



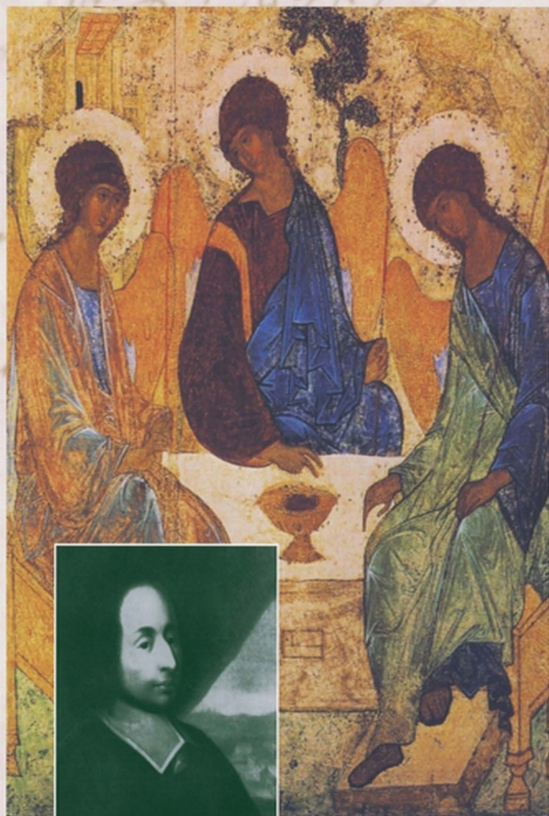
Б. Н. Тарасов

«МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК»

Жизнь и творчество Паскаля
в восприятии русских
философов и писателей

«МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК»

Б. Н. Тарасов



STUDIA PHILOLOGICA

La. 1854

Wed, 23 March 1854
at New Orleans
Vall of Chippewa and East
Regis among the Laurentians, before 1854, among the Laurentians

And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.
And according to the 1854, the 1854.
And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.
And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.
And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.
And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.

And according to the 1854, the 1854.
And according to the 1854, the 1854.

[illegible]

Le long ^{longue} Lignes a fine v. ca 10, une grande
partie sur des roches

Caffee zellum 177-
 der zellum 177-
 177-177-177-

18 46 67 1899

[illegible]

10/25/90
 10/26/90
 10/27/90
 10/28/90
 10/29/90
 10/30/90
 10/31/90
 11/1/90
 11/2/90
 11/3/90
 11/4/90
 11/5/90
 11/6/90
 11/7/90
 11/8/90
 11/9/90
 11/10/90
 11/11/90
 11/12/90
 11/13/90
 11/14/90
 11/15/90
 11/16/90
 11/17/90
 11/18/90
 11/19/90
 11/20/90
 11/21/90
 11/22/90
 11/23/90
 11/24/90
 11/25/90
 11/26/90
 11/27/90
 11/28/90
 11/29/90
 11/30/90
 12/1/90
 12/2/90
 12/3/90
 12/4/90
 12/5/90
 12/6/90
 12/7/90
 12/8/90
 12/9/90
 12/10/90
 12/11/90
 12/12/90
 12/13/90
 12/14/90
 12/15/90
 12/16/90
 12/17/90
 12/18/90
 12/19/90
 12/20/90
 12/21/90
 12/22/90
 12/23/90
 12/24/90
 12/25/90
 12/26/90
 12/27/90
 12/28/90
 12/29/90
 12/30/90
 12/31/90

Boston
 Dear Sir
 I have the honor to acknowledge the receipt of your letter of the 10th inst. in relation to the above named subject. I am sorry to hear that you are not satisfied with the result of the investigation. I am, however, confident that the facts are as stated in the report. I am, Sir, very respectfully,
 Yours, Sir, very truly,
 J. W. Foster

up to the my

river

Combination of any number of notes together.

Par. 2. Ich habe mich an solche gravirte und druckte neue affigen

STUDIA PHILOLOGICA



Б. Н. Тарасов

«МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК»

Жизнь и творчество Паскаля
в восприятии русских философов
и писателей

Второе издание



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2009

*Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»*

Тарасов Б. Н.

Т 19 «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. — 2-е изд. — М.: Языки славянских культур, 2009. — 896 с., ил. — (Studia philologica).

ISSN 1726-135X

ISBN 978-5-9551-0341-9

Христианские традиции отечественной культуры обусловили особое «избирательное сродство», которое ее наиболее глубокие представители осознавали по отношению к Блезу Паскалю, выдающемуся французскому ученому и мыслителю XVII столетия. На основе систематизации разнообразных материалов (в том числе архивных, малоизвестных и не публиковавшихся ранее) в книге характеризуются принципиальные факты, значимые связи, различные пути воздействия творчества и личности Паскаля на мировоззрение и литературную деятельность русских философов и писателей трех последних веков, а также раскрывается их генетическая и типологическая общность с далеко отстоящим по времени единомышленником.

Прослеживая движение основных этапов биографии Паскаля от «науки» к «религии» и знакомясь с печатаемыми в приложении его «Мыслями», читатель имеет возможность точнее и вернее оценить своеобразие индивидуального восприятия тем или иным русским философом или писателем своего французского предшественника.

ББК 83.3

*В оформлении переплета использованы репродукции
икон А. Рублева «Троица» и портрета Б. Паскаля*

*В оформлении форзацев использованы следующие материалы:
«Мемориал» Б. Паскаля, автограф «Мыслей» Б. Паскаля, рисунки А. С. Пушкина*

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

IBN 978-5-9551-0341-9

© Тарасов Б. Н., 2004, 2009

© Языки славянских культур, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|------------------|---|
| Предисловие..... | 7 |
|------------------|---|

Творческая биография Блеза Паскаля

| | |
|--|-----|
| I. Наука..... | 11 |
| II. Светское общество | 74 |
| III. Монастырь..... | 133 |
| IV. Борьба с иезуитами («Письма к провинциалу»)..... | 145 |
| V. К высшей мудрости («Мысли») | 181 |
| VI. Последние годы жизни..... | 206 |

Паскаль и русская культура

| | |
|--|-----|
| Паскаль и русская культура в движении времени..... | 247 |
| Русская религиозная философия и Паскаль | 277 |
| Введение..... | 277 |
| А. С. Хомяков и Паскаль | 315 |
| И. В. Киреевский и Паскаль | 325 |
| В. В. Розанов и Паскаль..... | 343 |
| П. А. Флоренский и Паскаль..... | 358 |
| Л. И. Шестов и Паскаль..... | 376 |
| Д. С. Мережковский и Паскаль. | |
| Спор Д. С. Мережковского с Г. В. Адамовичем о судьбах христианства..... | 389 |
| С. Л. Франк и Паскаль | 407 |
| Б. П. Вышеславцев и Паскаль | 423 |

| | |
|---|-----|
| Русская классическая литература и Паскаль | 446 |
| Введение..... | 446 |
| К. Н. Батюшков и Паскаль..... | 462 |
| И. С. Тургенев и Паскаль..... | 467 |
| Ф. И. Тютчев и Паскаль (антиномии бытия и сознания в свете христианской онтологии) | 475 |
| Ф. М. Достоевский и Паскаль (творческие параллели) | 527 |
| Л. Н. Толстой и Паскаль | 552 |
| I. Л. Н. Толстой — читатель Паскаля..... | 552 |
| II. Жизнь. Игра. Смерть (анализ сознания представителя «среднего класса» в повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича»)..... | 565 |
| III. Избирательное сродство («составляющая Паскаля» в повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича»)..... | 584 |
| Примечания..... | 599 |
| <i>Приложение</i> | |
| Блез Паскаль. «Мысли» | 613 |
| Краткая библиография..... | 869 |
| Указатель имен..... | 873 |

Предисловие

У разных народов есть философы, писатели и художники, творчество которых в силу целого ряда исторических, религиозных, духовных и эстетических особенностей становится сокровенно близким и родственным выразителям другой национальной культуры. Наиболее глубокие русские литераторы и мыслители всегда испытывали именно такое «избирательное сродство» по отношению к Паскалю. Между тем, творческое восприятие философского и литературного наследия Паскаля отечественными писателями и мыслителями практически не изучено ни у нас в стране, ни за рубежом. Уже давно созрела необходимость и восстановления исторической справедливости по отношению к, условно говоря, «паскалевской линии», влияние которой на питаемые христианскими традициями направления русской культуры по идеологическим причинам игнорировалось гуманитарной наукой в пользу «вольтеровской». Как известно, религиозно окрашенное творчество многие десятилетия либо замалчивалось, либо подвергалось усеченному и превратному истолкованию.

Установление и характеристика принципиальных фактов, значимых связей и многообразия путей воздействия «Мыслей», «Писем к провинциалу», а также духовного своеобразия самой неповторимой личности Паскаля на мировоззрение и литературную деятельность русских писателей и философов на протяжении трех последних веков — важная задача настоящей книги. Причем речь идет не только о раскрытии непосредственного влияния и сознательного усвоения уроков французского мыслителя, но и о выявлении типологической общности (порой доходящей до полного и буквального совпадения) между его духовными устремлениями и исканиями выдающихся представителей отечественной культуры. Глубина мышления, сосредоточенность на коренных вопросах «тайны человека» и

ее напряженно-интенсивное, личностное переживание, выяснение общих и принципиальных условий человеческого существования вне зависимости от их исторических особенностей и социального наполнения, различение главного и неглавного знания, идеала и идолов, подлинности и фарисейства — эти и многие другие важные темы и проблемы творчества Паскаля находили на русской почве сочувственный отклик.

Для адекватного понимания отмеченного «избирательного сродства» важно постоянно иметь в виду своеобразие не только мысли, но и жизни Паскаля, в их конкретной полноте и внутреннем единстве, представлять реальное содержание основных этапов его биографии и внутреннюю закономерность их смены, движения от «науки» к «религии», что позволяет точнее и вернее оценить характер индивидуального осмысления русскими философами и писателями «трудов и дней» их французского предшественника.

Творческая биография Блеза Паскаля

I

Наука

1

Паскали — старинный овернский род. Эту фамилию носили две семьи. Одной из них, сеньорам де Монс, еще при Людовике XI, в 1480 году, было пожаловано дворянское звание. Другую представляли торговцы, сумевшие встать в первые ряды еще только нарождавшейся буржуазии. Из поколения в поколение Паскали занимали высокие должности в судебных палатах Оверни. В 1556 году, когда Мартин Паскаль (впоследствии дед Блеза) женился на Маргарите Паскаль де Монс, обе семьи соединились. Незадолго до женитьбы Мартин Паскаль получил высокую и выгодную должность казначея Франции, стал королевским советником и финансовым инспектором в округе Рьом. Он был тертым калачом, закалившимся в горниле общественно-политических водоворотов, и до назначения на эту должность выполнял обязанности сборщика податей в Клермоне, а затем секретаря королевы Луизы, жены Генриха III. Во времена религиозных смут он примкнул к движению Реформации, но после Варфоломеевской ночи отрекся от протестантизма.

Маргарита Паскаль родила своему мужу четверых сыновей и трех дочерей. Ответвления его семьи были многочисленны. У Паскалей стало обычаем заключать браки между двоюродными и троюродными братьями и сестрами, и Овернь представлялась им родным домом, населенным многочисленными родственниками.

Мартин Паскаль стремился воспитывать и образовывать своих детей в семейных традициях, и, как только старший сын Эт-

ен (будущий отец Блеза Паскаля) достиг соответствующего возраста, он отправил его изучать право в Парижский университет. Вернувшись в Клермон, Этьен купил должность выбранного королевского советника в Нижней Оверни, в обязанности которого входило разбирательство налоговых распрей; позднее знания и средства позволили ему сделаться вторым президентом палаты сборов.

Этьен Паскаль пользовался высоким авторитетом и уважением в округе не столько в силу репутации своей должности и весьма приличного состояния, сколько благодаря незапятнанной честности и стремлению выполнять свои весьма тонкие и сложные обязанности юриста со всей надлежащей справедливостью и неподкупностью. Это был властный и, может быть, чуть высокомерный чиновник, безраздельно преданный своему делу.

Кроме того, судья слыл большим знатоком и ценителем наук, особенно математики и астрономии, хорошо знал языки, философию и даже занимался музыкой, много преуспев в композиции и вызвав тем самым восхищение у понимающих толк в этом деле.

В 1616 году Этьен Паскаль в возрасте 28 лет женился на Антуанетте Бегон, дочери сенешаля Оверни, которая была моложе своего мужа на восемь лет. Союз Этьена Паскаля и Антуанетты Бегон был основан на взаимной симпатии, и супруги, кажется, нежно любили друг друга.

Антуанетта Бегон отличалась тонким и ясным умом, беспредельной кротостью и набожностью. Простодушная, мягкая и добрая, она часто раздавала милостыню нищим, постоянно снабжала деньгами бедные семьи и как бы скрашивала своим милосердием черствую честность, судейскую суровость и непреклонность мужа.

Вскоре у молодых супругов пошли дети. Первая дочь, Антуанетта, родившаяся в декабре 1617 года, умерла, не дожив даже до своего крещения. В январе 1629 года родилась старшая сестра Блеза, Жильберта, а в октябре 1625-го — младшая, Жаклина. В июне 1623 года родился сам Блез.

Едва мальчик начал ходить, с ним, по семейному преданию, записанному много позднее племянницей Блеза, Маргаритой Перье (автором воспоминаний о своем дяде), произошел очень странный случай — ребенок неожиданно стал чахнуть: «Эта слабость сопровождалась двумя совершенно необычными обстоятельствами: одно из них заключалось в том, что он не мог пере-

носить вида воды без вспышек конвульсий; другое, еще более удивительное, состояло в том, что он не мог видеть отца и мать рядом друг с другом: он терпел их ласки по отдельности; но стоило им только приблизиться друг к другу, как он начинал кричать и биться в совершенном иступлении; все это длилось более года, в течение которого болезнь продолжала увеличиваться; он стал очень плох, и казалось, что вот-вот умрет».

В это время по Клермону распространился слух, будто Блеза сглазила женщина, слышшая колдуньей. Эта женщина находилась в числе тех бедных людей, которым покровительствовала мать Блеза, и, несмотря на множившиеся пересуды, Антуанетта Паскаль обходилась с ней по-прежнему мягко и продолжала помогать. Нервы же отца не выдержали. Однажды Этьен Паскаль пригласил «колдунью» в свой кабинет и стал угрожать, что ее повесят, если она не признается и не скажет всю правду. Бедная женщина, став на колени, во всем повинилась, прося помилования и обещая спасти умирающего мальчика: она, дескать, сглазила любимого ребенка судьи в отместку за то, что тот в соответствии с законом не поддержал ее тяжёбного дела. Испуганная женщина объяснила разъяренному отцу, что к полуночи сын его должен очнуться. И действительно, между полуночью и часом, пишет Маргарита Перье, «ребенок стал позевывать; всех это необычайно удивило; его взяли на руки, согрели, дали ему немного вина с сахаром; он его проглотил; затем он взял грудь у кормилицы, не приходя еще в сознание и не открывая глаз; так продолжалось всю ночь, а к шести часам утра он стал открывать глаза и узнавать окружающих». Через три недели ребенок был полностью здоров, прекратились водобоязнь и приступы ревности.

Заглядывая вперед, скажем, что болезнь эта в жизненной судьбе Блеза — первое предвестие страданий, которых на короткий век великого ученого и мыслителя будет отпущено более чем достаточно. Болезни станут почти постоянным спутником Паскаля, придадут напряженнейший, почти трагический характер его жизни, и без того полной драматических духовных конфликтов. Можно сказать, почти вся сознательная жизнь его пройдет под знаком боли — физической, связанной с различными телесными недугами, и боли за собственные нравственные несовершенства, за несовершенство человека вообще, боли сострадательной, возвышающей, преодолевающей самое себя.

Но вернемся к обстоятельствам, сопровождавшим самую первую болезнь. Трудно заподозрить Этьена Паскаля, ученого человека и правоверного католика, в суеверии. Скорее всего, это была минутная слабость, свойственная сильно любящим людям, которые готовы поверить всему и пойти на все ради спасения дорогого и близкого им человека. Возможно также, что во всей этой истории сказался своеобразный дух эпохи. Обычно принято считать XVII столетие во Франции веком разума, зарождения позитивной науки, веком декартовского рационализма и рассудочного классицизма. Все это так. Но нередко забывается, что это сложное и неоднозначное время — век колдовства, магии, астрологии (Кампанелла составлял гороскоп маленького Людовика XIV и его дяди Гастона Орлеанского, а астроном Морен — Людовика XIII, Ришелье, польской и шведской королев; в Германии, как известно, придворной астрологией занимался одно время и Кеплер. Даже сам основатель новоевропейского рационализма Декарт, фигура, можно сказать, диаметрально противоположная всякому суеверию, просил одного друга не ставить дату рождения под его портретом, не желая давать материала составителям гороскопов). Дух колдовства витал над Францией первой половины XVII века, и эпидемии демонической одержимости охватывали иногда целые провинции, а судьи были вынуждены разбирать множество дел, связанных с дьявольским искусством, приговаривая обвиняемых к изгнанию, бичеванию, повешению, а нередко и к сожжению (так, известный судья Реми гордился тем, что ему удалось приговорить к сожжению около девятисот колдунов и колдуний).

Попасть в адепты сатаны было довольно легко. Простой донос или малейшее подозрение, не говоря уже о дурном слухе, могли служить доказательством, способствующим обвинению. В этом случае принимались к сведению и те показания, которые в обычных процессах считались недействительными (отца против сына, сына против отца, сумасшедших и т. п.). Но для вынесения соответствующего приговора необходимо было полное признание обвиняемого и его сообщников.

В чем должен был признаться обвиняемый и что требовалось доказать судьям? Согласно обширным демонологическим трактатам судьи должны выявить у преступника наличие соглашения с дьяволом, на которое намекали дьявольские стигматы на его теле, непонятное бормотание сквозь зубы и подобные признаки.

Но если таковых признаков нет или они недостаточны, следовало с юридически-рассудочной достоверностью доказать, например, наличие чар в слюне колдуньи, демонов в склянке, и важные, чинные судьи, люди образованные, читавшие Декарта и Малерба, знакомые с наиболее распространенными мнениями физиков и математиков и считавшие себя истинными христианами, со всей серьезностью занимались поисками черных котов, проверяли печные трубы, через которые ведьмы вылетали на шабашные оргии, изучали предварительно окрещенные, а затем проткнутые или расплавленные восковые фигуры (сжигая одну из таких фигур, Филипп VI приговаривал: «Посмотрим, кто сильнее — дьявол ли погубит меня или Бог спасет»), изгоняли из истеричных женщин тысячи бесов различных иерархий (например, у одной из них за восемь дней было исторгнуто 6660 демонов, 107 же — упорно сопротивлялись). Порою колдуны и колдуньи вполне искренне описывали ночные шабашы с участием дьявола, признавались в наведении порчи и подобных злодеяниях и даже хвалились своим дьявольским искусством. В этом случае у судей не было никаких проблем. Однако сатана не дремал, помогал некоторым своим адептам советами, заставляя их все отрицать, иногда делал нечувствительными к обычным пыткам. Тогда судья начинал решительную борьбу против лукавого — в дело пускались железные клинья, специальные закручивающиеся башмаки, дыба и другие устрашающие орудия, что заканчивалось обычно смущением дьявола, признанием обвиняемого и триумфом судьи. Об одной такой победе над сатаной писал судья начала XVII века Ланкр в своей книге «О непостоянстве демонов»: когда дети сожженных колдуний пришли на очередной шабаш жаловаться дьяволу, тот сказал им, что их матери живы и счастливы, а тем, кто еще находится в тюрьме в ожидании подобной участи, ничто не угрожает; однако великий лгун был разоблачен — все до единой были сожжены, а у последней при сожжении из головы стали вылезать одна за другой черные жабы; наблюдавший народ набросился на них с палками и камнями, но самой большой и самой черной удалось исчезнуть...

Любопытен тот факт, что демонологический мистицизм появляется на изломе «темного» средневековья, в эпоху зарождения гуманизма и неуклонно развивается, набирая еще большую силу, в XVI и XVII веках. Органичность средневекового миро-

воззрения, заключающаяся в живой и личной Богосоотнесенности каждой человеческой жизни и всего мироздания в целом, постепенно разрушается. Разрушение это ведет к тому, что «Божественный Промысел» все более отождествляется с обычным течением вещей, с Природой, Судьбой. Самодостаточный Натурализм, однако, не может не нуждаться в своей особой вере. И на первых порах его идолами становятся звезды, движение которых определяет судьбу человека, философский камень и драгоценные металлы, успешные поиски которых могут, по мысли алхимиков, разрешить все мировые проблемы, амулеты и заклинания, магически спасающие в беде и поражающие врага. Сами астрологи, алхимики, колдуны как бы узурпируют роль Бога, а иногда и открыто признают себя служителями сатаны. В таком натурализованном и одновременно таинственном мире рождаются темные силы бытия; за криком радости независимого возрожденца следует вздох глубокого пессимизма — таков, например, скептицизм Монтеня.

Сил много, таинственное море вселенной безбрежно, надо плыть. Но куда? Ответа не было — кругом темно и пусто. И вот из этой темноты ускользающего от понимания мира, натываясь на стопы ученых-философов, инквизиторов, судьи вытаскивают с всезнанием астролога и неутомимостью алхимика дьявола и его адептов. Церковь, исходя из фактов христианского вероучения, всегда предполагает возможность вторжения дьявола в человеческие дела и предостерегает от его воздействий. Но предостерегает она и от суеверного отношения к могуществу колдунов, от применения каких-либо внешних санкций к подозреваемым людям. В самом деле, как выявить степень участия дьявольского агента в душевной жизни человека? Кто чувствует себя способным разрешить этот вопрос и кем он уполномочен? Судьи, видимо, не задавали себе подобных вопросов. Да и зачем задавать их, когда можно раскрыть книгу известного французского гуманиста Жана Бодена «Демономания» и в богатой эрудиции и логической стройности автора найти освящение преследованиям колдунов.

Этьен Паскаль ведал другими, налоговыми, делами, но, несомненно, коллеги знакомили его с наиболее любопытными процессами. Относясь презрительно к невежеству судей, он мог тем не менее в тяжелую минуту невольно поддаться атмосфере этих процессов. Тем более что обвиняемые далеко не всегда бы-

ли абсолютно безвинны или просто больны, и нередко колдовство служило ширмой для жестоких и ненавистнических поступков. Болезнь и смерть часто следовали за угрозами прорицателей. Такая воля к злу принимала иногда организованные формы. «Этот характерный негативизм некоторых извращенцев, — пишет Р. Ленобль, современный исследователь французской науки и культуры XVII века, — ярко обнаруживается в литургии колдунов: они подписываются левой рукой; черная месса начинается с левой стороны алтаря, потому что католическая месса начинается с правой и т. д. Не идет ли здесь речь о богохульстве и обожании сатаны? Манихейский дуализм, который злему, низкому, абсурдному приписывает такую же силу, что и Богу».

В 1626 году, когда Блезу не было еще и трех лет, скончалась его мать, женщина болезненная и хрупкая. Этьен Паскаль уделял все больше внимания образованию дочерей и сына. Привязанность отца к детям была столь сильной, что он никому не доверил этого важного дела и сам обучал их грамматике, географии и истории. Особенно он привязался к сыну, который с раннего возраста выказывал недюжинные способности. Как только брат заговорил, вспоминает Жильберта, он стал проявлять совершенно необычные для его возраста признаки ума — вопрошал о природе вещей, на задаваемые вопросы отвечал коротко, ясно и всегда уместно.

Вскоре Этьен Паскаль начал подумывать о переезде в Париж. Он надеялся, что в столице найдет подходящие условия для солидного образования своих детей и, прежде всего, сына Блеза.

❖ 2 ❖

В эпоху Паскаля дети получали образование либо с помощью домашних учителей, либо в коллежах и монастырских школах. Особой репутацией пользовались коллежи, находившиеся под руководством иезуитского ордена. В них обучались многие прославленные люди Франции: например, в XVII веке — Боссюэ, Декарт, Корнель, Мольер, в XVIII — Монтескье, Вольтер. В иезуитских коллегиумах обучались экстерны и интерны, которые набирались из богатых и знатных семей (обучение простого народа и вообще начальное образование принципиально не входило в планы ордена, что резко отличало

его коллежи от протестантских школ). Чтобы сделать интернаты более привлекательными, иезуиты придумывали различные развлечения, пригодные для того, чтобы подготовить молодых людей к свету и дать им хорошие манеры. Манеры часто бывают лучшей рекомендацией, и наставники стремились отучить некоторых своих учеников от слишком простонародных привычек и оборотов речи, привить им внешний лоск, умение пользоваться носовым платком, салфеткой и т. п. Школьные здания в таких коллегиях были большими и светлыми, в дортуарах и рекреационных залах царил идеальный порядок. Большое место отводилось физическому воспитанию — упражнениям в верховой езде, плаванию, фехтованию. В иезуитских учебных заведениях обычно существовали низший и высший курсы. Низший курс состоял из пяти классов; три первых назывались классами грамматики, за ними шли два класса риторики. Программой низшего курса было предусмотрено изучение чтения и письма, катехизиса, начатков греческого языка и особенно латыни. Латынь осваивалась настолько досконально, что выпускник коллежа мог изъясняться на ней не хуже, чем на своем родном языке (даже на переменах ученикам вменялось говорить на латинском языке, в противном случае их наказывали).

В высших классах основой занятий служила философия Аристотеля. В течение первого года трехгодичного курса философии изучались логические труды и «Этика» Аристотеля. Второй год был посвящен географии, математике и физике. По курсу физики читали «Физику» Аристотеля, его книги «О небе и мире», «О происхождении и уничтожении». Трехгодичный курс заканчивался овладением аристотелевской метафизикой. Полный цикл занятий завершался четырьмя годами, посвященными теологии. В процессе всего обучения религиозному воспитанию было отведено самое видное место. В учебном плане конгрегации иезуитов говорится, что «религия должна быть основой и завершением, центром и душой всякого воспитания».

Однако для исполнения этого замысла иезуиты избрали не совсем соответствующие, можно даже сказать, противоположные ему средства, внешние достижения предпочитая внутренним преобразованиям. Так, например, основным стимулирующим средством обучения было соревнование, победители диспутов отмечались внешними знаками отличия — торжественным распределением призов, лентами, медалями и т. д. «Пусть, — гово-

рится в одном из учебных наставлений иезуитов, — ученик не отвечает своего урока в одиночку, пусть у него будет соперник, готовый его критиковать, торопить, опровергать, наслаждаться его поражением... Устраивайте состязания, выбирайте борцов, назначайте судей... Лавры, приобретенные в качестве награды за труд, можно выставить напоказ в каком-нибудь видном месте...». Отличившиеся в диспутах и достойном поведении сидели на почетных местах, им присваивались особые школьные звания (цензоров, преторов, декурионов) или имена греческих и римских героев; отстающие же ученики располагались на позорной скамье («адской лестнице»), получали различные прозвища («дурацкий колпак», «ослиные уши» и т. д.). Это поощрение неравенства и разделенности в школьной среде, закрепляемых внешним успехом или поражением, усугублялось еще и тем, что отцы-иезуиты иногда использовали учеников для шпионства: случалось даже, что они обещали мальчику простить его проступок, если он поймает своего товарища на аналогичном промахе. Подобная практика развивала зависть и гордыню, честолюбие и эгоистические мотивы действий.

Немудрено, что у многих воспитанников иезуитских коллежей религиозное благочестие и ревностность отступали на задний план перед чисто мирскими или интеллектуальными запросами. К их числу относится и Декарт, обучавшийся в знаменитой иезуитской коллегии Ля Флеш. После десятилетнего пребывания в ней Декарт не стал ни священнослужителем, ни монахом. И даже более того: знания, полученные им в Ля Флеш, не удовлетворили его, ибо они представлялись ему неупорядоченным зданием, построенным несколькими архитекторами, казались разноречивыми книжными мнениями, основанными на зыбком фундаменте непостоянных человеческих чувств, суждениями, принятыми лишь на веру. Единственным предметом, за который особенно уцепился Декарт, была математика. И после выхода из коллегии он стремится строить свою жизнь и науку на «пустом» месте с помощью только одного архитектора и наставника — математического разума — и выработанных этим разумом правил и средств.

Видимо, идеи, захватившие Декарта, носились в воздухе века, и подобным «архитектором» (так сказать, воплотившимся математическим разумом) стал для Блеза его отец. Этьен Паскаль не отправил мальчика в коллеж, не нанимал для него до-

машинных учителей, а сам был единственным учителем и воспитателем сына. Он учил Блеза внимательно наблюдать за окружающими явлениями, размышлять над ними, отдавать себе ясный и полный отчет во всех действиях и поступках. Этьен Паскаль заранее составил и тщательно обдумал план обучения сына. При этом он придерживался того правила, что трудность изучаемого предмета не должна превышать умственных сил ребенка и должна соответствовать его возрасту. Поэтому отец решил не учить сына латинскому и греческому до двенадцати лет (в иезуитских коллежах они начинали изучаться гораздо раньше), а математике, как одному из основных предметов плана, раньше пятнадцати или шестнадцати лет. Зато с восьми лет он стал давать Блезу общие понятия о различных языках, объясняя, как они складываются, передаются из одной страны в другую и подчиняются грамматическим правилам. Затем он показывал, как с помощью правил можно изучать иностранные языки. Давая основания всеобщей грамматики, отец учил Блеза мыслить сугубо рационально и теоретически, искать общие законы и принципы всех вещей и лишь затем вступать с ними в непосредственный контакт, переходить к отдельным частным вопросам. Таким образом, вспоминает Жильберта, когда брат начинал впоследствии изучать языки, он знал, для чего это делает, и занимался теми вопросами, которым следовало уделять больше внимания.

Ознакомив сына с началами языковедения, Этьен Паскаль стал беседовать с ним о порохе и других интересных явлениях природы — плавании тел, отражении света и т. п. Эти беседы, которые продолжались также во время трапез и игр, пришлись по душе и приносили большое удовлетворение любознательному мальчику. Но когда отец не мог привести достаточного основания для объяснения тех или иных вещей или его доводы были слишком смутными, маленький Блез огорчался. В этом случае он надолго задумывался и не успокаивался до тех пор, пока сам не находил удовлетворительного ответа на занимавшие его вопросы. Жильберта отмечает, что, обладая ясным и проницательным умом, брат с раннего детства искал только очевидных истин и не принимал чисто словесных объяснений.

Однажды за столом кто-то из гостей нечаянно задел ножом фаянсовую тарелку. Раздался продолжительный звук, но, как только к тарелке прикоснулись, он тотчас же исчез. Блез долго

размышлял над причиной возникновения и угасания звука, стучал по различным предметам, сравнивал полученные наблюдения. На основе этих наблюдений и выводов из них одиннадцатилетний мальчик написал небольшой трактат о звуках (несохранившийся), который был признан сведущими в науках людьми «удивительным и весьма разумным».

А через год неожиданно и ярко проявилось его математическое дарование. Отец Блеза, как известно, был ученым человеком и большим знатоком математики (Этьен Паскаль был включен в комиссию, утвержденную Ришелье для рассмотрения вопросов, касающихся определения долготы; вместе с известными математиками Ферма и Робервалем участвовал в ученом диспуте по проблемам геостатики; кроме того, он занимался исследованием кривых линий, и в истории математики его имя связано с открытой им алгебраической кривой четвертого порядка, названной «улиткой Паскаля»), и в его доме часто обсуждались актуальные вопросы этой науки. Мальчик с любопытством вслушивался в беседы гостей и просил отца обучить его математике. Но тот, следуя своему плану и методу, отмалчивался и старался вести ученые разговоры в отсутствие сына. К тому же Этьен Паскаль считал, что математика является той наукой, которая заполняет все способности ума и наиболее полно удовлетворяет человеческий разум, и поэтому занятия ею могли, по его мнению, помешать Блезу совершенствоваться в языках. На непрекращающиеся настойчивые просьбы сына он был вынужден отвечать уклончиво, обещая познакомить его с математикой «на десерт», в качестве вознаграждения за успехи в латинском и греческом языках.

Но судьбе было угодно нарушить волю Этьена Паскаля. Блез, видя упорство отца, все-таки не мог укротить свою жадную любознательность и не переставал засыпать его разными вопросами. Однажды, верный рано пробудившемуся в нем и укрепленному воспитанием принципу искать основания всех вещей, он спросил у отца, что это за наука геометрия и чем она занимается. Отец, уступив на этот раз, объяснил ему, что геометрия занимается построением правильных фигур и определением пропорций между ними, однако запретил сыну упоминать о математике и даже думать о ней, закрыв на замок все математические книги. Но приказ отца не мог погасить внутреннего огня любознательности; Блез уходил в свою комнату, где, забыв обычные

детские игры, чертил повсюду угольком окружности, равносторонние треугольники и другие правильные фигуры. Он стремился определить пропорции между элементами этих фигур и между самими фигурами, придумывая для этого собственные аксиомы. Так как отец скрывал от него геометрические термины и правила, то Блез называл окружность «колечком», а линию «палочкой». С помощью этих «колечек» и «палочек» он строил последовательные доказательства и продвинулся, по словам Жильберты, в своих исследованиях так далеко, что дошел до 32-й теоремы первой книги Евклида (сумма углов треугольника равна сумме двух прямых углов). За этим-то занятием и застал его однажды Этьен Паскаль. Однако Блез был столь сильно увлечен «колечками» и «палочками», что долгое время не замечал прихода отца. Когда их взгляды наконец встретились, то в глазах обоих можно было прочесть столь сильное удивление, что трудно было решить, кто же озадачен и поражен случившимся более — отец или сын. Когда Этьен Паскаль спросил мальчика, чем тот занимается, и услышал в ответ своеобразно сформулированное определение 32-й теоремы Евклида, его волнению не было границ. Блез же, пользуясь «колечками» и «палочками», стал «отступать назад» в доказательствах и вернулся к первоначальным аксиомам.

Отец был так потрясен мощью совсем не детских способностей своего сына, что на несколько мгновений потерял дар речи, а когда пришел в себя, отправился, не сказав ни слова, к своему близкому другу Ле Пайеру, который был ученым человеком и хорошо разбирался в математике. Придя к Ле Пайеру, Этьен Паскаль оставался некоторое время безмолвным, и в глазах его появились слезы. Ле Пайер, видя такое волнение, попросил открыть причину случившегося несчастья. На что отец, пишет Жильберта, немного успокоившись, ответил: «Я плачу не от горя, а от радости. Вы ведь знаете, как я тщательно скрывал от сына знание геометрии, боясь отвлечь его от других занятий. А вот посмотрите, что он сделал!».

Ле Пайер, выслушав рассказ друга, был изумлен не менее его и сказал, что несправедливо и жестоко держать в плену такой недюжинный ум и скрывать от мальчика математику. Этьен Паскаль на сей раз не стал возражать и изменил ранее составленный план обучения. Так был открыт Блезу доступ к математическим книгам, и во время отдыха от других занятий он знако-

мился с «Началами геометрии» Евклида, которые одолел очень быстро и без посторонней помощи, к тому же дополняя и развивая некоторые положения. Любознательный отрок не остановился на Евклиде и под руководством отца, хорошо знавшего греческую геометрию, стал систематически изучать труды Архимеда, Аполлония и Паппа. Затем перешли к Дезаргу. Прогресс вперед был столь молниеносным, что ученик вскоре превзошел своего учителя. «Не я его — он меня учит», — не без гордости говорил Этьен Паскаль и наряду с математикой продолжал обучать сына латинскому, греческому и итальянскому языкам, знакомил его с логикой, физикой и частично с философией (история, литература, большая часть философии — так сказать, гуманитарные области были опущены в его плане).

Отец мог быть доволен методом своего обучения: он успешно накладывался на природные склонности Блеза, укреплял и развивал их. В небольшом трактате «Рассуждение о любовной страсти», который традиционно приписывается Блезу Паскалю, сказано, что поистине зрелым и взрослым человек становится после двадцати лет, когда набирает силу активная деятельность разума и мысли. Для Блеза этот срок был укорочен вдвое, если не больше. Можно даже сказать, что в детстве у него не было детства. Любознательный и проницательный ребенок хочет постичь основания всех вещей; только знание через строгие, четко зримые причины способно обрадовать его. Не противоположно ли подобное состояние сознания подлинному детству, в котором бесконечные «почему» удовлетворяются скорее «фантастическим», нежели «научным», ответом? Ведь миры действительный и воображаемый слиты у ребенка в единое и нерасчлененное целое. С точки зрения нормального взрослого сознания жизнь ребенка имеет подобие некоего сказочного миража. Детское восприятие характеризуется своими собственными законами. Ребенок не способен к самонаблюдению. Для него нет времени, смерти, никому и ничему он себя не противопоставляет, ни из чего не выделяет. Он в мире, и мир в нем как данность, а не акт рефлексии. Сознание как обособливающая и выделительная функция, делящая целое бытие на части, классифицирующая и иерархизирующая их, сознание, зарождающееся как отделение от общеприродного мира и потеря живых связей с ним, как господство над этим миром, еще не подчинило своей силе простых и наивных действий ребенка. В нем словно бы еще жива память

гнездового тепла материнской утробы, связующая его с животной и растительной жизнью, и мать для него, безусловно, центральная фигура.

Отсутствие в детские годы Блеза материнской мягкости и тепла, исподволь формирующих внутреннюю гармонию психики, усугублялось чрезмерно мужским, интеллектуальным направлением обучения, предложенного отцом. Успехи целенаправленной деятельности Этьена Паскаля, показавшего себя умелым педагогическим дирижером, были налицо и даже превзошли все его ожидания. Однако преимущественная ориентация на «чистое» мышление имела и существенный недостаток: такой метод подспудно формирует чрезмерное доверие к собственному уму и изобретательству, гордость и тщеславие, известное презрение к другим, потому что именно в порядке знания (и еще социального положения) более всего замечаются и подчеркиваются различия между людьми, «моя» и «твоя» особость. Эта разность постоянно корректируется живым течением самой жизни, а также нравственным воспитанием, утверждающим ничтожность подобных различий перед лицом глубинного сходства общей судьбы и предназначения. Воспитываемый и обучаемый только отцом, Блез был лишен одновременно влияния школьного окружения, которое, несмотря на очевидные недостатки, обладает тем достоинством, что формирующаяся личность знакомится и «перемешивается» с иными существованиями и новыми точками зрения, становится во всех смыслах менее догматичной и обособленной и полнее вбирает в себя «пестроту» жизни в ее неисчислимых и многообразных проявлениях.

Что же касается нравственного воспитания, то нельзя сказать, чтобы Этьен Паскаль совсем пренебрегал им, однако оно отодвигалось на дальний план. В отличие от покойной матери, отец Блеза не был столь набожен и ревностно благочестив, но он был искренне верующим человеком и прививал своим детям если не любовь, то почтительное отношение к догматам и обрядам религии. В практической жизни Этьен Паскаль находил возможным соединять дух светский с духом благочестия, заботы о собственном благосостоянии с выполнением евангельских заповедей. Он также был убежден, что вера не может быть предметом размышления и подчинения разуму, но, в свою очередь, не может привлекаться и к исследованию природных явлений. Такая позиция вела к установлению непроницаемых перегородок

между повседневной жизнью и богословскими истинами, в чисто же философском плане она приводила к деизму. Позиция эта весьма противоречиво отзовется в дальнейшей жизни Блеза...

Блез же тем временем с настойчивой уверенностью пробирался к вершинам математики. Видя успехи сына, Этьен Паскаль стал регулярно брать с собой тринадцатилетнего мальчика на заседания научного кружка, собиравшегося в келье францисканского монаха Марена Мерсенна.

Основатель кружка Марен Мерсенн — весьма показательная фигура для этого во многом противоречивого и переходного в европейской истории времени. Сын земледельца, он учился в той же знаменитой иезуитской коллегии Ля Флеш, что и Декарт. В коллегии Мерсенн глубоко освоил теологию, схоластическую философию, естественные науки. После завершения обучения он (в отличие от Декарта) решил полностью посвятить себя религиозной жизни и обосновался в монастыре ордена миноритов. Основатель ордена предписывал своим последователям прежде всего смирение, непрестанное покаяние и строжайший пост. Выбор столь сурового монастыря недвусмысленно свидетельствует о религиозной ревностности бывшего интерна иезуитской коллегии.

Мерсенн начинал свою деятельность с теологических сочинений, но постепенно в центре его интересов оказались и сугубо научные проблемы, привлекаемые для целей религиозной апологетики. Ортодоксальное понятие чуда было скомпрометировано магическим натурализмом Возрождения, нездоровой атмосферой «колдовских процессов» и подобными явлениями, которые саму природу представляли кладезем всевозможных чудес. Чтобы не обесценивать идею чуда в христианском учении, следует, по мысли Мерсенна, лишить природу презумпции чудеснообразности и магичности. Путь для этого он выбирает весьма своеобразный, соответствующий его естественной склонности к положительной науке и одновременно духу времени: надо, считает Мерсенн, показать, что природа всего навсего подчиняется строго позитивным, механическим законам. Это субъективное стремление объединить и уравновесить естественнонаучное знание и религиозную веру невольно приводило его к объективной тенденции создания позитивной науки как самостоятельного средства, независимого от любых метафизических теорий. Сосредоточенность науки на видимости и ясных доказательствах

делает ее более приятной и родственной уму. Позитивное знание в апологетике Мерсенна постепенно выдвигается в качестве решающего доказательства и незаметно отодвигает на задний план мистический элемент, живую религиозную веру, делая их схематичными и даже более того — зависимыми от науки: религиозные проблемы начинают ставиться в научных терминах. По мнению современного историка науки, «это смирение перед видимостью, столь характерное для научного умонастроения, достаточно ново в апологетической литературе. Только личной набожностью Мерсенна можно объяснить спокойное непонимание того, что он предвещал эпоху, в которую инженер станет святым нового общества... Мерсенн превзошел самого себя и сделал невероятный фокус, трактуя Евангелие как сборник физических проблем!».

Чаемого Мерсенном равновесия не получалось, экспериментальное естествознание все плотнее заполняло круг его интересов, становилось подлинной страстью. Интересы эти были чрезвычайно многообразны и сопрягали в себе различные отрасли науки. В его трудах можно встретить сочинения о конических сечениях и квадратных корнях, о реках Франции и проблемах наследственности, проекты акустического телеграфа и подводной лодки. Он впервые дал определение скорости звука, изучал движение жидкостей и законы качания маятника, разрабатывал теорию музыки.

Но Мерсенн известен прежде всего не своими открытиями и многочисленными исследованиями. По замечанию Блеза Паскаля, монах ордена миноритов имел уникальный талант ставить новые научные проблемы, а не разрешать их. Именно этот талант и обусловил его миссию посредника в кругу самых знаменитых ученых Европы, с которыми он знакомился, путешествуя по Франции, Голландии, Италии и другим странам. «Подлинным центром французской науки, — пишет историк естествознания Джон Бернал, — была, вплоть до его смерти в 1648 году, келья францисканского монаха Мерсенна, который сам был незаурядным ученым. Он неустанно вел переписку, будучи своего рода главным почтамтом для всех ученых Европы, начиная с Галилея и кончая Гоббсом». Переписка заменяет в это время научные журналы, которые появятся позже.

Немало сделал Мерсенн и как популяризатор науки. Чтобы широкой публике были более понятными научные сочинения,

он одним из первых (ранее Галилея) стал использовать в них жанр диалога, сочетать обучение с наставлением. Мерсенн перевел на французский также ряд сочинений древних авторов, содействовал изданию работ Декарта, пропагандировал во Франции запрещенное Ватиканом учение Галилея. Трудно было найти человека более любознательного и более пылкого в деле проникновения в секреты природы и совершенствования естествознания, чем отец Мерсенн. И, умирая, он совершил последний акт для прогресса наук — просил хирургов вскрыть его тело после смерти и пристально исследовать причины болезни. С 1635 года в его келье происходят еженедельные собрания физиков и математиков, которые посещают многие известные в ученом мире люди. Когда, например, Декарт приезжал из Голландии или Гоббс из Англии, они обязательно приходили сюда. Постоянными участниками этих собраний становятся и Этьен Паскаль (ему Мерсенн посвятил одно из своих сочинений, в котором хвалит его «очень глубокую эрудицию во всех сферах математики») с сыном. Ядро кружка составляют еще несколько человек, среди которых особо выделяются Роберваль и Дезарг.

Роберваль является одним из самых значительных математиков XVII века: его труды предшествовали открытию интегрального исчисления, он разрабатывал так называемый метод неделимых, изобрел кинематический способ проведения касательной к кривой и весы, носящие его имя, занимался также исследованиями в области механики, высшей алгебры, астрономии, физики.

подавляющее большинство участников кружка Мерсенна и подобных сообществ не были профессиональными учеными. Наука нового времени зарождалась как своеобразное «хобби» — увлеченные точным знанием люди занимались ею помимо своих основных занятий. Священники, монахи, судьи, адвокаты, советники, казначеи, дипломаты, собираясь в небольшие группы, забывали на время о своих делах и заботах и беседовали о математике и экспериментах. Именно такие группы стали зародышами, из которых впоследствии вырастали общественные научные институты. И именно члены кружка Мерсенна составили ядро созданной в 1666 году во Франции Академии наук.

Но и в 30-е годы, когда Этьен Паскаль с сыном стали посещать кружок, он был широко известен многим европейским ученым. В келье Мерсенна обсуждались результаты проведен-

ных наблюдений, экспериментов, теоретических изысканий, поступавшие из других стран научные новости, только что опубликованные книги. Большим событием в ученом мире было издание в 1637 году «Опытов» Декарта, включавших в себя четыре трактата: «Рассуждения о методе», «Диоптрика», «Метеоры» и «Геометрия». Члены кружка высоко ценили рационалистическую философию Декарта и его научные достижения. Однако известный избыток априоризма и метафизичности в иных его построениях вызывал у многих из них резкие возражения. Именно поэтому некоторые не обратили внимания на «Рассуждения о методе» — центральное произведение Декарта, проливающее свет на всю его философскую систему. Еще в 1619 году, когда Декарту было 23 года и он искал свой путь среди открывающихся жизненных возможностей, его вдруг озарило. «10 ноября 1619 года, — писал он, — преисполненный энтузиазма, я нашел основания чудесной науки». Это озарение сопровождалось тремя сновидениями, укрепившими его, и Декарт дал обет Богородице совершить паломничество в Лоретто с тем, чтобы она даровала успех новой науке (обет был исполнен через несколько лет). «Чудесной наукой», идея которой осенила экзальтированный ум Декарта, была «Всеобщая Математика» как образец для всех других наук. На основе этой идеи Декарт стал тщательно продумывать идею общего аналитического метода, состоящего в разделении любого затруднения на его составные части и в последующем продвижении от самого простого к более сложному, «предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи». В «Рассуждениях о методе» Декарт развивал и детализировал возникшие после «Ульмского озарения» мысли, но многие члены кружка Мерсенна были увлечены критикой «метафизических фантазий» в «Диоптрике», где речь шла о законах отражения и преломления света, и в «Метеорах», описывающих многие атмосферные явления. Так, например, Этьен Паскаль и Роберваль считали, что хотя доказательства Декарта и логичны, однако чересчур умозрительны и не подтверждаются строгим опытом.

Юный Блез с жадностью вникает в перипетии дискуссий в научной среде, которая естественно развивает его природные дарования, умножает эффект педагогических усилий отца. Стараясь не пропускать ни одного заседания ученых мужей и внимательно прислушиваясь к их беседам, подросток легко и быст-

ро овладевает секретами математического мастерства. Через некоторое время он уже не только слушает, но и активно участвует в обсуждениях. Причем, как отмечает Жильберта, отличаясь пронизательным умом, Блез умеет находить тонкие ошибки в доказательствах, которых не замечают многоопытные мужи, поэтому его мнение всегда очень высоко ценится. Больше того: Блез не только обсуждает чужие труды, но и начинает приносить на научные собрания свои собственные сочинения.

➤ 3 ➤

Блезу исполняется всего шестнадцать лет, когда он пишет и затем публикует свое исследование «Опыт о конических сечениях», вызвавшее большой резонанс в кружке Мерсенна инискавшее одобрение многих маститых математиков, познакомившихся с этой работой.

Конические сечения, которым посвящен «Опыт...», — хорошо известные в древности эллипс, парабола и гипербола. С помощью этих кривых решались задачи на построение (например, удвоение куба), которые не удавалось выполнить с применением простейших чертежных инструментов — циркуля и линейки. В дошедших до нас исследованиях древнегреческие математики получали эллипс, параболу и гиперболу при сечении плоскостями одного и того же конуса: если секущая плоскость составляет с образующей угол больше угла при вершине осевого сечения, то получится эллипс, если этот угол меньше — гипербола, если углы равны — парабола. Наиболее полным и обобщающим сочинением, посвященным этим кривым, были «Конические сечения» Аполлония Пергского, жившего во втором веке до новой эры. В своем труде, составленном из восьми книг, Аполлоний рассматривал в отдельности эллипс, гиперболу и параболу, доказывая их определяющие свойства, которые зачастую оказывались сходными: несмотря на различную форму, эти три вида конических сечений тесно связаны друг с другом, и большинство теорий, касающихся эллипса, с теми или иными изменениями применимы к гиперболе и параболе. Но древнегреческий математик не располагал единым методом исследования, не опирался на всеобъемлющие формулы и уравнения, и поэтому его теория была направлена больше на особенности отдельных кривых, чем на их общие свойства. Такая направленность соответствова-

ла духу античной науки, которая в явлениях окружающего мира видела скорее качественные и разнородные сущности, нежели количественные закономерности, а каждую конкретную задачу стремилась рассматривать в отдельности, саму по себе, применяя в каждом случае соответствующие этой задаче методы.

Дальнейшее развитие теории конических сечений связано с созданием в XVII веке новых геометрических методов. Принципиально иной подход к теории конических сечений дал Декарт в своей аналитической геометрии, где ему удалось свести качественные особенности геометрических образов к количественным соотношениям. В противоположность древним авторам он стремился не столько решать отдельные, изолированные проблемы, сколько устанавливать зависимость между ними, исследовать соотношения между общими величинами, что позволяло общими же методами исследовать множество частных задач. Все это стало возможным благодаря алгебраизации геометрии, введению Декартом понятия переменной величины, применению буквенной символики для записи функциональной зависимости. Использование метода прямоугольных координат, связь геометрических фигур с числом позволили Декарту рассматривать эти фигуры с помощью алгебраических уравнений: геометрический объект задается уравнением, описывающим зависимость координат его точек. По свойствам этого уравнения и судят о свойствах геометрического объекта. Таким образом, конические сечения в аналитической геометрии стали кривыми второго порядка, то есть кривыми, выражаемыми в декартовых координатах уравнением второй степени.

Но рядом с этой алгебраизированной, «количественной» геометрией в XVII веке существовала и другая, «чистая» геометрия, продолжавшая традиции конкретного «качественного» исследования древнегреческих математиков и использовавшая одновременно новые методы. Главным представителем этого направления в математике был Декарт, заложивший основы проективной и начертательной геометрии. Ему принадлежит одна из основных теорем проективной геометрии, дающая возможность выполнять перспективные построения в одной плоскости. Кладя в основу своих методов понятие перспективы и систематически применяя перспективное изображение, Декарт изучал конические сечения как проекции круга, что давало новые и очень интересные результаты. Его идеи при жизни были при-

знаны лишь наиболее выдающимися математиками, для современников в целом они оставались малопонятными, чему в немалой степени способствовал сложный и темный стиль научных трудов Дезарга. Их чтение затруднялось большим количеством совершенно новых терминов, которые он считал необходимым ввести и часто заимствовал из ботаники. Так, одно из основных сочинений Дезарга, «Черновой проект подхода к тому, что происходит при встрече конуса с плоскостью», которое повлияло на юношескую работу Паскаля, совершенно справедливо называли в XVII веке «уроками мрака».

Блез оказывается в числе тех немногих, кто смог разобраться в «уроках мрака», и единственным, кто полностью усваивает и развивает идеи и понятия Дезарга, дает им более простые и вместе с тем более общие обоснования, распространяющиеся на широкие классы следствий.

Это увлечение идеями Дезарга и отражается в «Опыте о конических сечениях». Сочинение Паскаля печатается в количестве пятидесяти экземпляров на одной стороне листа и имеет вид афиши, которую можно расклеивать прямо на улице, что нередко практикуется отдельными учеными, в том числе, как уже говорилось, самим Дезаргом. (В настоящее время осталось лишь два экземпляра: один хранится в национальной библиотеке Франции, а другой — в королевской библиотеке Ганновера, среди бумаг Лейбница.) Оно включает в себя три определения, три леммы, несколько теорем (без доказательств) и наименования глав предполагаемого обширного труда по коническим сечениям. Паскаль здесь отдает дань признательности своему учителю, называя Дезарга одним из великих умов своего времени, одним из лучших математиков и знатоков теории конических сечений. «Я хочу заявить, — пишет Паскаль, — что немногим мной найденным в этих вопросах я обязан его сочинениям и что я старался, насколько это было возможно, подражать его методу».

Тем не менее небольшой трактат Паскаля вполне самостоятелен и оригинален. Прежде всего это относится к третьей лемме, согласно которой во всяком шестиугольнике (его автор трактата называет «мистическим шестивершинником»), вписанном в эллипс, гиперболу или параболу, точки пересечения трех пар противоположных сторон лежат на одной прямой, называемой теперь прямой Паскаля. Третья лемма составляет знаменитую теорему Паскаля, которая вызывает восхищение у математиков

и которую Дезарг называет «великой Паскалевой». Под именем теоремы Паскаля она и в будущем явится одной из основных теорем проективной геометрии. Блез понимает ее важность и намеревается в последующем на ее основе построить полную теорию конических сечений.

О важности и продуктивности сформулированной шестнадцатилетним юношей теоремы пишет и французский исследователь его научного творчества П. Умберт: «Открыв Евклида с помощью кружочков и палочек, Паскаль с помощью шестиугольников вновь создавал Аполлония».

Пятнадцать лет спустя в своем послании «Знаменитейшей Парижской математической академии» Блез сообщает о подготовленном им «Полном труде о конических сечениях», который содержит положения Аполлония и многие другие результаты, полученные на основе открытой им в шестнадцать лет теоремы. Труд этот не опубликован, и рукопись его потеряна. Еще в 1675 году с ней смог познакомиться Лейбниц, находившийся в это время в Париже и внимательно относившийся к научному творчеству Паскаля. Лейбниц высоко оценил его геометрические сочинения, сделал ряд выписок из них и посоветовал владельцу рукописи, племяннику Блеза Этьену Перье, поскорее напечатать ее. Однако Этьен Перье не внял совету немецкого философа, и дальнейшая судьба рукописи неизвестна. Современный французский ученый Эмиль Пикар пишет по этому поводу, что «Трактат о конических сечениях» свидетельствует об изобретательской мощи великого математика, и его потеря навсегда останется достойной глубокого сожаления.

В дальнейшем развитии геометрии возобладает аналитический метод Декарта, и лишь в XIX веке найдут свое место продуктивные идеи Дезарга и Паскаля, когда возродятся проективные методы в трудах французских математиков Монжа, Шаля и особенно Понселе. Понселе доведет проективную геометрию до высокой степени совершенства, превратив ее в самостоятельную отрасль современной математики.

Появление «Опыта о конических сечениях» вызывает бурю восторга в кругу парижских математиков, признающих, что Блез Паскаль разрешил ряд вопросов лучше Аполлония. Мерсенн повсюду заявляет, что Паскаль-сын положил на лопатки всех, кто когда-либо занимался исследуемым предметом. Но на фоне всеобщего одобрения и восхищения выделяется сильный голос,

упорно не желающий признавать свершившегося факта. Это голос Декарта. Когда Мерсенн сообщает ему о шестнадцатилетнем вундеркинде, снискавшем уважение у всех маститых ученых, знакомых с «Опытом...», то Декарт, который, по словам его биографа Байе, никогда и никого не хвалил, отвечает довольно холодно и обидчиво-язвительно, пытаясь скрыть свое удивление: «Я не нахожу ничего необыкновенного в том, что есть люди, доказывающие конические сечения проще Аполлония, но можно предложить другие теоремы относительно этих сечений, и шестнадцатилетний ребенок затруднился бы их разъяснить».

Когда же Декарт получает от Мерсенна экземпляр «Опыта...», то он, не прочитав и половины, решает, что «Новый Архимед» всего лишь выученик Дезарга. И даже узнав, что юный математик и сам воздает должное Дезаргу, Декарт тем не менее не мог успокоиться: ему хотелось верить, что автором сочинения является Этьен Паскаль, а не его сын; шестнадцатилетний мальчик, по его мнению, не мог его написать.

Что вызвало такое предубеждение у великого философа и ученого? Декарт довольно ревниво относился к работам в сходных областях исследования и иногда совершенно искренне считал их плагиатом своих собственных: у него была странная привычка, замечал Лейбниц, искажать труды своих соперников. К тому же Декарт нередко полагал, что ему принадлежит последнее слово в изучаемой науке. Так, например, в одной из своих физических работ он писал, что в видимом и ощущаемом мире нет такой вещи, которой бы он не объяснил, как бы подводя тем самым последнюю черту в сфере физики. (Заметим, кстати, что в дальнейшем в различных обстоятельствах Блезу также будут присущи черты горделивой непререкаемости в суждениях, которая пока еще не успела достаточно развиться: «Мы имеем несколько других задач и теорем и ряд следствий из предыдущих. Но я не доверяю моему малому опыту и способностям, что не позволяет мне идти дальше в своем изложении, прежде чем сведущие люди ознакомятся с этим и побудят меня затратить на это силы. А тогда, если будет сочтено, что дело заслуживает продолжения, мы попытаемся продвинуть его настолько, насколько Бог даст нам для этого силы», — такими словами заканчивал Паскаль свой «Опыт о конических сечениях».) Что же касается непосредственно Блеза, то, по замечанию известного литературного критика XIX века Сент-Бёва, Декарт относился к нему с беспо-

койной бдительностью охранителя собственных прав, считая его опасным противником и возможным последователем. Думал ли тот действительно так, трудно сказать. Верно же то, что Паскаль в своей жизнедеятельности будет, как увидим, и последователем, а еще в большей степени противником Декарта. Уже в этой первой заочной встрече возникло напряжение, которому вроде неоткуда было взяться. В этом же соприкосновении выявились существенные особенности и кардинальные различия стиля и научного мышления. Конкретно-пространственная геометрия Паскаля, продолжающая традиции античных математиков, принципиально несводима к абстрактным формулам и уравнениям, что объясняется, по мнению современного историка науки Койре, самой структурой и своеобразием математического дарования Блеза: «Историки математики свидетельствуют, что имеется *grosso modo** два типа математического ума — геометры и алгебраисты. С одной стороны, те, кто может видеть в пространстве, сильно напрягая, по словам Лейбница, свое воображение, кто способен провести в нем множество линий и отметить, не смешивая, их зависимости и соотношения. С другой стороны, те, как, например, Декарт, кого утомляет всякое усилие воображения и кто предпочитает прозрачную чистоту алгебраических формул. Для первых любая проблема решается путем построения, для вторых — с помощью системы уравнений. Для первых коническое сечение — явление в пространстве, а уравнение — лишь отдаленное и абстрактное представление этого явления; для вторых сущность кривой заключается именно в уравнении, а его пространственное выражение совершенно вторично, а иногда даже и бесполезно».

В более широком плане это противопоставление алгебраизма и геометризма выразилось в стремлении Декарта создать единый, всемогущий и универсальный аналитический метод, который позволил бы унифицированно рассматривать любые частные проблемы вне зависимости от их содержания (сравним, например, замечание Декарта в «Правилах для руководства ума»: «...К области математики относятся только те науки, в которых рассматривается либо порядок, либо мера, и совершенно несущественно, будут ли это числа, фигуры, звезды, звуки или что-нибудь другое, в чем отыскивается эта мера»), в то время как

* В общих чертах (итал.).

для Паскаля в любой области важны методы, в каждом отдельном случае соответственно ориентирующиеся на целостность и конкретную содержательность предстоящих вопросов.

В конце 1639 года Этьен Паскаль был назначен уполномоченным короля в Нормандии по взиманию налогов. В Руане, столице этой провинции, дел оказалось по горло, и Блезу приходится не просто помогать отцу, но и принимать активное участие в его работе. В январе 1643 года он пишет в Клермон сестре Жильберте: «Распределение податей, пошлин на соль, налогов на продукты между церковными приходами руанского финансового округа, слава Богу, заканчивается». По интонации фразы видно, что работа была нудной и совсем не легкой. Делая небольшую приписку к письму сына, отец извиняется за то, что не пишет сам: во всю свою жизнь он и на десятую часть не был так занят, как сейчас, и в последние четыре месяца лишь не более шести раз ложился спать ранее двух часов ночи.

Взяв часть работы на себя, Блез находит неудовлетворительными традиционные методы вычислений и решает упростить их. Длительность и затруднения, писал он канцлеру Сегье, возникающие при подсчете обычными средствами, заставили его подумать о более быстром и легком способе, облегчающем работу, коей «я был занят несколько лет в различных делах, зависящих от тех обязанностей, которыми вы удостоили моего отца для службы Его Величеству в Верхней Нормандии».

Какими же были традиционные средства счета и что придумал Блез для их изменения? В середине XVII века считали обычно либо, так сказать, с пером в руках, осуществляя все операции в уме, либо с помощью жетонов, заменявших запоминание цифр: например, если при сложении достигали десятка, то в сторону откладывали специальный жетон, и счет начинался с единицы. В конце всего процесса вычисления жетоны различных цветов и достоинства (20, 50, 100 единиц и т. д.) складывались вместе и подсчитывались. О популярности такого подсчета в XVII веке свидетельствует и первая сцена «Мнимого больного» Мольера. Однако этот способ, отмечает Паскаль, имеет существенный недостаток, связанный с потерей времени на отбор и распределение жетонов; что же касается вычислений с помощью пера, то они напрягают внимание, загромождают память, утомляют ум, и в них, следовательно, легко допустить ошибку.

Блез хочет избавиться от балласта ненужных сложностей. Размышляя над трудностями отцовской службы, он решает механизировать вычисления и приходит в 1642 году к идее счетной машины, выполняющей арифметические действия «без пера и жетонов» способом «столь новым, сколь и удобным».

Блез Паскаль был фактически первым изобретателем арифметической машины, вложившим в ее создание много тяжелого и последовательного труда, сил и здоровья. Создать ее проект, замечает Блез, ему позволили те знания в геометрии, физике и механике, которые он приобрел в отроческие годы.

Эта машина, состоящая из сложной системы зацеплений зубчатых колес, совершает сложение и вычитание. Ее существенная и принципиальная особенность заключается в том, что с помощью своеобразного рычажка каждое колесо того или иного разряда (единиц, десятков, сотен), «совершая движение на десять арифметических цифр, заставляет двигаться следующее только на одну цифру». (Этот принцип счетчика оборотов используется в настоящее время в таксометре.)

Подобный инструмент из-за сложности и тонкости своих конструктивных элементов требовал большой точности и мастерства в исполнении задуманной модели. «...С применением любой воображимой теории, — пишет Паскаль, — я был бы не в силах сам осуществить мой собственный замысел без помощи работника, который в совершенстве владел бы токарным станком, напильником и молотком, чтобы отделать детали машины в соответствии с теми размерами и пропорциями, которые я назначил для них согласно теоретическим правилам...» Но вот здесь-то и начинаются существенные трудности. «У ремесленников было больше знаний в практике своего искусства, нежели в науках, на которых оно основано», и поэтому Блезу приходится постоянно присутствовать самому при изготовлении тех или иных деталей, объяснять схемы и чертежи, направлять работу мастеров, заставляя их переделывать формы, пропорции и расположение неверно обработанных блоков.

Первая модель не приносит удовлетворения молодому изобретателю, во второй тоже есть существенные неполадки, вызванные шероховатыми движениями зубчатых зацеплений, что толкает Блеза на мучительные поиски новых решений.

Во время этих поисков на долю Паскаля выпадает серьезное испытание, связанное с подделкой арифметической машины и, следовательно, с его приоритетом и славой в данной области. В

Руане нашелся один рабочий, пишет он двумя годами позже, часовщик по профессии, который по простому рассказу о его первой модели дерзнул сделать свою, действовавшую через особый вид движения; но так как простака не имел иного таланта, кроме искусного манипулирования своими инструментами, и не имел никакого понятия о том, существует ли вообще в мире математика и механика, то он сделал отшлифованный и внешне красивый, но совершенно непригодный для работы механизм. Однако, замечает Блез, лишенный достоинств механизм лишь в силу своей новизны вызвал известный интерес среди несведущих жителей города, и нашелся даже один любознательный руанец, который приобрел «этого недоноска» и поместил его в своем кабинете, заполненном многими редкими и любопытными вещами. «Вид маленького уродца был неприятен мне до такой степени и так охладил пыл, с которым я работал над завершением моей модели, что я тотчас же рассчитал рабочих и решил полностью отказаться от своего предприятия».

Паскаль болезненно воспринимает неожиданное соперничество смекалистого и ловкого часовщика и не помышляет более о возобновлении попыток осуществить свой замысел, но его старшие друзья-математики считают, что работу необходимо продолжить, и ищут удобного случая, чтобы рассказать об арифметической машине канцлеру Сегье.

Канцлер подробно знакомится с проектом Паскаля и одобряет его, призвав молодого ревнителя математики непременно продолжать начатую работу. Призыв этот возбуждает затухший было энтузиазм: по словам самого конструктора, Монсеньор, соблаговоливший говорить о простом наброске в хвалебных тонах, позволил ему переменить прежнее решение и сделать новые усилия на избранном поприще.

В 1645 году требовательный к себе Паскаль счел наконец возможным завершить работу над арифметической машиной. Одну из первых готовых моделей он дарит канцлеру с пространством посвящением, в котором описывает трудности традиционных методов вычислений, излагает историю создания машины и ее предназначение и благодарит за оказанное покровительство, надеясь на дальнейшую поддержку.

Изготовленные Блезом модели сопровождаются «Предупреждением всем тем, кто будет иметь любознательность видеть арифметическую машину и пользоваться ею». В этом «Пред-

уведомлении...» изобретатель подчеркивает два момента: две вещи, пишет он, могут смутить ум «друга-читателя». Найдутся лица, которые скажут, что машина должна быть менее сложной. Такое замечание могут сделать люди, которые действительно имеют какие-то познания в механике или геометрии, но не умеют соединить их друг с другом и присовокупить к знанию физики. Пользуясь несовершенными общими теориями, они в своих воображаемых концепциях считают возможными многие вещи, которые на самом деле таковыми не являются. Эти теории и концепции тотчас же рушатся при реальных затруднениях, встречающихся в практической реализации замысла со стороны используемого материала, его обработки, взаимного расположения частей, движения которых должны быть свободными и не мешать друг другу, и т. д. На подобные замечания недоучившихся ученых Блез может представить разные, менее сложные модели, но они не отвечают поставленным изобретателем условиям: простая и быстрая в работе «маленькая машина» должна одновременно быть легкой и удобной, прочной и надежной в разных обстоятельствах. Для достижения этой цели он использовал множество путей: «Я имел терпение сделать до пятидесяти различных моделей: одни деревянные, другие из слоновой кости, из эбенового дерева, из меди, пока не создал машину, которую предъявляю тебе теперь и которая, хотя и состоит из большого количества мелких деталей, все же настолько прочна, что все нагрузки, которые ей предстоит выдержать при перевозке на любые расстояния, не могут ни испортить ее, ни причинить ей даже малейшего повреждения». (Паскаль сам тщательно проверяет машину на прочность и перевозит ее на расстояние в 250 лье.) Таким образом, для соответствия предъявленным требованиям более простого и надежного функционирования механизм по необходимости должен обладать сложной конструкцией, в чем «друг-читатель», заканчивая Блез первую часть своего предуведомления, может заметить нечто вроде парадокса.

Вторая причина, которая может внушить подозрение дорогому читателю, состоит в том, что не исключено распространение плохих копий машины — результат ремесленного самодовольства. В таком случае надо хорошо отличать истинные оригиналы от несовершенных плодов неведения и дерзости мастеровых: чем ловчее они в своем искусстве, тем сильнее следует бояться их тщеславия, заставляющего браться за новые произ-

ведения, принципов и правил создания которых они не знают; поэтому эти ремесленники работают на ощупь, в результате чего после большого количества затраченного времени и труда появляются маленькие монстры, которым недостает основных членов, а другие члены бесформенны и непропорциональны. Всем интересующимся наукой следует отличать эти недоноски, бросающие тень на настоящие изобретения, от подлинных, в создании которых искусству помогает теория. И ремесленнику, каким бы искусным он ни был, не обойтись без помощи человека, знающего правила теории. Настоящая же арифметическая машина «может быть порождена лишь в законном и необходимом союзе теории и искусства».

В конце «Предуведомления...» Блез выражает пожелание: «Теперь (дорогой читатель), когда я полагаю, что довел свою машину до состояния, в котором ее можно показывать, ты будешь мне благодарен за мои заботы о том, чтобы все счетные операции, такие трудные, сложные, длинные и ненадежные прежде, стали бы легкими, быстрыми и надежными».

В 1649 году Паскаль официально получает на свое изобретение королевскую привилегию, в которой отмечается большой успех молодого человека, проявившего с ранних лет склонность к математике, и описывается своеобразие арифметической машины. Привилегия эта действительно «совершенно особая»: по просьбе изобретателя запрещаются подделки не только его собственной модели, но и изготовление любых видов счетных машин без разрешения Паскаля; иностранцам (торговых или иных профессий) не разрешается выставлять и продавать подобные машины во Французском королевстве, даже если они сделаны за его пределами. Нарушивший эти предписания обязан выплатить штраф в три тысячи ливров (одна треть его предназначалась для казны, другая — для парижской больницы, последняя — Паскалю или тому, кто будет иметь его права).

В настоящее время сохранилось семь экземпляров арифметической машины, четыре из которых находятся в Парижском музее искусств и ремесел, один — в музее города Клермона, два — в частных коллекциях. Одна из машин Парижского музея удостоверена собственноручной записью Паскаля.

Идея, положенная в основу машины, во второй половине XVII века широко использовалась многими учеными, проводившими дальнейшие исследования в области механизации сче-

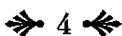
та. В частности, в 70-е годы Лейбниц предложил конструкцию более сложного, сумматорно-множительного механизма. Норберт Винер в своей книге «Кибернетика» называет Лейбница «святым» и «покровителем кибернетики», который занимался исчислением умозаключений, «содержавшим в зародыше думающую машину». В другой книге, «Кибернетика и общество», Винер говорит о Паскале как об изобретателе, внесшем «действительный вклад в создание современного настольного арифмометра». Однако некоторые науковеды считают Паскаля более отдаленным предшественником столь модной в XX веке науки. В «Мыслях» Блез так пишет о своем изобретении: «Арифметическая машина осуществляет действия, которые ближе к действиям мысли, чем все, производимое животными; но она не делает ничего такого, что указывало бы на то, что у нее есть воля, как она есть у животных». В этом высказывании Паскаля как бы выражены возможности и пределы всякого кибернетического моделирования действительности. Любое кибернетическое устройство, подобно арифметической машине в своей области, выше животного и приближается к действию мозга человека в плане механического отбора и обработки высокоорганизованной информации, но оно гораздо ниже животного и бесконечно удаляется от человека в плане высшей оценки полученных сообщений и выбора на ее основе свободных решений.

В работе над счетным механизмом Паскаль показал себя не только абстрактным математиком, оперирующим теоретическими понятиями, но и искусным инженером, сумевшим преодолеть многие трудности механического и технического порядка в процессе воплощения первоначального замысла, проявив при этом трудолюбие, настойчивость и большое терпение. Вместе с тем нельзя не заметить того порою резкого, раздраженно-беспокойного тона, который сопровождал работу всякий раз, когда речь заходила о правах на интеллектуальную собственность, о приоритете в вопросах изобретения и изготовления машины. Рано разбуженное юношеское тщеславие («Восхищение портит все с детства. "Ах, как хорошо это сказано! Как хорошо он поступил! Как он умен!" и т. д.» — это осуждение неумеренной похвалы в «Мыслях» основано, безусловно, на собственном опыте Блеза), соединенное с бесконечной верой в себя и в силу своей науки, придавало научной деятельности Паскаля чересчур непримиримый, несколько агрессивный и шумный ха-

рактер. В ней не было и намека на то понимание человеческого поведения, которое исподволь вырабатывалось у Блеза к последним годам его жизни: «Скрытые хорошие поступки ценнее всего. Когда я вижу такие дела в истории, они мне очень нравятся. Но они все же не были совершенно тайными, ибо о них стало известно; если даже все было сделано для их сокрытия, то немного, что их обнаружило, портит все остальное. Самое лучшее здесь то, что их хотели скрыть». В эту же пору Паскаль был настроен диаметрально противоположно, и гордости молодого исследователя было чем питаться — счетная машина стала широко известна не только во Франции, но и за ее пределами: в 1646 году польская королева пожелала приобрести для себя два экземпляра. В Париже поэт Далибре распространял сонет, посвященный «господину Паскалю-сыну» и его машине: бесподобное искусство замечательного гения, говорилось в сонете, позволило сделать счет, это занятие разумных людей, достоинством самых закоренелых тугодумов и освободить их от напряжения памяти и рассудка; такой ум постепенно проникает и подчиняет себе все происходящее в мире. «Слава так приятна, — запишет Блез в «Мыслях», — что мы ее любим, с чем бы она ни соединялась, даже хоть со смертью». На сей раз она соединилась с арифметической машиной, молва о которой явилась своеобразной рекламой, видимо небезразличной для Блеза: ведь недаром в «Предупреждении...» он неоднократно подчеркивает отличные эксплуатационные качества своего механизма — его надежность, удобство и простоту. Да и королевская привилегия была не чем иным, как патентом, позволявшим продавать модели счетной машины в максимально благоприятных условиях. Паскаль, затративший много семейных средств на реализацию изобретения, хотел воспользоваться коммерческой перспективой, и какая-то часть изготовленных машин была продана. Пока он находится в Руане, в Париже роль маклера берет на себя Роберваль. В «Предупреждении...» сообщалось полное профессорское звание, адрес, дни и часы приема господина Роберваля, который кратко и бесплатно объяснит всем любопытствующим действие арифметической машины и продаст ее.

Но особых доходов это предприятие Паскалям не приносит: высокая цена машины (100 ливров), трудности, связанные с ее изготовлением и серийным производством различных запасных деталей, замедляют распространение изобретения. А вот здоро-

вье Блеза, и без того хрупкое, подорвано долгой и напряженной работой: по свидетельству Жильберты, с восемнадцати лет он не помнит ни одного дня, когда был бы совершенно здоров...



В январе 1646 года происходит внешне совсем незначительное событие, которое, однако, имело важнейшие последствия для дальнейшей жизни всей семьи Этьена Паскаля. Он получил серьезный вывих бедра и понадобились опытные врачи. Лечить Этьена Паскаля пригласили двух братьев, известных в округе хирургов и костоправов. Братья жили вдали от города, поэтому им пришлось поселиться в доме больного. Постепенно они привязались к больному и его детям, беседовали с ними на религиозные темы.

Все чаще в доме звучало непривычное слово «янсенисты». Под таким именем становилось тогда во Франции известным новое религиозное течение в католицизме. Оно сформировалось в 30-е годы XVII века и брало за основу труды голландского теолога Корнелия Янсения. Это была своеобразная полемическая реакция на влияние возрожденческого гуманизма, на компромиссы и расслабленность церковной жизни, попытка сохранить и укрепить авторитет христианства. В ряде пунктов (особенно в трактовке предопределения и первородного греха) янсенизм сближался с протестантизмом.

Поскольку янсенизм оставил глубокий отпечаток не только на мировоззрении, но и на всей судьбе Блеза Паскаля, присмотримся внимательней к фигуре человека, давшего имя этому религиозному течению. Корнелий Янсений, епископ Ипрский, в многолетних штудиях денно и ночно искал истину, которую считал наиболее выразительным атрибутом Бога. Еще в молодости он пришел к той мысли, что сочинения схоластов с их отвлеченно расчленяющими умствованиями как бы отсечены от своих источников и не восходят более к духу «подлинной христианской древности». Чтобы восстановить этот дух в теории, он совместно со своим другом Жаном Дювержье де Оранном, будущим аббатом де Сен-Сираном, в течение шести лет упорно изучал, пренебрегая сном и здоровьем, Священное Писание, решения Вселенских Соборов и труды Отцов Церкви, прежде всего Августина. Августин стал для Янсения путеводной звездой и

прочным фундаментом в хаосе многочисленных нюансов теологических проблем, оружием, с помощью которого он надеялся противостоять тем разноплановым тенденциям, которые, на его взгляд, подрывали основы первохристианства. Главный обширный труд епископа Ипрского так и называется — «Августин, или Учение св. Августина о здравии, недуге и врачевании человеческого естества, против пелагиан и массилийцев». В этом сочинении он излагает и сопоставляет тексты «учителя о благодати», показывает логические следствия из них. Прежде чем написать его, Янсений десять раз перечитал всего Августина и тридцать раз его трактаты против пелагиан. Эта сосредоточенность на пелагианской проблеме выделяет основной нерв сочинения, которое было направлено против полупелагиан XVII века (главным образом, иезуитов), акцентировавших в своих доктринах свободу человеческой воли.

Вопрос соотношения свободной воли человека и предопределения издавна волновал западных богословов: еще в IV—V веках британский монах Пелагий утверждал, что каждый человек может самостоятельным усилием становиться подвижником и восходить до Бога; против подобной переоценки сил человеческой природы, предоставленной самой себе, выступил Августин, который заключал, что в состоянии изначально укорененной греховной испорченности человек может спастись, лишь опираясь на силу благодати, выводящей его из несовершенства природного существования.

В XVII веке этот вопрос приобрел особо жгучую остроту в связи с дальнейшим укреплением уже устоявшегося антропоцентризма, полагавшего в автономной воле и свободе человека принципы его блага и справедливости, нарастанием действительных тенденций, отрицавших опорные принципы христианского вероучения. В такое «смутное» время таинственная непостижимость соединения свободы и зависимости, одновременно соучастия воли человека и благодати Бога действовали раздражающе на приверженцев тех или иных устремлений, заставляя их для полемических целей подчеркивать в логическом порядке либо первую, либо вторую сторону этого соединения.

Янсений считал необходимым оттенить теоцентрическую сторону проблемы, неустранимую слабость и испорченность природного существования человека и хрупкость его земных устремлений. Признавая всю сложность разбираемых вопросов,

он заявлял, что человеку, отдающему хоть одно сердцебиение, хоть один волосок Пелагию, волей-неволей придется возвысить дьявольский трон человеческого высокомерия. Чтобы не случилось такого, Янсений призывал человека смирять собственную волю и самомнение: тот, кто хочет попасть в «Град Благодати», должен бросаться без оглядки в «пропасть Провидения», и божественный мост сам выстроится под его ногами; не следует думать, будто человек сам может начать постройку подобного моста и своим собственным усилием положить первую доску, ибо эта доска будет началом того моста, по которому продефилирует человеческая гордыня.

Если Янсений стал своеобразным теоретиком течения, то его друг и соратник Сен-Сиран воплощал теоретические принципы янсенизма в вопросах практической морали, хотя у него были все задатки, так сказать, книжного человека. На личности Сен-Сирана также следует остановиться подробнее: в жизни Паскаля он оставил немалый след. Сын богатых родителей, Сен-Сиран изучал схоластику в иезуитском коллеже, затем долгое время вместе с Янсением основательно штудировал теологические труды. Ришелье, который явно или незримо присутствовал в жизни многих людей эпохи Людовика XIII, в первую пору их знакомства, ознаменованную доверительными отношениями, называл Сен-Сирана «самым ученым мужем Европы» и брал у него необходимые теологические консультации. Позднее Сен-Сиран все неохотнее занимался «ремеслом ученой собаки» и заявлял, что страсть к знанию, с которой он родился, скорее повредила ему, нежели послужила в приобретении истинной добродетели и даже в понимании чистой истины, ибо усилия в интеллектуальном плане возбуждают лишь гордость, вызываемую похвалами тех, кого свет именует своими мудрецами. С особым недоверием он относился к тем многотомным схоластическим трудам, в которых знание как бы любовалось собой, а авторы — собственными интеллектуальными возможностями, и призывал к построению «внутренней библиотеки», советовал им тщательно взвешивать каждое слово и пропускать через сердце всю имеющуюся в голове науку.

Сен-Сиран имел прирожденный дар духовного наставника и руководителя. Его живые, глубоко посаженные глаза с пылким и серьезным взглядом, испещренный морщинами высокий лоб, полные суровой трепетности ясные и краткие речи властно подчиняли умы и души слушателей.

Как известно, со времени возникновения протестантизма вопросы церкви, клира, иерархии и католического культа приобрели на Западе особую остроту. Политико-государственные притязания пап, слишком мирские устремления в некоторых монашеских орденах, применение юридического взгляда на отношение человека к Богу, приспособление к вопросам совести приемов, выработанных гражданским судопроизводством, делали из церкви человеческий, «слишком человеческий» институт.

Пытаясь в корне пресечь эти злоупотребления, основатели протестантизма Лютер и Кальвин проповедовали «невидимую церковь», напрочь отбрасывая многие богослужebные действия и атрибуты католического культа, по существу сводя на нет роль церковной иерархии. Как и протестанты, Сен-Сиран во многом критически относился к чрезмерному обмирщению Западной Церкви.

В 1636 году, за семь лет до своей смерти, Сен-Сиран возглавил монастырь Пор-Рояль (в судьбе этой обители Блезу Паскалю позднее предстоит сыграть выдающуюся роль). Монастырь имел помещения в Париже и за городом. Сен-Сиран обосновался в загородном Пор-Рояле, считая, что в городе дьявол прогуливается чаще, чем в полях. Аскетическая прямота, суровая цельность, отсутствие какой бы то ни было политико-религиозной двусмысленности притягивали к нему множество лиц, в том числе из великосветских и ученых кругов. Вскоре вокруг Сен-Сирана образовался кружок так называемых «отшельников» — людей, оставивших свои светские обязанности, но не связанных монашеским уставом и обетами. Влияние Пор-Рояля в обществе становилось заметным...

Паскали теперь живут рядом с такими людьми, главное жизненное дело которых заключалось не в государственной службе и денежном накоплении, не в познании мира и научных открытиях, не в сочинении сонетов и мадригалов, а в размышлениях о смерти и о последующей за ней вечности. В течение трех месяцев перед их глазами протекает непротиворечивая в словах и поступках, исполненная пылкогo милосердия жизнь братьев, которые поведали им историю своего обращения, знакомили Паскалей с сочинениями Янсения, Сен-Сирана и Арно. Этьен Паскаль и его дети, как уже говорилось, были верующими людьми, но их религиозная жизнь протекала как бы параллель-

но со светскими увлечениями и обязанностями и гораздо менее последних заполняла их существа.

Врачи-костоправы особенно привязались к чуткому и любознательному Блезу, который испытывал к ним взаимную симпатию. Удивленные пылким стремлением молодого человека к познанию и наукам, они однажды знакомят его с небольшим трактатом Янсения «О преобразовании внутреннего человека». Эпиграфом к трактату взяты слова из послания апостола Иоанна Богослова, в которых говорится о том, что мир сей есть не что иное, как похоть плоти, похоть очей и гордость житейская...

Таковы три губительные для тела, духа и воли страсти: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi**. Все несовершенство и преступления в человеческом обществе проистекают из этих трех страстей.

Янсений переходит к описанию *libido sentiendi*, которое не задерживает внимания Блеза. Ведь это самая грубая и осязаемая, самая легкая для опознания и победы страсть, входящая в человека через двери пяти чувств. К тому же она совсем невластна над внешне бесстрастным, болезненным юношей Блезом. А вот в следующей главе («О любознательности») как раз много к нему относящегося: ненасытная, тщетная и беспокойная страсть к познанию, именуемая наукой, гораздо коварней и обманчивей предыдущей, ибо имеет более почтенный вид: использует чувства не для удовольствия, а для узнавания и испытания неизвестного. Она рождает неутолимое желание насыщать свое зрение большим разнообразием спектаклей, из нее берут начало Цирк и Амфитеатр, суетность Трагедий и Комедий, стремление исследовать бесполезные для духовной жизни секреты природы. Множество образов и фантомов, заполняющих любознательный ум, затемняет созерцание несравненной красоты вечной истины, которая является основанием верного и спасительного знания всех вещей.

Третью главу Блез читает также очень внимательно. В ней говорилось, что гордость является самым страшным, а для совершенных душ единственно страшным пороком, ибо трудно отрешиться от самолюбования при знании этого совершенства. К тому же в глубине души и в самых тайных сгибах воли человека скрыто желание независимости и неподчинения Богу. Каж-

* Похоть чувства, похоть знания, похоть власти (лат.).

дый стремится быть хозяином самого себя и других людей, подражать всемогуществу Бога и занять его место.

Итак, подытоживал Янсений, мы ищем лишь величия, знания и удовольствия. Погасить влияние этих временных страстей можно только через преобразование и возвышение «внутреннего человека».

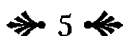
Под влиянием этого трактата, жизни и проповедей братьев-лекарей происходит то, что биографы обычно называют «первым обращением» Блеза Паскаля. Он вдруг по-новому начинает оценивать смысл своих научных занятий. Что-то в жизни существенно не удовлетворяет, тяготит его. Ему вдруг перестает быть понятен элементарный смысл многих людских поступков. Его угнетает царящая повсюду суета, кажущаяся ему болезненным извращением человеческого естества. Или он болен, а все в мире нерушимо и здраво в своей правоте? Или он, как и все, был болен до сих пор, а теперь только начинает выздоравливать? Его не удовлетворяют более формы «внешней», «благопристойной» религиозности, царившей в их семье. Разве они истинные христиане?.. Что они совершили в жизни, чтобы заслужить такое имя?.. Разве помогают они нищим, вдовицам и сиротам? Разве сострадают чужим несчастьям? Стыдятся ли своего богатства, своей праздности?.. С неведомым доньше жаром он начинает проповедовать свои новые убеждения среди родных. Особенно действуют слова Блеза на Жаклину. Как раз в эту пору к ней сватался какой-то советник руанского парламента. Однако страстные и искренние внушения брата с такой силой действуют на нее, что она вскоре отказывает жениху и даже испытывает тайное желание уйти в монастырь.

Этьен Паскаль также проникается духом идей, внушаемых сыном. Более того, идеи эти сказываются на воспитании сына Жильберты, который продолжает оставаться в Руане. Когда внуку исполнилось три года, пишет Маргарита Перье, дед задумал обучать его счету и этикету, давая один, два или три лиарда за тот или иной вежливый ответ (благодарность, почтительный поклон и т. п.). Когда маленький Этьен совершал какую-то ошибку в ответе, большой делал соответствующий вычет из данной суммы, при удовлетворительном же ответе сумма увеличивалась (при этом малыш должен был запоминать и повторять происходившие вычисления). В конечном итоге внук всегда оказывался в выигрыше, клал заработанные лиарды в карман гувернантки и

шел с ней к церковным воротам, чтобы раздать их бедным и нищим.

В конце 1646 года Жильберта с мужем гостит у отца. Ее муж Флорен Перье быстро продвигался по службе, был уже генеральным советником палаты сборов в Клермоне, а вскоре его избрали эшевром. Жильберта становилась заметной дамой в Клермоне: по словам мемуариста Флешье, не было человека более рассудительного, чем госпожа Перье, и похвалы, расточаемые ей маркизой де Сабле, репутация брата Блеза и собственная добродетель делают ее лицом весьма значительным в городе; но, замечает мемуарист, она все равно была бы знаменитой, даже если бы не существовало маркизы де Сабле и господина Паскаля. Характеристика Флешье, которую следует дополнить тем, что Жильберта хорошо разбиралась в математике, философии и истории, относится к более позднему времени, но с соответствующими поправками она верна и для середины 40-х годов. К этому времени у процветающих супругов уже трое детей: к маленькому Этьену прибавились двухлетняя Жаклина и недавно родившаяся Маргарита.

Как и все члены семейства Паскалей, Жильберта с мужем тронуты проповедью Блеза. Вернувшись из Руана к себе домой, они начинают вести все более строгий образ жизни, отказываясь от внешней роскоши и светского времяпрепровождения. Флорен Перье с тех пор постоянно помогает беднякам, а его жена стремится воспитывать подрастающих детей в своеобразной аскезе: вскоре платья девочек, украшенные по моде серебряными вышивками и множеством разноцветных лент, сменяются однотонным серым камлотом, и, как свидетельствует Маргарита Перье, мать все время приучала детей к скромности, запрещала играть с наряженными одногодками и с самого раннего возраста не позволяла им носить «ни золота, ни серебра, ни цветных лент, ни завивки, ни кружев». С течением времени строгость Жильберты все увеличивается: она не оставляет детей одних, не разрешает им заговаривать с подростками на улице, постоянно требует отчета в поступках, и уже много позднее, в сорокалетнем возрасте, Жаклина и Маргарита Перье не могли пойти без матери даже на мессу.



«Обращение» почти не изменило привычного течения жизни Паскаля. По-прежнему увлеченно он продолжал научные занятия и даже открыл для себя новую область исследования — физику. Чтобы лучше понять суть и особенности научной деятельности Паскаля в области физики, необходимо обозначить в общих чертах тенденции развития европейского естествознания.

Особое место среди естественнонаучных сочинений древности занимала «Физика» Аристотеля. Название этой книги стало названием физической науки нового времени, однако по содержанию «Физика» не соответствует современной физике — это общее учение о природе, натурфилософия. В ней идет речь об основных началах природного бытия, о противоположности материи и формы, о месте и пустоте, об изменении и движении, о различного рода причинах, о целесообразности природных явлений и т. п.

Физика, или природа любого существа состояла для Аристотеля в том, во что это существо имеет тенденцию развиться, и в том, как оно ведет себя в нормальных условиях.

Научное исследование для Аристотеля заключалось в основном в отыскании подобной природы или конечной причины, внутренней «воли» всех вещей. Идея конечных причин — одна из самых принципиальных для Аристотеля. «Материальная», «действующая» и «формальная» причины как бы «обслуживают» целесообразность космоса и заставляют все вещи вести себя согласно их природе.

«Физика» Аристотеля по существу своему была умозрительной, а не практической. В ней нет ни математических формул, ни экспериментальных описаний; это скорее философский трактат, нежели руководство по естествознанию. Аристотель основывался на эмпирических наблюдениях в естественных условиях и однозначно измеримых опытов не проводил. Полагаясь на силу логического анализа и используя диалектический метод, он приходил к своим выводам путем рассуждения, установления и устранения противоречий в силлогизмах. Аристотель не стремился применять математику в исследовании природы. Вряд ли бы ему понравилось и исследование природы с помощью комбинации искусственных вещей — эксперимент нарушает жизнь природы и искажает ее познание.

Не принимая количественного подхода к природным явлениям, Аристотель строил «физику качеств» и использовал такие противоположные качества, как тепло и холод, сухость и влажность. Эти противоположности в своих сочетаниях дают начало четырем основным элементам мира — земле, воде, воздуху и огню, которые могут переходить друг в друга путем изменения первичных свойств, образуя преходящий земной мир. За материальную среду для круговых движений небесных светил Аристотель принимал пятый элемент (квинтэссенцию) — эфир, который образует нетленное небо. Среди четырех основных элементов земле он приписывал абсолютную тяжесть, а огню — абсолютную легкость. Это разделение элементов, из которых состоят тела, и соответственно самих тел на абсолютно легкие и абсолютно тяжелые, стремление объяснить покой и движение самой сущностью предметов, признание одних движений собственными, а других несвойственными земным телам вели к ряду несообразностей с точки зрения физики нового времени. Так установление понятия абсолютно легкого и абсолютно тяжелого заставляло Аристотеля считать, что вода не может оказывать давления на землю, а воздух — на воду. Поэтому для объяснения гидромеханических явлений, например всасывания жидкости, ему пришлось принять гипотезу, что «природа боится пустоты», хотя он и знал о весе воздуха и даже пытался определить его.

Итак, «Физика» Аристотеля носила логико-созерцательный характер, была философией природы. Ее метод — метод отвлеченных рассуждений, основывавшихся на первичном наблюдении, непосредственном созерцании. У Аристотеля еще не было в достаточной степени характерной для науки нового времени «предвзятости», то есть рационально-экспериментально обоснованной и вынесенной вперед исследования методологии, однонаправленно определяющей конечные результаты. Он смотрел на природу не сквозь призму метода, а сквозь методологически незаинтересованное наблюдение. В древнегреческой науке чистое умствование явно преобладало над практическими занятиями с материальными предметами. Она не стремилась экспериментально-потребительски испытывать природу, вычерпывать из нее секреты и господствовать над ней, использовать успешную практику как критерий истины. Древнегреческий ученый был не деятелем, а зрителем в театре мира, он не переделывал

мир, а жил в нем и созерцал его, не испытывал естество, а чувствовал его.

Влияние Аристотеля на последующую философско-научную мысль было огромным и длилось около двух тысяч лет. В средневековых европейских университетах естествознание излагалось по Аристотелю, и Данте называл его учителем тех, кто занимается наукой.

Сущностным моментом средневекового мировоззрения был теоцентризм, определявший все возможные аспекты, в том числе и натурфилософские, отношения человека к миру. Подлинным и совершенным бытием, высшей реальностью обладают не земные вещи и явления, а только лишь Бог. Все существа и события располагаются «вертикально» в зависимости от своего совершенства и близости к Богу. Конечные вещи человеческого природного мира рассматривались средневековым ученым не как автономные явления, а как символически соотнесенные с трансцендентным божественным миром. Природа в таком понимании не самоценна, а лишь образ Бога; и человек, хотя и венец творения, также не самостоятелен, а призван лишь прославлять своего Господина. Отношение к окружающему миру у средневекового ученого определялось его религиозным миропониманием. Поэтому объяснение чисто физических качеств и количественных закономерностей явлений этого мира имело для него явно второстепенный, так сказать, вспомогательный характер; все события непосредственно воспринимались и органически переживались средневековым ученым как осуществление Божественного Промысла, как присутствие Бога в своих творениях. В таком миропорядке особое значение приобретал авторитет Священного Писания и Отцов Церкви, к которому присоединялся и авторитет Аристотеля. Деятельность средневекового ученого сводилась в основном к комментированию и толкованию богословских и научных авторитетов, ибо основополагающая истина уже открыта и заявлена христианским вероучением, ничего принципиально нового в ядре развития мира открыть невозможно, и главное — полнее уяснить истину, суть предания. Учение Аристотеля о земле как абсолютно неподвижном центре мира, о противоположности земного, вечно изменяющегося и тленного мира и мира небесного, совершенного и неизменного, о высшей цели природы и т. д. было принято и канонизировано католической Церковью и средневековой схоластической наукой.

«Современное исследование природы — единственное, — писал Энгельс в “Диалектике природы”, — которое привело к научному, систематическому, всестороннему развитию, в противоположность гениальным натурфилософским догадкам древних и весьма важным, но лишь спорадическим и по большей части безрезультатно исчезнувшим открытиям арабов, — современное исследование природы, как и вся новая история, ведет свое летоисчисление с той великой эпохи, которую мы, немцы, называем... Реформацией, французы — Ренессансом, а итальянцы — Чинквеченто, и содержание которой не исчерпывается ни одним из этих наименований. Это — эпоха, начинающаяся со второй половины XV века». В чем же суть начала «современного исследования природы»? Какие события сопутствовали ему?

Замкнутый и вертикально ориентированный земной мир в эпоху, отмеченную Энгельсом, начинает размыкаться и становится горизонтальным. Появляется новый материал, с которым человек не смог или не захотел справиться старым, средневековым методом мышления. В это время происходит целый ряд географических и астрономических открытий, расслабивших убежденность в центральном положении Земли во Вселенной. Прогресс в кораблестроении и навигации позволил неутомимым мореплавателям бороздить океаны. Путешествия Колумба и Магеллана расширили и изменили существовавшие представления о конфигурации земного шара, перед взором беспокойно-любопытного человека распахнулись «новые» миры. В связи с открытием Америки Монтень писал: «Наш мир обнаружил другой, и кто ответит нам, последний ли этот новый мир из его братьев, ведь до сего часа ни демоны, ни сивиллы, ни мы сами не знали его».

На эту своеобразную географическую бесконечность наслаивалась бесконечность астрономическая. Так в своем труде «О вращении небесных сфер» Коперник строит кинематическую модель системы мира, относя движения всех планет, в том числе и Земли, к Солнцу. Таким образом, Земля превращалась в рядовую планету, разрушалось аристотелианское и церковное противопоставление земного и небесного. Джордано Бруно продолжил и «усугубил» учение Коперника, развивая теорию бесконечности Вселенной, слагающейся из множества миров, подобно солнечной системе. Такие убеждения вели к тому, что пространство становилось однородным, движение — относительным, от-

падала необходимость в Боге как абсолютном и всеприсутствующем центре мира. Это бесконечное и однородное пространство стало наполняться бесчисленным множеством материальных тел, подчиненных одним и тем же механическим законам.

Открытие географической и астрономической бесконечностей сопровождалось в Европе экстенсивным развитием экономической жизни; разрушалось натуральное хозяйство, ремесла переходили в мануфактуру, росли города, с необыкновенной силой развивалась торговля, порождая новый и вездесущий класс — буржуазию; возрастала роль денег, этой, так сказать, экономической бесконечности, абстрактно-однородного эквивалента разнообразных качеств и свойств хозяйственного (да и не только хозяйственного) мира; происходил переход от «библейского времени» ко «времени купцов», в котором важно хорошо считать, много насчитывать, по возможности абстрагируясь от самих предметов счета.

В этом «горизонтально» ориентированном мире «богом» мог стать и становился любой индивид, обладающий силой (денег, власти, ума и т. д.). Появились ученые — «титаны» Возрождения, по убеждениям которых природа не управляется Божественным Провидением: она самостоятельна и беспредельна. Но, освобождая природу от чудес и откровений христианской космологии и истории, натуралисты саму природу превращали в гигантскую фантазмагорию, в которой растения вызывают дождь, животные пророчествуют, тела взаимодействуют, следуя взаимным симпатиям и антипатиям, а звезды управляют судьбой человека. Занятия математикой, механикой, физикой причудливо сочетались с магией, астрологией, алхимией.

Так Порта в «Натуральной магии» наряду с различными природными свойствами и средствами воздействия на них описывал способ определения девственности с помощью магнита. Другой итальянец, известный математик и механик Кардано (его именем назван карданный вал), считал себя колдуном, общающимся с духами и пишущим свои сочинения под диктовку демона, прибывшего с Венеры. Через астрологию, писал Кардано, мы проникаем в секреты будущего и становимся подобны богам. С особой силой этот индивидуалистический и титанически-богоборческий мотив выражен известным алхимиком XVI века Парацельсом: «Следуйте за мной, ты, Авиценна, ты, Гален... и другие. Следуйте за мной, а я не пойду за вами. Вы из

Парижа, вы из Монпелье, вы из Швабии, вы из Мейсена, вы из Кёльна, вы из Вены, вы из тех мест, что лежат по берегам Дуная и по течению Рейна; вы с островов на море, ты, Италия, ты, Далмация, ты, афинянин, ты, грек, ты, араб, и ты, израильтянин, следуйте за мной, а я не пойду за вами. Не я — за вами, а вы следуйте моим путем и идите, ни один не укрываясь за угол, чтобы не осрамиться, как собака. Я буду монархом, и будет моя монархия. Поэтому я управляю и опоясываю чресла».

Возрожденческие ученые не построили основанной на строго эмпирических закономерностях и согласованной с наблюдениями картины природы, не нуждающейся в метафизических причинах. До «современного исследования природы» еще далеко, но главное для такого исследования, для перехода от теологизированного к экспериментальному естествознанию было сделано: природа и человек автономизировались, проблема Бога оказалась устраненной из сознания.

Историческое развитие и нараставший прагматизм общественной жизни «времени купцов» предъявляли свои требования к ученому. На смену созерцательной натурфилософии приходит экспериментальное естествознание, вырабатываются количественные критерии для оценки природных явлений. Вот тут-то, то есть, по существу, в начале XVII века, и произошло зарождение современного исследования в полном смысле слова, исследования, претендующего дать целостное мировоззрение, не нуждающееся ни в чем потустороннем, объясняющее мир сам из себя, вернее, из эмпирически постижимых и исчисляемых объектов. «Именно в XVII веке, — писал известный французский ученый двадцатого столетия Луи де Бройль, — после начавшегося с конца средних веков периода медленного развития, продолжавшегося в течение двух веков эпохи Возрождения, физика встала на путь, который должен был привести к поразительным завоеваниям, в осуществлении которых участвуют с воодушевлением, а подчас и с беспокойством люди нашего времени». (А английский философ Бертран Рассел, склонный к парадоксальным формулировкам, высказывался даже в том духе, что если бы в XVII веке каким-то образом было убито в детстве сто ученых, то современный мир не существовал бы.)

В это время происходит переориентация в понимании реального, вырабатываются методологические основы естествознания нового времени. Главное значение приобретают наблю-

дения, измерения, эксперимент и основанные на них индуктивные умозаключения. У истоков такого понимания научного творчества стоит Бэкон. Характеризуя его как основателя современного естествознания, Маркс писал: «Настоящий родоначальник английского материализма и всей современной экспериментирующей науки — это Бэкон. Естествознание является в его глазах истинной наукой, а физика, опирающаяся на чувственный опыт, — важнейшей частью естествознания... Согласно его учению, чувства непогрешимы и составляют источник всякого знания. Наука есть опытная наука и состоит в применении рационального метода к чувственным данным. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, эксперимент суть главные условия рационального метода».

Если Бэкон особо выделил роль индукции, то Декарт в своих методологических построениях подчеркнул значение дедуктивного метода, строгого выведения частных следствий из общих положений. Стремясь освободиться от противоречивых мнений книжной науки, от философских принципов древних авторов, Декарт решил «не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в самом себе или в великой книге мира», или, другими словами, строить лишь на чистом, освобожденном от всякого рода верований фундаменте с помощью одного-единственного архитектора — математического разума и выработанных этим разумом правил для надежного и безупречного отличия истинного от ложного. Такие правила позволяют, полагал Декарт, освободиться от заблуждений, затмевающих естественный свет человеческого разума, и определяют два взаимосвязанных вида достоверного и бесспорного знания: самоочевидные аксиомы, с ясностью и отчетливостью усматриваемые интеллектом, и положения, последовательно выводящиеся из этих аксиом. «Те длинные цепи выводов, сплошь легких, простых, которыми пользуются математики, чтобы дойти до своих наиболее трудных доказательств, дали мне повод представить себе, что и все вещи, которые могут стать предметом знания людей, находятся между собой в такой же последовательности. Таким образом, если остерегаться принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда наблюдать порядок, в каком следует вывести одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть». Декарт верил во всемо-

гущество математики и считал, что с помощью ее ключей можно открыть любые тайны природы. Тем самым он выразил одну из основных претензий своего века — стремление «раздеть» мир, обнажив его математическую структуру, превратить мир, полный звуков и красок, в линию и число, абстрагируясь от конкретного своеобразия вещей. Осознание математики как универсального языка науки, желание свести философию к физике, физику — к математике, а качественные различия — к количественным отношениям, преобразовать наличные знания о мире в единообразную систему количественных закономерностей весьма характерны для естествознания нового времени. Для всеобщей математики, писал Декарт, главное — сама мера, и совершенно не существенно, в чем эта мера отыскивается. Количество в этом случае становится высшей реальностью, богом новой науки, ученый же уподобляется «усложненному» торговцу-счетоводу. Небезынтересно в этой связи суждение Маркса, что Декарт смотрел на свое дело глазами мануфактурного периода.

Итак, количественный подход, позволяющий наиболее абстрактным образом разрешать все частные проблемы, является еще одной первоклеткой (наряду с эмпирическим отношением факт — факт) той основы, с помощью которой стала изучаться природа в XVII веке. «Мы с Веруламцем (Бэконом. — Б. Т.), — замечал Декарт, — дополняем друг друга. Мои советы могут служить для общего объяснения Вселенной, его же — позволяют уточнять детали посредством необходимых опытов».

Бэкон и Декарт были скорее теоретиками-методологами нового естествознания. Чаяния того и другого органично воплотились в деятельности Галилея. «Философия, — писал Галилей, — написана в величайшей книге, которая постоянно открыта нашим глазам (я говорю о Вселенной), но нельзя ее понять, не научившись сперва понимать язык и различать знаки, которыми она написана. Написана же она языком математическим, и знаки ее суть треугольники, круги и другие математические фигуры». Именно на языке математики и еще эксперимента пытался он читать «великую книгу природы». Галилей тоже «раздевал» мир, когда писал, что не следует от внешних тел требовать чего-либо иного, чем величины, фигуры, количества и более или менее быстрого движения. Присутствуя однажды в храме среди молящихся прихожан, он усмотрел в колебаниях светильника определенную математическую закономерность. Его мысль в это

время была далека и от Бога, и от места действия, и от назначения качающегося предмета, который превратился в абстрактную точку, описывающую некоторую кривую в абсолютном пространстве.

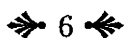
Тщательно продуманный эксперимент, отделение второстепенных факторов от главного в изучаемом явлении — такова еще одна существенная сторона практического метода Галилея. С помощью этого метода он заложил первоначальные основы динамики, изучал законы свободного падения тел, законы движения тела, брошенного под углом к горизонту, сохранения механической энергии при колебании маятника и т. п.

Галилей обогатил также прикладную оптику своим телескопом. «Астрономические очки», изобретенные в 1608 году, сразу же завоевали большую популярность среди европейских монархов и придворных ученых. Однако не все реагировали столь восхищенно на «увеличение» зрения, и, например, у Генриха IV энтузиазма «новые очки» не вызвали. «С удовольствием, — отвечал он французскому послу в Гааге, — взгляну на очки, о которых упоминается в вашем письме, хотя в настоящий момент я больше нуждаюсь в очках, помогающих видеть вблизи, чем в очках, помогающих видеть вдаль». Генрих IV, видимо, полагал, что важнее получше видеть происходящее вокруг и в самом человеке, нежели на далеких планетах. Галилей без устали рекламировал в высших кругах свой вариант довольно мощного по тем временам телескопа и одновременно проводил первые телескопические наблюдения, изучая спутники Юпитера, фазы Венеры, солнечные пятна, строение лунной поверхности. Наблюдаемые им планеты не походили на идеальные тела из небесной материи, и Галилей с решительностью «разбивал» кристалл небес, нанося, так сказать, экспериментальный удар по мысли перипатетиков и теологов о совершенстве и неизменности неба, о противопоставлении земного и небесного. С помощью механики он разрабатывал учение Коперника, и благодаря его усилиям гелиоцентрическая система мира, до того малоизвестная, завоевывает в первой половине XVII века всеобщее признание.

Научному творчеству Галилея, помимо всего прочего, присуще ярко выраженное критическое начало, стремление развенчать все метафизическое, эмпирически недоказуемое, разрушить любые утверждения, основывающиеся на авторитете Священного Писания или Аристотеля. Тех, кто апеллировал в своих по-

строениях к авторитетам и пытался добыть истину из сопоставления текстов, Галилей называл «раболепными умами» и «докторами зубрежки». Он признавал только один авторитет — авторитет количества, только одно рабство — рабство перед фактом. Отсюда главное в изучаемом явлении — не его метафизический смысл, а причина, позволяющая извлечь из обследованного явления максимальную пользу.

В первой половине XVII века такое мировоззрение еще не набрало достаточной силы, а борьба «смысла» с «пользой» была в самом разгаре. Борьба эта отражала «переворачивание» средневековой картины мира в новое время, когда вместо созерцания и сопереживания мира появилась «деловая» потребность переделывать его. Паскаль волею судьбы оказался в центре этого «переворачивания».



Итак, одна из фундаментальных аксиом старой физики, опиравшейся на авторитет Аристотеля вплоть до XVII века, состояла в том, что природа боится пустоты, то есть в природе нет и не может быть пространства, которое не было бы заполнено каким-либо твердым, жидким или газообразным веществом. Пристрастие Аристотеля к формально-логическим умозрительным построениям, установление понятия абсолютно легкого и абсолютно тяжелого заставляли его считать, что воздух не может оказывать давления на воду. Поэтому для объяснения явлений всасывания жидкостей Аристотелю, как уже говорилось, пришлось принять гипотезу, что «природа не терпит пустоты» (*horror vacui*).

В силу этой гипотезы, примененной к конкретным инженерным проблемам, считалось, например, незыблемым, что вода может подниматься за поршнем на какую угодно высоту. Древние, писал Паскаль, вообразили, будто насос поднимает воду не только на 10 или 20 футов (что является очевидной истиной), но и на 50, 100 футов и вообще на любую желаемую высоту без всяких ограничений, а «наши устроители фонтанов даже сегодня утверждают, что они могут изготовить всасывающие насосы, которые могут поднять воду на высоту 60 футов».

Однако опытные данные явно противоречили подобным утверждениям. Сооружая в саду великого флорентийского герцога

Козимо II Медичи фонтаны, устроители столкнулись с озадачившим их явлением: вода за поршнем поднималась по трубе только на 34 фута. Инженеры проверили свою машину, она оказалась в полном порядке, но вода тем не менее не поднималась выше. Когда обратились за объяснением к Галилею, то ученый ответил: природа-де боится пустоты, но вероятно эта боязнь не распространяется выше 34 футов. Галилей не мог удовлетворительно объяснить причин ограниченности высоты, на которую может подниматься жидкость в насосе. Это видно и из его «Бесед и математических доказательств, касающихся двух новых наук», которые написаны им в форме диалога в 1638 году. Участник научной дискуссии, приводимой в «Беседах...», дает пример, из которого следует, что ни насосами, ни другими всасывающими машинами нельзя поднять воду выше 18 локтей. Галилей устами другого участника диалога так объясняет это явление: «А так как каждое действие должно иметь одну истинную и ясную причину, я же не нахожу другого связующего средства, то не удовлетвориться ли нам одной найденной причиною — пустотою, признав ее достаточность?». Галилей, как видим, остановился при разрешении этой проблемы на знаке вопроса, не связав «боязнь пустоты» с воздушным давлением.

В то время многие сторонники пустоты, пишет итальянский историк физики Льюцци, признавали, что воздух обладает «абсолютным» весом, то есть весом воздуха, «вынутого из атмосферы»: «это может показаться весьма странным современному читателю, но для первых физиков воздух в воздухе ничего не весил, так же, как и вода в воде... Но отрицать, что часть жидкости, находящаяся внутри жидкости, имеет вес, значит отрицать, что внутри массы жидкости уравниваются давления, приложенные к этому весу. Иными словами, наличие веса у воздуха не приводило к выводу об атмосферном давлении, а в некотором смысле даже исключало его».

Важный вклад в решение этих вопросов был сделан учеником Галилея Торричелли. Торричелли в качестве экспериментального материала стал использовать не воду, а ртуть, которая, будучи тяжелее воды в 13,6 раза, должна была, по его мысли, подняться на высоту, во столько же раз меньшую. Так оно и случилось.

Знаменитый опыт Торричелли, проведенный им совместно с другим учеником Галилея Вивiani в 1643 году, состоял в сле-

дующем: стеклянная трубка длиной четыре фута, один конец которой открыт, а другой герметически закупорен, наполнялась ртутью. Затем отверстие закрывалось пальцем, а трубка опрокидывалась в чашку со ртутью. Когда погруженное в чашку отверстие открывалось, то ртуть в трубке опускалась до определенной высоты (около 76 сантиметров), оставаясь потом на этом уровне. Образовавшееся над ртутью пространство было названо позднее торричеллиевой пустотой. Сама же трубка представляет собой прибор, названный впоследствии Бойлем барометром, так как высота ртутного столба соответствует величине атмосферного давления.

В результате эксперимента Торричелли пришел к выводу, что ртуть в трубке удерживается не «боязнью пустоты», а весом воздуха, давящего на открытую поверхность ртути в чаше. Пространство же, образующееся над ртутью в трубке, есть, по его мнению, пустое пространство. Таким образом, Торричелли связал проблему «пустоты» с весом и давлением воздуха, но однозначного и четко сформулированного доказательства наличия атмосферного давления им не было сделано. Гипотезу о тяжести и давлении воздуха поддерживали в то время уже многие ученые, однако не приводили в защиту своего мнения веских и систематически обоснованных решений. Что же касается пространства в верхней части трубки, то большинство, вопреки Торричелли, было убеждено, что оно заполнено каким-либо (невидимым) веществом. «Волнение, вызванное в ученой среде торричеллиевой трубкой, — пишет Льюцци, — сравнимо лишь с интересом, вызванным галилеевой подозрительной трубкой. Между перипатетиками, картезианцами и экспериментаторами разгорелась яростная дискуссия».

Вскоре опыт Торричелли стал известен среди всех ученых Франции. Некоторые заинтересовались этим экспериментом и пытались воспроизвести его, но безуспешно: в то время было сложно изготовить прочное экспериментальное оборудование необходимых размеров, и стеклянные трубки часто лопались под тяжестью ртути.

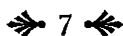
В октябре 1646 года у Этьена Паскаля гостил проездом в Дьепп один из его знакомых, Пьер Пети, интендант фортификаций, увлекавшийся физическими опытами. Вблизи Дьеппа несколько лет назад полусгорел и затонул военный корабль, оттого что один матрос неосторожно закурил возле бочки с поро-

хом. Обломок корабля должен был содержать 40 тысяч экю. Предприимчивый марселец Жан Прадин якобы изобрел и построил подводный аппарат, на котором можно «находиться шесть часов под водой с зажженной свечой», и собирался основательно прочесать подводный мир. Пети сгорал от нетерпения присутствовать на неслыханном зрелище. Он знал об эксперименте Торричелли и сообщил о нем семейству Паскалей. На обратном пути из Дьеппа Пети вновь остановился в Руане и повторил совместно с Блезом этот эксперимент, результаты которого оказались сходными с результатами итальянского опыта. Размышляя по поводу этого опыта, Паскаль отмечал, что он еще более утвердился во мнении, которое всегда разделял, что пустота не является чем-то невозможным и что природа не избегает пустоты с такой боязнью, как многие воображают.

Но мнение мнением, а простого повторения опыта было совсем недостаточно для категорического утверждения вытекавших из него следствий. Да и сам Блез не был окончательно уверен в своих заключениях; к тому же многочисленные противники «пустоты» заявляли, что верх трубки заполнен либо разреженным воздухом, либо испарениями жидкости, либо мировым эфиром, тонкой материей Декарта и т. д. Поэтому необходимы были новые и разнообразные опыты, решающие эксперименты, основывающиеся на твердых аксиомах и систематических доказательствах, а не на интуитивных догадках.

За эти-то опыты и принялся Блез со свойственной ему пылкой последовательностью. Для опровержения наличия в верхней части трубки разреженного воздуха он использует трубки различных форм (прямые, наклонные, оканчивающиеся стеклянным баллоном и т. д.). Если бы там имелся разреженный воздух, то высота ртути в трубке со стеклянным баллоном была бы ниже, чем в прямой трубке, так как в первой должно содержаться больше воздуха, чем во второй. Для опровержения гипотезы с парами жидкости Паскаль заказывает в мастерской, производящей стеклянные изделия, две стеклянные трубки длиной более двенадцати метров. Это было невероятно трудное для того времени дело, требовавшее к тому же больших денежных затрат. Стеклянные мастерские в Руане славились своими добротными изделиями, и трубки в конце концов были изготовлены. Их привязывают к корабельной мачте, находящейся прямо во дворе мастерской, и заполняют одну вином, а другую водой.

Многие любопытствующие жители Руана толпятся вокруг, наблюдая за течением опыта и действиями экспериментаторов (в одном из писем Паскаль замечал, что на подобной демонстрации присутствовало однажды около пятисот человек разных сословий и званий). Каков же должен быть результат, если верна гипотеза с парами ртути? Вино испаряется быстрее воды, и, следовательно, испарения вверху трубки с вином должны занимать большее место, а жидкость соответственно находиться на более низком уровне, чем в трубке с водой. При измерении же уровень жидкости составил 31 фут для воды и 31 фут 8 дюймов для вина. Итак, еще одна гипотеза была опровергнута.



Летом 1647 года здоровье Блеза ухудшается, и он вместе с Жаклиной переезжает в Париж. В Париже они усердно посещают проповеди Сенглена, духовного наставника отшельников и монахинь Пор-Рояля. Сенглен не был красноречивым и витиеватым оратором. Его мысли были просты, доходчивы и суровы. Основной их пафос заключался в том, что истинный христианин должен совершенно отказаться от светской жизни, что земные привязанности служат для человека лишь предметом раскаяния. Эти мысли, пишет Жильберта, находили живой отклик в сердцах брата и сестры.

Но не только помыслы о совершенной жизни наполняют в это время ум Паскаля. Он продолжает интенсивно заниматься физическими исследованиями, встречается с учеными Парижа, обсуждает с ними различные научные проблемы. Почти всегда ему приходится для этого преодолевать собственные недуги, все более усиливающиеся головные и желудочные боли. Иногда он даже не может отвечать на письма родных и, извиняясь за молчание, пишет однажды своей старшей сестре, что у него почти нет таких часов, когда здоровье и свободное время совмещаются друг с другом. В таком положении Жаклина оказывается для Блеза незаменимой помощницей. Она по-матерински ласково и заботливо ухаживает за больным братом, готовит для него горячие ванны, делает кровопускания. Восхищенно любящая сестра и терпеливо-нежная сиделка, она является одновременно и секретарем, доверенным лицом Блеза, пытаясь при этом как-то остужать его научный пыл и немного задерживая его беседу с Декартом.

24 сентября происходит вторая и последняя встреча двух ученых. Декарт справляется о здоровье Паскаля, советует ему почаще пить крепкие бульоны и оставаться в постели по утрам до появления усталости от лежания (так делал сам Декарт в течение всей своей жизни: еще в коллегии Ля Флеш ему отменили в виде исключения общий подъем, и в последующие годы он не изменял этой привычке, предаваясь в лежачем положении различным размышлениям; один из биографов Декарта замечает даже, что многими открытиями Декарта в области философии и математики мы обязаны его утренним лежаниям). Затем беседа, длившаяся около трех часов, переходит в русло злободневных научных проблем. (К великому сожалению, более конкретные подробности этой беседы двух великих современников остались неизвестными.)

Вскоре после приезда в Париж Блез узнает через Мерсенна о неприятном для себя факте. Секретарь польской королевы Денуайе сообщил в письме к «главному почтмейстеру» ученой Европы о том, что в Польше нашелся некий капуцин Валериан Магни, который стремится доказать в противоположность Аристотелю наличие пустоты в природе. К письму была приложена отпечатанная брошюра, в которой Магни описывал свой опыт, аналогичный эксперименту Торричелли и Паскаля, претендуя на оригинальность и первенство в этой области исследования.

Приоритет Блеза, как и в случае с арифметической машиной, неожиданно оказался под сомнением, что весьма остро задевает самолюбие молодого ученого. Опять возникает необходимость защиты и доказательства собственной правоты. В сентябре Роберваль написал Денуайе пространное письмо, в котором приводил магистральные опыты Паскаля в Руане, называя капуцина «вором из Польши». Вопрос о зависимости Магни от своих предшественников неясен. Большинство ученых, занимающихся этим вопросом, склоняется к тому, что он к началу своих экспериментов достаточно хорошо знал об опыте Торричелли и просто повторил его без всяких доказательств, новых исследований и твердых формулировок.

Тем не менее, задетый за живое, Блез вынужден в октябре 1647 года опубликовать небольшой трактат под названием «Новые опыты, касающиеся пустоты», являющийся частью более широкого и полного трактата о пустоте, задуманного Паскалем, но так и не осуществленного. Появившийся трактат посвящается

отцу и резюмирует проведенные к этому времени Блезом эксперименты. Вот как он сам объясняет во вступлении вынужденное сокращение своего сочинения: «...Я посчитал необходимым дать заранее сокращенный вариант трактата, ибо сделал большие расходы, отдал много труда и времени на эксперименты и боюсь, как бы другой, не потративший ни того, ни другого, ни третьего, не опередил меня и не представил публике вещей, которых он сам никогда не видел и, следовательно, не может их точно передать и вывести одну из другой в необходимом порядке: нет такого человека, у которого были бы трубки и сифоны такой длины, как у меня, и мало тех, у кого хватило бы терпения занять их...». Далее Паскаль отрешивается от не принадлежащих ему заслуг, от мнений тех людей, которые пожелали бы приписать ему «итальянский эксперимент», но и не собирается уступать того нового, что изобрел он сам. Защищать и отвоевывать свое ему придется еще не раз...

Во вступлении Блез отмечает также, что очевидность итальянского эксперимента все еще продолжает подвергаться сомнению: сила предубеждения заставляет одних исследователей «заполнять» верх трубки духами ртути, других — маленькими частицами разреженного воздуха, третьих — материей, которая существует лишь в их воображении. Все они, пишет он, стремясь изгнать пустоту, упражняются в тонкости и изворотливости ума, который для разрешения истинных затруднений приводит в качестве доказательств бессодержательные словесные хитросплетения. «Поэтому я решил, — формулирует Блез главную задачу трактата, — провести такие эксперименты, которые могли бы устоять перед любыми возражениями, какие только можно сделать».

Основная часть трактата включала в себя три раздела: в первом разделе описывались проведенные Паскалем существенные эксперименты, во втором — показывались следствия, вытекавшие из них, третий же раздел представлял собой общее заключение. К каким же обобщениям приходит Паскаль, подытоживая свои опыты? В выводах он был весьма и весьма осторожен, точнее, отрицательно-осторожен. К тому времени он еще не стал полным сторонником отсутствия в природе *horror vacui*, не разделял он и мнения тех, кто утверждал, что природа абсолютно не выносит пустоты. Природа, считает Блез, боится пустоты, но эта «боязнь» ограничена и имеет пределы. Вывод, как видим,

весьма сходен с ответом, данным Галилеем устроителям фонтанов. Рассуждая же о природе пространства в верхней части трубки, он замечает, что кажущееся пустым пространство не заполнено: воздухом, который не проникает извне через поры в стекле трубки; духами жидкости, парами этой жидкости и т. д. Таким образом, пишет Паскаль, кажущееся пустым пространство не заполнено никакими известными в природе веществами, которые могут ощущаться человеком; и можно считать это пространство действительно пустым, до тех пор пока экспериментально не доказано существования там какого-либо вещества.

Несмотря на всю наглядность опытов, Паскаль в своем сочинении не говорит о тяжести воздуха. Весь его интерес сосредоточен на доказательстве возможности пустоты и того, что «боязнь пустоты» в природе имеет предел.

В то время, как Блез погружен в свою физику, Жаклина становится все набожнее и не пропускает ни одной проповеди Сен-глена. Вскоре у нее зарождается мысль стать монашенкой Пор-Рояля. Брат поддерживает намерение сестры и помогает ей через посредство Гийебера, находящегося в эту пору в Париже, завязать отношения с настоятельницей монастыря матерью Анжеликой, с приветливой монахиней Агнессой и с самим Сенгленом, ставшим духовником Жаклины. Жаклина с редким для новичка смирением и послушанием внимает советам и наставлениям своего духовника. Но для того, чтобы принять монашеский постриг, необходимо поговорить с отцом, который находится еще в Руане и должен скоро приехать в Париж. Блез берет эти переговоры на себя, остается только ждать приезда Этьена Паскаля...

Между тем в ноябре 1647 года Паскаль стал рассматривать опыт Торричелли с иной точки зрения. Теперь его интересует не природа пространства над ртутным столбиком, а причина, удерживающая ртутный столбик в равновесии.

Паскаль уже провел предварительные опыты, сформулировал и ввел в свои исследования начала подлинной науки. Теперь можно приступить к решающим экспериментам, которые позволили бы сделать окончательные заключения. Как отмечал Блез в письме к Ле Пайеру, многие ученые-экспериментаторы связывали частичное опускание ртути в трубке Торричелли с давлением внешнего воздуха. Наиболее четко и лапидарно это мнение было высказано в 1644 году самим Торричелли: «До сих пор

принимали, что сила, удерживающая ртуть от естественного стремления опускаться, находится внутри верхней части трубки — в виде пустоты или весьма разреженной материи. Я же утверждаю, что причина лежит вне сосуда: на поверхность жидкости в чашке давит воздушный столб... неудивительно, что жидкость входит внутрь стеклянной трубки (к которой она не имеет ни влечения, ни отталкивания) и поднимается до тех пор, пока не уравнивается внешним воздухом». Но и в такой форме это предположение находило иногда возражения, так как некоторые физики еще считали, в соответствии с мнением Аристотеля, что легкие тела не могут давить на более тяжелые (например, вода на землю, а воздух на воду и т. д.).

Мнение Торричелли — лишь возможное объяснение, которое останется гипотетичным до тех пор, пока опыт не покажет полной невозможности любого другого объяснения. Насущная задача, следовательно, состояла в том, чтобы проделать такой опыт, который показал бы, что тяжесть воздуха — единственная допустимая причина «подвешенности» ртути в трубке.

В конце 1647 года в присутствии своего зятя Флорена Перье Паскаль осуществляет один из решающих экспериментов для доказательства гипотезы давления воздуха. Если эта гипотеза верна, то есть если именно воздух, давящий на поверхность ртути в чашке, удерживает ртуть в трубке в равновесии, а не *horror vacui*, то при помещении чаши с трубкой в безвоздушном пространстве ртуть в трубке вместо частичного опускания должна полностью вытечь, не находя противодействия извне. Безвоздушное пространство в то время было известно только одно: это верхняя часть самой трубки Торричелли. Поэтому следовало провести очень тонкую и сложную операцию — разместить маленькую трубку с ртутью в «пустоте» большой. С этой целью Паскаль использовал стеклянную трубку длиной три фута, заполненную ртутью и закрытую с двух концов заслонками, которая прикреплялась внутри другой, шестифутовой, трубки. Затем большая трубка заполнялась ртутью, ее отверстие закупоривалось заслонкой, после чего эта трубка переворачивалась и вертикально размещалась в чаше со ртутью. Далее заслонка большой трубки протыкалась: ртуть сразу же опускалась, останавливаясь на обычной высоте и оставляя пустым пространство, в котором находилась маленькая трубка, погруженная своим нижним концом в колонку ртути большой трубки. Когда с помощью

длинной изогнутой проволоки протыкалась заслонка внизу маленькой трубки, то вместо частичного опускания ртути полностью выливалась, так как, оказавшись в безвоздушном пространстве, она не сдавливалась и не уравнивалась никаким воздухом.

Казалось бы, этих опытов «пустоты в пустоте» было вполне достаточно для объяснения поднятия ртути в трубке весом давящего воздуха, а не «боязнью пустоты» или иной причиной. Однако Паскаль считал, что и в этом случае для «вакуистов» (то есть сторонников боязни пустоты) остаются какие-то лазейки, «закрыть» которые должен категорический и абсолютно неопровержимый эксперимент. Именно о таком опыте, названном Блезом «великим экспериментом равновесия жидкостей», сообщает он 15 ноября 1647 года в письме к Флорену Перье. Суть его была довольно простой и состояла в том, чтобы провести обычный опыт с пустотой в одинаковых условиях у подножия и на вершине горы. «Вы, конечно, представляете, — пишет Блез своему зятю, — что этот эксперимент является решающим и что если бы высота ртути на вершине горы оказалась меньшей, нежели у подошвы (а верить в это у меня есть много оснований, несмотря на то, что все, кто писал об этом предмете, придерживаются другого мнения), то следовало бы с необходимостью заключить: тяжесть воздуха, а не боязнь пустоты, является единственной причиной подвешенности ртути». Ведь совершенно очевидно, продолжает далее Паскаль, что вверху горы давление воздуха меньше, чем внизу, в то время как неразумно было бы утверждать, будто у подножия природа испытывает больший «страх пустоты», чем на вершине.

Основной смысл предполагаемого опыта заключался в привлечении количества, измеримости воздушного давления как последней инстанции; неизмеримый и сопротивляющийся количественной оценке *horror vacui* тем самым автоматически отбрасывался.

Подобный эксперимент был связан с большими затруднениями: надо было найти довольно высокую гору; гора эта должна находиться недалеко от города, что облегчало бы перенос сосудов, трубок, ртути и другого оборудования и позволяло бы следить за погодными условиями в районе горы и осуществлять эксперимент столько раз, сколько необходимо; для таких экспериментов также требовался знающий дело человек, способный

вникнуть в суть проводимых опытов и провести их с надлежащей строгостью и точностью. Все эти затруднения были счастливо разрешены с помощью зятя Паскаля Флорена Перье, оказавшегося идеальным помощником в преодолении возникших сложностей: Перье жил в родном городе Блеза Клермоне, который располагался возле большой горы Пюи-де-Дом; к тому же он был хорошо посвящен в научные дела Блеза и сам увлекался в свободное от службы время различными физическими опытами. Паскаль доверяет осуществление эксперимента своему зятю, но разные обстоятельства позволили тому провести опыт лишь через десять месяцев — 19 сентября 1648 года. А через несколько дней Блез, пребывавший все это время в сильном нетерпении и беспокойстве, получает долгожданное письмо. «Месье, — пишет Перье, — наконец-то я сделал эксперимент, который вы так долго ждали. Я бы еще раньше принес вам это удовлетворение, если бы не долг службы, державший меня в Бурбонне; к тому же после моего приезда снега или туманы так закрывали гору Пюи-де-Дом, где я должен был проводить эксперимент, что даже в это самое лучшее время года почти не находилось дня, когда была бы видна вершина горы, которая обычно находится в облаках, а иногда и выше, хотя в то же самое время на равнине стоит хорошая погода: таким образом, я не смог соединить свои возможности с условиями погоды до 19 числа сего месяца. Но успех, с каким я провел в тот день эксперимент, сполна меня утешил в огорчениях, вызванных неизбежными задержками».

В лице своего зятя Блез приобрел незаменимого помощника; знание предмета, соединенное с большой ответственностью и тщательным выполнением всех формальных процедур, позволило Флорену Перье провести эксперимент на горе Пюи-де-Дом весьма корректно и с неопровержимой убедительностью. Получив послание от Перье, Паскаль несколько раз успешно повторяет опыты на башне Сен-Жак (на ней впоследствии была поставлена статуя Паскаля).

В конце 1648 года Паскаль публикует небольшую брошюру под названием «Рассказ о великом эксперименте равновесия жидкостей, задуманном г. Б. П. для создания трактата, который он обещал в своем резюме относительно пустоты, и осуществленном г. Ф. П. на одной из самых высоких гор Оверни». В ней помещены письмо Блеза к зятю от 15 ноября 1647 года и ответ Перье, а также некоторые выводы, напрашивающиеся из ре-

зультатов «великого эксперимента». «Из этого эксперимента вытекают многие следствия, например, возможность узнать, находятся ли два места на одном уровне, то есть одинаково ли они удалены от центра Земли, или которое из них расположено выше, как бы ни были они далеки друг от друга». Так впервые Паскаль сформулировал принцип определения высот с помощью барометрического выравнивания. Он также замечает, что погода влияет на показания барометра в одной и той же местности (определение погоды в настоящее время — основное применение барометра).

Переходя к более общим выводам, Блез замечал, что по вопросам пустоты существуют три точки зрения: природа совершенно не терпит пустоты, выносит ее до известной степени, не боится совсем. Опыты, описанные им в «резюме касательно пустоты», позволили ему опровергнуть первую точку зрения, а эксперимент на Пюи-де-Дом заставил безоговорочно принять третью: природа не испытывает никакой «боязни пустоты», не делает никаких усилий, чтобы избежать ее, допускает ее без труда и сопротивления, и все следствия, приписываемые этой боязни, целиком и полностью обусловлены тяжестью и давлением воздуха. Именно от незнания этой подлинной причины и были, по мнению Паскаля, выдуманы воображаемая боязнь пустоты и прочие ложные мнения, «наполняющие уши, а ум оставляющие пустым»; именно такое незнание заставляет людей объяснять явления неодушевленной природы «симпатиями и антипатиями и другими химерическими причинами».

Однако Блез замечает, что он не без сожаления отказывается от распространенных мнений древних авторов: он сопротивлялся новым мнениям настолько, насколько имел основания следовать старым — об этом достаточно свидетельствуют его опубликованные ранее «Новые опыты, касающиеся пустоты», где он придерживался второй точки зрения; но очевидность опытов и сила фактов эксперимента на горе заставили его, несмотря на все уважение к древним, отказаться от их взглядов.

Так закончил свое многовековое существование *horror vacui*. По словам Луи де Бройля, опытом на Пюи-де-Дом «впервые экспериментально было подтверждено важное физическое явление, предсказанное теоретическими соображениями».

В 1651—1653 годах Блез продолжал работать над обобщением и объяснением полученных им результатов. Опыт на Пюи-де-

Дом был назван «великим экспериментом равновесия жидкостей», хотя основная суть его заключалась в проверке давления воздуха. Дело в том, писал Паскаль, что следствия, вызываемые давлением воздуха, являются лишь частным случаем общего положения о равновесии жидкостей и давлении внутри них. Паскаль устанавливает очень важный принцип, отождествляющий явления, связанные с атмосферным давлением и давлением жидкости. Исследования, обусловленные опытом Торричелли, естественно привели его к гидростатике. От отдельного эксперимента Блез перешел к целому разделу физики: продолжая начатое Архимедом, Стевином, Галилеем, он построил строгую логическую систему основополагающих принципов гидростатики.

Паскаль систематизировал результаты своих предшественников и обогатил гидростатику рядом оригинальных доказательств и положений. В 1653 году он написал (опубликованный лишь посмертно в 1663 году) «Трактат о равновесии жидкостей». В результате своих исследований и обобщений Паскаль установил один из основных законов гидростатики, который носит его имя и заключается в том, что при действии поверхностных сил давление во всех точках внутри жидкости одинаково. Этот закон вот уже три столетия известен каждому человеку, знакомому со школьным учебником элементарной физики. «Трактат о равновесии жидкостей» по ясности изложения, способу постановки и убедительности приводимых опытов является классическим среди физических сочинений XVII века. С этим трактатом, пишет известный французский философ Бруншви́г, «гидростатика достигает самой высокой степени совершенства, на которую может претендовать в науке точный разум».

Так был пройден Паскалем путь от «трубки Торричелли», от простого повторения «итальянского эксперимента» до развенчания одной из самых существенных аксиом перипатетической физики, до формулирования основополагающих законов гидростатики. По этому пути Блез шел с осторожной уверенностью, нагнетая все новые факты, не довольствуясь предвзятыми суждениями, априорными системами. Его конкретному уму требовались не воздушные замки отвлеченных гипотез, а многочисленные и разнообразные опыты, подтверждающие рационально обоснованное мнение. Он не мог сделать того или иного вывода, если этому мнению противоречил хотя бы один факт. Поэтому,

не жалея здоровья, труда и денег, Паскаль неустанно и искусно экспериментировал. Но и голой эмпирии экспериментов ему было недостаточно для обобщающих заключений. Среди них нужно было выбрать решающие опыты, которые нельзя было бы совершенно опровергнуть с точки зрения рациональных оснований и количественных критериев. И лишь после этого медленного и постепенного процесса Блез считал возможным перейти к формулировке окончательных законов, их распространению на смежные области исследования, к обобщениям общепhilosophического толка. «Эта крайняя осторожность в установке фактов, — пишет один из современных исследователей творчества Паскаля, — и эта колоссальная смелость в заключениях, которые он выводил из них, являются характерными свойствами гения Паскаля и отличают его творчество среди всех других».

Атмосфера экспериментов и дискуссий, связанных с понятием пустоты, навела Паскаля на более общие размышления о разделении всех наук на природные и исторические и о роли авторитета в той и другой области. Свои мысли по этим вопросам он изложил в предисловии так и не опубликованного «Трактата о пустоте». В истории, юриспруденции, языкознании и т. д. основным источником наших знаний являются книги и, следовательно, авторитет их авторов. Особое значение этот авторитет приобретает в теологии — там он неотделим от сверхприродной и сверхразумной истины, которую мы можем знать только через авторитет священных книг. И всякие новации в этой области, не содержащиеся в священных книгах, вредны для теологии и искажают действительный порядок наук. По-иному обстоит дело с математикой, физикой, медициной и другими науками, обращающимися к непосредственному опыту и рассуждению. Предмет подобных наук пропорционален разуму, и разум может проявить в них свою бесконечную свободу и неистощимую плодovitость, невзирая ни на какие авторитеты.

В природоведении надо использовать древних авторов не как цель, а как средство — трамплин для более новых знаний. Точно так же, по мнению Паскаля, поступали и они сами по отношению к своим предшественникам, точно так же будут поступать по отношению к нам и наши потомки. Хотя природа всегда равна самой себе, она никогда не выдает своих секретов полностью, открываясь лишь постепенно от поколения к поколению с увеличением опытов. Паскаль сравнивает общий прогресс есте-

ствознания с развитием отдельного человека. Как человек в начале своей жизни находится в естественном неведении, но, беспрестанно обучаясь с помощью собственного опыта и опыта своих предшественников, продвигается вперед в познании окружающего мира, так и все человечество прогрессирует по мере старения мира. И теперешние люди, писал Паскаль, как бы находятся в таком состоянии, в каком находились бы древние философы, если бы они могли стареть до настоящего времени, прибавляя к имевшимся у них знаниям те, которые они обрели бы в последующие века. «Таким образом, вся последовательность людей в течение всех веков должна рассматриваться как один человек, всегда существующий и постоянно узнающий».

Идея самодостаточного и безостановочного научного прогресса естественно вытекает из духа нового естествознания и собственных физических занятий Паскаля. Бесконечность вселенной своеобразно оформляется бесконечностью прогресса, познания и старения. Прогресс этот относится исключительно к сфере накопления знаний и никак не соотносится с моральным совершенствованием человека, его внутренним духовным развитием.

Ситуация подобного нейтралитета нравственности по отношению к научному творчеству неизбежно должна была привести в исторической перспективе к частичному поглощению этики наукой. Так, например, «временные правила морали» Декарта носят скорее вспомогательный, защитный характер (его излюбленным девизом были слова «*Vixit bene qui bene latuit*»^{*}), служат для спокойного разыскания истины, отождествяемого им с научной деятельностью. Философ считал, что сама эта деятельность может позволить в будущем построить мораль на основе строго научной закономерности.

Уже в конце XVII века стремление отождествить материальный прогресс с нравственным, растворить этику в науке достаточно четко было выражено известным популяризатором нового естествознания и завсегдатаем парижских салонов Фонтенелем. Точное знание, писал Фонтенель, должно способствовать в последующих столетиях изобретению быстрых и мощных машин, облегчающих труд человека и позволяющих увеличить «наши богатства, то есть удобства и комфорт»; наступит время, когда

* Хорошо прожил тот, кто хорошо укрылся (лат.).

человек поднимется в небо и «однажды достигнет луны», а постоянно накапливающиеся сведения приведут к полноте познания всей природы. Ученый же, использующий в своей деятельности тонкие расчеты и разумные комбинации, по мысли Фонтенеля, выше принцев и государей; именно он будет направлять политику и руководить людьми, а «истинная физика должна стать чем-то вроде теологии».

Такова была перспектива, намеченная в XVII веке. Паскаль, стоявший у ее начала, пошел тем не менее по иному пути.

— II —

Светское общество

❧ 1 ❧

Летом 1648 года, через несколько недель после того, как Этьен Паскаль оставил свою руанскую службу и возвратился в Париж, в столице начались волнения, так называемая Парламентская фронда (от французского *fronde* — буквально «праща»; это слово означает также название детской игры), когда против абсолютизма, представленного правительством кардинала Мазарини, выступили народные массы, возглавляемые парламентской буржуазией.

В «Мыслях» Блез говорит о том, что мир — «самое большое из благ». Это кратковременное благо в конце Парламентской фронды наступило 1 апреля 1649 года, когда был заключен так называемый Сен-Жерменский договор, после того как изнуренные и раскаявшиеся фрондеры отступили от своих постановлений против Мазарини и некоторых требований, а испуганная королева обещала исполнить невыполненные обещания.

Около семи месяцев Этьен Паскаль живет в бунтующем Париже, но они ему кажутся годами и напоминают те мрачные и тягостные дни, когда он начинал свою службу в Руане. Будучи опытным государственным человеком, он понимает, что перемирие недолговременно и возможны новые волнения. Вот почему, как только осада столицы снята, он спешит отправиться в Клермон, чтобы навестить Жильберту и родных. Он уже много лет не был в родном городе, и в последнее время его особенно тянет туда: чувствует, видимо, что пришла пора прощальных

визитов. Этьен Паскаль решает взять с собой и Жаклину с Блезом, надеясь, что поездка поможет дочери хоть на время забыть о монастыре, а сыну — немного отвлечься от неустанных штудий и поправить все ухудшавшееся здоровье.

В отношении сына надежды отца частично оправдываются, дочь же остается непреклонной. Опасаясь путешествия в маленький городок, населенный многочисленными родственниками и светскими друзьями, Жаклина еще из Парижа пишет Жильберте о своем затруднении и просит сестру предупредить всех о ее решении постричься в монахини. Жильберта исполняет просьбу, и жители Клермона хотя и с трудом, но все-таки пытаются скрыть удивление, когда видят дочь бывшего президента палаты сборов с обрезанными волосами, которые почти незаметны под большим и неуклюжим головным убором, в низких башмаках и грубом сером платье. Впрочем, видеть Жаклину им приходится крайне редко. Сделав первые визиты вежливости, она почти не покидает в доме Жильберты своей комнаты, которая удалена от всех других и не имеет камина. Зимой Жаклина не подходит к огню даже во время обеда. Это воздержание распространяется и на пищу; она ест то, что и все, но в предельно малых количествах. Жаклина не запрещает никому входить в свою комнату и не отказывается от бесед, но не совсем необходимые разговоры утомляют ее. Поэтому родственники стараются не беспокоить Жаклину, и им неизвестно, как она проводит свое время, хотя об этом можно догадываться по числу сожженных свеч. Жаклина готовится к монастырской жизни.

Она уже не вспоминает более своих поэтических экзерсисов. Правда, один клермонский монах попросил ее переложить на стихи некоторые церковные гимны, и Жаклина берется за это дело, пишет в стихотворной форме гимн о вознесении Христа. Монах восхищен талантом Жаклины, собирается принести остальные гимны, но девушку начинают мучить угрызения совести оттого, что она занимается стихами без разрешения духовных наставников. О своих затруднениях она сообщает в Пор-Рояль матери Агнессе, и та отвечает среди прочего: «Бог не потребует от вас отчета в этом таланте. Нужно похоронить его». Получив ответ, Жаклина ничего не объясняет монаху, но просит освободить ее от дальнейших упражнений и продолжает свои обычные занятия: молится, вяжет носки и кофты из грубой шерсти, которые разносит находящимся в больнице беднякам, часто ходит в

церковь. Когда Мари, младшая дочь Жильберты, тяжело заболевает оспой, Жаклина ночами не ложится спать, покидая больную лишь для совершения молитвы. После смерти двухлетней девочки Жаклина вновь удаляется в свою комнату, нарушая затворничество только для дел милосердия.

В ноябре 1650 года, как только утихли первые волнения Фронды принцев, Этьен Паскаль с сыном и дочерью возвращаются в Париж, где Блез уточняет результаты своих физических исследований и обобщения так называемых проблем пустоты, а Жаклина, как и в Клермоне, живет затворницей и тайком от отца общается с обитательницами Пор-Рояля. В сентябре следующего года Этьен Паскаль сильно занемог. Дочь ухаживает за больным стариком, сутками не отходит от его постели и в слезах молится за отца. Но 24 сентября 1651 года Этьен Паскаль скончался. В первые дни после его смерти Блез так сильно тоскует, что Жаклина, сама крайне тяжело переносящая случившееся, с трудом утешает брата.

Как только душевная скорбь стала глуше, Блез сочинил надгробную эпитафию: «...Ты, смотрящий на эти останки, — единственное, что осталось от такой прекрасной жизни, — удивись хрупкости всего существующего; оплакивай нашу потерю...».

Когда умер отец, Жильберта была на сносях и не могла разделить горе с братом и сестрой. Через несколько недель Блез отсылает Жильберте в Клермон письмо, чрезвычайно характерное и для его нынешнего настроения, и для исповедуемого им религиозного взгляда на природу вещей в целом. В нем он пишет, что «следует искать облегчения нашему горю не в нас самих, не в других людях и вообще не в тварях, а в Боге», ибо его провидение является единственной истинной причиной всего происходящего и источником, могущим дать подлинное утешение. Поэтому смерть — не случайность, не фатальная необходимость природы и не игра элементов человеческого тела, а исполнение верховной воли.

Речи Сенеки или Сократа, замечает Паскаль, не убеждают, ибо рассматривают смерть как естественное явление. Не то в христианстве, воспринимающем ее как очищение души от греха и похоти. Не надо сокрушаться, успокаивает Блез сестру, подобно язычникам, не имеющим надежды. Проникнемся мыслью, что подлинная жизнь человека не прекращается со смертью, а, наоборот, только начинается, и избавимся от ужасного и естест-

венного страха, природа которого скрыта в тайне грехопадения. Чрезмерность нашего горя и свидетельствует как раз о величине наших когда-то потерянных и вновь обретаемых в вечной жизни благ.

Не надо думать, как бы извиняется Блез перед сестрой, будто он призывает забыть всякие горькие чувства: удар слишком чувствителен и мог бы быть невыносимым без сверхъестественной помощи. Несправедливо не страдать подобно ангелам, не имеющим никаких природных чувств, но несправедливо и оставаться без утешения подобно язычникам.

«Одно из самых убедительных и полезных выражений любви к умершим, — переходит Блез к другой мысли, — заключается в осуществлении того, что они приказали бы нам делать, если бы еще жили на этом свете, и в исполнении тех святых наставлений, которые они нам дали, и в совершенствовании себя ради них до такого состояния, какого они теперь желают для нас. Таким поведением мы как бы заставляем их воскресать в нас, потому что им принадлежат те наставления, которые еще живут и действуют в нас».

Письмо брата, напоминающее местами молитву, а местами теологический трактат, кажется Жильберте холодным и рассудочным. Однако упреки сестры неуместны: Блез, видимо, переживает смерть отца больше других, но как только скорбная боль несколько утихает в его душе, она, как обычно и все его чувства, превращается в четкую мысль с проповедническим оттенком.

В конце ноября, после рождения сына Луи, Жильберта смогла приехать в Париж для раздела отцовского наследства, а в декабре все трое переезжают в новую квартиру на улице Бобур, которую Блез с Жаклиной снимают для себя. После смерти отца Жаклина свободна в своих решениях и стремится во что бы то ни стало осуществить давнее намерение постричься в монахини. Но Блез теперь противится этому намерению и умоляет хотя бы еще несколько лет не покидать его. Внушив ей однажды религиозный пыл и трепет, он сейчас препятствует Жаклине, боясь лишиться любимой сестры и остаться в одиночестве. Еще в октябрьском письме к Жильберте он сознавался, что если бы потерял отца шестью годами раньше, то это было бы для него погубелью, да и теперь, по его словам, отец был бы ему необходим еще лет десять, а полезен — всю жизнь. Блез, видимо, рассчитывает найти в младшей сестре потерянного в отце друга и по-

мощника, но Жаклина непреклонна. Не могут подействовать на нее и предпринятые братом меры, связанные с разделом имущества, который состоялся 31 декабря 1651 года: с помощью обоюдных дарственных записей Паскалю удалось обратить всю часть Жаклины в пожизненную ренту, которой, однако, она по закону лишалась в случае ухода в монастырь.

Между тем еще с конца сороковых годов здоровье Паскаля ухудшается и начинает внушать большие опасения. Племянница Блеза, Маргарита Перье, вспоминает: «Мозг дяди был так утомлен, что с ним случилось нечто вроде паралича. Паралич этот распространился от пояса вниз, так что одно время дядя мог ходить только на костылях. Его руки и ноги стали холодны подобно мрамору; приходилось надевать ему носки, смоченные водкой, чтобы хоть немного согреть ноги». Усилившиеся боли причиняют неимоверные страдания, которые Блез стойко переносит, стараясь не беспокоить окружающих. «В числе прочих его болезненных припадков был и такой, что он не мог проглотить никакой жидкости, пока она не была достаточно нагрета, и глотать он мог не иначе, как по каплям, но так как при этом он страдал невыносимыми головными болями, чрезмерным жаром во внутренностях и многими другими болезнями, то врачи приказали ему принимать через день в течение трех месяцев слабительное. В итоге ему приходилось принимать все эти микстуры, для чего их надо было нагревать и глотать каплю за каплей. Это было сущее мученье, — вспоминает Жильберта, — и всем его близким становилось тошно, но от него никто никогда не слышал ни малейшей жалобы». Согласно современным медицинским исследованиям Паскаль страдал от сложного комплекса различных заболеваний — рака мозга, кишечного туберкулеза и хронического ревматизма.

Предписанные лекарства помогают лишь отчасти, и врачи настойчиво советуют молодому человеку умерить научный пыл и на время оставить занятия, связанные с сильной умственной нагрузкой. Блезу необходимо отказаться от любого занятия, требующего систематической работы, и искать удобного случая для отвлечения ума в легком и приятном времяпрепровождении. По мнению Жильберты, обычные светские разговоры могут служить единственным развлечением, которое подойдет брату.

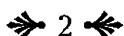
Однако его духовный настрой и атмосфера научной деятельности прямо противоположны бездумности легких забав. Он

долго противится, но все-таки вынужден уступить увещаниям своих родных.

«И вот он в свете. Несколько раз посещал двор, где важные особы, отличающиеся совершенством, замечали, что его вид и манеры были такими приятными, словно он обучался им всю жизнь... Действительно, он так хорошо понимал скрытые пружины светского общества, что мог без труда предаваться всем тем вещам, которые необходимо делать в этом обществе, чтобы приноровиться к нему (если только он находил поступки разумными)».

Маргарита Перье, как бы дополняя рассказ своей матери, замечает, что дядя незаметно вошел во вкус такой жизни, ее бесплодных развлечений и забав, используя их для собственного удовольствия, а не в качестве врачующего средства...

В описаниях Жильберты и Маргариты Перье, охватывающих это время жизни Паскаля, часто встречаются слова «развлечение» и «отвлечение», «удовольствие» и «приятная беседа», «бесплодные забавы» и «хорошие манеры» и т. п., отражающие духовный климат общества, с которым Блезу приходится столкнуться волею судьбы достаточно близко и которое он изучает довольно пристально. В наиболее существенных чертах атмосфера этого общества воплощается в деятельности салонов.



Салон как определенный вид социальной организации являлся своеобразным открытием нового времени, когда христианское мировоззрение в Европе начинало терять организующую силу. Именно в XVII веке бурно распространялась салонная жизнь, которая с теми или иными историческими акцентами существует и по сей день.

Для салона было необходимо избранное общество. При этом обычный сословный аристократизм становился явно недостаточным для его существования. Культурная элита, аристократизм своеобразно понимаемого ума, когда литераторы и артисты, ученые и философы, выходцы из низших слоев, вставляли почти на одну ступень с великосветской знатью, — вот что выражало новые веяния времени.

Так, например, в салоне госпожи де Рамбуйе, самом прославленном в XVII веке, собирались наиболее известные аристокра-

ты Франции кардинал де Лавалетт, маршал Шомбер, принцесса Конде, герцогини де Роган и дэ Шеврез и одновременно профессиональные и полупрофессиональные литераторы, среди которых в первую очередь следует назвать Вуатюра, Малерба, Геза де Бальзака, Конрара. Особенно показательна для этих новых веяний судьба Вуатюра, о котором Блез должен был много слышать от госпожи Сенто. Сын простого провинциального вино-торговца, Вуатюр, сполна обладавший пикантным умом и светским обхождением, вскоре стал душою самого изысканного общества, собиравшегося у знаменитой маркизы.

Салон жадно искал ума и по-своему обрабатывал его. У каждой женщины, замечал один из авторов XVII века, вместо пажа появился свой математик. Многие увлеклись астрономией и пристрастились к наблюдениям за звездным небом. И все эти увлечения бросались в тигель салонного разговора.

Исходя, безусловно, из опыта «врачующего» общения, Блез запишет в «Мыслях», что ум и чувства формируются и портятся от хороших или плохих бесед, — поэтому очень важно уметь выбирать собеседников, чтобы формировать ум и чувства, а не портить их. Но можно сделать этот выбор лишь тогда, когда ум и чувства уже сформированы, а не испорчены. «Так образуется круг, и счастливы те, кто выходит из него». Салонные мудрецы не задумывались над подобными проблемами и превращали свои разговоры в изысканно-остроумные упражнения интеллекта. Так основным достоинством книги Фонтенеля «Рассуждение о множественности миров», приспособивавшей для дам теорию Коперника, считалось то, что она написана весьма галантно и в ней нельзя обнаружить ничего «дикого». В «академиях галантных остроумцев» особым почетом пользовался не просто ум, а его особый модус — тонкий, мягкий и отшлифованный ум, способный нравиться и блеснуть, доставлять собеседникам удовольствие и приятные ощущения. Остроумие — это «как» ума, его изящная форма, способная калейдоскопически меняться, — вот что главным образом завораживало и очаровывало салонных завсегдатаев. Остроумие и есть нарядность и элегантность в сфере мысли, замыкающейся на своем блестящем корсете, играющей своей сверкающей поверхностью. Чарующе журчащая музыка изысканно-филигранной беседы заставляла сильнее биться сердца салонных посетителей и доставляла им наивысшее удовлетворение. Утонченные умы всту-

пали в общение друг с другом, которое являлось находчиво-остроумным проигрыванием разнообразных сюжетов и тем. Например, после ужина гости госпожи де Рамбуйе удалялись в Голубую комнату, украшенную мифологическими картинами и турецкими коврами, среди которых на кровати с газовым балдахинном и отделанным золотыми узорами одеялом возлежала маркиза, и усаживались вокруг «божественной Артенисы» на зачехленные бархатом мягкие и удобные табуреты. На стоявшем в углу столе из эбенового дерева зажигались все пятнадцать свечей огромного подсвечника, и начинались, как их называла маркиза, «часы пищеварения»: какой-нибудь очередной остроумец сыпал экспромтами и эпиграммами, светский аббат рассказывал о своих и чужих любовных приключениях, посетитель театральных премьер подтрунивал над присутствовавшей на нашумевшем спектакле публикой, сочинитель-дилетант стограл от нетерпения выпалить припасенный мадригал, а маститый писатель открывал литературно-языковые дебаты. Шутки, остроты, стихи перемежались с обсуждением вопросов хорошего вкуса, этикета, образования, воспитания, вежливости и благопристойности. Сама маркиза задавала иногда сюжет на целый вечер, и необходимо было проиграть его во всевозможных нюансах и неожиданных сочетаниях. «Все эти люди, — пишет историк французской литературы о «часах пищеварения», — живут в постоянном состоянии разговора, как святые живут в молитве. Из слова они сделали искусство — фреску, миниатюру, барельеф, вышивку, симфонию, оперу!».

И это понятно. Слово более апеллирует к уму, чем к сердцу, хотя способно выражать и глубокие сердечные пласты. Но для салона последнее неважно. Из потенциальной многомерности слова он выбирал, создавая свою особую риторику, поверхностно-фасадные слои. Столкновение этих слоев извлекает услаждающее слух словесное шуршание и фейерверк, которые становятся самодовлеющей силой. Здесь принципиально важна тщательно подобранная и обдуманная одежда беседы, а сюжет, тема — как бы отходят на второй план. Один из самых значительных законодателей стиля в XVII веке, Гез де Бальзак, писал, что красноречие является совершенным, когда оно способно придать форму вещам, ее не имеющим, и «возвысить самые низкие вещи». А его друг, кавалер де Мере, любимый гость маркизы де Рамбуйе, сыгравший определенную роль в жизни Паскаля, до-

бавлял: говорить обо всем хорошо и приятно — это шедевр ума, далее которого ум не может заходить в своих притязаниях.

Атмосфера салонных умствований и бесед и восприятие человеческих отношений в них наложили своеобразный отпечаток и на характер деятельности салона, основной формой которой являлось интеллектуально окрашенное развлечение, а основным принципом — утонченный духовный эпикуреизм. Литература, наука, философия шли за развлечениями, дополняли их, сами становились игрой-развлечением.

Так, одним из основных способов времяпрепровождения у маркизы де Рамбуйе были импровизированные мифологические сценки, розыгрыши, сюрпризы, переодевания, что преломилось и в литературной деятельности салона. Переходной формой от бытовой игры к эстетически окрашенным развлечениям служил домашний театр, для которого господин де Рамбуйе, хранитель королевской гардеробной, доставал костюмы, принадлежавшие королевскому балету. Иногда приглашались и профессиональные актеры, даже труппа самого Мондори. Когда Корнель, уже знаменитый драматург, представил на суд Голубой комнаты «Полиевкта», салонные мэтры снисходительно забраковали христианскую трагедию. Им больше по душе была галантная поэзия. Даже стареющий Малерб оказался в числе первых посетителей собраний на улице святого Фомы, играя к тому же роль «умирающего» (так назывались салонные воздыхатели) госпожи де Рамбуйе. А Вуатюр слыл непререкаемым авторитетом в области метаморфоз. Под его пером фаворитка маркизы мадемуазель Поле превращается в жемчуг, а дочь маркизы, «принцесса Юлия», в прекрасную розу с благоухающими лепестками. Знаменитый коллективный сборник галантных стихов, известный под названием «Гирлянда Юлии», был также выполнен в столь полюбившемся салонным поэтам жанре метаморфоз.

Одним из главных отличительных признаков салонной жизни являлась своеобразная роль женщины в светском обществе. Салон немислим без женщины, и присутствие дамы всегда накладывало особый оттенок на любые происходившие в нем события. Дама как бы выводилась из природного ряда и поднималась на пьедестал, что выражалось, в частности, в светско-салонной тенденции к перемене имени. С помощью псевдонима словно бы стиралось и отмирало старое, данное при рождении имя, которое связывало с обычно-вульгарным житейским ми-

ром. (Так салонным именем маркизы де Рамбуйе было Артениса, а мадемуазель де Сюдери, в пьесе которой когда-то блистательно сыграла юная Жаклина, — Сафо.) Идея светского обожествления женщины расцвела именно во Франции XVII века. В письме к известной аристократке госпоже де Лож Гез де Бальзак замечал: «Бог возвысил Вас над мужчинами и женщинами и ничем не поспешил для совершенства своего творения. Вами восхищается лучшая часть Европы. Принцы склоняются у Ваших ног, ученые учатся у Вас».

Наделение женщины умом — основной модус ее обожествления в светском обществе. Так Фонтенель, приспособивший науку и философию к галантному, салонно-дамскому обществу, признавался, что всегда будет торжествовать женщина, у которой много ума, достаточно красоты и мало любви. Такое понимание женских качеств и достоинств привело к своеобразной концепции любви. Любовь в салоне стала рассудочной игрой-развлечением, предметом многочисленных дискуссий и трактатов. В ней игнорировалась, отрицалась природно-чувственная сторона. Чуждо салону было и сердечное, непредсказуемое и не поддающееся глаголу начало любви, ее стихийность и безмотивность. Здесь царила осторожная мера. Сердечная основа любви сублимировалась в ум, поглощалась рассудком. Непосредственное, из сердца идущее влечение уступало место аналитическим размышлениям, которые сопровождались развлекательно-блестящим словом. Галантно-салонному пониманию любви свойственно настроение интеллектуально-любовного кокетства. Земная любовь изгонялась почтительным, игриво-галантным обхождением, которое составляло мягкое очарование светской жизни, являлось изящной тактикой элегантного ума. Любовь становилась частью общего светского воспитания «порядочного человека», своеобразным смягчающе-полирующим средством для образования его ума и нравов.

«Порядочный человек» должен быть личностью приятной во всех отношениях. Особое значение при этом приобретают устройство и показ фасада человеческого тела. Интерес к собственной внешности к середине XVII века настолько возрос, что в 1644 году была издана книга «Законы французской вежливости», в которой среди прочего рекомендовалось, например, «мыть руки каждый день, а лицо почти так же часто», ибо ежедневное мытье среди дворян этого времени не было распространено.

Но знаменитые щеголи намного опередили подобные рекомендации. Так внешний вид Вуатюра вполне соответствовал интерьеру Голубой комнаты. В письме к Годо, которого за малый рост звали «карликом принцессы Юлии», Вуатюр писал, относя эти строки, безусловно, и к самому себе: «Подобно тому, как наиболее тонкие и изысканные эссенции хранятся в самых маленьких сосудах, природа, кажется, в самые маленькие тела заключила наиболее драгоценные души». Он нежно и любовно относился к своему маленькому телу, подолгу холил и украшал его, тщательно подбирая ткани для нарядов, пользовался духами, пудрой и помадой, проводя перед зеркалом много часов подряд. И даже в похоронной процессии за телом Вуатюра несли его тонко благоухающие вещи.

Туалет «порядочного человека» кокетливо-опрятен и гладко-блестящ, а манеры учтивы и элегантны. Точно так же выглядел его ум и как следствие — беседа. Физическое очарование дополнялось интеллектуальным. Ему следовало овладеть искусством трогать ум необъяснимой пикантностью. Уколы остроумия «порядочного человека» становились приятными для того, в кого они направлены, потому что щекотали, не задевая и не жала.

Помимо всего этого, «порядочный человек» обладал вполне определенными моральными качествами. Он храбр и жизнерадостен, но вместе с тем мягок и уступчив, в любом деле избегал излишней аффектации и пристрастия, везде проявлял тонкие, возвышенные чувства и, главное, во всем знал меру: уравновешен, спокоен, рассудителен. Эти качества «порядочного человека», равно как и его ум, беседа, тело, должны очаровывать, быть внешне зримыми, заметными. Ему необходимо уметь подать, представить себя, но делать это без нажима, легко и непринужденно, создавая иллюзию полной естественности.

Мягко-элегантная экстерьерность «порядочного человека», проявлявшаяся на всех уровнях его поведения, выразилась и в таких существенно значимых для светского общества понятиях, как учтивость и благопристойность. В салоне интерьер, развлечения, тело, ум, слово становились вежливыми, гладкими и блестящими, скользили без излишнего трения, не сковывая мимолетно-легких ощущений. Вежливость и учтивость ориентировались на поверхностное, на форму, «одежду», «как» поведения. По мнению светских теоретиков, самые лучшие понятия обесценивались, если они не выражались в стиле галантного и «по-

рядочного человека». Элегантность и изысканность, напротив, могли придать необъяснимое очарование вещам, менее всего способным нравиться, и доставить приятность и полное удовлетворение.

Итак, салонное понимание человека ориентировано на завуалированное экспонирование внешнего, на кажущееся, на зрительность. Салон в сгущенном виде выразил общую атмосферу светской жизни, ее лишенное глубины бытие, замкнувшееся на собственной поверхности, которая отделялась от фундаментальных первооснов человеческой жизни, выставлялась напоказ и эстетизировалась.

Таковы свойства «лекарства», прописанного Паскалю врачами. Не будем судить о его лечебно-физиологических достоинствах. В известной мере оно, конечно, подействовало благотворно. Здесь важен другой момент, существенный для духовного развития Блеза. Он столкнулся с людьми, во многом отличавшимися от общества специалистов-ученых, в котором ему приходилось бывать с самого раннего возраста. К тому же светские щеголи и мудрецы относились глубоко безразлично, а иногда и открыто враждебно, к проблемам христианского мировоззрения, вот уже несколько лет не перестававшим волновать Паскаля. Та «эстетика поверхности», которую они культивировали, никак не совмещалась с представлениями о жизни, выработанными Блезом к этому времени. И тем не менее эти люди задели у него какой-то нерв, остановили на себе его пристальный взгляд и в известной степени повлияли на его поступки, больше же всего на размышления. В чем же тут дело? Как объяснить это явление? Обратимся к фактам.

❖ 3 ❖

4 января 1652 года Жаклина все-таки уходит в монастырь тайком от брата. Не осмеливаясь расстраивать его сценами прощания, она поручает Жильберте, еще остававшейся в Париже, рассказать ему обо всем и на рассвете навсегда покидает свой дом. Сообщение Жильберты мучительно для Блеза. Опечаленный, он долго не выходит из своей комнаты и никак не может привыкнуть к тому, что произошло.

Через два месяца Жаклина присылает брату письмо, в котором еще раз закликает не разрушать ее стремлений: «Обраща-

юсь к вам, как к человеку, от которого до известной степени зависит моя судьба, чтобы сказать вам: не отнимайте у меня того, что не можете вознаградить... Не мешайте же тем, кто делает доброе, и если вы не имеете силы последовать за мною, то по крайней мере не удерживайте меня, прошу вас, не разрушайте того, что вы построили». Она умоляет Блеза не огорчаться и благословить ее на монашеский постриг, который должен состояться на Троицу. Блез по привычке протестует и требует отсрочки, но в конце концов вынужден смириться...

Скорбь и тревога, вызванные смертью отца и расставанием с сестрой, становятся глуше в веренице новых занятий и знакомств, религиозная ревностность постепенно охлаждается: Блез реже бывает в церкви, меньше молится, почти не заглядывает в Евангелие. Все более возрастающая слава Паскаля как ученого, резонанс, возникающий от его научных работ, перерастают узкий круг знатоков-специалистов и открывают перед ним двери самых известных аристократических салонов. Так 14 апреля 1652 года в Малом Люксембурге, где располагается особняк племянницы Ришелье герцогини д'Эгийон и где когда-то разыгрывалась комедия с участием юной Жаклины, состоялась своеобразная популярная конференция, которая удостоилась внимания стихотворной «Исторической музыки».

Лоре, светский завсегдатай, без всяких сотрудников еженедельно в течение пятнадцати лет издавал стихотворную газету, в которой в шутивно-любезном тоне рассказывал о парижских слухах и королевских пиршествах, о помолвках прославленных людей и проповедях модных проповедников, раскрывал альковные секреты и распространял салонные анекдоты. В «Исторической музее», читавшейся обыкновенно великосветским и придворным обществом, можно было встретить и подробные сообщения о новых пьесах Корнеля и Мольера, о напумевших книгах и диковинных изобретениях. Не обошел Лоре и Блеза, сообщив о том, как в обществе герцогинь Паскаль демонстрировал достоинства своей арифметической машины и приводил такие «полные ума и тонкости доказательства», что «все увидели, каким прекрасным гением он обладает, и стали называть его Архимедом». В недалеком прошлом арифметическая машина была воспета в галантно-прециозном духе в сонете салонного поэта Далибре. И вот новая экспозиция, сопровождаемая также физическими опытами, объясняющими движение жидкости.

Эта конференция словно бы предназначала дальнейший путь для многих французских ученых и философов XVII—XVIII веков, приспособивавших предмет своих исследований к салонно-дамскому обществу. Именно по этому пути пошел и наиболее законченно выразил его уже упоминавшийся Фонтенель. Паскаль же остановился в начале дороги, а затем резко свернул с нее... Но это произойдет чуть позже. Сейчас же слава ученого усиливает его привязанность к науке, пробуждает гордость и суверенное сознание своего гения, своей уникальности как ученого.

Через месяц после конференции в Малом Люксембурге Блез получает из Стокгольма письмо от прославленного аббата Бурдело, которому он демонстрировал когда-то действие своего «паскалева колеса». Аббат до отъезда в Швецию в 1651 году нередко собирал в особняке Конде общество ученых и литераторов, в котором обсуждались различные мировоззренческие, моральные и научные проблемы. В Швеции он лечил королеву Христину. (Позднее за свои интриги при дворе и проповедь чересчур эпикурейской морали впал в немилость и был изгнан.)

В письме Бурдело просит Паскаля прислать королеве арифметическую машину. По словам врача, Христина любила ясность в рассуждениях и точные доказательства, построенные на солидных основаниях. «У вас, — писал аббат, — самый ясный и самый проникающий ум, какой я когда-либо встречал. С вашим усердием в работе вы превзойдете и древних и современных авторов... Вы являетесь одним из тех гениев, которых ищет Королева...».

Двадцатилетняя шведская королева славилась своим умом, обширными знаниями и считалась покровительницей наук и литературы. За три года до этого через своего друга французского посла Шаню был приглашен в Стокгольм читать ей философию Рене Декарт. Неистощимая симпатия шведской правительницы к ученым и философам становилась предметом насмешек для многих иностранцев, появлялись даже публичные сообщения о том, что она, как пишет Байе, намеревалась собрать в Стокгольм «всех педантов Европы и что вскоре правление королевством будет отдано в руки грамматистов». Тем не менее Декарт после долгих колебаний и сомнений расстался со своим научно-философским затворничеством, любимыми привычками и правилами и отправился в незнакомую столицу, где был встре-

чен с помпезной торжественностью. И хотя ее величество освободила знаменитого философа от тягостного королевского церемониала, от сочинения французских стихов для балов, участия в балетах и прочих придворных развлечений, Декарту многое было чуждо и жилось нелегко: например, чтобы растолковать эксцентричной ревнительнице наук свои мнения о высшем благе или страстях души, ему приходилось вставать в пять часов утра. Тут уж было не до спокойствия.

Декарт буквально надорвался, к тому же холодная шведская зима подействовала разрушительно на его здоровье, и, простудившись, он умер 11 февраля 1650 года.

Любознательная правительница быстро забыла своего «прославленного учителя», как она называла великого философа, и уже через два года через посредство Бурдело намеревалась пригласить в Стокгольм Гассенди, философского и научного противника Декарта.

Паскаль был очередной звездой, восходящей на научном небосклоне Европы, и королева не замедлила отозваться на разраставшуюся вокруг его имени славу.

Блез, испытывающий финансовые затруднения, решает воспользоваться удобным случаем для рекламы своего изобретения и в июне отправляет Христине требуемый подарок, сопровождаемый знаменитым письмом.

В начале письма он напоминает королеве, сколько труда и времени стоят новые произведения ума, особенно когда изобретатель стремится довести их до предельного совершенства. Но тяжкие усилия и долгие бдения ученого будут сполна вознаграждены, если изобретение сможет доставить королеве несколько мгновений удовольствия.

Далее Паскаль пишет, что не станет занимать внимания ее величества частностями, которые касаются работы арифметической машины (об этом он уже сообщил аббату Бурдело), и разбирает побудительные причины своего поступка. Таковыми являются, по его мнению, верховный авторитет и основательные знания, соединенные в лице молодой королевы. «Я, — продолжает Паскаль, — особенно почитаю тех, кто находится на высших ступенях либо могущества, либо знания. Последние, если я не ошибаюсь, могут, как и первые, считаться государями... И власть королей над своими подданными является, на мой взгляд, лишь образом могущества ума над более слабыми умами,

дающего ему право убеждать, равносильное в политическом управлении праву повелевать. Эта вторая империя представляется мне более высокой, подобно тому как разум выше тела, и более справедливой, ибо достается и сохраняется лишь в силу заслуг, а не по рождению или прихоти судьбы, как первая. Следует признать, что каждая из этих империй велика сама по себе...».

Затем Блез показывает, что в разобленном состоянии данные империи обнаруживают свою недостаточность и неполноту. Монарх, не обладающий превосходством ума, и просвещенный, но зависимый подданный равным образом лишены совершенства. Людям же свойственно стремление к предельному совершенству. Они издавна мечтали о монархе, сочетающем в одном лице силу власти и могущество ума. Но все короли и ученые были до сих пор только эскизом этого идеального состояния, исполнявшим лишь наполовину чаяния людей. И за всю историю существования мира трудно встретить мало-мальски ученого короля.

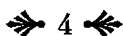
Этот шедевр, продолжает Паскаль, был уготован нашему веку: «В лице Вашего Величества, Мадам, мир получил недостающий уникальный образец, в котором власть наделена научными познаниями, а знание освещено сиянием верховного авторитета. Благодаря такому чудесному союзу Ваше Величество не находит ничего выше своей мощи и своего разума... Что касается меня, то, поскольку я не родился в первой из ваших империй, мне хотелось бы, чтобы все знали, что я почитаю за честь жить во второй. И лишь для того, чтобы засвидетельствовать это, я осмеливаюсь поднять глаза на мою королеву и приношу ей первое доказательство своего подчинения».

Как заметил один из биографов Паскаля, короли редко получают подобные послания. И действительно, за декларируемой в нем покорностью едва скрывается чувство собственного достоинства и превосходства. В этом своеобразном философическом письме можно выделить и уже знакомые мотивы жизненного поведения Блеза, и новые темы, которые будут развиты в последующих трудах. Оно является ярким свидетельством возврата Блеза к состоянию духа, предшествовавшему его обращению. *Libido sciendi* и *libido dominandi*, усыпленные чтением трудов Янсения и Сен-Сирана, пробуждаются с новой силой, достигая своего апогея.

В письме также заметны несвойственные ранее Блезу нотки салонной риторики, галантного обхождения и светского обоже-

ствления женщины — прямой результат его нового жизненного опыта. В отдельных местах оно почти совпадает по тону с приведенным выше отрывком из послания Геза де Бальзака к госпоже де Лож и выражает общий настрой, царящий в светском обществе.

Наконец, в письме к шведской королеве намечаются две темы: тема государства и идеального монарха будет развита в «Мыслях» и в размышлениях, посвященных воспитанию принца; тема же трех порядков (порядок материи, порядок духа, порядок любви и милосердия), присутствующая здесь в усеченном виде (порядок материи, являющийся «фигурой» порядка духа), станет центральной для Паскаля...



В октябре 1652 года Блез вынужден отправиться в Клермон по делам, связанным с наследством отца. Видимо, к этому путешествию следует отнести несколько строчек мемуариста Флешье, где он указывал, что Паскаль вместе с двумя соперниками ухаживал за ученой дамой, «местной Сафо». «Эта барышня, — писал Флешье, — была любима всеми остроумцами: у умов есть свои связи, влияющие на соединение тел. Господин Паскаль, у которого была столь высокая репутация, и другой ученый муж постоянно находились подле нее». Далее Флешье отмечал, что к ним присоединился третий поклонник, считавший, что нельзя слыть за остроумного человека, не ухаживая за дамой, обладающей тонким умом и любимой такими учеными людьми. На родине Блез проводит много времени в расположенном близ Клермона и построенном в XIII веке замке Бьен-Асси, который ранее принадлежал герцогу де Берри и который недавно купил за 32 тысячи ливров Флорен Перье. В семействе Перье вскоре появляется еще один сын, названный Жильбертой в честь брата Блезом. Ее роды на сей раз были тяжелыми и сопровождались серьезным заболеванием. Но в конце концов все закончилось благополучно.

Возвращение Паскаля из Клермона омрачается серьезными финансовыми разногласиями с Жаклиной. У нее заканчивался срок послушничества, она готовилась к обряду пострижения и намеревалась принести в дар монастырю большую часть своего наследства, которого лишалась, уйдя в монастырь. Блез, поддерживаемый Жильбертой, противится этому решению. Он уже

завещал монастырю четыре тысячи ливров, которые Пор-Рояль должен получить после его кончины (если не останется наследников), и не собирается делать больше никаких добавлений. Подобная настроенность брата вызывает у Жаклины приступ сильного нервного раздражения, которое мать Агнесса объясняет самолюбием, еще сохранившимся в душе молодой послушницы. Но девушку не может успокоить даже настоятельница Пор-Рояля Анжелика Арно, пытающаяся внушить ей мысль о второстепенности возникшей проблемы и по-своему объяснить мотивы поступка Блеза. «Тот, кто наиболее заинтересован в этом деле, — говорит она Жаклине, — еще слишком принадлежит свету, тщеславию и веселью, чтобы согласиться на благостыню, какую вы хотите сделать, и пожертвовать ради нее своими личными привязанностями; это не может случиться без чуда, я хочу сказать, чуда человеческой природы и привязанности к вам, так как в таком человеке, как он, нельзя и ждать чуда благодати». Однако «чудо человеческой природы и привязанности» все-таки происходит: видя безмерное огорчение сестры, Блез и на этот раз вынужден уступить, подписать дарственную Пор-Роялю и теперь уже окончательно смириться с уходом Жаклины. 5 июня 1653 года состоялся обряд пострижения. Жаклина получила имя Сент-Евфимии...

Блез же становится все более светским человеком, постигая премудрость салонной порядочности и галантного обхождения, намеревается даже купить должность и жениться.

Во второй половине XVIII века в замке Фонтене-ле-Конт, около Пуатье, на оборотной стороне двух картин были обнаружены галантные стихи. По традиции утверждают, что эти стихи принадлежат Паскалю и начертаны его же рукой. В них, в частности, говорится:

Прелестная и молодая хозяйка этого места,
Ваш карандаш начертил мне рисунок.
Я бы хотел следовать за нежностью и
Грацией вашей руки.
Но почему же, изображая богов да небе
И желая придать более блеску прелестной богине,
Не мог я сообщить ей ваши черты и ваш образ.

Постижению тонкостей светской жизни во многом способствуют и новые знакомства Паскаля. Самый близкий из светских

друзей — герцог Артюс Гуфье де Роаннец. Артюс Гуфье, родившийся в 1627 году, принадлежал к высокой знати. В пятнадцатилетнем возрасте он унаследовал герцогство-пэрство де Роаннец, а в 1651 году приобрел должность губернатора провинции Пуату, где располагалась большая часть его земель и находился замок Ойрон, местная резиденция герцога. В Париже он жил вместе с матерью, маркизой де Буази, которая, рано овдовев, была целиком поглощена светскими развлечениями. Герцог провел несколько лет в армии, участвовал в боях и в 1649 году был назначен лагерным маршалом. Несмотря на унаследованные долги, перед ним открывались радужные перспективы. Де Роаннец блистал при дворе и намеревался жениться на знатной и богатой мадемуазель де Месм, считавшейся лучшей партией в королевстве. При короновании Людовика XIV в 1654 году он нес шпагу короля. Артюс Гуфье получил от своего деда эпикурейское воспитание. Но оно не помешало ему сохранить сильные религиозные чувства.

Близкие отношения между молодым аристократом и Блезом зарождаются в 1652—1653 годах. Блез подолгу живет в доме герцога, где постоянно имеет в своем распоряжении отдельную комнату. Дружба эта подкрепляется любовью к научным исследованиям. Герцог, увлеченный математикой, страстно привязывается к Паскалю.

У него Блез и знакомится со сливками светского общества, например с Миттоном, весьма известным богачом и блестящим светским львом. Дамье Миттон в молодости сумел купить выгодную военную должность общего и экстраординарного казначея. Самым страстным жизненным увлечением Миттона была азартная игра. Женившись, он принимает в своем доме игроков и становится расточительным и гостеприимным хозяином. Лоре упоминал, что к дому «здравомыслящего и хорошо знавшего светское общество» Миттона ежечасно съезжались не «какие-нибудь мужланы и прохвосты, а прославленные игроки». Миттон слыл изрядным краснобаем, и репутация остроумца позволяла ему быть принятым при дворе.

Но светские и карточные достижения не приносили удовлетворения Миттону. За соблазнительным и беспечным видом, за вежливой улыбкой пряталось глубокое разочарование и меланхолический скептицизм. «Я так всем недоволен, меня забавляют лишь несколько мыслей, но и они полны слабости и тщеславия.

Нужно удвоить шаг, чтобы удалиться от подобного состояния». Пресыщенный соблазнами мира, Миттон, однако, не мог от них отказаться. Его изысканные манеры и салонное остроумие иногда сменялись резкими вольнодумными речами и показным развязно-эпикурейским поведением. Однажды в компании с известным фрондирующим атеистом де Барро он был приглашен на знаменитый омлет с салом в последнюю неделю поста. Когда во время обеда разбушевалась гроза и раздался сильный гром, де Барро выбросил блюдо через окно, приговаривая: «Вот сколько шума из-за омлета». Сам Миттон заявлял, что он верит в Бога, и добавлял при этом с ядовитым остроумием что-нибудь совершенно противоположное. Написанный им в шутливой форме «Трактат о бессмертии души» Миттон называл в интимном кругу трактатом о ее смертности.

Миттон считался также непреерекаемым авторитетом в литературной области. От его собственного наследия остались лишь письма к кавалеру де Мере и несколько опусов, попавших в произведения Сент-Евремона, в которых обсуждались вопросы, связанные с салонной порядочностью и поведением в светском обществе. В полном соответствии с лучшими образцами хвалебно-остроумной салонной казуистики де Мере характеризовал один из таких трактатов как несравненный шедевр, который мог бы сделать честь самому Сократу. «Помните ли вы, — писал он Миттону, — как госпожа маркиза де Сабле говорила нам, что находила подобное только у Монтеня и Вуатюра?.. Я уверен, что если бы она чаще видела вас и имела бы ваши писания, то несомненно причислила бы вас к этим двум превосходным гениям». Чтобы подчеркнуть контекст и своеобразие дифирамба, нелишне будет заметить, что за кулисами салонной благопристойности кавалер де Мере нередко называл Миттона невеждой, а жену его — кабатчицей.

Общение с Миттоном, особенности его поведения и высказываемых мыслей заинтересовывают Паскаля. Впоследствии он несколько раз упомянул это имя в «Мыслях» и критически анализировал мировоззрение Миттона.

Однако самая яркая фигура среди знакомых герцога де Роаннец — дворянин из Пуату кавалер де Мере. Антуан Гомбо, кавалер де Мере, в молодости много путешествовал в интересах королевской службы и для собственного удовольствия. Он бывал в Англии, Испании, Германии и даже в Америке. Участвовал в

военных сражениях, дрался на дуэлях. И его друг, Гез де Бальзак, называл Антуана храбрецом и философом.

Де Мере был эрудитом и имел довольно солидное образование. Он знал греческий, испанский, итальянский и немного даже арабский, владел латинским, по словам Геза де Бальзака, с «тонкостью и изяществом». Он знал более или менее основательно Гомера, Ксенофонта, Плутарха, несколько диалогов Платона, считал Цицерона образцом литературного и ораторского искусства. Но античный мир де Мере видел глазами светского человека XVII века, отличавшего формально-эстетические и стилевые особенности жизни и искусства и приспособлявавшего их к своим собственным вкусам. Глубокая серьезность и истинное своеобразие древнегреческого мира не попадали в поле его зрения. Так, в Платоне он видел не великого философа, а блестящего стилиста, Вергилия же упрекал в отсутствии галантности.

Авторитет кавалера де Мере в великосветском обществе был весьма велик. Из ближайших его знакомых следует отметить Геза де Бальзака, законодателя литературных вкусов XVII века и прославленного мастера эпистолярного жанра, графа де Ларошфуко, автора популярных «Максим», маркизу де Рамбуйе и маркизу де Сабле — хозяек самых аристократических салонов Парижа. Известный литератор Менаж посвятил кавалеру свои «Наблюдения над французским языком». Кавалер де Мере слыл за крупного знатока дамской психологии и был большим другом женщин. При этом он часто играл роль ментора, учителя и своеобразного популяризатора знаний, пополняя образование своих приятельниц и сообщая им разнообразные сведения из жизни античного мира. Де Мере был первым учителем госпожи де Ментенон — внучки Агриппы д'Обиньи, жены известного писателя Поля Скаррона и будущей супруги Людовика XIV. Впоследствии он нередко хвастался тем, что сформировал ее светские манеры и преподавал искусство «порядочного поведения»...

К концу жизни, устав от светских удовольствий и желая увечить свою жизненную философию, де Мере удалился в имение близ Пуату и написал целый ряд произведений: «Рассуждение о справедливости», «Рассуждение об уме», «Рассуждение о беседе», «Рассуждение о приятности» и некоторые другие. Перед смертью он опубликовал два тома писем, которые не датированы и содержат различные анекдоты, литературно-критические замечания, размышления о правильном поведении и т. д. Пись-

ма эти в свое время жадно перечитывались завсегдатаями парижских салонов и составляли конкуренцию знаменитым письмам остроумного Вуатюра, являвшегося «душой» и «гением» Голубой комнаты маркизы де Рамбуйе. Митгон, расхваливая кавалеру де Мере его письма, замечал, что в мире нет ничего более естественного и галантного. В поместье, где Антуан Гомбо де Мере писал свои труды, он и умер в 1684 году за игрой в пикет со своей тетушкой. Такова эпизодическая, внешне-событийная канва его жизни.

С именем кавалера де Мере связаны особый стиль поведения в XVII веке и отчасти в XVIII веке и закреплявшая этот стиль уже упоминавшаяся теория порядочности. Он не только скрупулезно следовал всем предписаниям этой теории, но был и основным ее автором, выражая своеобразный светский вариант философии жизни. Он искал обоснования «эстетике поверхности», как бы третье измерение, подпочву, питающую эту поверхность. В чем же суть нового измерения порядочности?

Постараемся воспроизвести внутреннюю логику мысли кавалера де Мере. Основное его положение заключалось в том, что в каждой человеческой душе имеется глубокая потребность в счастье. Хотя страдания и неизбежны, не следует безутешно удручаться. Нужно делать все возможное, чтобы в этой жизни найти верный и гармоничный путь к своему счастью, а остальное предоставить естественному ходу событий. Принципом и критерием истинного счастья являются удовольствия и наслаждения, получаемые в этой жизни, отсутствие неприятных чувств и мыслей. И поскольку человек связан с другими людьми тысячами явных и невидимых нитей, то его счастье в самой высокой степени опосредовано своеобразием контактов с окружающей средой. Таким образом, человек всегда счастлив не сам по себе, а лишь через другого. Стало быть, отношения с этим другим должны удовлетворять, приносить приятные ощущения. Но как добиться такого идеального положения? Ведь люди бесконечно отличаются друг от друга, особенно в таких трудно уловимых для понимания и определения состояниях, как счастье и удовольствие. Да и внутренняя жизнь одного и того же человека ежемгновенно меняется.

Для этого, считал де Мере, следует овладеть искусством нравиться. «Порядочный человек» должен достигнуть своеобразного совершенства в формах человеческого общения, то есть су-

меть понравиться другому во всех обстоятельствах, любыми средствами заставить другого любить себя, везде и всегда чувствовать себя как дома. Именно для этой цели и необходимы атрибуты эстетизированной поверхности (элегантный туалет, изящные манеры, галантная беседа и т. п.).

Однако главной духовной силой «порядочного человека» и предметом его неизбывных забот является тонкий и проницательный, блестящий ум. Такой ум не только любезен для окружающих его людей, но главное позволяет опознать и различить то, что им нравится, найти в душе любого человека в каждом конкретном обстоятельстве скрытые педали и пружины, на которые следует вовремя нажать, чтобы сохранить благопристойность, взаимное понимание и хорошее настроение. «Порядочный человек» стремится через интуитивное проникновение в неосознанные душевные движения собеседника понять его своеобразие. Его ум быстро, мягко и эластично вкрадывается в разум и сердце другого человека и, как бы опережая последовательные цепочки силлогизмов, соединяя деликатность и утонченность с простотой и естественностью, производит живое и тонкое опознавание его психической оригинальности и приспосабливается к ней. Таким образом, и собеседник доволен, и сам «порядочный человек» не печалится.

Особое значение при этом приобретает беседа как наиболее распространенная форма обхождения. «Порядочный человек» может, где надо, промолчать и вовремя вставить нужное словцо. Он способен вести разговор на любую тему, ибо избегает какого-либо определенного занятия и естественно раскрывает свой разум навстречу всему, что с ним происходит. Он не имеет ни ремесла, ни профессии, не желает быть узким специалистом, «педантом», а стремится знать понемногу обо всем и ничего о конкретном, как бы осуществляя тем самым свою универсальность.

Таковы новые грани, раскрываемые кавалером де Мере в концепции «порядочного человека», которую он стремился распространять вокруг себя, заслужив определения «профессора порядочности» и «учителя благопристойности». Пытался он учить и Паскаля...

Об особенностях взаимоотношений Паскаля и де Мере можно судить по записи последнего, сделанной в «Рассуждении о разуме». Де Мере вспоминал, что однажды он путешествовал из

Парижа в Пуату вместе с герцогом де Роаннец, который «обладал математическим умом и был приятным собеседником», и Миттоном, которого «при дворе все любят». Чтобы не скучать в дороге, герцог взял в попутчики человека средних лет, в то время еще малоизвестного, но впоследствии заставившего много о себе говорить. Это был большой знаток математики, ничего, кроме нее, не знавший. Однако подобные науки, рассуждал де Мере, не доставляют мирских удовольствий и не делают приятным собеседником. И попутчик, не имевший тонкого вкуса, вмешивался невпопад во все разговоры своих спутников, вызывая смех и удивление. Мы старались, продолжал он свой рассказ, разубедить его, и через два-три дня неловкий попутчик почувствовал недоверие к собственным мнениям, только и делал, что слушал и спрашивал, уясняя особенности обсуждаемых тем. Время от времени он доставал записные дощечки и заносил в них что-то. И еще до прибытия в Пуату, заканчивал де Мере, он стал говорить почти совсем хорошо и мог выразить все, что мы сами захотели бы сказать, открыто радуясь происшедшим в нем переменам. После путешествия, заявлял кавалер, он не думал более о математике и словно отрешился от этой науки...

Де Мере взял на себя роль учителя и воспитателя, считая, что он сумел преобразовать душу Паскаля (неловким попутчиком был именно он), отвлечь его от бесплодной для повседневной жизни математики и направить его внимание на сферу жизненной прагматики. Не станем пока выяснять, так ли это на самом деле. Отметим лишь ряд неточностей и своеобразие его рассказа.

Описываемые им события происходят, видимо, в 1653 году. К этому времени Блез уже довольно хорошо изучил особенности поведения в светском обществе, поэтому неверно представлять его этаким математическим фанатиком, не замечавшим ничего, кроме своей науки. Не соответствует истине и замечание де Мере о том, что после путешествия Паскаль совсем перестал интересоваться математикой. Математика всегда оставалась в поле зрения Блеза, менялось лишь его отношение к ней. И в этом плане влияние де Мере сыграло свою роль. Правда, было оно далеко не таким великим, как то представлялось самому кавалеру. В его отношении к Паскалю можно заметить выделение наиболее резких черт характера Блеза и пренебрежение всеми остальными. Ему было важно заострить односторонность занятий

Блеза и противопоставить ей свою универсальность. Именно такой подход и определяет то чувство высокомерного превосходства, которое пронизывает каждую строчку рассказа де Мере. В какой-то степени кавалер использовал Паскаля как своеобразную резонирующую среду для самовозвеличения, чему способствовали и заметные различия в их внешности: большие сероголубые глаза горбоносого и широколобого Блеза, одевавшегося обычно в однотонное темное платье, впивались в окружающие предметы и подолгу не отпускали их; живые блестящие глаза де Мере, выделявшиеся на его красивом лице с правильными тонкими чертами, напротив, постоянно перебегали с предмета на предмет и тем самым словно дополняли его костюм, являвший «беспрерывный» поток кружев и лент, живописных пятен и беспокойных складок.

Особенности их взаимоотношений проявляются выпуклее и вместе с тем конкретнее в одном из писем кавалера к Блезу. «Помните ли вы, — пишет де Мере, — как однажды сказали мне, что не уверены более в превосходстве математики? Вы сообщаете мне сейчас, что я открыл вам вещи, которые вы никогда не увидели бы, не встретив меня. Я не знаю, однако, так ли вы мне обязаны, как думаете. У вас еще остается привычка, полученная от занятий данной наукой, судить о чем бы то ни было через ваши доказательства, которые зачастую являются ложными. Эти длинные рассуждения, выводящиеся одно из другого, мешают вам приобрести более высокие знания, которые никогда не обманывают. К тому же я вас предупреждаю, что вы теряете через свои доказательства преимущество в свете, ибо, обладая живым умом и тонким глазомером, можно заметить по выражению лица и внешнему виду наблюдаемых людей много таких вещей, которые окажутся полезными. И если бы вы спросили по своему обычаю у того, кто умеет пользоваться подобными наблюдениями, на каком принципе они основаны, он, возможно, ответил бы вам, что ничего об этом не знает и что доказательства являются таковыми лишь только для него».

Затем де Мере уверяет Блеза, что о ничтожности искусственных рассуждений с помощью математических принципов и правил, которые «так высоко ценят недоумки и полуученые» и которые не позволяют проникать в суть предстоящих перед взором вещей, он заключает со знанием дела: «Вы знаете, что я открыл в математике столь редкие предметы, что наиболее ученые

из древних авторов никогда их не рассматривали, а лучшие математические умы Европы были изумлены. Вы писали о моих открытиях, равно как господин Гюйгенс, господин Ферма и многие другие, восхищавшиеся ими. Поэтому вы должны понять, что я никому не советую пренебрегать этой наукой, и, по правде говоря, она может быть полезной, если не слишком увлекаться ею; ибо то, что в ней ищут обычно с таким любопытством, представляется мне бесполезным, и время, которое ей уделяют, могло бы быть использовано гораздо лучше...».

В этом интересном письме прежде всего бросается в глаза тон тщеславной претенциозности и детского хвастовства, упорное подчеркивание превосходства собственной личности, которое не оправдано ни фактами деятельности двух столкнувшихся на жизненной дороге людей, ни их судьбой в целом. И это свидетельствует о глубинной ограниченности кавалера де Мере, об отсутствии у него ценностной чуткости в суждениях о других людях и даже той самой порядочности, которую он так настойчиво пропагандировал. К тому же де Мере встал в позу знатока математики, свысока поучающего Паскаля и разъясняющего ему ее предмет, раздувая до невообразимых масштабов отдельные реальные факты, которые вошли в историю теории вероятностей. Все это обусловило позднейшую реакцию и появление эпиграмм на кавалера. Письмо ходило по рукам, и позже его напечатал Бейль в своем известном «Историческом и критическом словаре». Там в свое время и прочел его Лейбниц.

«Я чуть было не расхохотался, — писал Лейбниц, прочитав письмо де Мере к Паскалю и узнав его мнение о собственной персоне. — Но, видимо, кавалер знал, что этот великий гений не лишен слабостей, которые делают его иногда чересчур восприимчивым к влияниям неумеренных спиритуалистов и порою отталкивают от основательных наук. Де Мере пользовался этими слабостями, говорил свысока с Паскалем и слегка насмехался, как обычно делают светские люди, у которых достаточно ума, но мало знаний. Им нужно убедить нас в том, что вещи, которые им не совсем понятны, малозначащи».

Лейбниц довольно верно расставил акценты реального положения вещей. Но одна существенная деталь выступает в его размышлении в несколько смещенной проекции. Ему как человеку с диаметрально противоположным складом души и как ученому строго рационалистической ориентации, стремившему-

ся создать универсальную математику и видевшему в ней довольно высокую гарантию гармоничности бытия, трудно было вникнуть в приливы и отливы духовной эволюции Паскаля, в его меняющееся отношение к так называемой фундаментальной науке, объясняемое Лейбницем слабостями Блеза, на которых якобы играл де Мере. Но Паскаль не был так слаб, а кавалер так силен, чтобы играть даже на слабостях Блеза. И то, что Лейбниц называет слабостью, было, как увидим позже, чем-то иным...

Что же касается реальных познаний кавалера в математике, то о них наряду с мнением Лейбница можно судить по письму Паскаля к Ферма от 29 июля 1654 года. У него очень хороший ум, писал Паскаль, характеризуя де Мере, но он не математик, а это является большим недостатком. Он даже не понимает, добавляя Блез, что математическая линия может делиться до бесконечности, и упорно верит в то, что она состоит из точек конечного количества.

И тем не менее имя кавалера де Мере своеобразно вписано в историю теории вероятностей наряду с такими крупнейшими учеными, как Паскаль, Ферма, Гюйгенс (об этом будет сказано ниже).

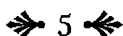
Сейчас же обратим внимание на следующее: в письме кавалера ставится сложная проблема познания истины, сути вещей и соответствия тех средств и путей, которыми эти вещи познаются. По его мнению, выводное математическое знание, построенное на строгом соблюдении определенных правил, на неукоснительном следовании за первоначальными постулатами и аксиомами, является искусственным по отношению к изучаемым вещам и не совпадает с их органической сутью, с их истинно реальным бытием, особенно если речь идет о постоянно меняющейся реальности человеческого поведения. Такое знание, по мнению кавалера, ложно, бесполезно, снижает авторитет в светском обществе и вообще никуда не годится.

Другое дело, считает де Мере, — знание, построенное не на строгом и всегда одинаковом соблюдении методологического ритуала, в шоры которого входит и тем самым как бы искажается конкретность любой вещи, а живое и интуитивное проникновение в эту конкретность, сообразуемое в каждом отдельном случае с природой предстающих перед взором вещей и обусловленное тем ароматом, который от них исходит. Именно такое знание, не имеющее определенных принципов и правил, позво-

ляет, на его взгляд, проникнуть в суть явлений, не обманывает и, следовательно, является полезным для живущего, а не только мыслящего человека и к тому же повышает авторитет в светском обществе. Кавалер де Мере, несмотря на явные душевные пустоты и высокомерное фатовство, был далеко не глупым человеком и в пору становления так называемых отвлеченных наук, использующих математические методы, сумел заметить их внутреннюю противоречивость и уязвимость.

Действительно, точные науки функционируют и управляют за счет приведения «Всего» к конечно-количественной проблематике, то есть известного замещения первоначального предмета. Абстрактные интеллектуальные схемы, лежащие в основе рационального математического знания, преобразовывают и тем самым как бы заменяют, «уничтожают» вещь, проблему, ограничивая их, вводя в систему уже выработанных соответствий, строго определенных понятий и делая их конечными, счисляемыми. Наукообразный интеллект занимается выравниванием и упорядочиванием, унификацией, отказываясь от объемности вещи, проблемы, отвлекаясь от многочисленных свойств, которые не соответствуют выработанным им схемам. В его построениях и операциях происходит максимально возможное отвлечение от элементов непосредственной эмоционально-душевной жизни человека. Бесконечно богатая, разнообразная и изменчивая реальность этой существенно важной сферы человеческого бытия сопротивляется однолинейному и абстрактному схватыванию. Многие мотивы поступков, движение внутренней воли человека, его заинтересованное отношение к жизни являются живым отвержением рационализма, жестких формул и строгих правил.

Однако то более высокое и истинное знание, которое кавалер противопоставлял математическому, его человековедение захватывало лишь поверхностный слой души, на котором отложились устойчивые условности общественного бытия, относящиеся к своеобразно понимаемому счастью, безмятежно-эпикурейскому существованию. Тонкий и изысканный ум, являющийся инструментом подобного изучения человека, не мог проникнуть в глубину человеческого сердца, в неисповедимые движения человеческой воли. Но набросок проблемы двух типов ума, двух родов знания был сделан.



Проблема эта серьезно заинтересовала Паскаля, и впоследствии он стремился диалектически разрешить ее. Свидетельство тому — многочисленные упоминания в «Мыслях» и целые фрагменты, посвященные знаменитому разделению сферы человеческого разума на «ум математический» и «ум тонкий». Между математическим умом и умом, склонным изучать детали и тонкости, имеется, по мнению Паскаля, существенная разница. В первом случае начала очень ясны, резко и четко выделены, но непривычны для не посвященного в науку человека. В области же ума, склонного к тонкостям, начала общеизвестны, доступны всем, однако их большое количество и тесная связь между собой не позволяют выделить эти начала с такой же чистотой, как в предшествующем случае. Здесь нужно иметь хорошее зрение, способное по мере возможности обнять все начала сразу, и здравое размышление, не уводящее мысль с пути познанных начал.

Но математики, замечал Паскаль, которые привыкли рассуждать только после того, как ясно увидят свои чистые, резко очерченные начала и овладеют ими, становятся смешными и теряются в вещах тонких, где нельзя подобным образом овладеть началами. «Тут начала едва видны, их скорее чувствуют, чем видят; нужно употребить бесконечный труд, чтобы заставить их почувствовать того, кто сам по себе не может этого сделать: это вещи столь деликатные и столь многочисленные, что необходимо очень тонкое и ясное чувство, чтобы их ощущать и судить о них правильно и справедливо, сообразно с этим чувствованием, и очень часто их нельзя даже доказывать по порядку, как в математике, потому что здесь нельзя подобным же образом овладеть началами, да и расположить их по порядку бесконечно трудно. Здесь нужно, по крайней мере до известной степени, видеть вещь одним взглядом, а не постепенно обсуждать ее». Люди же, продолжал Паскаль, способные только к тонкостям, не имеют терпения, чтобы дойти до оснований умозрительных доктрин, ничего не понимают в задачах и в бесполезных, на их взгляд, началах математики (здесь явный намек на кавалера де Мере). «Кто привык судить по чувству, тот ничего не понимает в вещах, подлежащих суждению ума, ибо ему хочется прежде всего проникнуть в суть одним взглядом, а начал он не привык искать. Другой, напротив, привыкнув размышлять на основании

начал, ничего не понимает в вещах, подлежащих чувству, ища в них начал и не умея обнять их одним взглядом».

Встреча с кавалером де Мере натолкнула Паскаля на изучение еще одного аспекта точного знания, на углубление проблемы ценностного значения науки. В пору внутреннего религиозного переворота 1646 года Блез впервые ощутил недоверие к своей научной деятельности, ощутил ее этическую и онтологическую неполноту и даже некоторый вред: она стимулировала все более разрастающуюся гордыню молодого и прославленного математика. Однако дальнейшее ослабление религиозного настроя пробудило уснувшее было чувство собственного суверенитета и укрепило доверие к авторитету научной деятельности. И здесь рассуждения де Мере вновь замкнули мысль Блеза на проблеме значения этой деятельности: оказалось, что не только по отношению к религии, но и по отношению к автономной деятельности человеческого духа точная наука страдает качественной неполнотой и даже больше — уступает в чем-то иному знанию, связанному с конкретно-жизненными вопросами, с непосредственно-заинтересованным отношением человека к миру. Уступает не в силу своей внутренне-логической незаконченности (напротив, формальный аппарат науки максимально совершенен и именно этим глубоко импонировал Паскалю), а потому, что не годится для обсуждения сущностных проблем бытия человека, «горячих» точек его существования. Так математический разум, переходя от исследований вещей материального мира к изучению психической реальности и взаимоотношений людей друг с другом, теряет свою мощь, ибо здесь действуют другие законы, связанные с неисповедимыми движениями человеческой воли.

Размышления над прокламируемой кавалером де Мере и его друзьями теорией порядочности привели Паскаля к проблеме искусства нравиться и убеждать, которая тесно связана с различием математического и тонкого ума. Обратим внимание на его рассуждения в этой области, ибо вычленяемое в них ядро явится составной частью того антропологического метода, который Паскаль будет использовать в «Мыслях», адресуемых главным образом порядочным людям типа кавалера де Мере.

Искусство убеждать имеет, по его мнению, прямую связь со способом суждения людей о предстоящих перед их взором вещах. Мнения и суждения могут входить в душу человека двояко: через понимание — рассудок и через волю. Самым частым и

очевидным для понимания методом является математический, суть которого состоит в том, чтобы однозначно определить следующие друг за другом термины и не выдвигать недоказанных положений. Понимание представлялось Паскалю самым лучшим и естественным способом убеждения, ибо следовало бы соглашаться лишь с доказанными истинами... Но, продолжал он свою мысль, обычно суждения людей формируются не доказательствами, а привлеченным согласием, отвечающим определенному волеизъявлению. И в истинах человеческого ранга наблюдается противоестественная, но привычная картина: истины эти редко входят через двери разума и почти всегда — через причудливые капризы воли. Каждый путь имеет свои принципы. Для разума таким началом являются общедоказанные положения (целое больше части и т. п.), для воли — общие всем людям желания (например, стремление к счастью).

Самый большой эффект в искусстве убеждать, считал Паскаль, достигается при соединении общепризнанных положений и желаний сердца. Но примат силы, по его мнению, остается все-таки у волевого импульса. «Де Роаннец говорил: «Основания приходят мне на ум впоследствии, а с первого раза вещь нравится или отталкивает без сознания с моей стороны оснований, и все-таки отталкивает она по тому самому основанию, которое я открываю только потом». Но мне кажется, не вещь отталкивает по тем основаниям, которые находят после, а наоборот: люди потому только и находят эти основания, что вещь отталкивает их».

Человеку чуждо, развивал далее свою мысль Паскаль, все то, что не имеет отношения к его верованиям и удовольствиям. И душа следует за униженным и безрассудным выбором испорченной воли, несмотря на сопротивление разума. Так возникает борьба между рациональной истиной и наслаждением, исход которой трудно предсказать, ибо следовало бы знать все, что происходит в самом нутре человека, чего сам человек почти никогда не знает.

Итак, искусство убеждать заключается в искусстве нравиться и искусстве доказывать. Строгие правила существуют только для последнего, но искусство нравиться, считал Паскаль, более сложно, тонко и полезно. Его крайняя трудность состоит в том, что принципы удовольствия не являются прочными и стабильными. Они различны у всех людей и у каждого человека в разное время...

Все это и определяет непосредственные трудности ведения беседы, искусства красноречия, тесно связанного с искусством убеждать слушателя и даже побеждать его. «Красноречие есть искусство так говорить о вещах, чтобы, во-первых, те, к кому обращаются, без труда и с удовольствием могли все понять, во-вторых, чтобы они чувствовали себя заинтересованными, чтобы самолюбие располагало их к размышлению об этих вещах. Оно состоит, следовательно, в соответствии, которое стараются установить между умом и сердцем слушателей, с одной стороны, и между мыслями и выражениями, которыми пользуется оратор, с другой стороны; а это предполагает, что оратор хорошо изучил сердце человека, чтобы знать все его пружины и найти потом правильное соотношение между ним и речью, которая должна проникнуть в него. Нужно поставить себя на место тех, которые должны нас слушать, и сделать над своим собственным сердцем опыт убеждения в ту сторону, в какую хочет убедить оратор, чтобы видеть, создано ли одно для другого и можно ли быть уверенным, что слушатель будет как бы вынужден сдаться».

Паскаль значительно укрупнял и углублял те проблемы, которые эскизно были намечены в рассуждениях де Мере, и ставил их в иной, незнакомый и непонятный для кавалера контекст, открывал новое измерение этих проблем. Искусство нравиться и вести приятную беседу, которое у де Мере выражало своеобразный нравственный эпикуреизм, являлось для Паскаля лишь относительной ценностью. Совершенные истины, по его мнению, не поддаются ни под математическое доказательство, ни под действие воли, направленной на привлеченное согласие и удовольствие (то есть под искусство убеждать), так как они бесконечно выше того, что человек способен постичь в своем естественном природном состоянии. Для того чтобы узреть эти истины, нужно их любить.

Однако, считал Паскаль, испорченная воля падшего человека противится такому порядку, направив любовь на мирские удовольствия, а не на вечные истины. Поэтому люди склонны верить лишь тому, что им нравится, и удаляются от истин, противоположных их удовольствиям. «Говорите нам приятные вещи, и мы будем вас слушать, говорили евреи Моисею», — замечает Блез в «Мыслях».

Говорите приятные вещи, и вы будете счастливы, советовал кавалер де Мере своим светским друзьям. Здесь вполне уместно

уточнить и резче выделить степень и характер влияния кавалера де Мере на духовную эволюцию Блеза. Не следует его переоценивать, как это делают некоторые исследователи творчества Паскаля, не стоит и принижать, что случается гораздо реже. Связь между ними была весьма неоднозначной, осложнялась она еще и тем, что отдельные идеи, находившиеся в их обиходе, витали в воздухе салонов. Кроме того, эта связь в большей степени выразилась в отталкиваниях, нежели в притяжениях. Де Мере, конечно, не совершил никакого революционного переворота в душе Паскаля, на что он, видимо, претендовал, и не был главным виновником отрицательного отношения Блеза к точной науке. Встреча с ним позволила Паскалю полнее осознать изменения в своей духовной жизни, выявить в ней незнакомые аспекты. Ранее доминирующей тональностью, окрашивающей духовную жизнь Блеза, была атмосфера научной деятельности, а основным инструментом мысли, во владении которым он достиг большого совершенства, — математический разум. Проблемы же глубинных и повседневных забот человеческого существования не занимают внимания науки. Что такое удовольствие, счастье, душа, смерть, любовь, как жить — все эти вопросы совершенно неинтересны для нее, но именно они существенно важны для конкретного живого человека...

И вот волею судьбы Паскаль оказывается в иной обстановке, попадает в гущу светского общества, где некоторые из этих вопросов имели характер первостепенной важности и в отдельных случаях носили контрастный оттенок по отношению к его предшествующей жизни. Именно теперь Блез получает импульс к изучению человека, начинает вырабатывать свой антропологический метод. Позднее он запишет в «Мыслях»: «Я провел много времени в изучении отвлеченных наук; недостаток сообщаемых ими сведений отбил у меня охоту к ним. Когда я начал изучение человека, то увидел, что эти отвлеченные науки ему несвойственны, что я еще более удалился от своего положения, углубляясь в них, чем другие, не зная их; я извинил другим, если они мало знают. Но я думал, что, по крайней мере, найду много людей, изучающих, как и я, человека, и что это настоящее знание, ему свойственное. Я обманулся и здесь. Людей, изучающих человека, еще меньше, чем изучающих математику. Неумение изучать человека заставляет изучать все остальное. Но разве это то знание, которое человек обязан иметь? Не лучше ли даже для его счастья не знать всего этого?».

«Универсальность» «порядочного человека» приходится по душе Паскалю: «Человек полон нужд; он любит только тех, кто может все их удовлетворить. “Это хороший математик”, — скажут мне. Но мне нет никакого дела до математика. Он, пожалуй, примет меня за задачу. “Это хороший воин”. Но он, чего доброго, примет меня за осажденную крепость. Мне нужен просто порядочный человек, который мог бы приноровиться ко всем моим нуждам вообще».

Насколько глубоко затрагивает Паскаля проблема порядочности, можно судить и по его письму к Ферма, написанному за два года до смерти Блеза: «Вы самый галантный человек в мире, и я, конечно же, из числа тех, кто может эти качества распознать и бесконечно восхищаться ими, особенно если они соединены с такими талантами, как у вас... Но скажу вам также, что, хотя вы тот человек, кого во всей Европе я считаю самым великим математиком, не это качество привлекает меня; я нахожу столько ума и порядочности в вашей беседе, что именно поэтому и ищу общения с вами. Если говорить откровенно о математике, то, на мой взгляд, она является высшим упражнением для ума. Вместе с тем я считаю ее настолько бесполезной, что не делаю большого различия между человеком, который только математик, и ловким ремесленником. Таким образом, я называю ее самым прекрасным ремеслом в этом мире, но в конце концов это только ремесло. Она пригодна лишь для испытания наших сил, а не для их употребления».

❖ 6 ❖

В 1843 году известный французский политик, философ и историк Виктор Кузен нашел в фондах библиотеки монастыря Сен-Жермен-де-Пре копию рукописи, озаглавленной «Рассуждение о любовной страсти». Вторую копию обнаружил в Национальной библиотеке в 1907 году исследователь и издатель произведений Паскаля Огюстен Газье. На экземпляре Кузена была пометка: «Ее приписывают г. Паскалю». Небольшой трактат вот уже более столетия служит предметом нескончаемого спора среди паскалеведов, которые, взвешивая каждое слово «Рассуждения...», анализируя сочинения Паскаля и других писателей этой эпохи, тщетно пытаются определить действительного автора. До сих пор нет единого мнения, хотя по традиции авторство все же оставлено за Паскалем. И для этого имеются свои основания.

Человек рожден, начинается «Рассуждение...», для того, чтобы думать, мыслить. Однако чистая мысль утомляет, человек не может только думать, и ему необходимы движение и действие, вызываемые страстями, сокрытыми в глубине души. Страсти, наиболее созвучные человеческой сущности и включающие в себя все остальные, — это любовь и честолюбие. Они несоединимы и находятся в антагонизме друг с другом. Поэтому, если любви сопутствует честолюбие, одна страсть приглушает другую. Самой счастливой является та жизнь, которая начинается с любви и кончается честолюбием.

Жизнь человека, продолжает автор трактата, становится зрелой с началом проявления активности разума. И чем больше ума у человека, тем сильнее в нем страсти, ибо страсти — это мысли и чувства, принадлежащие к порядку ума, хотя и обусловленные телом. Любовь — не что иное, как устремленность и привязанность мыслей. Поэтому не следует исключать разум из любви и противопоставлять их. Любовь возбуждает ум, «...великий и ясный ум любит с жаром и отчетливо различает, что он любит».

Есть два типа ума, говорится далее в «Рассуждении...», — математический и тонкий. Один — нетороплив, тверд и непреклонен, другой — мягок, гибок и ловок. Он распространяет эту мягкость и гибкость одновременно на различные части любимого существа: от глаз он идет к сердцу и по внешнему движению определяет то, что происходит внутри. Когда имеешь оба ума вместе, сколько удовольствия доставляет любовь! Ибо сила и гибкость ума равно необходимы для беседы двух особ. Человек с тонким умом деликатен в любви... Женщинам же нравятся тонкость и изящество в мужчинах: это самые необходимые качества, располагающие их к любви...

Таков основной пласт «Рассуждения...», где в полном соответствии с духом времени, выразившимся в Декартовом «Мыслю, следовательно, существую», человек определяется как преимущественно мыслительная способность, а любовь выступает как своеобразный вид мышления, в котором чувства человека подчинены особенностям его ума.

Однако в чем-то принципиальном чувства берут реванш, и это отражено в трактате в отступлениях от рассудочной картезианской интонации. Человек, размышляет автор, рожден для любви и удовольствия, хотя и не может объяснить этого. И не стоит спрашивать, надобно ли любить. Для таких вопросов не

существует доказательств. В любовном состоянии оказываются незаметно для себя и лишь затем по чувству узнают о происходящем. У любви нет возраста, она пребывает в вечном рождении и присутствует тайно повсюду. Мы любим всегда: человек не может и мгновения прожить без любви, хотя часто и не подозревает об этом. Привязанность к одной мысли утомляет его, и для продления удовольствия в любви иногда необходимо забыть о ней, чтобы восстановить силы для нее. Ум непроизвольно устремляется к такому состоянию, природа желает, требует этого. «Следует, однако, признать, что подобное положение вещей является следствием печального состояния человеческой природы. Человек был бы более счастлив, если бы не вынуждался изменять мысль; но здесь нет никакого выхода...».

Есть в трактате и еще один слой размышлений, напоминающий по тону образцы любовной казуистики, столь процветавшей в салонах.

Женщины обладают абсолютной властью над умами мужчин...

Если женщина хочет нравиться и имеет хотя бы немного красоты, она всегда займет свободное место в сердце мужчины...

Красота распределяется тысячью различных способов. Женщина — самое подходящее существо для ее приятия; когда женщина остроумна, она удивительно облагораживает красоту...

Чем длиннее дорога к любви, тем больше удовольствий для тонкого и изящного ума...

Прелесть любви, которую не смеешь высказать, имеет свою горечь, равно как и свою сладость. С каким восторгом направляешь все поступки к одной цели — понравиться человеку, которого уважаешь безгранично. Изучаешь себя ежедневно, чтобы найти способ раскрыться, и употребляешь на это столько же времени, сколько должен был занимать ту, которую любишь...

В любви нужна ловкость. Способы нравиться постепенно истощаются. Но нравиться необходимо, и находятся новые способы...

В трактате есть целый ряд ответвлений, охватывающих самые разнообразные нюансы любви. Многие из них примыкают к постоянно обсуждаемым в салонах проблемам: соотношение любви и уважения, любовь грубая и деликатная, любовь по отношению к особе более высокого происхождения, воздействие любви на характер человека, влияние избытка чувств на течение жизни и т. д.

Таковы общий строй и особенности трактата. Прежде всего бросаются в глаза отсутствие интонационного единства в трактате и различная степень глубины высказываемых мыслей. В нем чувствуется несколько голосов, и отдельные паскалеведы выдвигают небезосновательную гипотезу о коллективном происхождении «Рассуждения...» как своеобразного протокола салонного собрания. Кроме того, некоторые выражения, встречающиеся в трактате, обнаруживаются не только в «Мыслях», но и в произведениях Мальбранша, Ларошфуко, кавалера де Мере. Подобные особенности, равно как и порой излишняя насыщенность салонной риторикой (в сочинениях Паскаля встречаются лишь ее редкие отголоски, как, например, в письме к шведской королеве), — вот камень преткновения для поборников авторства Паскаля.

Однако некоторые места и интонации трактата являются несомненным признаком причастности Паскаля к его написанию. Основной аргумент — чисто паскалевская идея о разделении человеческого ума на математический и тонкий. Причем синтез двух видов ума, доставляющий наивысшее удовольствие в любви, своеобразно воспроизводит достоинства подобного соединения в искусстве убеждать. В «Рассуждении...» встречается и свойственная Паскалю нота печали по поводу несовершенства и непостоянства человеческой натуры, рассредоточивающейся в отвлечениях от основной мысли. Аргументация в пользу авторства Паскаля подкрепляется и особым выделением мыслительной способности человека, подчеркиванием достоинства его мысли, своеобразием ряда сентенций о счастье и удовольствии.

Сказанное выше позволяет предположить, что Паскаль имел отношение к созданию трактата. Он был либо соавтором, либо редактором сочинения в 1651—1654 годах (любое иное время участия исключается как принципиально не соответствующее выраженному в нем умунастроению). Возможно, что тема сочинения определилась в салонной дискуссии, участниками которой

были и Паскаль, и кавалер де Мере; возможно, что обсуждаемый предмет — лишь составная часть более общего вопроса о «порядочном человеке», предложенного Блезу кавалером для тренировки и развития тонкого ума, для приобретения более высокого знания...

❖ 7 ❖

Известно, что де Мере предлагал Блезу другие вопросы связанные с «умом математическим» и менее «высоким» знанием. Кавалер, как и его друг Миттон, был большим любителем азартных игр и знакомил Паскаля с проблемами, возникавшими в различных игровых ситуациях. А между тем большинство задач, оказавших существенное влияние на зарождение и первоначальное развитие теории вероятностей, связано преимущественно с азартными играми, которые давали удобные схемы для описания вероятностных явлений. Самыми распространенными азартными играми в то время были игры в кости в виде кубов с точками (от одной до шести) на каждой грани. Подсчетом количества благоприятных шансов и неблагоприятных исходов при бросании нескольких игровых костей занимались в XVI веке известные итальянские математики Кардано, Тарталья и некоторые другие ученые.

Во времена Людовика XIII азартные игры стали подлинной общественной страстью, которая заставляла скужающих аристократов и богатеющих буржуа проигрывать целые состояния. Появлялись даже подпольные игорные дома, эти «новые публичные академии, где в подражание знати говорят лишь об игре на пистоли» и где, «кроме разорения множества семейств, совершаются бесконечные злодеяния». Несмотря на королевские указы и большие штрафы (около десяти тысяч ливров), подобные дома продолжали процветать.

В этих домах и аристократических особняках возникали одинаковые затруднения, вызывавшие бурные споры. Среди них встречались и две задачи, предложенные Блезу кавалером де Мере.

Первая задача довольно проста, и ее решили одновременно Паскаль, Ферма, Роберваль и сам де Мере. Она заключалась в следующем: сколько раз надо бросать две игральные кости, чтобы шансы «прозвонить» («Звоните, дьявол умер!» — вскрикива-

ли игроки при выигрыше), то есть в данном случае выбросить сразу две шестерки, превысили вероятность обратного результата. Различные сочетания шести граней двух костей дают в общей сложности 36 цифровых комбинаций, но только одна из них может дать двойную шестерку. Следовательно, при единократном бросании имеется один шанс «умертвить дьявола» против 35. При увеличении числа бросков в два раза соответственно увеличивается количество возможных комбинаций (36^2) и неблагоприятных результатов (35^2). Вычитая число неблагоприятных исходов из числа всех возможных комбинаций, получаем число благоприятных результатов ($36^n - 35^n$). И количество бросков должно увеличиваться до тех пор, пока эта разница не превысит числа неблагоприятных результатов, что обнаруживается начиная с $n = 25$. Таков был результат, найденный одновременно несколькими исследователями.

Другая задача, предложенная де Мере Паскалю, гораздо сложнее. Необходимо найти справедливое распределение ставок между игроками, если игра, состоящая из ряда партий, прервана. Еще в конце XV века ее рассматривал итальянский математик Лука Пачоли, считавший, что ставки должны быть разделены пропорционально числам партий, выигранных каждым к моменту прекращения игры. Кардано справедливо возражал, что в таком случае не учитываются шансы, связанные с общим количеством партий, которые по предварительному условию необходимо было выиграть, но верного решения не дал. Блез познакомил с этой задачей Ферма и Роберваля. Последний, по словам Лейбница, не мог или не хотел понимать вероятностную проблематику и не справился с задачей, а Паскаль и Ферма нашли верный результат в своей переписке, составившей еще одну любопытную эпистолярную главу математики. 29 июля 1654 года Блез отвечает на письмо тулузца с изложением метода Ферма, переданное через Каркави (оно утеряно).

Благодаря своего корреспондента и высоко отзываясь о его методе, Блез предлагает собственный. Паскаль делит ставку пропорционально вероятности выигрыша при различных вариантах продолжения игры и фактически пользуется теоремами сложения и умножения вероятностей, а также понятием математического ожидания. Его метод, пишет Эмиль Пикар, удивительно прост: «Составляя уравнение с конечными остатками, он изобретает один из двух аналитических методов подсчета веро-

ятностей. Другой метод, основанный на комбинаторной теории, был дан одновременно Ферма. Такая любопытная переписка между двумя великими умами делает нас свидетелями зарождения первых принципов исчисления вероятностей».

Комбинаторный метод Ферма, который в письме к Каркави от 9 августа 1654 года выражал бесконечное восхищение талантом молодого Паскаля и считал его способным довести до успешного конца любые начинания, известен из послания Блеза знаменитому тулузцу, датированного 24 августа 1654 года. Полученный разными методами одинаковый результат заставляет Блеза в письме к Ферма высказать свое удовольствие по поводу того, что «истина одна и та же и в Париже и в Тулузе». Хотя в процессе переписки выявились некоторые расхождения, они быстро устранились, и 27 октября 1654 года Паскаль отвечает своему корреспонденту: «Ваше последнее письмо меня полностью удовлетворило. Я восхищаюсь вашим методом раздела ставки, тем более что вполне его понимаю; он целиком ваш, не имеет ничего общего с моим и легко приводит к той же цели. Итак, наше взаимопонимание восстановлено».

Дальнейшее развитие новой отрасли математики связано с успехами естествознания и статистики и с именами таких известных ученых, как Я. Бернулли, Лаплас, Пуассон, Чебышев и другие. Следует, однако, заметить, что возможности этого развития и философского углубления теории вероятностей содержались и в собственных, видимо, не осуществленных планах Паскаля. Когда в конце 1654 года Блез направил «знаменитейшей Парижской математической академии наук» послание с перечислением своих работ, он указал среди них «совершенно новый трактат о случайных комбинациях, которым подчинены азартные игры», где «колебания счастья и удачи подчиняются рассуждениям, опирающимся на справедливость и ставящим себе целью, чтобы каждый игрок неизменно получал то, что ему по праву точно причитается. Это тем в большей мере должно определяться усилиями разума, чем в меньшей мере может быть найдено из опыта. Ведь неопределенный исход явления теснее связан со случайностью, чем с законами природы. Поэтому подобные вопросы оставались нерешенными; теперь же то, что не поддавалось опыту, не может избежать власти разума, и мы с тем большей уверенностью подчинили их искусству математики, чтобы, овладев ими отчасти, смелее продвигаться вперед. Так

математическая строгость доказательств сочетается с неопределенностью случайного и тем соединяет кажущиеся противоположности. От этой двойственности метод заимствует свое наименование, дерзко присваивая себе по праву нелепое название «математика случайного».

Однако «нелепость» и «дерзость» «математики случайного» в значительной мере устранялись тем, что в теории вероятностей, зарождавшейся из азартных игр, случай лишался своего абсолютного значения и подлинности (внезапности, неожиданности, таинственности) и превращался в реальную возможность, функционально зависимую от ожидания исполнения заранее принятых условий. Деньги, поставленные игроками на кон, писал сам Паскаль, уже не принадлежат им; но, теряя денежную собственность, игроки «приобретают право ожидания того, что случай может им дать согласно заранее оговоренным условиям».

Предварительные «правила игры» поддаются абстрактному комбинаторному исчислению и позволяют решать частные вероятностные задачи более общими методами. Так, у Паскаля имеется общее решение о разделении ставки между двумя игроками на основе изучения арифметического треугольника, названного впоследствии его именем.

«Трактат об арифметическом треугольнике» создан в период переписки с Ферма (издан в 1665 году) и тесно связан с обобщением возникших в ней комбинаторных проблем.

В своем трактате он излагает свойства и соотношения членов разностных рядов и биномиальных коэффициентов, описывает двадцать основных следствий, вытекающих из непосредственного рассмотрения арифметического треугольника, а в небольших приложениях к трактату разбирает возможности использования этого треугольника для изучения числовых порядков и сочетаний, для определения раздела ставок между игроками и степеней биномов.

Антиалгебраизм Паскаля, неприязнь к отвлеченным формулам, сказавшиеся уже в его первых математических работах, обнаруживаются и в «Трактате...», где свойства чисел хотя и выводятся в общем виде, но описательно, с конкретными доказательными примерами, без алгебраических символов. Так, например, при определении коэффициентов степеней бинома Блез не искал априорных формул для их исчисления, а записывал их друг за дружкой, переходя от низших степеней к высшим, что не по-

зволюило ему, по словам одного французского исследователя научного творчества Паскаля, сделать открытие Ньютона: «Паскалю не хватило одного росчерка пера для написания формулы, дающей коэффициент n -го порядка, получаемого при возведении бинома в степень m : он не сделал его, позволив Ньютону прославить свое имя этим вычислением».

В числе приложений к «Трактату об арифметическом треугольнике» имеется небольшая работа под названием «О суммировании числовых степеней», написанная также в 1654 году и очень важная для дальнейшего течения мысли Блеза не только в математическом отношении. В ней Паскаль дает метод подсчета степеней чисел натурального ряда, а затем заключает: «Те, кто хотя бы в малой степени разбирается в учении о неделимых, не преминут усмотреть, что можно извлечь из предыдущих результатов для определения криволинейных площадей. Эти результаты позволяют немедленно квадрировать параболы всех видов и бесконечно много других кривых».

Если мы распространим на непрерывные величины те результаты, которые найдены для чисел по методу, изложенному выше, мы сможем высказать следующие правила.

Правила, относящиеся к прогрессии натуральных чисел, начинающейся с единицы

Сумма некоторого числа линий относится к квадрату наибольшей линии, как 1 к 2.

Сумма квадратов тех же линий относится к кубу наибольшей, как 1 к 3.

Сумма их кубов относится к четвертой степени наибольшей, как 1 к 4.

ОБЩЕЕ ПРАВИЛО,
ОТНОСЯЩЕЕСЯ К ПРОГРЕССИИ НАТУРАЛЬНЫХ ЧИСЕЛ,
НАЧИНАЮЩЕЙСЯ С ЕДИНИЦЫ

Сумма одинаковых степеней некоторого числа линий относится к непосредственно следующей степени наибольшей из них, как единица к показателю этой степени.

Я не буду останавливаться на других случаях, так как здесь не место их изучать. Достаточно того, что мною популярно сформулированы указанные выше правила. Нетрудно найти и другие, опираясь на тот принцип, что непрерывная величина не

увеличивается от прибавления к ней любого числа величин низшего порядка.

Так, точки ничего не добавляют линиям, линии — поверхностям, поверхности — телам. Или (чтобы перейти к числам, как и надлежит в арифметическом трактате) первые степени ничего не дают по сравнению с квадратами, квадраты — по сравнению с кубами и кубы — по сравнению с квадратами квадратов. Так что должно пренебрегать, как нулями, количествами низшего порядка.

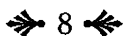
Я хотел прибавить эти несколько замечаний, знакомых тем, кто пользуется неделимыми, чтобы выявить всегда вызывающую восхищение связь, которую проникнутая единством природа устанавливает между предметами, по внешности весьма далекими друг от друга. Такая связь явна в этом примере, в котором мы видим, что вычисление размеров непрерывных величин связано с суммированием степеней чисел».

Это заключение представляет собой одну из самых мастерских страниц математической литературы XVII века, по ясности и выразительности изложения его можно сравнить с физическими трактатами Паскаля. Без практически использует слово «сумма» в том значении, в каком в современной математике употребляется понятие интеграла; кроме того, сформулированное Блезом правило об отбрасывании любого числа величин низшего порядка по сравнению с величинами более высокого порядка чрезвычайно плодотворно при анализе бесконечно малых, что позволяет считать Паскаля одним из предшественников теории пределов и анализа бесконечно малых, лежащих в основе дифференциального и интегрального исчисления. Наконец, чисто математическое различие рядов непрерывных величин, будучи перенесенным в область философии, оказывается существенно важным для понимания описываемой в «Мыслях» иерархии порядков, образующих структуру бытия: порядка материи, порядка духа, порядка любви и милосердия...

1654 год чрезвычайно плодотворен для тридцатилетнего Паскаля в научном отношении. В «Послании Парижской академии» он приводит обширный аналитический перечень своих напечатанных и неопубликованных математических сочинений: «Эти работы, весьма знаменитые ученые, я преподношу вам или вам их возвращаю: в самом деле, я считаю как бы вашими те из них, которые не были бы моими, если бы я не сформировался

среди вас». Паскаль, едва сам подозревая о том, «возвращал» свои труды не только в почтенно-метафорическом смысле. 1654 год стал для него и годом решающих перемен, отхода от научных проблем сформировавшей его среды (он отказывается от намерения редактировать перечисленные в «Послании...» работы и публиковать уже готовые к печати), критического переосмысления собственного образа жизни и образа жизни его светского окружения.

Результаты этого переосмысления четко видны в «Мыслях».



В «Мыслях» имеется ряд размышлений о нищете человека, в которых есть внутренняя система тесно связанных друг с другом звеньев. Эти звенья образуют неразмыкаемый круг иллюзорного существования светской жизни, сокрывающей истинное бытие: поверхность, видимость, счастье, развлечение, самолюбие. Если человек самолюбив, то в его жизни, несомненно, присутствуют и все остальные атрибуты этой системы. Если он стремится к счастью, то неизбежно самолюбив, ориентируется на видимость, поверхность и т. д. И с какого бы звена ни начать, тотчас же выстраивается вся остальная цепочка. Однако счастье в этой цепочке играет ведущую роль.

Жажда счастья — это изначально присущий несовершенной человеческой воле импульс. «Все люди, без исключения, ищут счастья; какие бы различные способы они ни употребляли, все стремятся к этой цели. А что один идет на войну, другой не идет, — это зависит от одного и того же стремления, которое присуще им обоим, но сопровождается различными взглядами на счастье. Воля никогда не делает ни малейшего шага иначе, как по направлению к этому предмету».

А что такое само счастье? С-часть-е — это привязанность к *части*, доставляющей наибольшее удовольствие и заполняющей все способности человека (французский язык выражает временной оттенок части — счастье буквально означает хороший час), это стремление к покою в обладании определенной частью. Даже для философов, отвергавших внешнее благосостояние, замечает Паскаль, существовало 288 различных мнений о высшем благе. Путь к обладанию той или иной частью проходил в наблюдаемом Блезом светском обществе через ориентацию на ви-

димось и кажущееся, через стремление заполнить и украсить поверхность человеческого существования, пригнать ее к различным сферам общения и выставить напоказ:

«Мы желаем жить воображаемой жизнью в мысли других и из-за этого силится выставлять себя напоказ. Мы непрерывно стараемся украсить и сохранить это воображаемое существо и пренебрегаем подлинным существом...»

«Жизнь человеческая есть не что иное, как постоянная иллюзия; люди только и делают, что обманывают друг друга и льстят друг другу...»

«Люди склонны маскировать и переряжать природу. Нет больше короля, папы, епископов: вместо них является “августейший монарх” и т. д.; нет Парижа, а есть “столица королевства”...»

«Мы не что иное, как ложь, двоедушные, противоречие, мы прячемся от самих себя, переряжаемся сами для себя...»

Паскаль обнаруживает главенство поверхности, внешности, видимости в поступках людей. Глубокой и содержательной жизни человек предпочитает репутацию, мираж, не имеющий никакой реальности. И «порядочный человек» умело пользуется этим свойством человеческого поведения, искусно играя полыми шарами мнений и приятных ощущений. Подмеченные особенности салонно-светской жизни Паскаль проецирует на более широкий круг социальных явлений своего времени. Основываясь на наблюдениях за служебным окружением отца и лечившими Блеза врачами, Паскаль отмечает, что французские судьи хорошо поняли тайну величественной обстановки — красных мантий и горностаевых мехов, в которые они закутываются, как пушистые коты, внушительных палат, где они судят; врачам же совершенно необходимы сутаны, а докторам наук — четырехугольные шапочки и просторные мантии, без чего «они никогда не обманули бы публики, которая не может устоять против этого столь подлинного доказательства... Одни только военные люди не переряжены подобным образом, потому что их действительное назначение основано на силе, а не на притворстве».

Итак, в украшенной поверхности, в иллюзии есть своя мощь, основывающаяся на тех особенностях воображения, которые пустяк превращают в гору; трудно увидеть просто человека в короле и «в султани, окруженном в своем серале сорока тысячами янычар», нелегко разглядеть под элегантною нарядом потрепанное тело, а под блестящим корсетом разговора — пустые

мысли и дряблую душу: «наш разум вечно бывает обманут непостоянством внешних признаков». Имеется и своя подспудная цель, акцентированная в рассуждениях кавалера де Мере, — стремление к счастью, которое неизбежно возникает, когда человеческое внимание целиком сосредоточивается на поверхности своего существования, к покою в обладании тем или иным фрагментом бытия.

Но поверхностный покой, основанный на обладании частью, которая в наблюдаемой Паскалем жизни светского общества заступала место целого, закрывала и противилась его проявлению, является таковым лишь по видимости, ибо часть непостоянна, тленна и преходяща, а фрагментарное бытие вне целого есть вечно распалаемая и в конце концов рассеивающаяся иллюзия: покой беспрестанно омрачается волнениями, страданиями и, главным образом, неизбежной смертью. Так счастье, центральным символом которого является покой, оказывается изнутри наиболее беспокойным состоянием.

Смерть, не видимая на поверхности, но таящаяся в глубине каждого явления, — самая веская причина невозможности подлинного счастья. Ведь «последний акт — кровавый, как бы ни была прекрасна комедия во всем остальном. В конце концов бросают землю на голову, и это навсегда». И как бы мы ни храбрились, говорит Паскаль, — это конец, ожидающий и самую прекрасную жизнь в мире. В таком случае было бы естественнее задуматься о своем истинном положении, об истоках и цели своего существования, нежели беспокоиться по поводу пустых и случайных вопросов. Но, продолжает свою мысль Паскаль, людей с детства обременяют заботами о чести и счастье, и, если у них остается время для отдыха, им советуют употребить его на развлечения, на игру, советуют постоянно и всецело занимать самих себя. Стоит у них отнять все это, и они увидят самих себя, задумаются над тем, что они такое, откуда пришли, куда идут. Но отдавать свои занятия и видеть истинное положение человек не желает. Паскаль, конечно же, имеет в виду светских друзей, когда говорит, что некоторые люди пребывают в сверхъестественном ослеплении и живут, не затрудняя себя поисками ответа на такие вопросы, как что такое человек или бессмертие души, играют вместо этого в пикет и даже хвастаются подобным поведением. Но «они совершенно иначе относятся ко всем другим вещам, они боятся сущих пустяков, они их стараются предви-

деть, они их чувствуют; и вот тот самый человек, который проводит дни и ночи в бешенстве и отчаянии из-за потери какой-нибудь должности или воображаемого оскорбления чести, зная, что он все потеряет со смертью, не чувствует по этому поводу никакого беспокойства, никакого волнения. Чудовищное явление — видеть одновременно в одном сердце чувствительность к ничтожнейшим вещам и странную нечувствительность к самым важным. Это непостижимое усыпление, которое указывает на всемогущую силу, производящую его».

Основной порок нравственного эпикуреизма и гедонической устремленности человека к обладанию какой-либо частью окружающей его жизни Паскаль видит в безразличии к гибели своего бытия и забвении самых главных вопросов своего существования. И счастье играет здесь вполне определенную роль: хотя оно и несоразмерно с основными проблемами бытия, тем не менее имеет запас силы, отвлекающей и удаляющей от них. Погоня за счастьем есть стремительный бег от смерти, превращающийся в конечном счете в топтание на месте. «Порядочный человек» стремится забыть о смерти, построить свою жизнь так, будто бы смерти вовсе не существует, либо она где-то очень далеко или слишком близко (бой, дуэль), так что сознание не успеет отяготиться болью и страданием. Ведь «легче смерть перенести, не думая о ней, чем мысль о смерти, даже не угрожающей нам». Я хочу, говорит Паскаль, воспроизводя мысль светского вольнодумца, неожиданно и без страха испытать на себе такое важное событие, как смерть, и подойти к ней потихоньку, находясь в неизвестности относительно состояния, которое ожидает меня в вечности... «Люди, не имея возможности избавиться от смерти, нищеты и неведения, решились, чтобы сделаться счастливыми, вовсе об этом не думать».

По мнению Паскаля, основной движущей силой иллюзорно счастливой поверхностной жизни является развлечение, которое своеобразно усиливает видимость и тем плотнее прикрывает глубину главных вопросов. Человек, размышляет Паскаль, не может оставаться в покое у себя дома, ибо в покое ему пришлось бы задуматься над неизбежными несчастьями, над своим жалким положением, над смертью, мысль о которой невыносима. «Поэтому ищут не тихого и кроткого занятия, которое дает возможность думать о нашем несчастном положении, а той суетности, которая отвращает от мыслей о нем и развлекает нас». Соз-

вание постоянных горестей питает инстинкт, заставляющий человека искать развлечений и занятий вне себя. И важен не результат этих развлечений и занятий, а самый процесс, отвлекающий от размышлений о себе. Так охотник ищет охоты, а не добычи, карьерист — скорее не должности, а волнений и тревог, которые избавили бы от вида окружающих несчастий, игрок — не только выигрыша, но и забавы. Однако и должность, и добыча, и выигрыш совершенно необходимы человеку. «Нужно, чтобы он разгорался, чтобы обманывал самого себя, воображая, что он был бы счастлив, выиграв то, чего не захотел бы взять, если бы ему давали с условием не играть...» Так возникает непрекращающееся движение фиктивного самоудовлетворения, ибо к покою стремятся через движение, через волнения, через борьбу с препятствиями. Но устраните препятствия — и «подлинный покой становится невыносимым».

Ведь «что значит быть суперинтендантом, канцлером, первым президентом? Это значит иметь в своем распоряжении большое число людей, которые собираются со всех сторон, чтобы не оставить тебе из целого дня ни одного часа, в который ты мог бы поразмыслить о самом себе. И когда эти важные лица впадают в немилость, когда их отсылают в деревенские дома, они скоро делаются жалкими и беспомощными, потому что им никто уже не мешает размышлять о себе». И даже его королевское величество, стоящее на вершине социальной пирамиды, можно уподобить человеку, который решил, стремясь избавиться от вида тягостных бед и забот, сосредоточить все свое внимание на том, чтобы хорошо плясать. Оставьте короля, говорит Паскаль, без чувственных наслаждений, без общества, без танцев и игры в мяч, без охоты, и вы увидите, что «король без развлечений полон несчастий». И даже созерцание собственного величия не утешит его в отсутствие этих забав. Потому-то и толпятся вокруг короля люди, заботящиеся, чтобы у него за делами непременно следовали развлечения.

«Единственная вещь, утешающая нас в несчастиях, — это развлечение, а между тем оно является самым большим из наших несчастий. Ибо оно, главным образом, мешает нам размышлять о себе и незаметно губит. Без него мы очутились бы среди тоски, а эта тоска принуждала бы нас искать более действенного средства выйти из нее. Но развлечение забавляет нас и заставляет совершенно незаметно приближаться к смерти».

Развлечение понимается Паскалем не просто как свойство эпикурейски счастливого стиля жизни, не просто как атрибут «эстетики поверхности», а как псевдоактивное и мистифицирующее средство, мешающее человеку видеть свое подлинное положение, уменьшающее напряженность между нищетой и величием его существования. Развлечение было отличительным свойством гедонистического индивидуализма нового времени. Замыкание только на себе, более того, на поверхности своего существования неизбежно вызывает у человека беспокойство, томление, тоску, которые в конечном счете представляют собой не что иное, как бесцельное и безбудущное ожидание. Развлечение необходимо человеку тогда и только тогда, когда он обнаруживает отсутствие твердой опоры в автономном и самозамкнутом мире. «Нет ничего невыносимее для человека, как быть в полном покое, без страсти, без дела, без развлечения, без употребления своих сил. Он почувствует тогда свое ничтожество, свою беспомощность, свою зависимость, бессилие, пустоту. И тотчас же он извлечет из глубины своей души скуку, мрачность, печаль, грусть, досаду, отчаяние».

Пессимизму скучающего и развлекающегося человека, как известно, предстоит долгая жизнь в последующей европейской, да и не только европейской истории. Паскаль сумел, наблюдая своих светских знакомых (ярким типом в этом отношении был Миттон), определить еще в зародыше существенные черты явления, обусловленного самоизоляцией человека и его ориентацией на поверхностно-эпикурейское существование, раскрыть все грани этого понятия: забава не только закрывает истину и отвлекает человека от нее, но и расточает его подлинное существо, вынуждая растрачивать силы на построение не жизни, а ее иллюзорных декораций, чему в немалой степени способствуют некоторые особенности человеческого сознания.

Во внутреннем мире каждого человека, считает Паскаль, существуют два Я: центристремительное, любящее самого себя в бытии, и центробежное, видящее бытие в себе, не являющееся Я в строгом смысле слова и прямо противоположное первому. Второе Я заключает глубину души, на которой отложились следы общечеловеческой судьбы и которая роднит людей друг с другом через эту судьбу. Самолюбивое же Я — это своеобразная часть, поверхность человеческой психики. И самолюбие направлено на видимость, на то, чем Я отличается от другого. Мы хо-

лим свои любимые мозоли талантов и достижений, гордимся титулами и наградами, и Я-писатель, Я-ученый, Я-король и т. д. заслоняют собой Я-человека. Люди стремятся, отмечает Паскаль, написать стихи, построить дом, сделаться королем, не размышляя о том, что значит быть королем, что значит быть человеком. И опять-таки особое, поверхностное, самолюбивое Я не только закрывает глубинное Я, связанное с корнями бытия и через эти корни с другими людьми, но и усиливает видимость иллюзорного существования, стремится утвердить часть, самость как целое в глазах другого и своих собственных, удаляясь тем самым от обширности, тотальности и глубины бытия в себе и в окружающей жизни. «Природное свойство самолюбия человеческого Я состоит в том, чтобы любить только себя и иметь в виду только себя. Самолюбивый человек хочет быть великим, счастливым, совершенным, а видит себя малым, жалким, полным несовершенств; хочет быть предметом любви и уважения других людей, а видит, что его недостатки заслуживают лишь их отвращение и презрение. Это затруднение, в котором находится самолюбивый человек, производит в нем самую преступную, какую только можно вообразить, страсть: он начинает чувствовать смертельную ненависть к той истине, которая ему противоречит и которая его уличает в недостатках. Он хотел бы уничтожить эту истину, но не имеет возможности разрушить ее в самой себе и потому разрушает, сколько может, в собственном сознании и в сознании других; другими словами, самолюбивый человек употребляет все старание, чтобы скрыть свои недостатки от других и самого себя, он не может терпеть, чтобы другие указывали ему на них или видели их...»

Здесь обнаруживается еще одно, психологическое, основание счастья и очередная мистификация «порядочного человека». В трактате о порядочности Миттон писал: «Чтобы сделаться счастливым с наименьшим трудом и находиться в безбоязненной уверенности в том, что счастье не нарушится, нужно все делать так, чтобы другие были заодно с нами. Порядочность и есть такое осторожно-бережное отношение к своему и чужому счастью. Она есть не что иное, как хорошо отрегулированное самолюбие».

Так счастье, гедонический светский альтруизм оказываются утонченной и завуалированной формой самолюбия, желанием уйти от главных вопросов человеческого существования. И глубинное самолюбие счастливого человека проявляется в отсутст-

вии реакции на чужую боль в забвении связей с общечеловеческой судьбой. «Порядочные люди» — это своеобразные монады, сердечные окна которых заколочены и лишь открыты створки дверей ума, ибо чтобы быть счастливым, необходимо, по словам кавалера де Мере, иметь хороший ум и крайне ограниченное сердце. Здесь обнаруживается еще один аспект тонкого, вкрадчивого и эластичного ума как особого инструмента для устройства поверхностно-сиюминутного счастья и удовлетворения самолюбивого Я. Но, замечает Паскаль, дурна та деликатность, которая заставляет человека в общении с другими людьми преуменьшать их недостатки, притворяться, перемешивать порицания с похвалами и заявлениями привязанности и уважения, прибегать к стольким изворотам и средствам, чтобы не оскорбить их.

По мнению Паскаля, самолюбие, прикрываемое светским альтруизмом и приятным обхождением, является очередной ступенью отворачивания от истины. «Эгоизм ненавистен». — «Но ведь вы, Миттон, его скрываете, хотя этим не избавляетесь от него; выходит, что вы всем ненавистны». — «Вовсе нет: кто, как мы, услужлив по отношению ко всем людям, тот не имеет причины ненавидеть нас». — «Это было бы верно, если бы мы в эгоизме ненавидели только то неудовольствие, которое он нам причиняет. Но если я ненавижу его потому, что он несправедлив, что он делает себя центром всего, то я всегда буду его ненавидеть... Вы отнимаете у него докучливость, но оставляете при нем несправедливость; таким образом вы не делаете его приятным для того, кто ненавидит несправедливость, а делаете его приятным лишь для несправедливых, которые не находят уже в нем себе врага; следовательно, вы остаетесь несправедливым и можете угодить только несправедливым».

Мысль о принципиальной неистинности, глубинной несправедливости и беспочвенности претенциозного самолюбия много раз повторяется в различных вариациях на страницах главного произведения Паскаля. Нельзя думать, говорит Паскаль, будто мы достойны того, чтобы другие нас любили. Между тем с этой склонностью мы рождаемся, стало быть, рождаемся несправедливыми, ибо всякий печется лишь о себе. И трудно встретить человека, который подчинял бы себя всему остальному в мире, который свое собственное благо, продолжительность своего счастья и своей жизни не предпочитал бы благу и счастью всего ос-

тального в мире. Но такое положение вещей, продолжает Паскаль, противно всякому порядку: нужно стремиться к общей цели, склонность же к самому себе есть начало всякого беспорядка, будь то на войне, в хозяйстве или в отдельном теле человека. И «кто не питает отвращения к своему самолюбию, к тому инстинкту, который заставляет человека делать себя Богом, тот вполне ослеплен. Неужели мы не видим, что это совершенно противоположно справедливости и истине?.. Это очевидная несправедливость, в которой мы рождены и от которой должны, хотя и не можем, избавиться».

❖ 9 ❖

Да, считал Паскаль, необходимо сделать все возможное, чтобы избавиться от этой «очевидной несправедливости» (уж он-то хорошо знал все свойства человеческого самолюбия) и вообще «выскочить» из неразмыкаемого круга иллюзорного существования. А именно в таком кругу обнаружил себя Блез в светский период, поддавшись в какой-то степени власти его атмосферы. Но чем сильнее сгущалась эта атмосфера, тем явственнее проступал в его душе не стершийся окончательно след, оставленный «обращением» 1646 года, сильнее пробуждалось чувство несправедности собственной жизни, острее разгоралась внутренняя борьба противоречивых начал.

О состоянии Блеза в эту пору можно судить по небольшому трактату «Об обращении грешника», написанному им в начале 1655 года. Когда Бог действительно касается нашей души, говорится в нем, душа начинает рассматривать все земное и саму себя совершенно иным образом. Этот новый свет вызывает в ней страх и совесть, пронизывающие покой, который она находила прежде, наслаждаясь очаровывавшими ее вещами.

Но и в проявлениях набожности душа находит еще больше горечи и беспокойства, нежели в суете мира. С одной стороны, явность видимых предметов захватывает ее сильнее, чем упование на невидимые, а с другой — незыблемость невидимых пленяет более, нежели тщета зримых. Таким образом, зримость видимых и твердость невидимых оспаривают привязанность души: суета одних и незримость других вызывают у нее неприязнь. В результате прежних, долго чувствуемых, и вновь испытанных впечатлений в душе рождаются беспорядок и замешательство.

Она смотрит на подверженные гибели вещи как на исчезающие и даже уже исчезнувшие, ужасается при мысли об уничтожении всего ей самого дорогого, ею любимого и лелеемого и начинает видеть, что все в мире ничто: небо, земля, ум, тело, родители, друзья, враги, блага, бедность, процветание, здоровье, болезнь и сама жизнь. Душа начинает удивляться ослеплению, в котором жила раньше, и это удивление приносит ей спасительное волнение: она понимает, что, несмотря на количество и авторитет людей, живущих по мирским правилам и основывающих свое благополучие на золоте, науке, почете и подобных вещах, любые блага теряются со смертью, а потому не являются подлинными. В поисках истинного, то есть вечного, блага, которого она не находит ни в себе, ни вокруг себя, душа поднимается выше земных существ и небес. Душа радуется, что нашла благо, выше которого ничего нет и которое не может быть похищено, пока она желает его.

Время душевной радости, о которой пишет Блез, наступит для него позднее. В конце же 1653 года он почувствовал себя хуже, его не покидает ощущение какой-то угнетенности, преследуют угрызения совести. Он мучительно страдает от того, что не внял призыву, прозвучавшему восемь лет назад в его душе, что не смог победить в себе жажду знания, славолубие и привязанность к собственному Я, то есть все те проявления *libido*, о которых писал Янсений. В его душе постепенно образовывается какая-то щемящая пустота, и он испытывает все более усиливающуюся неприязнь к светскому обществу. В письме от 8 декабря 1654 года Жаклина пишет сестре, что уже более года брат относится с большим презрением к свету и это может, учитывая вспыльчивый нрав Блеза, привести его к эксцессам. Но сдержанное поведение брата заставляет надеяться на иные результаты...

Действительно, новые чувства Паскаля не проявлялись внешне, но перемены явно назревали. Не прекращаются его визиты в Пор-Рояль, столь частые и продолжительные, что кажутся Жаклине бесконечными. Блез раскрывает сестре свое душевное смятение. Сент-Евфимия, сокрушавшаяся по поводу мирских привязанностей брата, с чутким вниманием вникает в его сомнения и терзания, горячо поддерживает в подобных устремлениях. «Я только следовала за ним, — признается Жаклина Жильберте, — не используя никаких убеждений». Посте-

пенно поведение Блеза неузнаваемо меняется. «Я замечаю в нем, — пишет Жаклина в письме родственникам в Клермон, — смирение и покорность, даже по отношению ко мне, что меня удивляет... Ясно видно, что в нем уже действует не его природный дух... Пусть все это останется для него в секрете...». Однако ее беспокоит чрезмерная независимость Блеза, избегавшего любого подчинения и медлившего с выбором духовника, его нерешительность.

Да, Паскаль забыл о математике, почти не покидает храма, не расстается с Евангелием, но тоска, сомнения и неуверенность терзают его еще сильнее. Напряженность внутренней борьбы в душе Блеза достигает своей кульминации. Он хорошо понимает необходимость крутого поворота. Но это чисто интеллектуальное убеждение еще не согревается чувством. «Сердце чувствует Бога, а не разум», — запишет он впоследствии в «Мыслях».

Пока же Паскаль представляет все отчетливее, что истина, к которой он всегда стремился, находится вне окружающей его жизни. В эти дни и месяцы он испытывает примерно те же чувства, что и во времена «первого обращения», и прежде всего гнетущую разочарованность в людях, с которыми в последние годы общался. Его раздражает не только их хищная устремленность к внешним благам, успеху, наслаждениям, но и любая мелочь в их поведении, в манере думать, говорить. Ему стыдно оттого, что он так надолго поддался было обольщениям их стиля жизни.

Многие биографы Паскаля, описывая эти, может быть, самые кульминационные в масштабах всей его судьбы дни, по традиции упоминают так называемый «случай на мосту Нейи», послуживший, по их мнению, внешним толчком к написанию знаменитого Паскалева «Мемориала».

Вот краткое изложение «случая на мосту», которое мы приводим по первоначальной (сделанной много позднее смерти Паскаля) записи, приобретшей затем в многочисленных пересказах весьма пеструю беллетристическую расцветку. Якобы во время одной из прогулок по окрестностям Парижа Паскаль ехал вместе с друзьями в карете, запряженной четверкой или шестеркой лошадей. И вот на мосту близ деревни Нейи передние лошади, сбитые с толку отсутствием перил, обрушиваются в реку, оборвав постромки. Карета чудом устояла на краю моста. Это происшествие «заставило Паскаля прекратить свои прогулки и жить в полном затворничестве».

У некоторых биографов сюжет «обогатился» психологическими подробностями: будто бы Паскаль в карете потерял сознание; будто бы с этого дня у него началась хроническая бессонница, сопровождаемая головными болями и пространственными галлюцинациями (боязнью упасть в пропасть).

Но был ли в его жизни сам «случай на мосту Нейи»? В комментариях к наиболее авторитетным современным французским биографиям Паскаля сказано, что запись о злополучном происшествии была сделана неким анонимом, который слышал этот рассказ из уст кюре по имени Арнуль де Сен-Виктор, который, в свою очередь, слышал его от приора де Барийон, а тот уже от госпожи Перье, сестры Блеза. Но ни Жильберта Перье в своем жизнеописании брата, ни кто иной из его современников почему-то не упоминают о событии, которое по его значимости и необычности они, казалось бы, никак не должны были обойти вниманием.

Итак, современное паскалеведение не рассматривает «случай на мосту» как вполне достоверный факт биографии Паскаля. Более того, этот легендарный эпизод не рассматривается и как объяснение, психологическая предпосылка к самой решительной перемене в духовной жизни Паскаля. Так же обстоит дело и с пресловутыми галлюцинациями (в популярных биографиях и по сей день можно вычитать, что Паскаль-де, сидя в компании за столом, ставил свой стул вплотную к соседскому, чтобы «не упасть в пропасть»).

Вообще попытки объяснить самую драматическую перемену в мировоззрении Паскаля отклонениями в его психике надо признать сомнительными. Мы абсолютно уверены в том, что Паскаль никогда — ни в 1654 году, ни позже, ни на короткий срок, ни надолго — не «сходил с ума», не терял рассудка и что выдающиеся мыслительные способности этого человека никогда не изменяли своему хозяину. Иное дело, что в разные периоды жизни у него бывали весьма сложные счеты с рассудком вообще, то есть с очевидными возможностями человеческого ума. Можно сказать, что Паскаль-мыслитель нередко враждовал «с умом» — своим собственным и умом вообще как категорией, но враждовал всегда умно, не теряя при этом рассудка и трезвости.

Но вернемся к обстановке написания «Мемориала». Она, эта обстановка, как и сам текст записи, сделанной Паскалем ночью 23 ноября 1654 года, стали известны лишь после смерти Блеза.

Когда в доме Жильберты приводились в порядок вещи покойного брата, один из слуг обнаружил в камзоле Паскаля некий плотный предмет. Камзол распорол и извлекли из ткани пергаментный сверток с вложенным в него листком бумаги. При рассмотрении оказалось, что это черновик (на бумаге) и чистовик (на пергаменте) записи, по поводу которой биографами, философами и теологами последующих столетий будут исписаны десятки страниц полемического, исторического и богословского характера. Запись назовут «Мемориалом», или «Амулетом Паскаля», и многие исследователи оценят ее как «программу пяти-шести последних лет» жизни мыслителя.

Ни одно серьезное издание сочинений Паскаля, ни одно биографическое исследование о нем не обходят вниманием текст документа, знаменующего поворотную веху в судьбе ученого.

ГОД БЛАГОДАТИ 1654

Понедельник 23 ноября день святого Климента папы и мученика и других мучеников.

Канун святого Хризогона мученика и других. Приблизительно от десяти с половиною часов вечера до половины первого ночи.

ОГОНЬ

Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова,
но не Бог Философов и ученых. Уверенность.

Уверенность. Чувство, Радость, Мир.

Бог Иисуса Христа. *Deum meum et Deum vestrum**.

Твой Бог будет моим Богом.

Забвение мира и всего, кроме Бога.

Обрести Его можно только на путях, указанных в Евангелии.

Величие души человеческой.

Отец праведный, мир не познал Тебя, но я Тебя познал.

Радость, Радость, Радость, слезы радости.

Я разлучился с Ним...

*Dereliquerunt me fontem aquae vivae****.

Бог мой, неужели Ты покинешь меня?

* Богу моему и Богу вашему (лат.).

*** Оставили Меня, источник воды живой (лат.).

Да не разлучусь с Ним вовеки.

Это есть жизнь вечная да познают они Тебя единственно истинного Бога и посланного Тобою И. Х.

Иисус Христос

Иисус Христос

Я разлучился с Ним. Я бежал от Него, отрекся, распинал Его. Да не разлучусь с Ним никогда! —

Сохранить Его можно только на путях, указанных в Евангелии. Отречение полное и сладостное.

Наскоро записанные лихорадочной рукой мысли через несколько часов Блез тщательно переносит на пергамент, добавив при этом выдержки из Священного Писания и еще несколько строк:

Полная покорность Иисусу Христу и моему духовнику.

Навеки в радости за день исполнения долга на земле.

Non obliviscar sermones tuos. Amen*.

Что же перед нами?

За три с лишним века накопилось множество ответов и объяснений: запись «видения», необычная стенограмма ночного экстаза, магическое заклинание, молитва, воспроизведение бредовой галлюцинации, вдохновленное «свыше» пророчество и т. д. Отрывок — и это сразу же бросается в глаза — ни по стилю, ни по содержанию тем более, не похож ни на одно из известных донныне сочинений Паскаля. Но в то же время та поразительная ясность, сжатость и образность мысли, которая всегда подчеркивалась исследователями как одно из высших достоинств стиля сочинений Паскаля, присутствует, как очевидно, и в «Мемориале». Перед нами вовсе не «поток сознания» в духе модернистской литературы XX века, не образчик алогического распадающегося сознания. В этом смысле характерно самое начало отрывка, где со свойственной Паскалю-естествоиспытателю точностью зафиксировано время ночного «экстаза». Каким бы чрезмерным ни было для человеческого ума пережитое Паскалем, мы видим, что в нем ни на миг не убывает ученый, внимательно и как бы со стороны наблюдающий за происходящим. Тот факт, что спустя некоторое время Паскаль переписывает черновую запись «экс-

* Да не забуду наставлений твоих. Аминь (лат.).

таза» набело, — ярчайшее подтверждение вышесказанного. Тем самым он дает возможность «отстояться» потрясшим его впечатлениям и лишь после того заносит текст на пергамент.

Хотя Паскалю, как мы видели, удалось скрыть текст «Мемориала» от современников, весомость самого события оказалась такова, что обнаруживала себя во всей его последующей жизни, в драматическом споре Паскаля — светского человека с Паскалем — обитателем монастыря, Паскаля-ученого с Паскалем-мыслителем.

«Мемориал» — документ исключительной биографической значимости. Стоит лишь представить себе, что он никогда не был бы обнаружен, как в жизни Паскаля неминуемо возникает некая непроницаемая область, загадочная для исследователей и его биографии, и его творчества. Хотя Паскаль оставил потомкам немалое число текстов религиозного содержания, ни один из них не объясняет своего автора в такой степени, как это делает «Мемориал». Впервые выраженное здесь Паскалем глубинное противоречие науки и веры, философии и теологии огненной чертой пройдет через всю его судьбу. В «Мемориале» Паскаль восстает против самого себя, причем делает это с такой страстной убежденностью, примеров которой можно не так уж много насчитать за всю историю человечества. Как бы ни были непонятны нам обстоятельства написания «Мемориала», но, не зная этого документа, самого Паскаля понять невозможно.

Блез никому, даже Жаклине, не говорит о случившемся, но резко обрывает почти все светские знакомства и собирается на время покинуть Париж, чувствуя потребность в уединении. Испытывает он и необходимость в духовнике, которого, однако, долго не находит. 8 декабря Блез долго беседует с сестрой в приемной Пор-Рояля, а затем отправляется вместе с ней на проповедь Сенглена. Когда они вошли в церковь, Сенглен уже находился на кафедре. Проповедь эта настолько отвечает нынешнему внутреннему состоянию Паскаля и так поражает его, что он видит в ней «перст Божий». Выйдя из церкви, он признается Жаклине, что ему все время казалось, будто проповедь предназначена специально для него, хотя Сенглен и не подозревал о его присутствии.

Через несколько дней больной и осторожный Сенглен соглашается на время стать духовником Блеза, который, по словам Жаклины, бросился в его руки, словно «смиранный и покорный

ребенок, решившийся исполнять любые приказания». Он одобряет намерение Паскаля побыть наедине с самим собой и советует ему побыстрее оставить столицу. Блез поделился своими планами с герцогом де Роаннец, который благословляет его на отъезд и не без слез провожает Паскаля 7 января 1655 года: вместе с герцогом де Люином Блез уезжает из Парижа и живет в его замке Вомюрье, расположенном неподалеку от загородного Пор-Рояля, в келью которого он вскоре перебирается, не найдя в замке достаточного уединения.

III

Монастырь

❖ 1 ❖

Пор-Рояль принадлежал к числу тех многочисленных монастырей Франции, которые к началу XVII века проникались духом католического «возрождения», возникшего как реакция на лютеранство и кальвинизм и отмеченные ими недостатки в католической Церкви, как противодействие гуманистическому Возрождению. А недостатков, действительно, было хоть отбавляй. Как известно, вследствие больших бенефициев должности высшего духовенства зачастую считались выгодным местом, желаемой карьерой и источником благополучия. Нередко их получали люди сугубо светские, ведшие жизнь феодалов, дипломатов, элегантных куртизанов и т. п., за чисто мирские заслуги. Некоторым из них эти должности были уготованы по наследству еще с пеленок. Назначаемые такими людьми приходские священники иногда не умели читать и писать, не понимали даже смысла того, что сами проповедовали. «Если бы, — отмечал известный в это время кюре Бурдуаз, описывая плачевное состояние приходских храмов, — какой-нибудь язычник из Японии увидел одну из деревенских церквей — бедную, грязную, полуразрушенную, — она ему показалась бы более пригодной для размещения животных...».

Не лучше обстояло дело и в среде некоторых орденов черного духовенства: монахи не исполняли обетов, нередко впадали в разгул.

Все это вызывало возмущение и противодействие со стороны ревнителей католической Церкви, искавших пути ее укрепле-

ния. Одним из самых известных среди них был кардинал Берюль, основавший конгрегацию священников, которая по замыслу должна была давать пример совершенного исполнения обязанностей для белого духовенства и ничем не отличаться в этом отношении от самых суровых монашеских орденов. Капуцины подчеркивали в своей деятельности нищенствование, картезианцы — затворничество, иезуиты — повиновение и т. д., а новая конгрегация, считал Берюль, должна выделяться особой внутренней любовью к Иисусу Христу. К середине XVII века успехи подобных начинаний были уже весьма значительны; среди прочих громких определений историки называют XVII столетие во Франции «веком святых». Перед смертью Сен-Сиран замечал, что священниками становились даже люди, питавшие ранее отвращение к духовенству.

Большие реформы производились и среди монашеских орденов. В них постепенно восстанавливался дух первоначальной строгости, к тому же в первой половине XVII века появилось большое количество новых монастырей (например, в Париже оно утроилось), неузнаваемо изменявших облик городов.

Основание Пор-Рояля, расположенного в шести лье от Парижа, в узкой долине, окруженной со всех сторон лесами, восходит к 1204 году. Пор-Рояль буквально означает «пристанище короля». Легенда гласит, что заблудившийся однажды на охоте Филипп-Август обрел в этой долине спасительное убежище и был там найден своими слугами и придворными. Монастырь принадлежал ордену бенедиктинцев. Его расположение отвечало правилам основателя, который, согласно историческому преданию, всегда устраивал свои монастыри в глухих местах, скрывавших вид мира и открывавших только вид неба. Поначалу расположение и дух Пор-Рояля вполне соответствовали друг другу: исполнение монашеских обетов было строгим и точным, дисциплина — неукоснительной.

Но с течением времени картина менялась, а к концу XVI века и вовсе стала резко отличаться от первоначальной...

Историческая судьба Пор-Рояля в XVII столетии тесно связана с семейством Антуана Арно, члены которого составили своеобразное ядро этой обители. Антуан Арно, овернец по происхождению, был прославленным парижским адвокатом. Особенно много шума наделала его защитительная речь от имени Парижского университета, связанная с покушением на жизнь

Генриха IV и направленная против иезуитов. Хотя иезуиты добились того, чтобы дебаты не имели публичного характера, народ толпился у закрытых дверей здания суда, ожидая решения. Опытный адвокат блестяще обыграл все эти обстоятельства, усугублявшие злонамеренную вину иезуитов, красноречиво заклеймив их скрытность и двурушничество. Эта речь сыграла определенную роль в изгнании иезуитов за пределы Франции после нового покушения на жизнь короля в 1594 году. Они не прощали подобных выпадов и впоследствии не раз стремились тем или иным способом навредить потомкам смелого и речистого оратора...

Знаменитый адвокат породил двадцать детей, из которых в живых осталось десять. Преобладали девочки, и Антуану Арно часто приходилось задумываться об их устройстве. Старшей дочери предназначалось замужество и светская жизнь, а для двух следующих отец решил добыть духовные должности в монастырях. Несмотря на протесты детей и формальные церковные затруднения, связанные с возрастом (одной девочке было семь с половиной, а другой — пять с половиной лет), решение было осуществлено. Дочь Жаклина, ставшая матерью Анжеликой, получила место коадьютрисы* в Пор-Рояле, а через несколько лет, в 1602 году, когда ей не было еще и одиннадцати лет, стала здешней аббатисой** (Ее сестра Жанна, названная матерью Агнессой, возглавила аббатство Сен-Сир.)

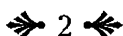
В эти годы в монастыре не наблюдалось очевидного беспорядка, как иногда случалось ранее, но отсутствовали набожность и строгое исполнение обетов, царившие в старые времена: монах-исповедник плохо знал катехизис и редко произносил проповеди; тринадцать монахинь, находившиеся в монастыре, причащались лишь по большим праздникам, они с удовольствием участвовали в карнавалах, во время которых носили по светскому обычаю перчатки и маски. Такое положение вещей оставалось и при юной аббатисе. Через несколько лет мать Анжелика испытала острый душевный кризис: она считала себя неспособной к управлению Пор-Роялем и решила убежать из монастыря. Однако этому намерению не суждено было осуществиться из-за серьезной болезни, а после лечения родители уговорили ее не

* Помощница настоятельницы (франц.).

** Настоятельница (франц.).

оставлять своих обязанностей. Анжелика смирилась. Так прошел еще один год, а в 1608 году у Анжелики под воздействием проповеди некоего бродячего капуцина созрел план реформы Пор-Рояля, который вскоре стал энергично претворяться в жизнь.

К 1625 году число монахинь увеличилось до восьмидесяти, и вся община, получившая название «сестер св. Причастия», в 1626 году переместилась в парижское предместье Сен-Жак, где для ее членов был куплен и специально переоборудован дом (в 1648 году с разрешения парижского архиепископа многие монахини перешли снова в загородный Пор-Рояль, и оба дома представляли одно аббатство). В Париже к монастырю присоединились многие знатные дамы (в том числе Мария де Гонзаг — будущая польская королева), которые пребывали там в качестве светских пансионеров. В отличие от монахинь, подобные пансионеры часто забывали о том, где они находятся, и увлекались дворцовыми интригами, политикой, развлечениями. Строгая Анжелика Арно, не смущавшаяся перед титулованными особами («короли и королевы ничто перед Богом, и суетность их состояния вызывает скорее Его отвращение, нежели любовь»), стремилась «разделить этих дам, которые вместе портят друг друга. Прически, драгоценности, наряды всегда появляются в их беседах, а это не разрешено в христианских разговорах».



С середины тридцатых годов, когда главой монастыря стал Сен-Сиран, Пор-Рояль превратился в основной оплот яansenизма. В это время при загородном Пор-Рояле образовалась мужская группа отшельников (здесь можно было встретить знатных дворян и судей, ученых теологов и простых крестьян, врачей и военных), возглавляемая Антуаном Арно, сыном многодетного адвоката, и его племянниками. Наиболее известные из них — Леметр, Антуан Арно, Николь, Лансло. Всех их Паскаль близко узнал в стенах Пор-Рояля. Одним из первых отшельников стал Леметр, племянник Анжелики Арно. Леметр уже в двадцать один год был знаменитым парижским адвокатом, снискавшим широкую популярность. Парламентская палата заполнялась битком, когда он произносил речи, и проповедники, боясь пустых кафедр, шли слушать его и учиться красноречию. Сегье при вступлении на должность канцлера поручил ему произнести три

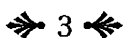
торжественные речи в трех разных местах (в парламенте, королевском совете и палате сборов). Эти речи, вспоминал современник, очаровывали тем более, что, несмотря на одинаковую тему, оказались совершенно непохожими. Канцлер был в восторге и в дальнейшем оказывал Леметру всемерное попечение. Слава Леметра становилась настолько громкой, что некоторые считали ее предпочтительнее славы Ришелье. Молодой адвокат собирался жениться, перед ним открывались широкие перспективы, как вдруг все разом изменилось: в его душе произошел тот же самый нравственный переворот, какой в эту эпоху переживали многие современники Блеза Паскаля. Еще месяц Леметр адвокатствовал, но уже без всякого интереса к делу. Ришелье выказал недовольство, теряя такого адвоката, Сегье посчитал его сумасшедшим, когда тот отказался и от предлагаемых церковных бенефициев. «Монсеньор, — отвечал Леметр канцлеру, — я отказываюсь не только от моей профессии, которую вы сделали очень почетной и очень выгодной, но и от всего, на что я мог надеяться и желать в этом мире... Я отказываюсь так же абсолютно от духовных должностей, как и от гражданских; я не хочу переменять честолюбивые устремления, но хочу не иметь их вовсе». В Пор-Рояле Леметр с большим усердием отдался физическому труду, он подолгу копал землю, молотил хлеб в полуденную жару, лишал себя огня в суровые зимы. После тяжелых работ Леметр удалялся в свою келью, где изучал древние языки для лучшего понимания Библии, читал и переводил Отцов Церкви.

Самым значительным из отшельников, фактически идейным вождем Пор-Рояля после смерти Сен-Сирана стал Антуан Арно, или, как его называли, «великий Арно», дядя Леметра. Антуан Арно был самым младшим сыном в семье плодовитого адвоката, но в отличие от своего тезки-отца наследственный дар красноречия он посвятил теологии, написав за свою жизнь много богословских сочинений различного характера. Решающее значение для Арно имела встреча с Сен-Сираном, который отвлек преуспевающего молодого теолога от схоластических исследований и направил его внимание на творения Августина. Но он значительно отличался от Сен-Сирана и других духовных руководителей Пор-Рояля своим бойцовским характером, полемическим и публицистическим даром, а также приверженностью к рационалистической философии Декарта, к верховному авторитету разума. Доктор Сорбонны Арно слыл одним из самых образо-

ванных людей своего времени. Теоретик французского классицизма Буало считал его «наиболее ученым из всех смертных», а Лейбниц впоследствии добивался его расположения.

Наиболее близкий и верный друг Антуана Арно, Пьер Николь, бывший, по словам Анатоля Франса, самым мягким человеком на свете, как бы дополнял и умерял непокорность непримиримого полемиста. Когда усилились гонения на янсенистов со стороны правительства Людовика XIV, он сопровождал «великого Арно» в изгнание. Николь много занимался вопросами нравственности, и оставленные им «Опыты о морали» позволили говорить о нем как о «Паскале без стиля». Совместно с Арно Николь написал «Логику Пор-Рояля», являвшуюся обобщением педагогической деятельности в янсенистских школах.

Главным же теоретиком педагогики и организатором янсенистских школ в пор-рояльской общине был Клод Лансло, который создал «Новый метод для легкого и быстрого изучения латинского языка» и такие же «новые методы» для греческого, испанского и итальянского. Самое известное произведение Лансло «Сад греческих корней» — написано в стихотворной форме. Вместе с Арно он составил также «Общую и систематическую грамматику».



В таком вот обществе, совершенно отличном от салонного, и оказывается Блез Паскаль в январе 1655 года. В Париже стали распространяться различные слухи, касающиеся нового «монаха», но Блез не обращает на них никакого внимания. Он пишет Жаклине в Париж, что получил келью в Пор-Рояле, встает очень рано и присутствует на всех службах, постится и что глиняная чашка и деревянная ложка составляют его единственную посуду. Несмотря на строгие здешние правила, расходящиеся с предписаниями врачей, он не чувствует никаких неудобств, напротив, все это способствует улучшению его здоровья, повышению духовного настроения. Испытывая, по словам сестры, «непреодолимое отвращение ко всем принадлежащим ему вещам», он приказывает вынести из парижской квартиры мебель, ковры, снять обои, «как предметы роскоши, предназначенные единственно для того, чтобы доставлять удовольствие зрению». «Вы даже щетки причисляете к ненужным вещам», — с мягкой иронией замечает

Жаклина в одном из писем брату. Однако в целом суровая сестра одобряет его новые начинания:

«Я хвалю нетерпение, с каким вы отбросили все, что имеет малейшую видимость высокого положения, хотя и удивляюсь, как Бог ниспослал вам эту благодать, так как, на мой взгляд, вы заслужили, чтобы запах трясины, в которую вы так усердно погружались, еще беспокоил бы вас какое-то время...».

Но от «трясины», то есть от привычных занятий и мирского образа жизни, Блез пока не может окончательно избавиться. Он не становится отшельником в полном смысле этого слова, часто покидает келью и подолгу пребывает в своем парижском доме, где также живет сестра Луизы Дельфо (бывшей служанки Этьена Паскаля), госпожа Пинель с мужем и детьми. Госпожа Пинель, имеющая в подчинении лакея и кухарку, и ведет хозяйство Паскаля. В настоящее время, пишет уже 25 января 1655 года Жаклина Жильберте в Клермон, беспокоясь о душевном состоянии брата, Блез находится в Париже, но «я надеюсь, что он сделает все возможное, чтобы поскорее вернуться в свое уединение».

Что касается самой Сент-Евфимии, то нынешнее ее состояние не только вполне устраивает молодую монахиню, но и дает ей силы для воодушевленной деятельности. Некогда искусная поэтесса с радостью сообщает, что теперь она наловчилась подметать полы и мыть посуду, выучилась прясть и шить. Вскоре в Жаклине обнаруживаются педагогические способности, и ей доверяют следить за воспитанием детей в янсенистских школах.

В этих школах, а вернее, классах, где воспитывались дети от четырех до восемнадцати лет (по шесть человек в группе), практиковались улучшенные и рациональные методы обучения (о своеобразии методов можно судить по названиям педагогических трудов Пор-Рояля), давалось солидное образование, а в местной типографии печатались превосходные учебники. В пору расцвета в них нередко можно было встретить выходцев из высших слоев французской аристократии. С 1654 года под непосредственным наблюдением тетки в Пор-Рояле воспитываются дочери Жильберты, Жаклина и Маргарита Перье.

В уставе, который, занимаясь воспитанием детей, составила сестра Сент-Евфимия, говорилось, что чтение предназначено не для развлечения, удовлетворения любопытства или приобретения учености, а для исправления собственных недостатков. По уставу детям запрещалось передавать друг другу книги без раз-

решения, читать не отмеченные наставником страницы, «ибо встречается мало книг, где не нашлись бы места, которые следует пропустить». О вреде беспорядочного чтения писал и Николь: «Сочинитель романов и театральный поэт — это публичный отравитель, отравитель не тела, а верующих душ, и должно смотреть на него как на лицо, виновное в бесчисленных духовных убийствах, которые он уже совершил или может совершить своими вредоносными писаниями».

Подобная суровая ориентация образовательного процесса отличала «малые школы» от иезуитских коллежей. Еще большая разница между ними проявлялась в распорядке дня, в подходе к вопросам нравственного воспитания, о котором можно судить по тому же уставу, написанному Жаклиной Паскаль. Воспитатели, говорилось в нем, будят детей со словами: «Иисус», а те отвечают: «Благодарение Господу». Девочки должны одеваться быстро, чтобы не оставалось места для лени и вредных женских привычек, связанных с заботами об украшении собственного тела. Причесывая и одевая младших, старшие девочки обязаны повторять им молитвы, а не ласкать их. После классных занятий дети должны играть или работать тихо, начиная и заканчивая молитвой любое действие. Игры, чтение и работу необходимо чередовать друг с другом, чтобы не оставалось времени для праздности.

Детей следует воспитывать в простоте, отучая их от различных уверток и хитростей, но делать это так, чтобы сама простота не обернулась лукавством. Наказания, говорилось в уставе, должны служить целям воспитания, а не злить детей, к которым следует относиться со строгой нежностью и заботливым милосердием, не ругать их, а уважительно убеждать, никого не выделяя (это отсутствие духа соревнования подметил Блез, писавший, что не возбуждаемые завистью и славой дети Пор-Рояля часто впадают в беспечность).

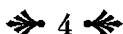
Особое внимание в уставе Жаклины Паскаль уделялось самым маленьким; от наставников требовалось кормить и воспитывать их «как маленьких голубков», заботясь о самых незначительных внешних мелочах. Сама Сент-Евфимия писала сестре: «Я занята также удовлетворением большинства их незначительных внешних нужд — добываю башмаки, платье, иголки, нитки и т. д.».

Блез внимательно вникает в деятельность янсенистских школ, заинтересовывается преподаванием в них и предлагает

свой метод обучения чтению, который был впоследствии изложен в «Общей и систематической грамматике» Арно и Лансло.

В октябре 1655 года Жаклина просит брата сообщить все особенности его метода обучения чтению, «когда дети могут совершенно не знать названий букв». Метод этот направлялся на облегчение трудностей при заучивании алфавита и состоял в том, чтобы научить детей сначала произносить «лишь гласные и дифтонги, а не согласные, которые нужно произносить только в различных комбинациях с теми же гласными и дифтонгами в слогах и словах». Подчеркивание особенностей соединения букв в слова вместо традиционного запоминания каждой буквы в отдельности заметно облегчало понимание разницы между произношением букв и их сочетаний и широко практиковалось педагогами Пор-Рояля.

Но этим Блез не ограничивается. Он готовит для «маленьких школ» учебник «Элементы геометрии» и, используя свой светский опыт, пишет два фрагмента — «О математическом уме» и «Искусство убеждать», — которые намеревается дать в качестве философического предисловия к учебнику. Паскаль заботится и о бытовых нуждах обитателей Пор-Рояля: придумывает для здешнего колодца специальный подъемный механизм. Жаклина искренне радуется новой жизни брата, но, зная страстную увлеченность Блеза наукой, боится его возвращения к прежней жизни и находит его покаяние не слишком последовательным.



Сенглен назначил господина де Саси, племянника «великого Арно», главой Пор-Рояля после того, как из-за болезни не смог исполнять эти обязанности. Он теперь все реже поднимался на кафедру, почти не руководил светскими людьми, занимаясь больше внутренними делами монастыря.

Направляя Блеза в загородный Пор-Рояль, он назначил духовником нового отшельника де Саси; господин Арно, замечал Сенглен, составит Паскалю компанию в занятиях наукой, а господин де Саси научит их презирать. Однако де Саси был гораздо снисходительнее Жаклины к «разумным радостям» и «дозволенным играм духа». Более того, скромный, молчаливый и осторожный духовник имел способность «снижаться» до уровня собеседников и приноравливаться к ним.

Однажды зимним вечером де Саси зашел в келью Блеза вместе со своим секретарем Фонтеном и попросил Паскаля, который прослыл в Пор-Рояле большим знатоком философии, порассуждать об этом предмете. Со слов Фонтена и известно содержание примечательной беседы между Паскалем и де Саси, которая позволяет получить понятие о некоторых частных и общих философских суждениях мыслителя. Вначале Фонтен характеризует Блеза как беспримерно искусного математика, как ученого, которым восхищается не только Франция, но и вся Европа. Паскаль, пишет Фонтен, обладал всегда живым и действующим, невообразимо высоким и обширным, твердым и ясным, проникновенным умом, способным «оживить медь и вдохнуть жизнь в железо».

Переходя непосредственно к содержанию беседы, Фонтен замечает, что она явилась ответом на вопрос де Саси о читаемых Паскалем философах. Оказалось, что более всего привлекают Блеза стоик Эпиктет и скептик Монтень.

Эпиктет, по мнению Паскаля, — один из тех древних философов, которые лучше всего познали обязанности и долг человека добровольно следовать воле Создателя, подчиняться ему всем сердцем, признавать его управление справедливым: такое расположение духа подготавливает человека к безропотному приятию самых ужасных происшествий, к смиренному согласованию хода событий и наших пожеланий. Однако стоик ошибочно полагал, что исполнить этот долг мы можем собственными силами, что свободная воля и ум способны сделать нас совершенными и помочь найти высшее благо через вещи, находящиеся в нашей власти.

Что же касается Монтеня, то его ведущим принципом являлось вечное и универсальное сомнение, заключенное в девизе: «Что знаю я?» и не выражаемое никаким положительным термином. Скептицизм, продолжает Паскаль, заставлял Монтеня считать все явления действительности сплошными видимостями, уравнивать эти видимости между собой, сомневаться одинаково в достоверности морали, науки, истории, юриспруденции и т. д., показывать слабость и неспособность разума достичь истины в любой области.

Терпеливо выслушав, глава Пор-Рояля стал жалеть несчастного скептика Монтеня, терзавшего себя «колючками сомнений», и благодарить Блеза за ясность и точность изложения

принципов и следствий философа: без его помощи даже после продолжительного чтения он не узнал бы Монтеня лучше; тот с полным правом мог бы пожелать, чтобы его сочинения узнавали лишь из уст Паскаля. Однако, заметил де Саси, Монтень мог бы лучше использовать свой острый ум. Выразив удовлетворение тем, что Паскаль совсем иначе распоряжается собственным умом, де Саси вновь приготовился слушать его.

Из принципа абсолютного сомнения и относительности всего происходящего, продолжает Паскаль, Монтень делал вывод, что за истину и благо следует принимать те видимости, которые лучше помогают избегать страданий и смерти, позволяют жить в спокойствии и удобстве.

Сравнивая Эпиктета и Монтеня, Паскаль замечает, что они явились защитниками самых известных в мире философских сект и совершили характерные для этих сект ошибки: первый, познав долг человека, не ведал его бессилия и терялся в самонадеянности; второй, хорошо изучив слабость человека, не знал его долга и погружался в малодушие. Источник подобных ошибок, по мнению Блеза, состоит в неразличении двух состояний человека: «до грехопадения» и после него. Вследствие такого неразличения Эпиктет видел некоторые следы величия первозданного человека и не замечал его настоящей испорченности, считая природу здоровой и не нуждающейся в Восстановителе; Монтень же, напротив, видел существующую нищету человека и не ведал его первозданного величия, считая природу необходимо немощной и невозстановимой. Приписывая силу и слабость одной и той же человеческой природе, стоики и скептики никак не могли разрешить возникающих противоречий. Противоречия же эти, считает Паскаль, примиряются не философией, а Евангелием: немощь есть внутренне присущее свойство человеческой природы после грехопадения, «величие же человеку сообщает благодать».

Вывод, сделанный Паскалем из краткого сопоставления двух философских систем, чрезвычайно важен для дальнейших его размышлений и является своеобразным ключом к целостному пониманию «Мыслей». Закончив свою речь, Блез извиняется перед де Саси за то, что он незаметно перешел от философии к теологии (не подозревая о том, что вскоре ему придется погрузиться в нее с головой при весьма неожиданных обстоятельствах).

Де Саси, сообщает Фонтен, был сильно удивлен умением Паскаля так мудро трактовать читаемые книги и сравнил его с искусным врачом, ловко извлекающим самые эффективные лекарства из сильнейших ядов. Однако не все владеют такими секретами и умеют «вытаскивать перлы из навоза», и для слабодушного большинства чтение стойков и скептиков может принести только вред.

Действительно, соглашается Блез, чтение этих философов должно соотноситься с положением и нравами тех, кому его советуют.

Постепенно Блез все дальше отходит от чистой философии, все глубже вникает в проблемы теологии. Он внимательно изучает Писание, творения Отцов Церкви, посещает собрания отшельников, на которых обсуждаются переводы сочинений по догматике.

Часто отлучаясь из Пор-Рояля, Блез распространяет свои новые идеи среди друзей, и под его влиянием герцог де Роаннец резко изменяет свою жизнь. Еще совсем недавно он вместе с Паскалем участвовал в акционерном обществе по осушению болот близ Пуату, а вот теперь, вдохновленный примером друга, не хочет и слышать о выгодном браке, объявляет о намерении снять с себя полномочия губернатора Пуату, чтобы уйти в Пор-Рояль. Такие устремления герцога вызвали гнев и бурный протест со стороны родственников, вследствие чего Паскаль чуть было не лишился жизни. Однажды, когда он ночевал в доме друга, консьерж с кинжалом ворвался в его комнату, но никого там не обнаружил: Блез против обыкновения ушел в тот день рано на рассвете...

Невольно избавившись от смертельной угрозы, Паскаль вскоре добровольно вступает на опаснейшую стезю теологической борьбы с намного превосходящими силами противниками, оказывается в центре непримиримых разногласий между янсенистами и иезуитами.

— IV —

Борьба с иезуитами («Письма к провинциалу»)

❧ 1 ❧

Чтобы лучше понять смысл этой борьбы, необходимо по возможности полно представить организацию и формы деятельности иезуитского ордена, во многом резко отличавшегося от пор-рояльской общины.

Основатель ордена испанский дворянин Игнатий де Лойола в молодости вел светский образ жизни. В ранней юности он исполнял обязанности пажа при королевском дворе, затем поступил на военную службу и быстро снискал себе лавры славы. Безумно храбрый в сражениях, дон Игнатий достиг капитанского чина, пользовался большим успехом у дам, и во время передышек между военными приключениями у него не было недостатка в приключениях любовных.

Вскоре миражи военной славы и любовных приключений поблекли и совсем исчезли из его головы. Однажды, как уверял Игнатий, ему явилась Пресвятая Дева с младенцем Иисусом на руках. С той поры он избрал Ее Дамой своего сердца и решил покинуть замок своих предков, чтобы вести жизнь странствующего духовного рыцаря. Начало этой жизни было отмечено поступками, совершенно отличными от тех, которые он доныне совершал: Лойола подолгу жил среди больных и нищих, не стригся, не мылся, питался подаянием, спал на полу и на земле, бичевал себя железной цепью. И вследствие всего этого опасно заболел. После выздоровления он стал меньше бичевать себя и решил отправиться в Иерусалим для миссионерства среди маго-

метан, которое окончилось неудачей. Неудача не обескуражил миссионера, и он решил заняться самообразованием: он стал основательно изучать латинскую грамматику, философию и богословие, не переставая одновременно проповедовать и организовывать небольшие товарищества.

Одному из таких товариществ и было суждено стать основанием ордена иезуитов. 15 августа 1534 года Лойола и шестеро его товарищей дали торжественный обет отправиться в Палестину для миссионерства среди магометан; если же этот план окажется в течение года не исполненным, они обязывались всецело отдаться в распоряжение папы, который сам должен установить их задачу. Попытки нового паломничества окончились неудачей, и Лойола с друзьями, количество которых стало увеличиваться, отправился в Рим к папе с прошением создать новый орден, в котором бы к трем обычным монашеским обетам (целомудрия, бедности и послушания) был прибавлен четвертый обет «безропотно и слепо повиноваться папе и его преемникам во всем... в какие бы страны им ни пришлось идти по повелению Его Святейшества». Прочитав прошение, папа Павел III 27 сентября 1540 года дал разрешительную буллу. Так появилась «дружина Иисуса», превратившаяся в своеобразную, подчиненную папе армию.

Главная задача ордена заключалась в борьбе с Реформацией, в защите, укреплении и расширении папской власти, в стремлении распространить католичество во всем мире любыми средствами, «стать всем для всех».

Простота поставленных учредителями ордена задач резко контрастировала со сложностью организации иезуитского общества, неопределенным его положением среди других монашеских орденов, относительной засекреченностью его устава и внутренней деятельности. Члены общества делились на шесть классов: новиции, схоластики, светские и духовные коадьюторы, профессы трех и четырех обетов. Для более гибкого управления все эти учреждения распределялись по особым провинциям, на которые орден разделил весь мир. Провинции объединялись в более крупные подразделения, ассистенции, а во главе всего общества стоял генерал (первым генералом был Лойола), избираемый пожизненно и обладающий абсолютной и неограниченной властью. Генерал и ассистенты (как члены центрального аппарата) были обязаны жить в Риме.

Папы даровали ордену неограниченные права в сфере проповеди и исповеди, и духовенство не раз жаловалось, что иезуиты отняли у него всю паству. Искключительными привилегиями члены ордена освобождались от всяких денежных повинностей, от подсудности (кроме подсудности папе Римскому), имели право заниматься торговыми делами и банковскими операциями. Папские буллы давали ордену полномочия изменять устав сообразно с духом времени и местными обстоятельствами, не испрашивая на то разрешения главы римско-католической Церкви. Это вело к парадоксальной ситуации: папы лишали себя возможности преобразовывать при необходимости орден, задуманный как их верное и послушное орудие. Простой перечень привилегий ордена в уставе занимает 144 столбца. Кроме письменных привилегий, существовали разнообразные устные разрешения.

Обособленное положение иезуитов позволяло им утверждать, что они не входят в состав ни белого, ни черного духовенства, не зависят от духовных и светских властей, а подчиняются лишь постановлениям своей корпорации. Действительно, они не носили, подобно монахам, рясы, не вели созерцательный и аскетический образ жизни, их общежития ничем не походили на монастыри. Более того, согласно инструкциям одежда иезуитов должна быть приличной и соответствовать обычаям страны. Безусловно пригодными для поступления в общество считались физически здоровые люди, обладавшие хорошими умственными способностями и спокойным энергичным характером; богатство и благородное происхождение также служили хорошей рекомендацией. В уставе до мельчайших деталей расписывалось внешнее поведение иезуитов, и в нем, например, есть такие строчки: «Голову склонять немного, не свешивать ее на сторону; не поднимать глаз, но держать их всегда ниже глаз тех лиц, с которыми разговариваешь, чтобы не видеть их непосредственно; не морщить ни лба, ни носа и иметь вид скорее любезный и довольный, чем печальный; губы не слишком сжимать, но и не держать рот открытым; походку иметь важную».

Методическая регламентация всех аспектов жизни иезуита дополнялась точно рассчитанными и в известной степени конспиративными отношениями между различными иерархическими слоями общества, железной военной дисциплиной и беспрекословным повиновением вышестоящему начальству. Каби-

нет генерала в Риме был одновременно церковно-политической канцелярией и крупным осведомительным бюро. В ордене строго соблюдалась степень посвящения не только в тайны, но и в обычные дела общины.

Один из генералов признавался: «Из этой комнаты я управляю Парижем, не только Парижем, но и Китаем, не только Китаем, но и всем миром, и никто не знает, как это делается...». В организационной структуре иезуитского общества налицо концентрическое построение, в известной степени характерное для всех тайных обществ, стремящихся к тем или иным формам всемирного господства: узкий круг посвященных руководителей, от которых расходятся более широкие круги рядовых исполнителей и сочувствующих (это дало повод одному из исследователей происхождения ордена утверждать, что Лойола скопировал свое учреждение с организации мусульманских братьев, свято чтящих соблюдение тайны по степени посвящения).

Пусть другие религиозные братства, писал Лойола, превосходят нас строгостью одежды, постом и молитвой; наши братья должны блистать безусловным послушанием, отречением от всякой воли и собственного суждения. Сам Лойола заявлял, что по первому приказу папы он отправился бы в море на корабле без мачты, парусов и руля, а в уставе ордена говорится, что подчиненный должен повиноваться старшему «как труп, который можно переворачивать во всех направлениях, как палка, которая повинуетя всякому движению, как шар из воска, который можно видоизменять и растягивать во всех направлениях».

Одной из форм осуществления поставленных целей учредители ордена считали распространение своей власти на языческие страны. В осуществлении этого плана орден показал себя во всем своем блеске. Миссионерская деятельность иезуитов в Азии, Африке и Америке приобрела огромные масштабы. Миссионеры, самым знаменитым из которых был Франциск Ксавье, не страшась зачумленных поселений, охотников за черепами и жестоких гонителей новой веры, повсюду проповедовали католицизм, за что принимали нередко мученическую смерть. Но этот подвижнический энтузиазм часто служил лишь для внешних и чисто механических обращений больших масс иноверцев. По словам историков, Ксавье за десять лет проделал огромный путь: посетил 52 государства и собственноручно крестил около миллиона язычников. Не зная в достаточной степени восточных

языков, Ксавье произносил малопонятные для язычников проповеди, первостепенную роль в которых играли описания ужасов ада, производил массовые крещения и, верный своему девизу: «*Amplius! Amplius!*»*, устремлялся в следующую страну. Сотни тысяч «новообращенных» руководствовались скорее страхом, нежели осознанным убеждением, принадлежали они преимущественно к самым низшим слоям общества.

Высшие слои проявляли гораздо большее недоверие и сопротивление проповеди миссионеров. К ним иезуиты вскоре стали находить особый подход и соответствующие средства. Так, например, итальянский иезуит Нобили, проповедовавший в Южной Индии, решил завоевать расположение высшей касты — браманов. Для этого он обрился, оделся по местному обычаю, выкрасил лоб желтой мазью из сандалового дерева (отличительный признак браманов), стал питаться овощами и водой. Через год браманы признали в нем «обладателя девяности шести совершенств истинного мудреца» и приняли в свою касту. После этого Нобили отказался от всякого соприкосновения с париями, общался лишь с членами высших каст, проповедуя им христианство, сильно смахивавшее на индуизм. Нобили продолжал деятельность вплоть до смерти в 1656 году и «заразил» своим методом всех иезуитов Южной Индии, становившихся браманами, факирами и т. п., которые среди прочего приделывали к изображению идолов едва заметные крестики. Когда папа Бенедикт XIV запретил подобные приемы и обряды, обращения сразу же приостановились, а множество уже обращенных индусов вернулось к язычеству.

Другой иезуит, Риччи, проявил в Китае еще большую изобретательность и в конце XVI века завоевал для своего ордена высокую репутацию в главных городах этой империи. Он изучил диалект правящего класса мандаринов, ознакомился с китайской наукой и ловко вплетал в свои религиозные проповеди фрагменты из физики и математики. Когда эти трюки не удавались, Риччи применял более верное средство — выставял себя почитателем Конфуция.

Вскоре стало выясняться, что средства, используемые иезуитами для обращения, имеют для китайцев первостепенное значение и становятся для них главной целью. Они ценят в мис-

* Дальше! Дальше! (лат.).

сионерах кого угодно (математиков, механиков, астрономов, географов, живописцев, врачей, дипломатов и т. п.), но только не богословов и проповедников.

Действительно, историческое развитие иезуитского миссионерства привело к тому, что его цели и средства поменялись местами: отцы ордена своими богатыми коллекциями, собранными в дальних странах, знакомством с языками и обычаями экзотических народов способствовали обогащению науки, распространению в Европе азиатских изобретений. Так, например, иезуиты вывели тайну изготовления китайского фарфора, привезли в Европу такие новые лекарства, как ревень и хинная кора (хинный порошок долгое время называли иезуитским). Отчаянный героизм и рвение первых миссионеров вскоре были забыты, и члены «дружины Иисуса», пристраиваясь обыкновенно к дипломатическим или военным экспедициям, все чаще занимались торговлей и другими прибыльными операциями. В Мексике орден владел лучшими сахаро-рафинадными заводами и доходными серебряными рудниками. В Парагвае иезуитам удалось создать целое государство из поселений по несколько тысяч человек. Успехи иезуитов в Парагвае высоко ценил Вольтер, называя их одним из высших достижений человеческого рода.

Очень рано внимание иезуитов стала привлекать и Россия — эта варварская, по их мнению, страна, наполненная заблудшими овцами, которых следует обратить в «истинную веру». Однако подобные намерения постоянно натывались на препятствия, и в письмах и тайных донесениях иезуитов часто встречались жалобы:

«И при таком изобилии духовной рыбы нельзя протянуть рук, чтобы взять ее...»

«О, если бы наши отцы с самого начала пришли в эту страну не под своим, а под чужим именем! Я уверен, что многое тогда было бы в лучшем положении...»

«Если так будет продолжаться дальше, то мы скоро должны будем совсем закрыть нашу лавочку...»

А вот что писал из Москвы XVII века один иностранец после очередной высылки иезуитов из России: «Этот народ ненавидит ваших отцов, и я никому из них не советовал бы и пытаться проникнуть сюда... Трудно поверить, какое дурное мнение имеют здесь об этом обществе. Говорят, что иезуиты производят

только смуты и беспорядки. Русские не желают иметь у себя таких Аргусов, которые притом еще вмешиваются во все дела».

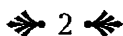
Действительно, «лавочки» занимались не только ловлей «духовной рыбы», вследствие чего очень быстро закрывались. Так, папский легат Антонио Поссевино, профессор иезуитского ордена и один из главных кандидатов в его генералы, в конце XVI века несколько раз посещал Россию с целью подготовки почвы для окатоличивания «москвитов» и их политического подчинения папскому престолу. Однако Поссевино вел не только вероуचितельные дискуссии с несговорчивым Иваном Грозным, называвшим папу римского волком и смеявшимся над обычаем целовать папскую туфлю с вышитым на ней крестом, чем немало смутил и напугал многоопытного легата: в его записях встречаются подробные описания новгородских, псковских, смоленских крепостей и способов их защиты. Иезуиты нередко вмешивались в дела православной Церкви и Русского государства и, несмотря на покровительство некоторых императоров и представителей высшего дворянства, с 1606 по 1820 год пять раз изгонялись из России. Когда Людовик XIII в 1629 году просил разрешить его соотечественникам на Руси иметь свое духовенство, ответ был резко отрицательный: «Ксенжанам, иезуитам и службе римской не быть, о том отказать накрепко».

На Западе деятельность иезуитов протекала успешнее, нежели на Востоке, и вскоре после образования ордена его членов можно было встретить в Англии, Германии, Франции, Италии, Испании, Голландии, Швеции и других европейских странах. (В 1640 году орден насчитывал 35 провинций, 521 коллегию и более 16 тысяч членов.) Однако во Франции дела их поначалу шли не очень гладко. Богословский факультет Сорбонны противился вторжению иезуитов в страну: «Это общество кажется опасным в делах религии, грозным для внутреннего мира церкви и для монашеских учреждений; вообще оно скорее создано для разрушения, чем для созидания». Но в 1561 году иезуиты были допущены во Францию на условиях, отменявших некоторую часть орденских привилегий (от них даже требовали отказаться от названия «общество Иисуса», являвшегося, по мнению Сорбонны, проявлением чрезмерной гордыни).

В 1594 году молодой парижанин Шастель пытался заколоть короля Генриха IV кинжалом. На пытке Шастель сознался, что учился у иезуитов и был вдохновлен на покушение ректором

иезуитской коллегии Гиньяром. Гиньяра повесили, подвергли казни и Шастеля.

Общество же иезуитов король изгнал из Франции. Однако в 1603 году после долгих переговоров Генрих IV призвал их вновь. «Преследовать их, — замечал он в частном разговоре, — значило бы ввергнуть их в отчаяние и вызвать с их стороны покушения на мою жизнь... Лучше погибнуть, чем жить в постоянном ожидании яда или кинжала; ибо у этих людей обширные связи, и направлять умы, куда им вздумается, они великие мастера». Орден должен был отдавать в распоряжение короля одного из своих важных членов в качестве своеобразного заложника и поручителя за доброе поведение общества. Так иезуиты проникли еще в один европейский двор и стали завоевывать в нем все большую популярность, проявляя свою способность в проповеди и духовном наставничестве.



Желая вернуть в ограду Церкви людей, подверженных влиянию протестантов и остававшихся вне ее, иезуиты стремились расширить церковные ворота путем согласования извечных человеческих пороков и евангельских истин, приспособления набожности к изменчивым и противоречивым жизненным обстоятельствам. Орден направил свои усилия на завоевание и «спасение» высшей аристократии.

Могущественные духовники, эти характерные фигуры придворной жизни нового времени, появлялись прежде всего из среды иезуитов. Короли охотно выбирали их своими духовными руководителями, ибо им был близок иезуитский принцип смешения религии и политики, использования в необходимых обстоятельствах первой для второй с целью увеличения силы и мощи в делах мира сего.

Этот принцип признает и историк ордена Кретино-Жоли, пишущий, что иезуиты «пытались осуществить сделку между бесконечным совершенством и порочною природой человека».

Такая сделка укрепляла двусмысленности, компромиссы и прочие «естественности» жизни. Это-то и вызывало внутреннее сопротивление у людей, стремившихся к «чистоте», а не «смешению», «идеалам», а не «естественностям», «абсолютам», а не «относительностям».

Янсенисты оказались в числе сопротивляющихся, и поэтому между ними и иезуитами не могло не возникнуть острых разногласий.

Отношения между теми и другими уже давно были натянутыми. Но сущим яблоком раздора стал «Августин» Янсения. С самого начала иезуиты стремились предотвратить печатание этой книги, а затем и ее распространение.

Но книга все-таки вышла и была одобрена многими теологами, к которым вскоре присоединились и доктора Сорбонны. Все они находили в труде Янсения истинное учение Августина. Однако в 1649 году положение резко изменилось, и это изменение в конце концов способствовало появлению на свет знаменитых «Писем к провинциалу» Блеза Паскаля. По инициативе иезуитов представитель богословского факультета Сорбонны Николя Корне извлек из сочинения Янсения пять положений, в которых усматривалась ересь.

После рассмотрения на собрании французских епископов эти положения были отправлены в Рим для осуждения. Папа Иннокентий X признал в 1653 году все пять положений еретическими. Воспользовавшись осуждением, иезуиты повели новую атаку на янсенистов и опубликовали в честь папской буллы альманах «Разгром и Смятение янсенистов», в котором изображался Янсений, на дьявольских крыльях улетающий в объятия Кальвина.

Но триумф иезуитов был неполным, и составленный ими формуляр осуждения, под которым должны были подписаться все духовные лица, не получил распространения, чему во многом способствовала уверенная защита янсенистов: оказалось, что хотя выбранные положения и объясняли некоторые ходы мысли Янсения, однако вне контекста соответствующих параграфов и вне целого книги они не выражали авторский замысел «Августина», к тому же все эти положения, кроме первого, были изложены членами богословского факультета своими словами. Поэтому Арно и его друзья стали утверждать, что папа справедливо осудил указанные положения как еретические, но не осудил тем самым учения Янсения, поскольку они в нем не содержатся.

Распри стали было утихать, как в 1655 году разразились с новой силой. Пэр Франции, герцог де Лианкур, чьи симпатии к янсенистам были хорошо известны и внучка которого воспитывалась в Пор-Рояле, не получил отпущения от своего духовника.

Арно счел необходимым откликнуться на случившееся и опубликовал «Письмо к знатной особе», в котором порицал поступок духовника. В ответ на посыпавшиеся на него возражения и памфлеты иезуитов Арно напечатал второе «Письмо к герцогу и пэру», превратившееся в целую книгу, в которой он пространно излагал основные разногласия спорящих сторон и которая была представлена иезуитами на рассмотрение специальной комиссии теологического факультета Сорбонны. В декабре 1655 года и в январе 1656 года в Сорбонне шли жаркие дебаты между защитниками и противниками Арно.

Когда будущий знаменитый сказочник, теоретик литературы и член Французской академии Шарль Перро спросил своего брата, доктора богословия, чем вызван такой сильный шум, тот ответил, что яростный спор связан с различиями в понимании «ближайшей и отдаленной способности, которую сообщает благодать для совершения добрых дел». Автор еще не написанной «Красной Шапочки» счел подобную причину пустой и маловажной. Считали ли ее таковой французское правительство и папа римский, неизвестно. Однако они были едины в стремлении быстрее покончить с распрями, поддержать иезуитов и завершить дело в их пользу. По приказу короля с целью наведения порядка и направления голосования на заседаниях постоянно присутствовал сам канцлер Сегье, окруженный церемониальным кортежем.

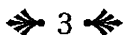
При разборе письма Арно следственная комиссия, составленная, как пишет Паскаль, из его врагов, осуществила ряд незаконных мер. «Враги» поставили песочные часы и ограничили время выступающих полчаса. Так, по мнению Блеза, «они избавились от назойливости тех ученых, которые принимались опровергать все их доводы, называли книги, чтобы уличить их во лжи, принуждали отвечать и приводили их к тому, что они не могли ничего возразить». Сам Арно вообще не имел возможности высказаться в свое оправдание. В довершение всего был нарушен устав, и к составу факультета присоединились сорок монахов нищенствующих орденов, что сказалось на результатах голосования: 14 января 1656 года Арно был осужден 124 голосами против 71 при 15 воздержавшихся.

Арно, желая разоблачить недостойные приемы иезуитов и защитить свою позицию, решил высказаться публично. Когда он представил свое сочинение на суд отшельников Пор-Рояля, их молчание свидетельствовало о неудаче. Тогда Арно обратился к

присутствовавшему на обсуждении Паскалю со словами: «Вы молоды и должны сделать что-нибудь...». Блез согласился составить набросок ответа. Через несколько дней он читает свой первый опыт, выполненный в форме письма, отшельникам, которые находят его превосходным, единодушно одобряют и решают немедленно печатать.

Событию этому суждено выйти далеко за пределы биографии Паскаля. «Письма к провинциалу», начало которым положено в январе 1656 года, с годами переросли характер специального, узкополемического сочинения и мощным эхом отозвались в культуре последующих столетий.

Одну из самых ярких и проникновенных характеристик «Письмам...» дал в XX веке А. В. Луначарский: «Его письма против иезуитов, так называемые “Lettres Provinciales”, — дивное сооружение логики. Это был до такой степени разрушительный поход на иезуитов, что в смысле логичности обвинительного акта это сочинение считается одной из самых блестящих книг в мировой литературе, хотя это и не беллетристическая книга. Паскаль, замечательный научный ум и блестящий стилист, был подлинным пером Пор-Рояля. Это был могучий выразитель янсенизма. Если бы это было движение пустячное, как бы оно могло выдвигать и захватывать таких людей? Оно могло выдвигать и захватывать таких людей потому, что здесь, при ковании буржуазного духа, проявлялось стремление отделиться от внешней церкви, от папизма и найти какое-то христианство углубленное, основанное на стремлениях человеческого сердца, примиренное совершенно своеобразно с разумом».



Один из отшельников 21 января 1656 года записал в своем дневнике: «Сегодня начали печатать письмо на восьми страницах ин-кварти, адресованное провинциалу. Некоторые приписывают эту вещь, которой очень интересуются, г-ну Арно, однако большинство считает автором, что наиболее вероятно, г-на Паскаля, который является его другом и находится при нем все последние дни». Письмо набирается тайно, безо всякого на то разрешения и при печатании получает заглавие, не принадлежащее Блезу: «Письмо к провинциалу одного из его друзей по поводу прений, происходящих сейчас в Сорбонне» (оно увидело свет 23 января без имени автора).

Через посредство «друга-провинциала» Паскаль переносит обсуждение теологических проблем в широкие слои общества. «Милостивый государь, — начинается письмо, — я только вчера убедился в своей ошибке, а до тех пор я думал, что предмет прений в Сорбонне очень важен и может иметь многозначительные последствия для религии. Сколько заседаний такого знаменитого общества, как богословский факультет в Париже... А между тем вы изумитесь, когда из моего рассказа узнаете, к чему сводится весь шум; я изложу это в нескольких словах на основании обстоятельного изучения дела». Уже этими начальными словами читатель настраивается на то, что прения «знаменитого общества» не имеют никакого существенного значения, так как они заключаются всего-навсего в следующем: «был ли дерзок г. Арно, сказав во втором своем письме, что он прочел внимательно книгу Янсения и не нашел в ней положений, осужденных покойным папою; что он тем не менее осуждает их и у Янсения, если они там есть». Но «дерзок ли г. Арно, нет ли, моя совесть тут ни при чем. А если бы меня разобрало любопытство узнать, находятся ли у Янсения эти положения, то книга его не так редка и не так объемиста, чтобы я не мог прочесть ее всю целиком и выяснить себе это, не спрашивая на то совета Сорбонны». Так и пытались решить вопрос те доктора богословия, которые встали на защиту Арно, настоятельно требуя в ученом собрании показать осужденные положения, но «в этом им всегда отказывали» их противники, заявлявшие, что «дело идет не об истинности, а только о дерзости его положения».

В своем письме Паскаль показывает, что разбираемые на богословском факультете Сорбонны вопросы также превратились в пустые словесные препирательства. Чтобы доказать это, он вводит столь распространившийся в новое время прием использования «остраненного» героя, простака-недоучки, критикующего те или иные положения с точки зрения простого здравого смысла. «Простак» этот — сам автор письма, который, прослышав о жарких прениях в Сорбонне, решил образоваться среди сторонников разных мнений и, как он заявляет, «в малое время стал великим теологом».

Сгорая от нетерпения знать суть этих прений, он устремляется к теологу-молинисту* из Наваррской коллегии, считавшему-

* Молинист — последователь иезуитского теолога Молины.

ся одним из самых ярых противников янсенистов, от него спешит к янсенисту, «каких поискать, и, несмотря на это, очень хорошему человеку», затем возвращается вновь к молинисту. Во время «перебежек» он знакомится со все новыми нюансами аргументации спорящих сторон, заражая жаждой знания и читателя. В результате «простак» узнает, что иезуиты обвиняют янсенистов в том, что те не называют способность праведников исполнять заповеди «ближайшей способностью».

«Это слово, — пишет далее аноним, — было ново для меня и неизвестно. До сих пор я понимал дело, но сей термин поверг меня во мрак, и я думаю, что и изобретен он был только для того, чтобы сеять раздоры». Когда он пытается выяснить у молинистов и якобинцев (парижских доминиканцев), вступивших друг с другом в союз, смысл слов «ближайшая способность», оказывается, что, употребляя данные слова для осуждения Арно, они понимают их в противоположном смысле (якобинцы в сущности сходятся с янсенистами), но тем не менее договорились употреблять их, отвлекаясь от всякого смысла. «Какая же необходимость употреблять эти слова, если в них нет ни смысла, ни авторитета?» — спрашивает «простак» у союзников. «Вы упрямы, — отвечают они, — либо вы станете их произносить, либо вы будете еретиком и г. Арно тоже, потому что мы — большинство».

Появление в свет «Письма к провинциалу» произвело впечатление взорвавшегося порохового погреба. На следующий день после выхода письма в знак протеста против незаконных приемов богословского факультета Сорбонну покинули 60 докторов, а 26 января сам Арно в нотариальном акте протеста заявил, что не признает заседаний законными, так как ему не дали возможности выступить в свою защиту. Несмотря на это, 29 января Арно исключили из списков докторов Сорбонны.

В это время Паскаль заканчивает второе письмо, в котором продолжает разбирать особенности разногласий между иезуитами с их союзниками и янсенистами. После «ближайшей способности» второй главный пункт спора — «достаточная благодать», проповедуемая иезуитами, и «действенная благодать», отстаиваемая янсенистами. Как и при спорах о «ближайшей способности», выясняется, доказывает Паскаль, что, расходясь с янсенистами в словах, якобинцы опять-таки сходятся с ними по существу. Здесь Паскаль высмеивает союз иезуитов и якобинцев и за-

мечает: союз сей обусловлен сугубо временными интересами, так как глубинное доктринальное расхождение между ними, прикрываемое словесными уловками, очевидно. Вместе с тем осмеянию подвергается и страсть иезуитов к схоластической терминологии.

О том, каким успехом пользовалось выступление анонимного автора, можно судить по «Ответу провинциала на два первых письма друга», сочиненному самим же Паскалем. «Два письма ваши, — начинается «Ответ...», — были не для меня одного. Все их читают, все их понимают, все им верят. Их ценят не одни только теологи; они доставляют удовольствие и людям светским и понятны даже женщинам». Далее «провинциал» вводит высказывание «знаменитейшего среди всех знаменитостей, который видел только первое из них: «в качестве академика я согласен данной мне власти осудил бы, изъясил бы и объявил бы опальною, я почти готов сказать, всеми силами искоренил бы эту ближайшую способность, которая производит столько шума из-за ничего и неведомо даже зачем».

«А вот что еще пишет одна особа, — продолжает “провинциал”, — которую я никоим образом не назову вам, даме, ссудившей ей ваше первое письмо:

“Вы не можете себе представить, как много обязана я вам за то письмо, которое вы мне послали: оно очень остроумно и очень хорошо написано, рассказывает без повествования и разъясняет самые запутанные дела на свете; оно тонко насмехается, поучительно даже для тех, кто незнаком хорошенько с делом, и доставляет вдвое более удовольствия тем, кто понимает его. Кроме того, оно — превосходная апология и, если хотите, тонкое и невинное порицание. И наконец, столько в этом письме ума и здравого смысла, что мне очень хотелось бы знать, кто написал его”.

Вам, конечно, — обращается к “другу” “провинциал”, заканчивая свой “Ответ...”, — тоже очень хотелось бы знать, кто эта особа, которая пишет таким образом, но довольствуйтесь почтением к ней, не зная ее, а когда вы узнаете, то будете почитать ее еще более.

Поверьте мне, продолжайте писать ваши письма...»

И Паскаль, откликаясь на свой собственный призыв, продолжает писать. Вскоре появляется третье письмо, посвященное «несправедливости, нелепости и незаконности» нападок на гос-

подина Арно. Почему в решении богословского факультета Сорбонны встречаются лишь оценочные термины и проклятия: «яд, чума, ужас, дерзость, нечестие, богохульство, мерзость, скверна, анафема, ересь»? Почему из всех произведений Арно «нашли всего три строчки, достойные порицания, да и те взяты слово в слово из величайших учителей Церкви греческой и римской»? Пытаясь услышать ответы на подобные вопросы из уст представителей спорящих сторон, автор письма в конечном итоге приходит к следующему выводу: «Я понял, что здесь ересь нового рода. Ересь не в мнениях г. Арно, а в самой его личности. Это личная ересь. Еретик он не за то, что говорил и писал, а за то, что он г. Арно. Вот все, что достойно порицания в нем». Отсюда-то, по его мнению, и проистекает своеобразие приемов иезуитов, самые мудрые из которых «интригуют много, говорят мало и не пишут ничего». Отсюда и их стремление, свойственное политическим деятелям, поразить воображение людей вместо убеждения разумными доказательствами — комедиями и альманахами, наподобие уже упомянутых; процессиями вроде той, когда в Массоне юноша, одетый женщиной, с надписью «*gratia sufficiens*»^{*} волочил за собой закованного епископа, в руках которого была бумага с надписью «*gratia effica*»^{**}, громовыми процессами и цензурой, как в случае с Арно.

«Итак, — заканчивается третье письмо, — оставим их разногласия. Это препирательства теологов, а не теологические прения. Так как мы не доктора, нам нечего делать в их распрях...

Ваш нижайший и покорнейший слуга

Е. А. А. В. Р. А. F. D. E. P.»

На сей раз анонимный автор оказывается более дерзким и посмеивается, интригуя читателей таинственной аббревиатурой, которая в полном виде звучит так: *et ancien ami, Blaise Pascal, Auvergnat, fils d'Etienne Pascal*, что в переводе читается как «и давнишний друг, Блез Паскаль, овернец, сын Этьена Паскаля». Над ней ломают голову не только доктора богословия и судебские чиновники, монахи и светские дамы, погружившиеся в перипетии шумных споров и восхищавшиеся проницательной критикой остроумного анонима, но и правительство вместе с полицией. Письма при дворе вызвали сильное негодование, а

^{*} Достаточная благодать (лат.).

^{**} Действенная благодать (лат.).

канцлера, которому пришлось семь раз отворять кровь, чуть было не хватил апоплексический удар. Если бы знал бедный Сегье, что Е. А. А. В. Р. А. F. D. E. P. — не кто иной, как тот самый молодой человек, научный опыт которого он когда-то одобрил и которому выдал такую могущественную королевскую привилегию на арифметическую машину. Но он этого не знает. Не знает и полиция, тщетно ищущая по приказу канцлера анонимного автора. Стали обыскивать типографии. 2 февраля арестовывают известного типографа Савро, его жену и двоих рабочих. Типографию опечатывают, арестованных и всех наборщиков допрашивают, но никаких улик не находят. Когда полиция нагрянула к Лепети, королевскому книгопродавцу и типографу, имевшему дело с янсенистами, его жена, спрятав под передником уже готовые формы второго письма, относит их к соседу. Полиции никак не удастся застать виновных с поличным, и письма дерзко распространяются по всей Франции. «Никогда еще, — писал один иезуит, — почта не зарабатывала столько денег. Оттиски посылались во все города королевства, и, хотя меня мало знали в Пор-Рояле, я получил в одном бретонском городе, где тогда находился, большой пакет на свое имя, причем доставка была оплачена».

❧ 4 ❧

В четвертом письме, появившемся 25 февраля, намечается на первый взгляд довольно неожиданный, а по существу, вполне естественный переход: в нем Паскаль постепенно отступает от обсуждения догматических распрей и нащупывает почву для критики моральной теологии иезуитов. С этой целью он производит своеобразную перестановку среди действующих персонажей. «Простак» приобретает черты «порядочного человека», стороннего наблюдателя, бросающего изредка ироничные замечания по поводу многочисленных цитат, которые приводит из сочинений своих собратьев-иезуитов и других казуистов основное действующее лицо последующих писем — «добрый патер казуист». Теперь уже «добрый патер» предстает скорее простаком, нежели вероломным и словоблудным политиком. Наивный, любезный, мягкий и по-своему набожный человек, свято верящий в непогрешимость наставлений иезуитских авторитетов и безропотно подчинивший им все свои суждения, он ничуть не смущается едкой

иронией и железной логикой замечаний «порядочного человека», ловко пользующегося не только «тонким», но и «математическим» умом. Отсюда — порою комический (в тексте), а порою драматический (в подтексте) эффект следующих писем.

В пятом письме, датированном 20 марта 1656 года, Паскаль отступает от полузащитительных интонаций первых писем и переходит к прямой атаке морали иезуитов, основанной на казуистике — своеобразной науке, разбирающей затруднительные жизненные ситуации, «казусы», и дающей их решения, позволяющие не нарушать спокойной совести человека.

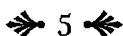
В беседе с «добрым патером», запасшимся пухлыми сочинениями, изумленный автор письма узнает, что, опираясь лишь на строчки казуистов, можно совершать действия, которые он всегда считал греховными, и не грешить при этом («если бы они не написали, мы бы не спаслись»). Иезуит объясняет такое изумление незнанием учения о вероятных, или правдоподобных, мнениях, затем раскрывает «Нравоучительное Богословие» Эскобара, составленное из высказываний 24 иезуитских отцов и выдержавшее более сорока изданий, и читает: «Мнение называется правдоподобным, когда оно основано на доводах, имеющих какое-нибудь значение. Отсюда вытекает иногда, что один ученый, пользующийся большим авторитетом, может сделать мнение правдоподобным». И такому мнению можно следовать со спокойной совестью, даже если другой автор, тоже «пользующийся большим авторитетом», высказывает противоположную и более правдоподобную, то есть достойную большего одобрения, точку зрения. К тому же у иезуитов очень много «ученых, пользующихся большим авторитетом», и они часто расходятся между собой во мнениях, но и это не должно, с точки зрения «доброго патера», смущать кающегося грешника: среди многих правдоподобий надо выбирать то, которое более всего нравится и отвечает собственному интересу.

«Благодаря вашим правдоподобным мнениям, — замечает автор письма, не признающий “теорию вероятностей” в области морали, — у нас прекрасная свобода совести, а у вас, казуистов, такая же свобода в ответах». Его собеседник соглашается с этим и заявляет, что они отвечают лишь приятное им самим и спрашивающим их.

Затем следует полуироническое перечисление чуть ли не на полстраницы «единственных авторитетов» с причудливыми фа-

миллиями: Виллалобос, Деалькозер, Деллакруз, Велакруз, Педреща, де Бобадилья, Вольфанги а Ворберг и т. д. «Друг-янсенист», направивший автора к иезуиту для знакомства с основами морали «дружины Иисуса», еще в начале письма делает вывод, который и раскрывается его содержанием: посредством такого руководства, «услужливого и приноравливающегося», по выражению его собственных представителей, орден простирает свои руки на весь мир.

Каждое новое письмо анонимного смельчака становится более дерзким, методично раскрывает основания «морали» иезуитов и вытекающие из них следствия и радует одних, раздражает и возмущает других, прибавляет работы третьим. Успех писем в широких слоях общества способствует постоянному увеличению тиража, который достигает огромной по этому времени цифры (шесть — десять тысяч). Но работы прибавляется не только у печатников, а и у полиции. Во всех типографиях Парижа появляются шпики, и в марте удастся обнаружить формы писем у типографа Ланглау. Тщательно обыскивается Пор-Рояль, но ничего подозрительного там не находят. Тем не менее над монастырем сгущаются тучи: янсенистские школы распускаются, а через три дня после выхода пятого письма отшельники вынуждены покинуть загородный Пор-Рояль; угрозы нависают над духовниками и самими монахинями (их собираются рассеять по другим монастырям).



24 марта 1656 года в Пор-Рояле происходит непредвиденное событие, намного облегчившее существование всех обитателей этого монастыря. Вот что о нем сообщает обучавшийся в янсенистской школе знаменитый драматург Расин, которому в эту пору чуть более шестнадцати лет, в «Кратком изложении истории Пор-Рояля»: «В парижском Пор-Рояле была молодая воспитанница, лет десяти-одиннадцати, мадемуазель Перье, дочь г. Перье, советника палаты сборов в Клермоне, и племянница г. Паскаля. Уже три с половиной года она страдала слезоточивой фистулой в углу левого глаза. Эта фистула, очень заметная снаружи, произвела большие повреждения внутри: она полностью разъела кость носа и пробурала небо...». Гной, вытекавший из опухоли, попадал прямо в горло девочки. Ее глаз стал совсем ма-

леньким, а соседние с ним части лица так исказились и так болели, что нельзя было прикоснуться к голове Маргариты с этой стороны, не причинив ей сильной боли. На нее нельзя было смотреть без ужаса, а источаемый гноем запах был так невыносим, что девочку пришлось отделить от других воспитанниц и поместить к более взрослой, у которой, по словам Расина, «нашлось достаточно милосердия, чтобы находиться с ней вместе». Знаменитые хирурги и окулисты не могли ничего поделать. Предлагаемые ими лекарства лишь увеличивали боль, язва грозила разесть все лицо, гной, попадавший в полость рта, отравлял девочку. Самые искусные врачи Парижа считали, что спасти девочку может лишь прижигание, и Флорен Перье, не желавший и слышать про «огневую операцию», вынужден был все-таки согласиться и собирался приехать в столицу, чтобы лично присутствовать при операции...

В этот день, как обычно, монахини долго молятся, а во время вечерни по заведенному обычаю целуют колючку с тернового венца. Затем к «святому тернию» подходят воспитанницы Пор-Рояля. Когда приближается очередь «маленькой Перье», наставница, будучи не в состоянии смотреть на девочку без дрожи и сострадания, говорит ей: «Вручите свою судьбу Богу и приложите святое терние к своему глазу». Маргарита не замедляет исполнить это, а придя в свою комнату, вдруг восклицает, обращаясь к той, у которой «нашлось достаточно милосердия, чтобы находиться с ней вместе»: «Сестра моя, я совсем не чувствую боли; святое терние вылечило меня». 3 апреля 1656 года в «Дневнике де Сен-Жиля», принадлежащем пор-рояльскому отшельнику Бодри, записано: «Но она (Маргарита Перье. — Б. Т.) настолько излечилась, что господин де Ребур (руководитель и исповедник монахинь) говорит, будто он принял один глаз за другой. Ее дядя, г-н Паскаль, которого вижу каждый день, говорит мне то же самое». Обрадованный отец Маргариты уже 4 апреля оказывается в Париже и, по словам Блеза, находит свою дочь «более здоровой, чем когда-либо в жизни».

Вскоре для проверки обстоятельств необычного выздоровления правительство и церковные власти организовали специальную «следственную комиссию, в которую вошли самые высокие медицинские авторитеты и которая в течение шести месяцев собирала многочисленные показания. Протокол одного из таких показаний, подписанный Паскалем, был найден в 1952 году в

библиотеке Мазарини. В нем Блез подробно описывал историю болезни племянницы и указывал, что «больная была мгновенно излечена прикосновением реликвии». В конце октября комиссия признала исцеление действительным, и оно, как писала Жильберта, «было засвидетельствовано знаменитыми врачами и искуснейшими хирургами». А вот что писал об этом один из самых скептических и эмпирических умов XVIII века Давид Юм в трактате «Исследование о человеческом познании»: «Ученость, ум и честность монахов Пор-Рояля и строгость нравов тамошних монахинь пользуются большой известностью во всей Европе. Однако все они свидетельствуют о чуде, происшедшем с племянницей знаменитого Паскаля, необыкновенный ум и святость жизни которого хорошо известны. Знаменитый Расин рассказывает об этом чуде в своей известной истории Пор-Рояля и подкрепляет свой рассказ всеми доказательствами, которые могли представить множество монахинь, священников, врачей и светских людей, достойных несомненного доверия... Словом, сверхъестественное исцеление было так несомненно, что оно на время спасло этот знаменитый монастырь от гибели, которой грозили ему иезуиты».

И правда, после случившегося нападки на Пор-Рояль заметно смягчаются, его обитатели возвращаются в свое пристанище, а в янсенистских школах возобновляются занятия. Более того, Пор-Рояль становится еще популярнее, и к его воротам устремляются толпы людей.

Событие так взволновало Жаклину, что ее поэтический талант просыпается в последний раз: в мельчайших подробностях она изображает всю историю стихами. Но особенно оно потрясло Блеза, бывшего крестным отцом исцелившейся девочки, — он даже изменяет свою печать, изобразив на ней небо и терновый венец со словами апостола Павла: «*Scio cui credidi*»*.

Необычное исцеление племянницы укрепляет в Паскале желание создать особое сочинение, материал к которому он исподволь начинает собирать. Пока же Блез с еще большим рвением погружается в полемику с иезуитами, не вняв их виднейшему представителю отцу Аннá, советовавшему противникам в своем сочинении «Помеха веселью янсенистов» истолковать исцеление девочки как призыв к молчанию и повиновению.

* Знаю, кому поверил (лат.).

10 апреля 1656 года выходит шестое письмо, в котором «добрый патер», как обещал в прошлый раз, начинает разъяснять разногласия между церковными установлениями и сентенциями казуистов. Для этого следует всего-навсего правильно истолковывать термины. Вот, например, в Евангелии сказано: «От избытка вашего давайте милостыню». Но если вам уж больно не хочется этого делать, вы можете не давать. Главное — правдоподобно истолковать слово «избыток». Но если у вас не хватает ума для подобного истолкования, обратитесь к ученому мужу Васкесу, и он вам поможет: «Откладываемое светскими людьми для возвышения собственного положения и положения своих родственников не называется избытком. Поэтому едва ли когда-нибудь окажется избыток у людей светских и даже у королей».

Если же у вас возникнут затруднения с исполнением папских булл, скажем с постановлением, запрещающим прятать убийцу в церквях, то и тут следует умело истолковывать слово «убийца». «Под словом “убийца”, — учит “добрый патер”, — мы разумеем тех, кто получает деньги за изменническое убийство. Отсюда следует, что убивающие бесплатно, лишь в виде услуги своим друзьям, не называются убийцами».

Если истолкование терминов не помогает выпутаться из затруднительного положения, замечает казуист, на помощь приходит метод приискания благоприятных обстоятельств. Так, например, папы отлучают монахов, снимающих свое монашеское одеяние, а Эскобар разрешает делать это безнаказанно с целью предотвращения скандала, если монах отправляется воровать или развратничать. И противоречия с папскими буллами разрешены: ведь в них не оговорены подобные обстоятельства. «Из этого вы видите, — заключает “добрый патер”, — что путем истолкования терминов и приискания благоприятных обстоятельств всегда можно согласовать эти мнимые противоречия, которые прежде поражали вас, нисколько не нарушая решений Священного Писания, соборов и пап». И все это, добавляет он, служит для того, чтобы создать, не нарушая церковного предания, легкие правила, удовлетворяющие пороки испорченных современных людей, и не отпугнуть их от лоно церкви.

А такие правила у казуистов есть для всякого рода людей. По этим правилам прощается торговля духовными местами, священнику разрешается служить обедню в тот самый день, когда

он впал в смертный грех, а монаху позволено не повиноваться своему настоятелю. Неплохо устроились духовные лица, замечает «порядочный человек», казуисты отнеслись к ним весьма благосклонно.

Не только к ним, отвечает «добрый патер», и приводит в пример слуг. Так, согласно «Сумме грехов» отца Бони духовники должны давать отпущение грехов слугам, выполняющим безнравственные поручения господ не из сочувствия к грехам хозяев, а лишь ради своей временной выгоды. Более того, по отцу Бони, они могут, если недовольны своим жалованьем и если слуги того же разряда получают больше в другом месте, присваивать себе из хозяйского добра столько, сколько считают необходимым для соответствия вознаграждения их труду (здесь автор как бы невзначай приводит пикантную историю: служитель одного из иезуитских коллежей украл несколько оловянных блюд и приводил в свое оправдание на суде сентенции отца Бони).

Но что там слуги! У дворян гораздо больше затруднительных положений. Ведь, как говорит «добрый патер» уже в седьмом письме, чувство чести побуждает ежеминутно людей этого звания к «насилиям, совершенно противоречащим христианскому благочестию»; и как примирить между собой такие «противоположные вещи, как благочестие и честь»?

Действительно, как? — спрашивает собеседник. Для этого, отвечает казуист, есть чудесное средство — «наш великий метод направлять намерение; значение его так велико в нашей морали, что я осмелился бы почти сравнить его с учением о правдоподобии». В чем же состоит «великий метод»? А в том, чтобы подтасовать намерения и оправдать порочность средства чистою цели. Примеры? Пожалуйста. Если вы хотите отомстить обидчику, хотя Священное Писание осуждает намерение платить злом за зло, вам поможет «феникс умов» Лессий: «Тот, кто получил пощечину, не должен иметь намерения отомстить за нее, но он может иметь намерение избежать позора и тотчас же отразить это оскорбление, даже ударами меча». Дуэли запрещены королевскими эдиктами, но пусть это вас не смущает — отправляйтесь к месту поединка с намерением просто прогуляться. «Ведь что же дурного в том, — заверяет иезуитский мудрец по имени Диана, — чтобы пойти в поле, гулять там в ожидании другого человека и начать защищаться, если вдруг нападут?».

Поэтому, считает Диана, в данном случае не было никакого принятия вызова и, следовательно, греха, ибо намерение было направлено не на решимость драться, а на другие обстоятельства. А светило казуистов Санчез идет дальше и разрешает не только принимать вызов, но и вызывать самому, лишь бы намерение было направлено в хорошую сторону. «Я изумлялся, — пишет автор письма по поводу этих выдержек, — что благочестие короля побуждает его употребить всю свою власть, чтобы запретить и уничтожить в своем государстве дуэль, а благочестие иезуитов напрягает все их остроумие, чтобы разрешить и узаконить ее в Церкви».

Конечно, дуэль — дело дурное, и казуист Наварр придерживается того же мнения: лучше вообще не прибегать к дуэли, а тайком убить своего врага — ведь таким образом не подвергаешь опасности собственную жизнь и оказываешься непричастным к «греху, который совершает наш враг поединком».

Но ведь это изменническое убийство, восклицает «порядочный человек». Отнюдь нет, возражает «добрый патер». Узнайте-ка из Эскобара, что значит убивать изменнически: «Называется убить изменнически, когда убивают того, кто не имел никакого повода опасаться этого. Потому-то и не говорится про уничтожившего своего врага, что он убил его изменнически, хотя бы и напал на него с тыла или из засады».

Удивленный автор узнает из трудов казуистов, что убийство допускается не только при оскорблении действием, но и при простом жесте или знаке презрения, при сплетне (конечно, надо только соответственно направить намерение, оперевшись на правдоподобное мнение ученого, «пользующегося высоким авторитетом»). Движимый всевозрастающим любопытством, он спрашивает у «доброго патера»: «Отец мой, позаботившись так хорошо о чести, не сделали ли вы чего-нибудь и для благосостояния... Мне кажется, что можно хорошо направить намерение и убивать для сохранения его». Конечно, отвечает «добрый патер», надо только, чтобы, по Регинальду и Таннеру, «вещь стоила больших денег по оценке благоразумного человека».

Благоразумные люди встречаются так редко, замечает собеседник, почему же они прямо не назвали суммы? «Как! — восклицает патер. — Вы думаете, легко оценить жизнь человека и притом христианина?! Здесь-то вот я и хочу заставить вас почув-

ствовать необходимость наших казуистов. Поищите-ка у всех древних отцов Церкви, за какое количество денег разрешается убить человека? Что скажут они вам, кроме Non occides! — “Не убий!”?» — «А кто же дерзнул определить эту сумму?» — спрашивает автор. «Наш великий и несравненный Молина, слава нашего общества, — отвечает патер, — по своей бесподобной мудрости он оценивает ее «в шесть или семь дукатов, за которые можно убить, хотя бы похититель и обратился в бегство». Эскобару эта стоимость кажется почему-то высокой: «Можно справедливо убить человека за вещь стоимостью в один дукат...».

«Порядочный человек» признается, что он получил «совершенно особые озарения» относительно человекоубийства у дворян и выразил уверенность, что уж служители Церкви наверняка должны воздерживаться убивать тех, кто наносит ущерб их чести или состоянию. «Добрый патер» разубеждает его в этом, напомнив, что главное — направить намерение в хорошую сторону. Так, известный отец Лами пишет в этой связи: «Духовному лицу или монаху разрешается убить клеветника, который угрожает огласить скандальные преступления его общины или его собственные, если нет никакого другого способа воспрепятствовать ему в этом». А знаменитый защитник «общества Иисуса» Карамуэль своеобразно решает на основе этого начала такой вопрос: могут ли иезуиты убивать янсенистов за то, что те называют их пелагианами? Ответ Карамуэля звучит несколько неожиданно, но закономерно для развиваемой в письме логики казуистов: «Нет, потому, что янсенисты не более затемняют блеск общества, чем сова затемняет блеск солнца; они, наоборот, возвысили его, хотя и вопреки своему намерению».

Тем не менее автор письма замечает, что жизнь янсенистов, поскольку она зависит от вреда, наносимого репутации иезуитов, все-таки в безопасности: ведь «если станет сколь-нибудь правдоподобно, что они вредят вам, их можно уже будет убивать без всякого препятствия». И вот вывод, который он делает из всего разговора: «По правде говоря, отец мой, все равно, иметь ли дело с людьми, не имеющими вовсе религии, или с людьми, которые обучены в ней до этого направления намерения включительно, так как в конце концов хорошее намерение наносящего рану не облегчает участь того, кто получает ее; он не чувствует этого скрытого направления, а ощущает лишь направление на-

носимого ему удара. Я не знаю даже, не менее ли досадно быть убитым грубо рассвирепевшими людьми, чем сознавать, что тебя добросовестно закалывают люди набожные».

В восьмом письме «добрый патер» продолжает знакомить любопытного собеседника с правилами, которые под благовидным предлогом потворствуют продажным судьям, ростовщикам, банкротам, вора, падшим женщинам. Не упущены из виду и колдуны, которые не всегда обязаны возвращать деньги, заработанные ворожей: если они прибежали к астрологии, то должны их вернуть (астрология — способ обманчивый), а если пользовались услугами дьявола, то не обязаны, так как с помощью дьявола можно гадать наверняка.

В девятом письме речь идет о различных облегчениях, придуманных иезуитами, чтобы можно было избежать грехов среди сладостей и удобств жизни без всякого труда и напряжения, о правилах, смягчающих и извиняющих зависть, чревоугодие, скупость, честолюбие, различные вольности девиц, светские беседы, интриги и ложь. Удивительно помогает в этом, замечает «добрый патер», «учение о двусмысленностях» и «мысленных оговорках», являющееся своеобразной модификацией учения о правдоподобных мнениях и направлении намерения. Вот, например, Санчез утверждает: «Можно клясться, что не делал чего-нибудь, хотя в действительности сделал, имея в виду, что не сделал этого в определенный день, или прежде чем родился на свет, или подразумевая другое подобное обстоятельство. Это очень удобно во многих случаях и всегда справедливо, когда необходимо или полезно для здоровья, чести или благосостояния».

В конце письма «добрый патер» переходит к облегчениям в исполнении дел благочестия, являющимся, по мнению его собеседника, «наилучшим средством, которое придумали эти отцы для того, чтобы всех привлекать и никого не отталкивать». По мнению казуистов, не грешно отсутствовать на обедне духом, лишь бы наружно соблюдалось благоговейное положение, при этом можно даже и смотреть на красивых женщин с нечестивым побуждением. Величайшую снисходительность проявляют они и к таинству покаяния, о чем речь идет уже в десятом письме. Если вы совершили тайный проступок и хотите вместе с тем не говорить о нем своему духовнику, чтобы сохранить о

себе хорошее мнение, то по совету Суареца можно иметь «двух духовников — одного для смертных грехов, а другого для простительных».

Легко у них и получить отпущение греха, так как, по отцу Бони, «можно отпустить тому, кто сознается, что надежда на отпущение вовлекла его во грех с большей легкостью, чем если бы он был лишен этой надежды».

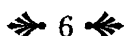
Да и вообще область греха значительно сокращается с помощью «святых и благочестивых хитростей». Вот, например, такой: «Нельзя назвать ближайшим поводом ко греху, когда грешат лишь редко, например раза три-четыре в год, по внезапному увлечению женщиной, с которой живешь в одном месте». Более того, по отцу Бони, грех иногда становится добродетелью: «Всякого рода людям разрешается посещать места разврата с целью обращать там падших женщин, хотя и довольно правдоподобно, что они будут там грешить: как не раз уже испытано, что вовлекались во грех видом и ласками этих женщин. И хотя есть ученые, не одобряющие этого мнения и считающие, что нельзя разрешать добровольно подвергать опасности свое спасение для помощи ближнему, тем не менее я охотно принимаю это оспариваемое ими мнение».

Но это еще не все. Касаясь «самого важного пункта их морали», автор узнает, что у иезуитских духовников легко освобождаются не только от грехов, но и от любви к Богу. «Когда мы обязаны действительно чувствовать любовь к Богу?» — спрашивает Эскобар. На этот счет у казуистов различные мнения, на любой вкус: перед смертью или на смертном одре, каждый год или раз в пять лет, в праздничные дни и т. п., даже «можно спастись и никогда не любивши Бога».

Здесь ирония «порядочного человека» переходит в гнев: «Нет такого терпения, которого бы вы не истощили, и нельзя без ужаса слушать вещи, которые я только что выслушал». «Ведь это же я не от себя», — поясняет «добрый патер». «Я это отлично знаю, отец мой, но вы не питаете к ним отвращения; и не только не ненавидите авторов этих правил, но чувствуете к ним уважение... Откройте, наконец, глаза, отец мой; и если вас не трогали другие заблуждения ваших казуистов, пусть эти последние отделят вас от них своими крайностями. Я желаю этого от всего сердца для вас и для всех ваших отцов и молю Бога, чтобы он соизволил научить их, насколько обманчив свет, ведущий к та-

ким пропасть, и чтобы он наполнил своей любовью тех, кто осмеливается освободить от нее людей».

После этого автор оставляет патера и не видит более необходимости дальнейших бесед с ним: «Я достаточно читал их книги, так что могу вам рассказать столько же о их морали, а о их политике, может быть, еще больше, чем он сам». Так автор расстается с «добрым патером», который помог ему познакомить читателя с общими принципами и многочисленными частными примерами снисходительной морали казуистов. По свидетельству современников, «добрый патер» весьма похож на Эскобара, чаще всего упоминаемого Паскалем. Наивный Эскобар очень радовался, что его имя много раз встречается на страницах «Писем к провинциалу» и что резко повысился интерес к его сочинению (в 1656 году срочно выпустили новое издание). «Популярность» Эскобара благодаря Паскалю стала настолько высокой, что с этих пор во французском языке начал свое существование глагол *escobarde* («лицемерить»), образованный от его имени.



Казуистика как приспособление общих положений теологии, морали и юриспруденции к рассмотрению сложных жизненных ситуаций и конфликтов совести человека сообразно с местом, временем и индивидуальными обстоятельствами не была изобретением иезуитов. Она имела гораздо более древнее происхождение и стремилась разрешать действительно затруднительные для средневекового человека вопросы: можно ли ему поститься при серьезном заболевании, защищаться при нападении бандита, умирая с голоду, взять чужой хлеб, убивать на войне и т. п. Многие из казуистов (например, тот же Эскобар) вели безупречную нравственную жизнь. И Паскаль в «Письмах...» ни единым штрихом не касается их личностей (в отличие от своих противников), а целиком опирается на их труды, которые незаметно превращались в болезненно самоупоенную и крючкотворную софистику. В софистике этой и появлялись чисто иезуитские понятия (наподобие «пробабилизма» или «двусмысленных оговорок»), приводящие через неуловимые различительные тонкости рассуждений и бесконечного дробления целостности восприятия к набору правил для нарушения духа нравственных законов при сохранении их буквы.

Основной порок подобной диалектики Паскаль видел в релятивизации нравственности, в забвении абсолютов в духовном мире человека и разрушении его совести.

Совость, по Паскалю, дар понимания человеком сообщаемой ему вести о его греховности, вине, духовном несовершенстве. Этот дар превращается в своеобразный орган духовной жизни человека, позволяющий ему различать добро и зло, сдерживать страсти и своекорыстные расчеты, видеть незначительность своих заслуг. Совость связывает воедино всех людей, выводит их из состояния тяжеловесной эгоистичной замкнутости. Она мучает (это ее основное свойство) человека, мешает ему быть самодовольным и подвигает его на бесконечное совершенство.

Юридическое комментирование казуистами нравственной жизни, оставлявшее как можно меньше места для самостоятельных суждений, вело к тому, что ее центром становилась не совость человека, а авторитет «важного лица», «мудрого духовника». «Важные лица» и «мудрые духовники», подкладывая «подушки под локти грешников», тем самым убаюкивали, а в конечном счете и губили свободную совость, воспитывали безответственность.

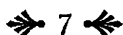
Зачем все это было нужно «дружине Иисуса»? Ответить на подобные вопросы стремился Достоевский в «Братьях Карамазовых». Для «простого желания власти, земных грязных благ», считает Алеша Карамазов; чтобы дать людям «тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они созданы», признается великий инквизитор. А для этого необходимо успокоить невыносимые муки совести и разрешить несовершенному человеку грех, но только «с нашего позволения».

Действительно, подобно де Мере, но по-другому и на иной основе «важные лица» и «мудрые духовники» стремились осчастливить своих духовных чад, создав им внешние декорации и «минимум» нравственной жизни за счет потакания «естественному» ходу вещей. «Естественный» же ход вещей вел к тому, что «минимум» сползал до нуля.

Как Паскаль, не занимавшийся основательно теологией, мог так быстро постигнуть основные принципы, тонкости и нюансы моральной доктрины иезуитов? Прочитать столько трудов, выбрать из них необходимое и так ярко подать его? Помогали ему в этом Арно и Николь, снабжая соответствующими сочинениями и цитатами, давая к ним дополнительные комментарии. Николь,

вспоминая совместную работу с Блезом, писал, что в его великолепной памяти «вещи запечатлевались лучше слов» и уже никогда не ускользали из нее, будучи хоть один раз схвачены рассуждением. «Меня спрашивают, — говорил Паскаль, — читал ли я сам все те книги, которые цитирую. Я отвечаю, что нет: потребовалось бы провести всю мою жизнь за чтением очень плохих книг, но я дважды прочел старика Эскобара. Что касается остальных, их читали мои друзья; но я не привел ни одного отрывка, не прочитав его сам в той книге, из которой цитировал, и не вникнув в вопрос, которого он касался, а также не прочитав того, что отрывку предшествовало, и того, что за ним следовало, дабы не ошибиться и не процитировать вместо возражения ответ, что было бы несправедливым и достойным упреков».

А «читать», «вникать», «цитировать» становится все труднее из-за постоянно усиливающихся полицейских мер. Паскаль, рискующий, как когда-то его отец, попасть в Бастилию, вынужден переезжать с места на место — в Пор-Рояль, к герцогу де Роаннец, а одно время живет под именем господина де Монса в небольшой корчме «Царь Давид», расположенной как раз напротив иезуитской коллегии. Еще остававшийся в Париже Флорен Перье также селится в этой гостинице. Однажды Перье посещает его дальний родственник, иезуит Фрета, и сообщает ему, что Паскаля подозревают в сочинении «Писем к провинциалу». Перье убеждает Фрета, что его зять не имеет к упоминаемому делу никакого отношения. А в это время на постели Перье, едва прикрытой пологом, просушиваются экземпляры восьмого письма. Увлеченный своим рассказом, иезуит ничего не замечает и не чувствует запаха типографской краски, а когда наконец-то уходит, Перье облегченно вздыхает и бежит в комнату Паскаля, жившего этажом выше, и они долго смеются над случившимся.



Со стороны иезуитов письма вызвали множество пасквилей, памфлетов, обвинительных проповедей и речей, в которых анонимного автора называли «безбожником, шутом, невеждой, скорморохом, обманщиком, клеветником, еретиком, переодетым кальвинистом, одержимым легионом дьяволов, сочинителем романов» и т. п., обвиняли в осмеивании священных предметов, в отсутствии любви к ближнему, в несдержанном тоне, искажении

содержания выдержек и т. д. Так защищались иезуиты — клеветой на личности вместо примеров и доказательств, обвинениями вместо цитат — и тем еще более дискредитировали себя среди непредвзято настроенных людей.

Следующие шесть писем, которые выходят с 18 августа по 4 декабря 1656 года и в которых «простак» и «порядочный человек» превращаются в гневного проповедника, представляют уже прямой авторский монолог, ниспровергающий несправедливые обвинения иезуитов и осуждающий их клеветнические приемы. «Письма, которые я написал до сих пор, — предупреждает автор, вводя цитату из Тертуллиана, — только игра перед настоящей битвой». Я еще только забавлялся «и скорее указывал раны, которые можно наносить вам, нежели наносил их сам». Я просто приводил ваши выдержки, почти не размышляя над ними. «И если они возбуждали смех, то сами предметы их возбуждали его».

«Меня спрашивают, — говорил Паскаль, — почему я назвал авторов, чьи отвратительные предложения я цитировал. — Я отвечаю, что, если бы я находился в городе, где имеется двенадцать фонтанов, и знал бы наверняка, что один из них отравлен, я был бы обязан предупредить всех не брать воду из отравленного фонтана. А так как можно было принять это за мой чистый вымысел, я был бы обязан как можно скорее назвать того, кто его отравил, чем подвергать опасности целый город».

Выдвинутое иезуитами обвинение в искажении цитат для Блеза — особенно болезненное место: «Отцы мои, нет ничего, что я ненавидел бы более, чем малейшее нарушение истины, и потому всегда избегал с особенной заботливостью не только подмены (это было бы ужасно), но изменения или искажения смысла какой-либо выдержки». Автор приводит спорные тексты и доказывает несостоятельность наветов. (В записях Паскаля есть такой отрывок: «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».)

Методически отпарировав восклицания иезуитов, автор сам переходит в атаку и показывает, что они обвиняют его как раз в том, в чем сами грешат более всего.

По учению иезуитскому можно лгать и пребывать одновременно «в состоянии благодати». Согласно этому учению клевета — простительный грех, когда речь идет о чести ордена, отождествляемой с честью церкви. А в таком случае можно со спокойной совестью отрицать самые очевидные вещи и оскорблять противников. Однако оскорбления не выясняют разногласий, клевета служит лишь мощным оружием насилия и подавления истины. Но сила этого оружия относительна, подобно относительности «силы» щегольского платья, министерского дворца, устремления к счастью или количественного доказательства. «Страшная это и продолжительная война, — как бы подводит Паскаль итог своей полемики с иезуитами, — когда насилие пытается подавить истину. Все старания насилия не могут ослабить истины, а только служат к ее возвышению».

Между тем поправившееся было положение янсенистов опять ухудшается. Подготовлен новый проект формуляра, осуждающего пять положений Янсения, который должны подписать все духовные лица. 16 октября 1656 года папа Александр VII, сменивший Иннокентия X, снова осуждает пять положений, признав их извлеченными из книги Янсения. Хотя булла еще не распространена во Франции, чувствуется приближение новых преследований. В этой обстановке иезуиты усиливают свои атаки, типографии обыскиваются еще усерднее (формы семнадцатого письма после набора восьми страниц пришлось разбить, строчки в конце письма были кривыми, буквы расползались), и королевский духовник, отец Аннá, выпускает брошюру, в которой подробно говорит о пяти положениях и признает янсенистов и автора «Писем...» несомненными еретиками, подготавливая почву для новых гонений.

Семнадцатое и восемнадцатое письма, датированные соответственно 23 января и 24 марта 1657 года, Паскаль адресует уже не всему ордену, а его влиятельнейшему представителю — отцу Аннá. «Ваше преподобие, — обращается он с иронией к королевскому духовнику, — если вам трудно читать это письмо, потому что оно напечатано недостаточно изящным шрифтом, вините в этом только самого себя. Я не пользуюсь такими привилегиями, как вы. Вы имеете привилегию опровергать даже чудеса, а я не имею права даже защищаться. Беспреданно рыскают по всем типографиям. Вы и сами не посоветовали бы мне продолжать писать при таких обстоятельствах; ведь очень за-

труднительно, когда приходится печатать в Оснабрюкке» (один из городов Германии; чтобы отвести от себя подозрения, издатели часто ставили на выпускаемой продукции названия других городов).

Анонимный автор хочет оградить своих пор-рояльских друзей от нападков и просит не распространять многочисленных клевет против лиц, не замешанных в споре. Он заявляет, что не принадлежит ни к одной общине, ни к отдельным лицам, кем бы они ни были, и один отвечает за свои письма: «Напрасно вы стараетесь задеть меня в лице тех, с кем, по вашему предположению, я нахожусь в тесном союзе. Все влияние, которым вы пользуетесь, бесполезно по отношению ко мне. От мира я ничего не ожидаю и ничего не опасаясь... Я не нуждаюсь ни в чьем богатстве, ни в чьей власти. Таким образом, отец мой, я неуловим для всех ваших происков. Как ни пытайтесь, вам не удастся подступиться ко мне ни с какой стороны. Вы, конечно, можете затронуть Пор-Рояль, но не меня. Можно выжить людей из Сорбонны, но меня из моего дома не выживете. Вы можете употребить насилие против священников и докторов богословия, но не против меня, так как я не имею этих званий... человек свободный, без обязательств, без привязанностей, без связей, без отношений, без занятий; человек, достаточно знакомый с вашими правилами и твердо решившийся основательно расследовать их, насколько я буду считать себя призванным на это... и никакие человеческие соображения не могут остановить моих исследований».

Дав себе такую характеристику, автор письма возвращается, по существу, к обсуждению тех вопросов, которые затрагивались в первых трех письмах. Пройдя круг, полемика возвратилась к своему началу. И несмотря на то, что Паскаль обещал не останавливать своих исследований, «дуэль» с королевским духовником и вообще печатание писем прекратились, хотя существовал набросок 19-го письма, адресованного тоже отцу Аннэ. Почему это произошло? Возможно, потому, что полемика сделала все, что была способна сделать, и исчерпала себя. Возможно также, что тревожная обстановка и надвигавшиеся репрессии заставили янсенистов избрать тактику молчания. К тому же далеко не все руководители Пор-Рояля одобряли саму затею публичной перепалки. Так, например, Сенглен и Анжелика Арно считали, что истину следует защищать лишь смирением и послушанием.

Действительно, в интонации «Писем...» иногда встречаются нотки ядовитой иронии, вероятно, внутренне присущие самому характеру Паскаля, не переносившего спокойно ни малейшей фальши в тех вопросах, которые он считал важными для себя и окружающих людей. К тому же Блез — человек активного, так сказать, атакующего плана, чем и объясняется своеобразие «Писем...», вполне соответствующее, по его мнению, предмету и задачам обсуждения.

➤ 8 ➤

Как и во всех своих предшествующих трудах, Паскаль здесь ясен и точен в формулировках, последователен в выводах. Однако в «Письмах...» во всем блеске проявляется и собственно писательское дарование Паскаля, сумевшего мастерски обрисовать несколькими штрихами персонажей и построить диалоги между ними, используя комедийные приемы, своевременно менять темы, ритм и интонации повествования, общедоступно излагать сложные догматические проблемы, что, по существу, до него не делалось. «Меня спрашивают, — говорил Паскаль, — почему я воспользовался стилем приятным, ироническим и развлекательным. — Я отвечаю, что, если бы я написал стилем догматическим, книгу читали бы только ученые, а они в этом не нуждаются, ибо знают об этом столько же, сколько я. Поэтому я думал, что надо написать так, чтобы мои письма читали женщины и светские люди и уяснили себе опасность всех максим и предложений, которые распространялись тогда повсюду и воздействию которых легко поддавались». Искусство убеждать и даже побеждать слушателя помогло ему с блеском выполнить поставленную задачу. Но для этого пришлось вложить немало сил. Большой том писем был написан едва ли не за год, и каждое письмо, выпускаемое в среднем с промежутком в две-три недели, он оттачивал до предельной ясности и совершенства и нередко неоднократно переделывал. Впоследствии Арно, отвечая на вопрос знаменитого теоретика классицизма Буало о том, как работал Паскаль над «Письмами...», вспоминал, что Блез читал готовое сочинение перед большой аудиторией отшельников; если все восхищались, но находился один, кого письмо не затрагивало, Паскаль искал новые варианты, одобряемые единогласно. Буало сравнивал седьмое письмо с дуэлью на рапирах, которая посте-

пенно оживляется, «становится все более блестящей, поднимаясь до головокружительного крещендо. Появляется желание крикнуть: “Задет, задет!”»

Влияние «Писем к провинциалу» на последующую французскую литературу огромно: оно чувствуется и в некоторых пьесах Мольера (особенно в «Тартюфе»), и в проповедях знаменитого оратора Боссюэ, и вообще в изменении самого языка, становившегося менее прециозным и тяжеловесным, приобретавшего черты ясности и четкости, которые обыкновенно приписываются французскому духу.

В «Мыслях» Паскаль пишет, что ненавидит равно шутовской и напыщенный слог, который рассчитан на «ухо», а не на «сердце»; ему не нравятся фальшивые красоты Цицерона, форсированные антитезы, представляющие собой «ложные окна для симметрии»: авторы подобных антитез не говорят правдиво, а лишь «делают верные фигуры». И хотя, как замечает Блез, для писателя нет никаких общих правил, автор «Мыслей» формулирует для себя некоторые частные установки, от сугубо технических (если в речи встречаются одинаковые слова и невозможно никак их избежать без потерь для ее смысла, то такие повторения не являются ошибкой в данном месте, а, напротив, совершенно необходимы) или более сложных (разный порядок слов дает различные смыслы, а различные смыслы приводят к разному эффекту) до принципиальных: писатель должен понравиться читателю, но делать это так, чтобы приятное (в широком смысле слова, как соответствие вкусу) сочеталось с реальным и вытекало из истинного. Достигнуть всего этого можно лишь при трудноопределимом соединении спонтанного и продуманного, дающем естественный стиль, когда «автор» растворяется в «человеке». «Люди всегда удивляются и восхищаются, если видят естественный стиль, ибо, ожидая встретить автора, они находят человека».

Искренность и прямота, простота и ясность, стремление к возможно более точному соответствию различных порядков бытия их словесному выражению — таковы основные эстетические принципы Паскаля-писателя, четко обозначенные в «Мыслях» и характерные для стилистики «Писем к провинциалу». Эти принципы (правда, на совершенно иной интонационной основе и при решении других задач) еще четче проявляются в стиле главного произведения Паскаля.

В 1657 году разрозненные письма были собраны в сборник, изданный в Кёльне под псевдонимом Луи де Монтальта (более полутора веков они выходили под этим псевдонимом). Фамилия, вероятно, была выбрана не случайно, так как в ней содержатся различные фонетические, морфологические и смысловые намеки на фамилию родственников по материнской линии, на родной город Клермон, на «высокую гору» Пюи-де-Дом. В 1658 году под псевдонимом Гийома де Вендрока Николь перевел книгу Паскаля на латинский язык и снабдил ее обширными комментариями. В 1659 году вышло последнее прижизненное издание «Писем к провинциалу, или Писем Луи де Монтальта к другу в провинцию и к отцам иезуитам о морали и политике этих отцов». В этом же году стало более или менее широко известно имя настоящего автора. Таллеман де Рео писал, что долгое время сочинитель оставался неизвестным и что он сам никогда бы не заподозрил Паскаля, считая несовместимыми математику и изящную словесность. Ничего не подозревала и бывшая шведская королева Христина, когда, оказавшись в Париже, с любопытством читала наделавшие столько шума письма: подобно Таллеману де Рео, она не могла и предположить, что их автор — тот самый прославленный ученый, который несколько лет назад так ловко делал ей комплименты и восхвалял империю ума в таком непохожем на «провинциальные» письме.

«Письма...» имели европейский резонанс, но далеко не всеми принимались благосклонно. Еще когда Паскаль работал над последними двумя письмами, «Газета» сообщила, что парламент Экса приговорил первые шестнадцать как клеветнические и опасные для общества к сожжению у позорного столба на городской площади. Издателям же грозили галерой. Но «Газета» ничего не сообщила о том, что вместо «Писем...» сожгли какой-то альманах, ибо никто из судей не захотел отдавать для казни свой личный экземпляр. Вскоре по настоянию королевского совета был сожжен латинский перевод «Писем...». Продолжались и преследования издателей. Один издатель оказался в тюрьме, другой едва избежал наказания кнутом и был приговорен к пяти годам ссылки. В сентябре 1657 года «Письма к провинциалу» были осуждены папой Римским и внесены в Индекс запрещенных книг. Когда Паскаль узнал об этом, он воскликнул: «Если мои "Письма..." осуждены в Риме, то ведь то, что я осуждаю в них, осуждено и на небе». Он никогда не раскаивался в напи-

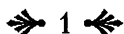
санном и позднее заявлял, что, если бы ему пришлось писать снова об иезуитской морали, он сделал бы это еще сильнее.

Но удар, нанесенный иезуитскому ордену одним из самых мощных его противников, и так был силен. Уже после седьмого письма парижские кюре собрались на свою ассамблею, чтобы рассмотреть вопросы, поднятые в сочинениях неизвестного автора, и осудить либо казуистов, либо их хулителя. В то же время руанские кюре потребовали осуждения нравственных правил иезуитов и просили своих парижских собратьев присоединиться к ним. Осенью 1656 года в Париже состоялся съезд духовенства, созданный по инициативе руанских кюре, на котором говорилось, что чтение иезуитских книг привело слушателей в ужас. «Письма...» вызвали во многих французских городах широкое движение протеста против морали иезуитов. В ответ на это движение в конце 1657 года появилась анонимная «Апология казуистов против янсенистов», принадлежавшая другу Аннэ — ректору иезуитского Коллежа де Клермон отцу Пиро. «Апология...» произвела скандал неловкой защитой наиболее уязвимых положений казуистов (о человекоубийстве и т. п.) и клеветой, и парижские кюре постановили представить ее на суд парламента и богословского факультета Сорбонны.

О ней стали с неудовольствием высказываться сами иезуиты, а в 1659 году она была зачислена в Индекс запрещенных книг. В 1665 и в 1679 годах папами Александром VII и Иннокентием XI были осуждены многие из тех положений, которые отмечены Паскалем в «Письмах к провинциалу». В качестве одного из основных мотивов роспуска (временного) ордена иезуитов в конце XVIII века в папской булле указывалось вредоносное влияние иезуитских казуистов.



К высшей мудрости («Мысли»)



Один из современных западных исследователей творчества Паскаля, оценивая вклад французского мыслителя в мировую культуру, пишет: «На свете великое множество тех, кто любит Паскаля. Но кто любит Декарта? И кто любит Канта?».

В этой полемической заостренности есть известная доля правоты. Дело не только в обстоятельствах личной жизни названных мыслителей, но прежде всего в характере их мыслительной деятельности. Паскаля невозможно отнести к категории философов-профессионалов, создателей философских систем. Само это слово «философ» в его словаре имеет смысл несовершенного, ограниченного знания. И хотя о Паскале вполне можно говорить как об историке философии (вспомним его критику стоицизма, скептицизма и эпикуреизма), хотя можно говорить об оригинальной теории познания Паскаля, но в первую очередь о нем должно говорить как о создателе своеобразнейшей этики.

Паскаль, как уже упоминалось, оказался в центре «переворачивания» средневековой картины мира, когда теоцентризм уступал место антропоцентризму, утверждавшему человека мерой всей, целиком от его деятельности и планов зависимой, действительности, а религиозные догматы стали замещаться истинами, основанными на опытных данных и рациональном анализе. Этот антропологический поворот способствовал атеистическому сдвигу в сознании людей. Паскаль ясно представляет себе все

аспекты подобного сдвига, что заметно, в частности, по «Письмам к провинциалу», и относится к нему весьма неравнодушно.

По мнению Паскаля, провозглашенное возрожденцами величие независимого человека есть в некотором роде преувеличение, опасный крен в сторону его самообожествления. Возрожденческое миропонимание полагает, что в неистощимой плодovitости самой природы, которая мыслится здоровой и не нуждающейся в изменении и восстановлении, подобный человек сможет найти объяснение всем фактам своего бытия, собственной мудростью определить и исполнить свое предназначение, обеспечить полное развитие своих способностей и сил, а в конечном итоге полностью завоевать и подчинить эту природу.

Паскаль считал необходимым обсудить подобные положения, показав границы идеалов «жизни по природе». Но он не был бы самим собой, если бы задался только подобной умозрительной целью. Почти все его научные, философские и полемические труды, как мы помним, вытекали из конкретных обстоятельств его жизни. В этом отношении не является исключением и задуманное им сочинение.

XVII столетие во Франции было не только «веком святых», но веком вольнодумцев. Так, например, Мерсенн в одном Париже насчитывал около пятидесяти тысяч атеистов. Против них в это время принимались суровые меры наказания (отрезание губ, языка, сожжение). Паскаль считает, что подобные меры могут породить только страх, а не уважение к религии. Вольнодумцы (буквально «сильные умы» — *esprits forts*) заявляют о своей вере лишь в то, что можно увидеть и потрогать. «Атеизм является признаком ума, — соглашается Паскаль, — но только до известной степени»: можно ли гордиться положением вещей, ведущим человека к «ожиданию безнадежного уничтожения среди непроницаемого мрака»? Так, вероятно, вопрошал Паскаль вольнодумцев из Пуату, с которыми ему пришлось столкнуться в 1652 году. К этой дате и восходит, видимо, первый замысел «Апологии христианской религии», который долгое время остается невоплощенным и меняется с течением времени, ориентируясь на внимательно изучаемую им в эти годы светскую среду. «Порядочные люди» были не то чтобы враждебны, но глубоко безразличны к религии, считая ее вслед за Макиавелли удобным орудием в руках политиков, не задумывались о последних целях своего существования и «собирали розы жизни», отда-

ваясь удовольствиям, заключая, как советовал Монтень, «брак между необходимостью и наслаждением». Поэтому одна из главных целей апологии заключается в том, чтобы нарушить безразличное спокойствие людей и способствовать изменению состояния их духа. Для выполнения этой цели Паскаль считает бесполезным доказывать существование Бога через произведения природы. Не намеревается он использовать и метафизические доказательства схоластиков и философов наподобие Декартовых, которые отдалены от обычных рассуждений большинства людей, удовлетворяют только ученый ум и ведут к деизму. В своей апологии Паскаль настроен полемически по отношению к такой позиции.

Отправляясь от радикального методологического сомнения во всем существующем, Декарт, как известно, приходил к одному неоспоримому, на его взгляд, положению: существование человека достоверно постольку, поскольку он сомневается, то есть мыслит. «Следовательно, я, строго говоря, — только мыслящая вещь...». С такой же ясностью и отчетливостью перед «мыслящей вещью» предстает и то, что в человеке, как существе сомневающемся, то есть конечном и несовершенном, врожденно присутствует идея существа бесконечного и совершенного. В самом факте присутствия в нас этой идеи Декарт видел следствие существования совершенной надчеловеческой реальности, «бесконечной субстанции». Таким образом, Бог Декарта является, как сказал бы Паскаль, «Богом философов и ученых», творцом геометрических истин, санкционирующим познание мира и не вмешивающимся в его дела.

Паскаль считает подобные доказательства существования «бесконечной субстанции» малодейственными: «Не только невозможно, но и бесполезно знать Бога без Иисуса Христа». В своей апологии Паскаль хочет как раз выделить и подчеркнуть отсутствующие у Декарта доказательства.

Но чтобы расположить души «порядочных людей» к восприятию этих доказательств, он пытается найти с ними общий язык, прибегая к близким для них понятиям и проблемам (разум, счастье, справедливость, собственный интерес, самолюбие, привычка и т. д.). Для этого он использует выделенный Возрождением антропологический принцип, то есть исходит из общего рассмотрения человеческой природы, из наблюдений (их каждый может проверить) над сложным богатством конкретной внут-

ренной жизни людей, над неизгладимыми противоречиями и напряжениями в любом срезе живой действительности. Именно это движение, а не систему, неизбежный переход от одного плана к другому, осуществляемый при участии не только интеллекта «мыслящей вещи», как у Декарта, а всех присущих человеку сил и способностей (сердца, разума, воли и т. д.), и хочет навязать Паскаль вниманию «порядочных людей».

Материалы для апологии Блезу дает прежде всего изучаемая им жизнь современников, опыт собственных сомнений, колебаний и внутренних поворотов (и в известном отношении апология носит автобиографический характер).

❖ 2 ❖

С тех пор как Паскаль задумал свое сочинение, до начала практической работы над ним прошло несколько лет. Хотя он в это время и размышлял над его проблемами, но почти ничего не записывал из-за недостатка времени, отнимаемого болезнями, деятельностью в Пор-Рояле и полемикой с иезуитами. Лишь с середины 1657 года Блез вплотную занялся основным трудом своей жизни, рассчитывая затратить на него около десяти лет. Записи он делает на больших листах, распределяя на них различные фрагменты в зависимости от соответствующей темы. Однако новый кризис здоровья, начавшийся зимой 1659 года, не позволяет ему производить дальнейшую классификацию. Более того, отныне он с трудом записывает свои мысли на первом попавшемся клочке бумаги, не развивая и не дополняя их, а лишь намечая основную проблему. Спустя какое-то время он обнаружил, что не в состоянии даже диктовать, и вовсе прекратил работу над апологией.

Таким образом, вместо предполагаемых десяти Блез, по существу, занимался ею около полутора лет и не успел, конечно, не только добавить к сохранившимся отрывкам (их около тысячи) новые, но и привести имеющиеся записи в намеченный порядок. Поэтому эти записи неодинаковы как по объему и степени обработки, так и в жанрово-тематическом отношении. Некоторые фрагменты отделаны до предельного совершенства и кажутся небольшими трактатами о государстве или философских школах, другие представляют собой емкий афоризм, который смог бы стать содержанием философского романа о человеческой при-

роде, третьи — состязательный диалог с «порядочным человеком», четвертые похожи на религиозную поэму или молитву, пятые напоминают целое богословское сочинение о значении и соотношении Ветхого и Нового заветов; а есть и такие, в которых имеются различные варианты и пропуски, исправления и добавления на полях, мешающие выделить основную мысль.

Разнообразие и разнохарактерность оставшихся записей — не только следствие незаконченности работы, но и условие апологетической задачи — задеть все струны человеческой души и найти для этого подходящие средства, соответствующие сложному внутреннему миру людей. Отсюда происходит на первый взгляд довольно неожиданное, но для конкретной задачи Паскаля вполне закономерное сочетание таких контрастных отрывков, как, скажем, «Фрагмент пари» и «Таинство Иисуса», использование в пределах одного сочинения рационально-научных приемов и теологических доказательств, иронии и восклицаний, мелких выразительных деталей и типичных примеров с обобщениями, резкой смены ракурсов при рассмотрении одной и той же проблемы и плавного естественного перехода от одного объекта действительности к другому.

Можно только догадываться о том, каким стал бы окончательный план «Апологии...», по каким «ячейкам» раскладывался бы новый материал, как расширились бы намеченные темы. Но о канве книги можно судить по собственным размышлениям Паскаля о ее принципах и о порядке следования аргументов, с которыми он познакомил в октябре 1658 года насельников Пор-Рояля, по частично осуществленной им самим классификации готовых отрывков.

Постараемся теперь представить по возможности более целостным образом общий замысел и движение мысли Паскаля, исходя из посмертного состояния его рукописи, выделить опорные темы, вокруг которых выстраиваются многие фрагменты, показать широкий спектр жанровых оттенков его сочинения, которое не совсем верно стали называть впоследствии (из-за незавершенного характера) «Мыслями о религии», а затем и просто «Мыслями».

Размышляя над планом апологии, Паскаль пишет, что все на земле показывает либо нищету человека, либо милосердие Бога.

Несовершенство людей, размышляет Паскаль, вполне очевидно и явственно проступает в суетливо-слепом и самозабвен-

ном практицизме их деятельности, принимающей самые разнообразные формы. Но пусть человек удалит хоть на мгновение взор от низких вещей, окружающих его, и посмотрит на природу во всем ее величии. Тогда он подумает, что и просторная наша земля, и ослепительное светило, словно вечная лампа повисшее над ней, и катящиеся по небесному своду звезды, и вообще весь видимый мир — лишь незаметная песчинка в обширном лоне природы. И все пространства, которые мы можем вообразить, являются лишь атомом по сравнению с действительностью. «Это бесконечная сфера, центр которой повсюду, а окружности нет нигде», — произносит Паскаль формулу, ставшую ныне всемирно известной.

Пусть человек, запрятанный в определенном уголке природы, посмотрит из своей «темницы-вселенной» на землю, государства, города, на самого себя и окружающих людей и по справедливости оценит их. Что такое человек в бесконечности? Ответить на этот вопрос могла бы только сама бесконечность. Но ответа нет от нее, а «это вечное молчание бесконечных пространств ужасает меня». «Я не знаю, кто меня послал в мир, что такое я. Я в ужасном и полнейшем неведении. Я не знаю, что такое мое тело, чувства, душа, что такое та часть моего “я”, которая думает то, что я говорю, которая размышляет обо всем и о самой себе и все-таки знает себя не больше, чем все остальное. Я вижу эти ужасающие пространства вселенной, которые заключают меня в себе, я чувствую себя привязанным к одному уголку этого обширного мира, не зная, почему я помещен именно в этом, а не в другом месте, почему то короткое время, в которое дано мне жить, назначено именно в этой, а не в другой точке целой вечности, предшествовавшей мне и следующей за мной. Я вижу со всех сторон только бесконечности, которые заключают меня в себе, как атом; я как тень, продолжающаяся только мгновение и никогда не возвращающаяся. Все, что я сознаю, это только то, что я должен скоро умереть; но чего я больше всего не знаю, это смерть, которой не умею избежать. Как я не знаю, откуда пришел, так же точно не знаю, куда уйду... Вот мое положение: оно полно ничтожности, слабости, мрака». Так начинает размышлять человек, забывший на мгновение о суетных делах и окинувший мысленным взором коперниковскую «бездомную» Вселенную.

Но пусть этот человек, рассуждает Блез, посмотрит на другое чудо — чудо бесконечно малого. Так у клеща при всей ничтожной величине его тела можно заметить несравненно более мелкие части: ножки с суставами, вены в ножках, жидкость в венах, капли в жидкости, пары в каплях и т. д. И наименьшая в природе величина открывает человеку новую пропасть неизмеримости, и в пределах атома можно представить себе с отрицательным знаком бесконечность миров, каждый из которых имеет свой небесный свод, свои планеты, свою землю, клещей на этой земле и т. д. Человек теряется в изумительных по малости чудесах так же, как он только что терялся в чудесах, необъятных по обширности. И наше тело, представлявшееся незаметной точкой в непостижимом бытии всего мироздания, само становится мирозданием по отношению к равно непостижимому небытию, как бы поддерживаясь в «подвешенном» положении между двумя безднами.

Кем же все-таки является человек в состоянии падшей природы посреди этих двух неизмеримостей? — вопрошает Паскаль и отвечает: «Ничто в сравнении с бесконечностью, все в сравнении с ничем — середина между ничем и всем. Он бесконечно удален от понимания крайних пределов, конец и начало вещей неодолимо скрыты от него в непроницаемой тайне: он одинаково не способен видеть ни то ничто, из которого извлечен, ни ту бесконечность, которой он поглощается».

Наши познавательные способности, переносит Блез обсуждение этой проблемы в гносеологический план, занимают в ряду вещей, доступных познанию, такое же «подвешенное» положение, что и тело в пространстве природы — наши чувства ограничены лишь промежутком между крайностями: излишек или недостаток света, звука, тепла, холода и т. п. ускользают от нас, принося нам лишь страдания.

Наше познание не может идти выше определенного уровня еще и потому, что часть не может познать целого и даже соразмерных с ней частей, так как все части взаимосвязаны и в то же время обусловлены целым: нельзя знать частей, не зная целого; нельзя знать целого, не зная частей.

К тому же, приводит Паскаль еще один аргумент, свидетельствующий о нашем познавательном бессилии, вещи просты сами по себе, а мы составлены из двух противоположных природ (душа и тело) и накладываем на изучаемое отпечаток своего со-

ставного бытия, смешивая идеи и вещи, материализуя духовное и одушевляя материальное. Мы не можем постичь, что такое тело, еще меньше понимаем, что такое дух, а их соединение представляет для нас верх трудностей и непроницаемую тайну, между тем как в этом-то соединении и состоит весь человек.

Итак, заключает Паскаль, мы навеки лишены способности знать достоверно или не знать абсолютно и плаваем в неизвестности и волнении между крайними точками, безуспешно пытаюсь найти устойчивое основание «для построения башни, возвышающейся в бесконечность»: любой фундамент, построенный собственными силами человека, трещит, и бездны вновь разверзаются под нашими ногами, ибо «ничто не может укрепить конечное между двумя бесконечностями, которые заключают его в себе и бегут от него».

Поэтому человеку, несоизмеримому с небытием и вечностью и «представляющему собой кое-что, но не все», не должно суетиться в своем исследовании природы, а следует созерцать бесконечности и «пропитаться» ими, спокойно оставаясь в том положении, в какое его поместила природа: наш удел — середина, постоянно удаленная от крайностей, и большее или меньшее знание в этой середине абсолютно ничего не значит, подобно тому как лишние десять или двадцать лет жизни ничуть не приближают нас к вечности.

Однако люди, пишет разочарованный исследователь Паскаль, по самонадеянности, столь же бесконечной, как и предмет их изучения, безрассудно пустились в исследование природы (как будто они соизмеримы с нею и имеют неограниченную способность познания), захотели познать начала вещей, а от них дойти до познания всего. (Отсюда претенциозные названия иных книг: «Обо всем познаваемом», «О начале вещей» и т. п.)

Но если человек посмотрит внимательно на свой разум (здесь Блез сужает и уточняет гносеологический аспект проблемы человека), он увидит, что этот разум неразумен, находится в подчинении тысячи мелочей и потому не способен достичь своими силами полной истины. Чтобы помешать «суверенному судье мира» (так люди называют разум) мыслить, не надобно грохота пушек и сильных землетрясений — достаточно шума флюгера или пролетающей мухи. И если, например, вы хотите, чтобы великий стратегический ум, управляющий городами и государствами, нашел верное решение для предстоящей операции, про-

гоните жужжащее насекомое, которое может помочь выиграть битву его противнику. Но вообще о какой разумности в человеческой жизни может идти речь, когда в ней царят случайности. Если бы нос Клеопатры, совершенно нешуточно замечает Паскаль, имел другую форму, история разворачивалась бы по-иному.

Наш разум, пишет он далее, ограничен не только в космическом и онтологическом порядке, не только подвержен воздействию случайностных метаморфоз, но и встречается в лице так называемых «обманивающих сил», мешающих человеку достичь истины, мощного противника. Главной среди таких сил является воображение, ткущее материю человеческого существования, устанавливающее и оформляющее в человеке «вторую природу». Воображение в трактовке Паскаля предстает как социально-оценочная и иррационально-убеждающая сила, подчиняющая и контролирующая разум большинства людей: «напрасно кричит разум, он не может оценивать вещи». Воображение полностью и иначе, чем разум, наполняет наш дух и создает людское мнение, судящее о мире, а через него — различные взгляды на красоту, благо, справедливость, почет, уважение, репутацию и т. д., не укладывающиеся в своем противоречивом многообразии в разумные концепции. Так, например, изящные манеры и красноречиво-театральные жесты адвоката незаметно заставляют воображение судей отождествлять его внешность и способности, манеру поведения и истинность защищаемого им мнения и влияют на вынесение окончательного приговора, а щетина небритого проповедника вызывает у слушающих его недоверие к высказываемым им мыслям. А сколько преимуществ, разумно никак не обосновываемых, получают в глазах обыкновенных людей различные государственные, политические и иные деятели, окруженные поражающей воображение торжественной помпой!

Воображение, уточняет Паскаль, мешает человеку не только истинно оценивать социально-государственную реальность, но и обманивает его на каждом шагу повседневной жизни. Болезнь, прелесть новизны, суеверия постоянно возбуждают наше воображение и насаждают его на рассматриваемые вещи. Вид крысы или треск угля, тон голоса или способ говорения и бесчисленное множество других подобных вещей влияют через воображение на решения разума: «Забавный и нелепый разум, который ветер может направлять в любую сторону!».

Благодаря воображению «из вечности мы делаем ничто, а из ничего — вечность». И все это имеет такие живые корни в человеке, что разум не способен вырвать их из его души: никогда разум не победит воображения, скептически заключает Блез свои размышления об основной «обманивающей силе», в то время как воображение сплошь да рядом выбивает разум из седла.

Тесно связана с воображением (закрепляет его воздействие) и в какой-то степени производна от него другая «обманивающая сила» — привычка, или обычай, как ее называет Паскаль. Важнейший шаг в человеческой жизни — выбор профессии. Но люди часто основываются в этом деле не на разуме и следовании особенностям своей природы, а на обычае, передающемся из поколения в поколение и формирующем (предубеждающем) различные профессиональные сословия: так, целые местности состоят из каменщиков, другие — из солдат и т. д. Человек, отмечает Блез еще один оттенок проблемы, скорее стремится выбрать ту профессию или то социальное положение, оценку которых он слышал в детстве или более позднем возрасте. «Какой ловкий рабочий! как этот солдат смел!» — вот что является источником наших склонностей и состояний. «Как этот пьет здорово! как этот пьет мало!» — вот что делает трезвенников и пьяниц». Природа создала людей людьми, а привычка, или обычай, «распределяет» их по различным состояниям, заставляя забывать о своей естественной человечности.

Самолюбие также является «обманивающей силой», уводящей разум от истины не только в метафизическом и психологическом плане (как уже говорилось ранее), но и в социальном, и наш собственный интерес приятно закрывает нам глаза при оценке происходящих событий. Человек, пишет Паскаль, полон недостатков, и это очевидное зло; но еще большее зло — не желать признавать их и добавлять к ним добровольную иллюзию совершенства. Следовательно, для сохранения истины необходимо реально оценивать свои силы: несправедливо внимать незаслуженной сладкоголосой похвале или сердиться при показе наших действительных недостатков; наоборот, надо благодарить тех людей, которые нам их показывают, ибо тем самым они помогают нам избавляться от имеющегося в нас зла. На деле же все происходит иначе: самолюбие так неразумно и несправедливо располагает сердце человека, что мы ненавидим тех, кто говорит нам горькую правду, и любим тех, кто говорит нам сладкую

ложь. Поэтому с нами (особенно если мы занимаем в обществе высокое положение, от которого зависят интересы окружающих людей) обходятся так, как нам нравится, — приятно обманывают и льстят (в наше же отсутствие говорят про нас совсем противоположное).

И по мере того, как человек поднимается по социальной лестнице, ему еще больше грозит опасность отдалиться от истины, ибо люди особенно боятся обидеть тех, привязанность которых они считают наиболее полезной для себя, а неприязнь — наиболее опасной. Таким образом, люди, окружающие, например, принца или короля и угождающие их самолюбию, заботятся скорее о своих собственных интересах, нежели об интересах повелителей и государства. И хотя при этом сохраняются на поверхности привычно приятные декорации социального спектакля, все участники подобного спектакля, по существу, вредят друг другу и общему делу.

Как трудно и больно человеку, пишет Паскаль, переводя проблему самолюбия в религиозную плоскость, признаться своему ближнему в собственных несовершенствах и грехах, о которых по высшей справедливости он должен был бы сообщить всему миру! Но испорченность человека такова, что даже духовнику мы боимся признаться в своих недостатках. И это, намекает Паскаль на протестантские реформы, является одной из основных причин того, что против Церкви восстала большая часть Европы.

Зато как охотно говорим мы о своих достоинствах, хотя они и не перевешивают наших недостатков! Тщеславие (по Паскалю, еще одна «обманывающая сила») так укоренено в сердце человека, что даже, например, повар или слуга не перестают хвалиться и хотят иметь поклонников. И философы-«затворники», осуждающие этот порок, тоже хотят прославиться хорошим слогом и остроумной критикой тщеславия, а их читатели гордятся знакомством с их произведениями; «и я, пишущий эти строки, возможно, имею такое желание; возможно, его имеют и те, кто прочитает их...». Любознательность зачастую превращается в тщеславие, и нередко люди хотят знать лишь для того, чтобы «проговорить» свое знание окружающим (с этой целью, например, математик потеет в своем кабинете над трудной алгебраической задачей, которую еще никто не решил); люди не предпринимали бы опасных путешествий в неизведанные земли из-

за одного удовольствия новых впечатлений, если бы не имели никакой надежды громогласно сообщить потом об этом.

Тщеславие, считает Паскаль, является пороком тем более опасным, что постоянно уводит человека от осознания своего собственного ничтожества и в соединении с этим ничтожеством является крайней несправедливостью.

Что же касается справедливости, то она, как и истина, недостижима для человека в состоянии падшей природы. Размышления о справедливости человека в этом состоянии приобретают у Паскаля форму своеобразной социально-государственной философии. В нашем мире принципиально не может быть подлинной справедливости, являющейся таковой на сто процентов и равной самой себе всегда и во всякое время: здесь она неизбежно и сущностно переплетена с несправедливостью. Об этом свидетельствует разнообразие законов и обычаев: если бы свет настоящего равенства покорил все народы, то наши представления о справедливости не менялись бы в зависимости от географического положения и исторических условий, а одно и то же действие не оценивалось бы по-разному в различных странах и эпохах (убивая человека, можно считаться палачом, героем и т. д.). Кто подчиняется законам, считая их справедливыми, подчеркивает Паскаль, подчиняется воображаемой справедливости: сущность закона есть сам закон, и он справедлив лишь в силу своей простой установленности. Поэтому надо следовать принятым законам не потому, что они разумны и справедливы, а потому, что они законы, как мы подчиняемся старшим или начальникам не потому, что они всегда правы, а потому, что они старшие или начальники. В этом-то и заключается вся наша жалкая земная справедливость!

Разве разумно и справедливо, вопрошает Блез, приводя конкретный пример, выбирать для управления государством первого сына королевы? Ведь не выбирают же для управления кораблем пассажира, происходящего из лучшего дома. Но этот неразумный и несправедливый обычай становится разумным и справедливым в силу неискоренимой ограниченности человеческого разума и справедливости. Естественнее было бы предположить на месте главы государства самого мудрого и добродетельного человека. Но кто и как определит такого человека? И не начнется ли борьба претендентов на звание самого мудрого и добродетельного? гражданские войны? Поэтому несовершенный разум

связал королевский пост с четким и неоспоримым порядком его наследования, ибо лучше поступить просто не мог.

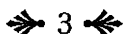
На чем же держится авторитет государства, если не на высшем разуме и справедливости? На силе, соединенной с воображением. Представим, предлагает Паскаль, начало формирования государства. Многие по ненасытной похоти и гордыне хотят господствовать, но могут далеко не все. Поэтому формируются партии и начинается борьба между ними до тех пор, пока сильная партия не победит слабую и не станет господствующей. После этого власть и сила, удерживающая ее, передаются из рук в руки самыми различными способами — через последовательность рождения монархов, всеобщие выборы и т. д. До сих пор в игре участвовала, главным образом, чистая сила, теперь же ей помогает и воображение, приписывающее различным способам передачи власти статус подлинной справедливости. Следовательно, подчеркивает Паскаль, «веревки», привязывающие человека к тому или иному закону, — это «веревки» необходимости, силы и воображения: «Люди, будучи не в силах подчиняться справедливости, нашли справедливым подчиняться силе».

Итак, заключает Паскаль, государство — зло, и в его существовании нет ни разумного основания, ни полной справедливости. Но это зло неизбежно, ибо человеку в подлунном мире невозможно своими собственными силами добиться совершенной справедливости: здесь она сущностно слита с несправедливостью, подобно тому, как тело слито с духом, а разум — с воображением; и как человек, заключенный между двумя космическими бесконечностями, представляет собой «все и ничто», «кое-что», так и наша справедливость занимает промежуточное «подвешенное» положение между бесконечностью блага и бесконечностью зла.

По отношению к государству и законам Паскаль делит всех людей на «простых», «полуискусных» и «искусных». Простой народ, находящийся в естественном неведении относительно данных вопросов, с почтением и доверием относится к законам, веря в их совершенную справедливость (и не надо разубеждать в этом народ ради его же пользы, он станет бунтовать и проливать свою и чужую кровь). Искусные тоже почитают законы, но одновременно хорошо сознают их пустоту и ничтожность, не предпринимая никаких попыток их изменения. И вот полуискусные, которые вышли из естественного неведения, но не достигли по-

нимания искусных, пытаются преобразовать внешний мир и регулировать его законы, сея смуту, волнения и безумства. Так, приводит Паскаль пример своей классификации, простые слепо почитают высокороденных, полукискусные презирают дворян, заявляя, что рождение — дело случая, а не преимущество личности, искусные же тоже почитают эту иерархию, но, как говорит Блез, «через заднюю мысль».

А как должен относиться ко всему этому христианин, спрашивает Паскаль, и отвечает: истинные христиане тоже подчиняются законам, но не потому, что уважают человеческое безрассудство, как простые, или судят о нем «через заднюю мысль», как искусные, а потому, что уважают порядок Бога, который, наказывая людей за первородный грех, поработил их несовершенным управлением.



Если человек в состоянии падшей природы не способен достичь истины и справедливости, то, может быть, ему доступно высшее благо? Нет, ибо, как уже было показано, люди, стремясь к покою в обладании определенной частью бытия, никогда не достигают его. Принцы, дворяне, ремесленники, больные, здоровые, старые, молодые — все, пишет Паскаль, жалуются в любое время на свое положение. Но опыт нас ничему не учит, и, замечая небольшую разницу в наблюдаемых примерах, мы опять стремимся к обладанию лучшей, нежели имеем, частью бытия. Эта неиссякаемая жадность к счастью и невозможность ее насыщения свидетельствуют, по мнению Блеза, о том, что когда-то у человека было подлинное благо, от которого сейчас осталась лишь отметина и пустой след, заполняемый любыми окружающими предметами. После потери истинного счастья все может стать его заменителем: «звезды, небо, земля, растения, животные, чума, лихорадка, война, голод, пороки, супружеская измена, кровосмешение... — вплоть до собственного разрушения, хотя это и противоречит... разуму и природе, вместе взятым». Но настоящее благо не зависит ни от власти, ни от знания, ни от удовлетворенной похоти — не заключается ни в одной из частных вещей и не является развлечением (в том значении, какое ему придается в «Мыслях»). Бесконечная и всеобщая жажда счастья может быть утолена, заключает Паскаль, лишь бесконечным и всеобщим существом, каким является только Бог. В противном

случае происходит безостановочное движение по следующей схеме: так как полное счастье невозможно в любых состояниях, наши желания устремляются к более счастливому положению, присоединяя к действительному состоянию удовольствия желаемого положения; достигая этих удовольствий, мы не станем счастливее, ибо появляются новые желания, соответствующие новому положению, и т. д.

❧ 4 ❧

Несмотря на ничтожное и неустойчивое состояние падшей человеческой природы, у людей имеются несомненные признаки величия. Человек, отмечает Паскаль, — самый слабый в природе тростник: не надо целой вселенной ополчаться, чтобы погубить его; для этого достаточно капли жидкости или пара (для смерти могущественного Кромвеля, например, хватило простой песчинки в его мочеточнике). «Но этот тростник мыслит». И если бы вся вселенная обрушилась на него, человек «был бы достойнее своего убийцы, ибо он знал бы о своей смерти и о преимуществах вселенной перед ним; вселенная же об этом не знает ничего» (здесь «хромающий» разум через диалектические антиномии приобретает положительную силу). Слова Паскаля о «мыслящем тростнике», ставшие крылатыми и неизменно включаемые в различные сборники афоризмов, вдохновляли многих европейских и русских писателей. Примером тому может служить поэзия Тютчева, который вообще был весьма чуток к Паскалевым темам и настроениям. В стихотворении «Певучесть есть в морских волнах» Тютчев писал:

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?

«Я могу хорошо представить себе человека без рук, ног, головы, — развивает Блез тему “мыслящего тростника”, — но я не могу представить человека без мысли: это был бы камень или животное». Не в пространстве и времени, которые он не может наполнить, следует искать человеку свое достоинство, а в мысли: «Через пространство вселенная меня обнимает и поглощает, как

точку; через мысль я ее обнимаю и понимаю» (и здесь космические бесконечности уже смягчаются в своем устрашающем значении). Казалось бы, в рассуждениях о силе и величии мышления Паскаль своеобразно солидаризуется с тенденциями века, в частности с Декартовым постулатом «Мыслю, следовательно, существую», но вдруг эти рассуждения приобретают иной поворот, и, не оставляя хвалы мысли, Блез восклицает: «Но что такое эта мысль? Как она глупа!». Глупа не по своей несравненной и восхитительной природе, а по целям, которые ставит перед собой, по идеалам, которые стремится осуществить. У Декарта величие мысли, направленной на познание природы и господство над ней, на заполнение времени и пространства, так сказать, безапелляционно и самозабвенно. И девизом великого рационалиста, воспевшего «чистое» мышление, можно было бы предположить такие слова: будем учиться строго мыслить. Не то у Паскаля: «Будем же учиться хорошо мыслить (разрядка автора): вот принцип морали». Хорошо мыслить — это не значит осуществлять безвольные умственные операции, подобно арифметической машине, или стремиться к набору безлично-механических слепков с действительности, подобно ученому-естествоиспытателю. Человек — не просто мысль, он — *волящая мысль*. Поэтому «хорошее» или «дурное» мышление человека определяется характером его воления, и высшее достоинство человека Паскаль видит не в «чистой» мысли, а в ее правильном регулировании и направленности.

В чем же состоит высшее достоинство человека, или, что то же, правильная направленность его мысли? Ответ Паскаля звучит полемически и довольно парадоксально в контексте его собственной научной деятельности и в контексте мощных тенденций, вытекавших из переоценки человеческого величия в эпоху Возрождения: «Полное величие человека заключается в том, что он знает о своей нищете. Дерево не сознает себя ничтожным. Сознать себя ничтожным, значит быть ничтожным; но с другой стороны, сознавать, что я ничтожен, значит быть великим. Сознание этого самого ничтожества и доказывает величие».

Глубинное осознание собственной нищеты, по мнению Паскаля, позволяет человеку лучше понять смысл своего величия, которое и выводится из самой этой нищеты. Дом не страдает от предстоящего разрушения, животное не осознает значения своей смертности, ибо природа дома и природа животного непро-

тиворечивы и равны сами себе. Только человек неизмеримо несчастен оттого, что он смертен, страдает от схожей с животными природы, из чего можно заключить, что когда-то человек обладал лучшей природой, из которой он «выпал». Чем острее чувство собственной нищеты, тем явнее проступает мысль о потерянном подлинном благе — страдает больше всего тот, кто когда-то не испытывал никаких страданий: «Ведь кто несчастен оттого, что он не король, как не потерявший владения король?». Беды человека, замечает Паскаль, — это «невзгоды великого сеньора», но сеньор этот «обанкротился». И чем недостижимее для обанкротившегося сеньора в земной истории истина, справедливость и благо, тем явственнее проступает в его душе след, оставленный былым величием, тем яростнее он стремится к новым поискам, находя, как всегда, нищету и смерть. И несмотря на все несчастья, которые держат его за горло, «всемогущий и возвышающий инстинкт» заставляет человека вновь и вновь стремиться к истине, справедливости и благу, и стремления эти так же неотребимы из его души, как укоренены в ней «обманивающие силы». Все это создает всегда двоящиеся картины мира, где добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в тесный неразрубаемый узел, где человек, постоянно взлетающий на большую духовную высоту, с таким же постоянством шлепается в грязь. «Человек не знает, в какой ряд встать. Он явно заблудился, упал со своего места и не может его найти. Он его ищет везде, беспокойно и безуспешно, в непроницаемых сумерках».

Один из этапов «правильного мышления», по Паскалю, состоит в осознании неизбежной и неустранимой двойственности человека, в сопряжении крайностей при невозможности перехода ни в одну из них. Не так поступают философы, которые снимают напряжение между величием и нищетой человеческого существования (они считают себя способными одной только силой своего разума дать объяснение человеческой природы и указать пути ее совершенствования), разъединяют их и разводят по разным полюсам. Большинство людей, пишет Паскаль, ищет благо в развлечении, богатстве и внешних вещах, а философы, показав суету всего этого, поместили его куда только можно: в добродетели и пороки, в знание и неведение, в апатию и деятельность и т. д. И все философы утверждают, что они следуют природе и истине. Живущие в распутстве, замечает Блез по это-

му поводу, обвиняют тех, кто ведет противоположный образ жизни, в отступлении от природы, подобно тому, как люди, находящиеся на корабле, думают, что те, кто остался на берегу, бегут. «Нужно иметь устойчивую точку, чтобы рассудить все это. Порт судит о тех, кто находится на корабле; но где нам взять порт в морали?».

Ни у пирронистов и догматиков по вопросам истины, ни у эпикурейцев и стоиков по вопросам высшего блага (на эти секты Паскаль делит всех философов) такого порта обрести нельзя. Человек не может сомневаться, подобно пирронистам, в своем существовании, когда его сжимают тисками или сжигают на костре. Но не может он и сказать с очевидностью, как догматик, что обладает полнотой достоверной истины. Догматичная природа вечно смущает сомневающихся пирронистов, а скептический разум нарушает покой уверенных в себе догматиков.

Что касается эпикурейцев и стоиков, то первые, подчиняясь страсти и чувственным удовольствиям, преуменьшают возможности человека, считая его способным лишь к животной жизни, а вторые, опираясь на разум и бесстрастие, преувеличивают роль человека и приравнивают его к Богу. Но, замечает Паскаль, нельзя избавиться полностью от страстей и стать богами, как нельзя, наоборот, стать грубыми животными: разум пребывает всегда и нарушает покой находящихся в низости и несправедности страстей; страсти же живы в тех, кто от них отказывается. Философы делают «вытяжку» из человеческой целостности в зависимости от того, где они сами находятся (на «берегу» или на «корабле») и на какую «устойчивую точку» опираются (на ничету или величие человека). Поэтому, по его мнению, все их — пирронистов, догматиков, стоиков, эпикурейцев и т. д. — принципы истинны, а заключения ложны, ибо противоположные принципы так же верны. Например, пишет Паскаль, Миттон видит хорошо, что люди испорчены, но он не знает, почему они «не могут летать выше». Человек, как бы подытоживает часть своих размышлений Паскаль, не ангел и не животное, кто его делает ангелом, делает животным. Человек представляет собой сосуществование ангела и животного, середину между этими двумя крайностями, выйти из которой не дано: «выйти из середины — значит выйти из сферы человеческого». Дурно показывать человеку, как он схож с животными, не показывая ему его величия. Еще вреднее завышать это величие. «Больше всего ме-

ня поражает то, что никто не удивляется своей слабости. Все действуют серьезно и следуют своему положению, как будто каждый знает достоверно, где разум и справедливость». И как бы ни возвышался гордый человек и каким бы великим в глазах людей он ни был, ему надо твердо помнить, что он не отделен от остальных и лишь его голова находится чуточку выше окружающих голов, а его ноги, как и у всех, как у детей, как у животных, опираются на одну грешную землю. «Если мы не видим себя тщеславными, слабыми, похотливыми, несправедливыми, мы слепы. Если же, зная это, не желаем освободиться, то что сказать о человеке?».

Не нужно, еще раз подчеркивает Паскаль, человеку верить, будто он равен ангелам или животным, а необходимо и полезно ему знать и того и другого в себе. «Я порицаю и тех, кто хвалит человека, и тех, кто бранит его, и тех, кто развлекает его... Если он хвалится, я его унижаю, если унижается — хвалю, я ему противоречу всегда, пока он не поймет, что является непонятным чудовищем».

«Что за химера этот человек? Какое новшество, какой монстр, какой хаос, какой узел противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, слабоумный земной червь; носитель истины, клоака недостоверности и ошибок; слава и хлам вселенной.

Кто разберет эту путаницу? Природа смущает пирронистов, а разум приводит в замешательство догматиков. Кем вы станете, о люди, ищущие своего подлинного положения с помощью собственного естественного разума? Вы не можете ни избежать этих сект, ни оставаться в одной из них.

Узнай же, гордец, каким парадоксом ты являешься для себя. Смирись, бессильный разум, замолчи, глупая природа; узнайте, что человек бесконечно превосходит человека. Услышь от твоего владыки о твоем подлинном положении, которого ты не знаешь». Человек, предоставленный самому себе, не способен выйти из глубиннейших коренных противоречий расколотого и раздробленного мира и не находит твердой точки опоры ни в чем. Но бездонная глубина и принципиальная неустранимость этих противоречий ни социальными переустройствами, ни философскими доктринами свидетельствуют, по мнению Паскаля, о наличии стоящей за ними тайны, без которой нет никакого смысла в человеческом существовании. Так сами границы антропологии подводят Блеза к теологии.

❧ 5 ❧

Если бы человек никогда не был испорчен, приближает Паскаль не поддающуюся рассудку разгадку сложной и запутанной человеческой природы, он оставался бы полностью счастлив и справедлив и знал бы достоверную истину; если бы человек был только испорчен, он не имел бы никакой идеи о благе, истине и справедливости. Но у нас есть идея счастья, а мы не можем его достичь, мы чувствуем образ правды, а обладаем только ложью. Все это говорит о том, что мы стояли когда-то на высокой ступени совершенства, с которой упали.

Но именно об этом свидетельствует и Священное Писание (единственный надежный для Паскаля «порт» морали), примирая и снимая противоречия человеческой природы, объясняя основания нищеты и величия существования людей в своем догмате о первородном грехе. Здесь Паскаль ни в чем не отступает от традиционных объяснений и вовсе не пытается быть оригинальным: Бог создал человека совершенным существом — по своему образу и подобию. Но человек восстал против Творца и был низвергнут из состояния совершенства. Это наказание первочеловека распространилось и на все последующие поколения людей. Тайна передачи греха от Адама другим людям, пишет Паскаль, наиболее удалена от нашего знания. Ничего не вызывает большего сопротивления разума, чем это учение. «Однако без этой тайны, самой непонятной из всех, мы непонятны самим себе. Узел нашего существования завязывается в своих изгибах на дне этой пропасти, и человек еще более непостижим без этой тайны, нежели она непостижима человеку». Но этот узел спрятан так высоко, вернее, так низко, что узреть его можно лишь смиренной верой, а не гордыми усилиями разума.

Смиренномудрое же постижение свободным подвигом веры, который преодолевает неумолимые возражения рассудка и неудержимо навязчивый напор бессмысленной жизненной эмпирии, обнадеживает человека и дает ему понять, что Спаситель, приняв на себя его грехи, своей крестной смертью создал источник прощения и благодати. Этим постоянным взаимодействием в душе людей сверхъестественной благодати и греховной испорченной природы, «горнего» и «дольнего» и объясняет Паскаль величие и ничтожество его существования. Не одна природная, а две разные силы действуют в человеке, ибо не может быть

стольких противоречий в простом однородном существе: все доброе в нем является отголоском невинного состояния и следствием действующей благодати, а все злое — следствием греха и отпадения.

Без веры в абсолютное, являющейся источником высшего просветленного разума, как бы заключает Паскаль первую часть своей апологии, нигде, никогда и никто на земле не был бы подлинно счастлив.

Для достижения такого состояния, пишет он далее, у человека есть три средства — разум, привычка, вдохновение. Даже наш узкий и хилый рассудок, ничего не решающий в последней инстанции, может помогать нам двигаться навстречу благодати. Большой знаменитый отрывок апологии «Бесконечное, ничто» (названный исследователями «Фрагментом пари»), где используются элементы теории вероятностей, адресуется тем, кто безоговорочно доверяется математически-игровому началу бытия и, подобно мольеровскому Дон Жуану, меркантильно верит лишь во все подсчитываемое (будь то завзятые игроки и «порядочные» Миттоны и де Мере, посмеивающиеся над религией, или просто люди, не убеждаемые ни христианами, ни атеистами и находящиеся вследствие этого в «подвешенном» положении).

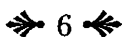
«Фрагмент пари» представляет собой диалог, в котором главное действующее лицо (назовем его автором) пытается победить собеседника его же собственным оружием (здравым смыслом и корыстным интересом) и показать всю невыгодность неприятия Бога. Автор замечает, что, опираясь лишь на разум, вопрос о существовании Бога нельзя решить ни в положительную, ни в отрицательную сторону, поэтому не следует порицать тех, кто сделал положительный выбор, — «вы ведь об этом ничего не знаете». Собеседник уточняет, что он порицает христиан не за данный выбор, а за выбор вообще, так как в обоих случаях получается ложное с точки зрения разума положение: разумнее вообще не выбирать. Но держать пари на существование Бога, то есть выбирать, отвечает автор, все-таки необходимо: мы не вольны не делать этого, ибо каждый наш шаг и поступок (вне зависимости от желания и осознания) есть выбор и то или иное решение вопроса о человеческом назначении и спасении. При неизбежности выбора автор призывает собеседника заключить пари на существование Бога и предлагает ему взвесить выигрыш и проигрыш: в случае выигрыша мы приобретаем бесконечное

благо, а в случае проигрыша ничего не теряем, ибо ничтожность закладываемого (испорченной воли, недостоверных знаний и животных удовольствий) очевидна сама по себе. Затем он переходит к более детальному выяснению соотношения между числом шансов и размером ставок: если шансы выигрыша и проигрыша одинаковы (равно возможно, что есть Бог и что Его нет), то и тогда следовало бы ставить на существование Бога, как если бы предполагалось выиграть две жизни (не говоря о трех) за одну; не делать же этого, когда речь идет о неиссякаемом счастье в вечности, совсем неблагоприятно (тем более что, как уже отмечалось, не играть нельзя). Более того, заостряет Блез проблему смещением равновероятных возможностей выигрыша и проигрыша, если бы у нас из неисчислимого количества шансов имелся один, то и тогда нам следовало бы ставить в заклад одну жизнь за две, за три (не говоря уж о бесконечном блаженстве). Всегда, как бы подытоживает автор, когда речь идет о бесконечном выигрыше, а количество неблагоприятных исходов носит ограниченный характер, нужно ставить на карту все, тем более что это все является конечной величиной. И раз уж мы принуждены играть, то при одинаковой вероятности выигрыша бесконечности и проигрыша нашего ничтожества беречь жизнь и не рисковать ею — значит проявить безумие. Общий смысл этого пари, замечает один из исследователей, несмотря на известную расчетливость, остается всегда себе равным и несомненным: «стоит верное ничто обменять на неверную Бесконечность, тем более что в последней меняющий может снова получить свое ничто, но уже как нечто; однако если для отвлеченной мысли выгодность такого обмена ясна сразу, то перевести эту мысль в область конкретной душевной жизни удастся не сразу: как раненый зверь защищает себя уличенная самость».

И действительно, хотя собеседник начинает постепенно поддаваться выгоды такого обмена и математическим выкладкам, которые слегка подталкивают его к тому, чтобы начать жить согласно христианской морали, однако это решение он никак не может воплотить в конкретной душевной жизни и признается в бессилии верить. Автор «Фрагмента пари» соглашается, что его рассуждения, затрагивающие лишь поверхностный слой ума и корыстное расположение души, не могут привести к коренному изменению жизни. Поэтому необходимо призвать на помощь еще одно, хотя тоже не решающее, но мощное челове-

ческое средство — привычку (как и разум, привычка здесь, в новом диалектическом освещении, приобретает положительную силу). Мы представляем собой, пишет Паскаль, насколько разум, настолько и автомат. Отсюда происходит то, что убеждение наше формируется не только из доказательств, воздействующих на ум. «Привычка составляет наши самые сильные и явные доказательства» и ведет за собою разум, «который не замечает этого». Посему необходимо, чтобы привычка согласовывалась с разумными доказательствами, а не уводила в противоположную сторону. Автор советует собеседнику, обнаружившему бессилие верить под напором рассудка и собственного интереса, стараться убедить себя не умножением доказательств в пользу Бога, а уменьшением собственных страстей, своей пеленой закрывающих ясное видение мира, изменением симпатий и антипатий, образующих привычное течение жизни.

«Но этого-то я и боюсь!» — восклицает собеседник. «Почему? Что вы теряете?.. Что плохого в таком решении? Вы будете верны, честны, смиренны, признательны, благотворительны, будете искренним настоящим другом. Правда, вы не будете возвращаться в зачумленных удовольствиях, среди славы и наслаждений, но разве у вас не будет других удовольствий?».



Но ни разум, ни привычка, продолжает Паскаль свои размышления, не могут нас заставить по-настоящему верить, если человека не коснется вдохновение свыше, которое одно только может подействовать на самые глубинные основания его внутреннего мира — волю и сердце. Воля, по его мнению, является одним из основных средств различного рода верований, ибо она направляется к вещам, которые ей нравятся, всегда увлекая за собой покорный разум и отвлекая его не только от противоположных, но и многих других вещей. Таким образом, разум приучается верить в те порядки и категории бытия, к которым его склонила воля и которые вследствие этого чаще всего предстают перед его взором. Только вдохновение может направить волю по иным путям и соответственно привести разум к более объемному и целостному видению мира.

Но главное свое воздействие, считает Паскаль, вдохновение оказывает на сердце — это средоточие человеческого существа,

корень всех его деятельных способностей и духовной жизни, источник доброй и злой воли. Вся наша логика и все поступки обусловлены глубинным духовным чувствованием бытия и его осознанной или неосознанной оценкой, возникающей на основе этого чувствования. Все наши рассуждения вытекают из такого предубеждения и в конечном счете всегда уступают ему, как бы мы ни старались своим разумом освободиться от него: «у сердца свои доводы, которых совсем не знает разум». И это проявляется на каждом шагу, в различных жизненных ситуациях. Проявляется, как считает Паскаль, и в главном: человеческое сердце так же естественно любит себя и ожесточается против Бога, как, наоборот, любит Бога и ожесточается против себя. И не найти основания подобным чувствам, из пределов которых человек не может выйти ни в одном из своих поступков: «Вы отбросили одно и сохранили другое — разве с помощью разума вы любите?». Но именно из подобных чувств, как из невидимых подпочвенных зерен, замечает Паскаль, и возникает жизнепонимание и жизнедеятельность человека.

Только в чистом сердце, пишет Паскаль, пробуждается совершенная и истинная любовь — это последнее и абсолютное основание нашего бытия, приобретающее в личном опыте наивысшую достоверность по сравнению с наличной действительностью и доказательствами рассудка, самая мощная и неподвластная человеческим возможностям сверхприродная сила, собирающая воедино все калейдоскопические осколки нашей жизни. И бесконечное расстояние между телом и духом служит лишь слабым подобием несравненно большего расстояния между духом и любовью, которая выводит человека к новой преображенной реальности. Короли, богачи, полководцы не видят величия людей ума, которые, в свою очередь, не замечают внешнего блеска этих «великих людей плоти».

«Есть люди, которые способны удивляться только плотскому величию, как будто духовного и вовсе не существовало; другие восхищаются лишь духовным величием, как будто не было бесконечно более высокого величия Премудрости.

Все тела, небесный свод, звезды, земля с ее царствами не стоят слабейшего из умов, ибо он познает все это и самого себя, а тела ничего не познают (здесь Декарт поставил бы точку. — Б. Т.).

Все тела в совокупности, все умы вместе и все их произведения не стоят даже малейшего проявления любви. Это свойство бесконечно более высокого порядка.

Все тела в совокупности не могли бы произвести самой ничтожной мысли: это невозможно, это явление иного порядка. Из всех тел и умов нельзя было бы извлечь ни одного движения истинной любви: это невозможно, это явление иного порядка, это — выше природы.

Уже мысль, как замечал Паскаль, частично «свертывает» устремляющиеся космические бесконечности, любовь же окончательно преодолевает страх перед ними, «свертывая» и саму мысль с ее противоречиями. Когда же эта любовь начинает умирять духовную борьбу в сердце человека, ему, как полагает Паскаль, может послышаться голос самого Спасителя. Эту тему он развивает в знаменитом фрагменте «Таинство Иисуса», которому традиционно посвящаются многие страницы исследовательской литературы. Приведем несколько чаще всего цитируемых строк этого фрагмента:

Утешься! Ты не искал бы Меня, если бы уже не нашел.

Я думал о тебе в предсмертном борении, за тебя Я пролил кровь.

Неужели ты хочешь, чтобы Я всегда проливал свою кровь, а ты не пролил и слез?..

Врачи тебя не исцелят, и ты все-таки умрешь под конец.

Но Я исцеляю и делаю тело бессмертным.

Терпи цепи и телесное рабство, пока Я освобождаю тебя лишь от духовного рабства.

Я тебе более друг, чем кто-либо другой, ибо Я сделал для тебя больше их: они не вытерпели бы того, что Я вытерпел от тебя, и не умерли бы за тебя во время твоей неверности и жестокости, как Я это сделал, готов делать и делаю...

Вот к преддверию такого состояния, ведущего к подлинному душевному покою и духовной уверенности, и хочет Паскаль приблизить человека с помощью своей апологии.

— VI —

Последние годы жизни

❧ 1 ❧

Хотя в конце 1654 года Блез решительно отстранился от научного творчества, старые увлечения через несколько лет стали вновь давать о себе знать. Уже в мае 1657 года, то есть сразу после окончания изнурительной полемики Блеза с иезуитами, один из французских математиков писал Гюйгенсу, что, хотя господин Паскаль всецело предается в своем уединении благочестивым занятиям, он не потерял тем не менее из виду математику. Действительно, Блез изредка беседует с Каркави, с которым он сблизился еще во времена посещения кружка Мерсенна, об азартных играх и теории вероятностей, встречается с Робервалем. Однако более веским свидетельством того, что математика пребывает в поле зрения Паскаля, является его переписка с льежским каноником и знатоком геометрии Слюзом. Они обмениваются решениями ряда вопросов, связанных, в частности, с изучением кривых, называемых Блезом «жемчужинами». В мае 1658 года Слюз в письме к Паскалю восхищается его результатами, используя для их характеристики столь нелюбимый поборником «естественного стиля» напыщенный слог и форсированные антитезы: «...Это не весенние цветы, подверженные влияниям времен года, а скорее никогда не увядающие амаранты, собранные в самых прекрасных цветниках геометрии».

Мелкие и разрозненные исследования Паскаля этого периода не предвещали никаких новых открытий, так как были скорее данью прошлому, нежели целеустремленной деятельностью.

Кроме того, он считал теперь систематические занятия наукой совершенно бесполезными для себя (и не только для себя), а потому не собирался никогда более к ним возвращаться. Но вернуться все-таки пришлось.

Весной 1658 года здоровье тридцатипятилетнего Блеза в очередной раз резко ухудшается, начинаются невыносимые зубные боли, совсем отнимающие сон и не дающие ни минуты телесного покоя. Однажды поздно вечером, когда герцог де Роанец покидает своего больного друга и отправляется домой, Паскалю становится совсем плохо. Пытаясь как-то приглушить страдания, он вдруг вспоминает некогда затруднившую Мерсенна задачу о циклоиде, или рулетте, и принимается решать ее.

«Рулетта, — писал Паскаль, — является линией столь обычной, что после прямой и окружности нет более часто встречающейся линии; она так часто вычерчивается перед глазами каждого, что приходится удивляться тому, как не рассмотрели ее древние... ибо это не что иное, как путь, описываемый в воздухе гвоздем колеса, когда оно катится своим привычным движением, с того момента, как гвоздь начал подниматься от земли, до того, как непрерывное качение колеса не приводит его опять к земле после окончания целого оборота, считая, что колесо — идеальный круг, гвоздь — точка его окружности, а земля — идеально плоская».

Действительно, «столь обычная» и «часто встречающаяся линия» стала широко замечаться и фигурировать в науке и технике лишь с XVII века. В настоящее же время циклоидальные кривые по своему практическому значению и использованию стоят рядом с такими популярными кривыми, как эллипс, парабола или баллистическая траектория, и их можно обнаружить в форме профилей зубьев шестерен, в очертаниях эксцентриков, кулачков и других деталей машин. «Путь, описываемый в воздухе гвоздем колеса», постепенно замечался не только учеными; например, в одном из эпизодов «Путешествий Гулливера» Свифта «на второе был подан пирог в форме циклоиды...». Хотя еще в середине XV века теолог и математик Николай Кузанский, наблюдая за движущимся экипажем, стал размышлять над особенностями этого пути, лишь в конце XVI столетия впервые основательно изучил данную кривую Галилей, который и назвал ее циклоидой (название происходит от греческого слова *kukloides* — кругообразный). Галилей пытался вычислить площадь

циклоиды и сравнить ее с площадью «порождающего круга». Для этого он изготовил соответствующие металлические поверхности и взвесил их: оказалось, что площадь циклоиды приблизительно в три раза больше площади круга. Сам основатель современного естествознания о своих исследованиях циклоиды ничего не писал, и о них известно лишь из упоминаний его последователей и учеников — Вивiani, Торричелли и других.

В начале XVII века над «путем, описываемым в воздухе гвоздем колеса», стал задумываться в монастырском уединении и Мерсенн. Во Франции эту кривую называли рулеттой (от французского глагола *rouler* — «катиться»). Когда он сообщил о своих наблюдениях Робервалю, тот занялся тщательным исследованием кривой: по методу неделимых он определил центр тяжести и квадратуру рулетты, кубатуру тел ее вращения и решил ряд других вопросов. Мерсенн в 1638 году писал Декарту по этому поводу:

«Что касается господина Роберваля, он нашел множество новых результатов как геометрических, так и механических... Он нашел, что площадь рулетты равна трем площадям ее производящей окружности» (результат, ранее найденный Галилеем приблизительным эмпирическим методом). В ответном письме великий рационалист похвалил решение Роберваля, но тут же подковырнул своего извечного противника, заметив, что задача была довольно проста и малоинтересна. Сам Декарт также занимался вычислением площади циклоиды и построением касательной к данной кривой, что явилось поводом для традиционной полемики между ним и Робервалем по вопросу приоритета. Если установить истину в этой полемике трудно, то в случае с Торричелли, также исследовавшим циклоиду, Роберваль был явно не прав. Постоянно держа свои результаты в секрете и медля с их публикацией, последний напрасно жаловался на иностранцев, якобы набрасывавшихся на его открытия, словно трутни на мед. Торричелли вполне самостоятельно приготовил собственный «мед». (Влияние Роберваля сказалось в написанной Паскалем в октябре 1658 года «Истории рулетты», где итальянский математик незаслуженно обвиняется в плагиате.)

Хотя Декарт и недоумевал, почему так увлекаются задачами, связанными с этой кривой («Как можно поднимать такой шум по поводу открытия вещи настолько простой...»), но, как видно, циклоида была темой, чрезвычайно популярной в научной сре-

де. Не потому ли она и пришла Паскалю сразу на ум, как только ему понадобилось «лекарство»? В бессонную мучительную ночь, заглушая острейшую боль мощной работой интеллекта, безостановочно выдвигающего цепь стройных доказательств, Блез не только решает задачу Мерсенна, но и делает ряд важных математических открытий в области изучения рулетты. «Ум» побеждает «тело», и когда на следующее утро герцог де Роаннец навещает больного, тот, к его немалому изумлению, чувствует себя гораздо лучше.

Паскаль не оказывает сейчас особого внимания своим новейшим открытиям, хотя хорошо понимает их значение. Он не собирается даже записывать полученные результаты, так как циклоида выполнила свою врачующую роль. Но хитроумный герцог де Роаннец советует Блезу, работающему в это время над «Апологией...» — центральным трудом своей жизни, опубликовать найденные решения и использовать их для... косвенного убеждения атеистов; ведь человек, сделавший такие замечательные научные открытия, не может не знать всех возможностей интеллекта, когда призывает скептиков склонить свой разум перед таинствами веры. Чтобы усилить подобный эффект, герцог предлагает Паскалю устроить конкурс среди математиков Европы, на который следует выдвинуть решенные Блезом задачи. Паскаль соглашается и начинает с того, что в течение нескольких дней напряженного труда записывает решения, связанные с определением площади и центра тяжести сегмента циклоиды, объемов и центра тяжести тел вращения сегмента, центра тяжести половин этих объемов, отсекаемых плоскостью, которая проходит через ось вращения.

Эти задачи он включает в циркулярное письмо, которое в июне 1658 года под псевдонимом Амоса Деттонвилля (анаграмма Луи де Монтальта) распространяется среди известных математиков. Большинство задач, как стало известно после выхода письма, уже решил Роберваль, и Паскаль счел необходимым подводить итоги конкурса на основании решения только двух последних вопросов.

На решение задач отводится три месяца, и закрытие конкурса назначено на 1 октября 1658 года. Для премии выделено шестидесят пистолей, а жюри должен возглавить Каркави.

В научном мире Европы конкурс вызвал большой интерес, но проблемы, поставленные анонимом, поддавались далеко не

всем; Слюз справился лишь с одной из задач. Гюйгенс — с тремя первыми и частично с последней, несмотря на то, что он был большим знатоком циклоиды. Но труды «славного Гугения», как его называл Ломоносов, не пропали даром: он изобрел циклоидальный маятник и применил его в часах, показав, что период колебаний не зависит от амплитуды в случае, когда маятник описывает циклоиду, для чего требуется специальное приспособление также циклоидальной формы.

Некоторые ученые не решились прислать свои результаты, считая их несовершенными, а другие, занимаясь поставленными задачами, пришли параллельно к интересным открытиям. Так, например, двадцатипятилетний английский профессор астрономии Рен, будущий королевский архитектор (с его именем связано создание собора святого Павла в Лондоне), хотя и не решил задач, но произвел спрямление циклоиды, то есть определил ее длину. Паскаль высоко отзывался о результате Рена, тем более что в это время сравнение кривых линий с прямыми казалось нелепым, задачи о спрямлении кривых считались необыкновенно трудными и были решены лишь для окружности, параболы и некоторых спиралей.

Письмами от 7 и 9 октября Амос Деттонвилль объявил о закрытии конкурса, а 24 ноября Каркави собрал «людей весьма сведущих в геометрии» для подведения итогов. На победу в конкурсе претендовали известный английский математик Валлис и иезуит из Тулузы Лалуэр. Валлис допустил серьезные просчеты в методе исследования и в самих вычислениях, что заставило жюри отклонить его решение. Англичанин обиделся, считая, что его работу нарочно недооценили. Недоволен он был и тем, что на его просьбы продлить столь неудобный для иностранцев срок конкурса (из-за различных задержек, связанных с почтой) следовали неминуемые отказы. Отношения между Паскалем, жюри и вторым претендентом были такими же острыми. Лалуэр решил не все задачи, и его решения были малоинтересными, тем не менее он стремился доказать обратное. Между ним и Паскалем завязалась довольно длительная и изнуряющая переписка, в которой Блез уточнял конкурсные задачи, ставил дополнительные, пытаясь выяснить реальные познания тулузского иезуита в математике. В конце концов Паскаль пришел к выводу, что результаты Лалуэра были «такими ложными, что это видно даже с первого взгляда». Тон Блеза по отношению к Ла-

лауэру неожиданно стал весьма язвительным и напоминал интонации давнишнего письма к Ле Пайеру, в котором Паскаль, как известно, иронизировал по поводу познаний в физике другого иезуита — отца Ноэля. Предметы математики, пишет Блез в одном из трудов, посвященных истории рулетты, настолько серьезны сами по себе, что иногда полезно сделать их немного развлекательными; смехотворное непонимание поставленных на конкурсе задач и делает, по его мнению, математические сочинения Лалуэра «развлекательными».

Решения Паскаля жюри признало наилучшими, и в декабре 1658 года он сочинил «Письмо Амоса Деттонвилля к господину де Каркави», в котором изложил свои результаты и приводящие к ним методы. В следующем году оно пополнилось еще несколькими трактатами, и в печати появляются «Письма Амоса Деттонвилля, содержащие некоторые из его открытий в области геометрии».

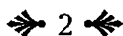
О том, что суд жюри был действительно справедливым, свидетельствуют сами результаты и методы Паскаля, всеобщее одобрение и восхищение, которое они вызвали среди европейских ученых. Так, например, в феврале 1659 года Гюйгенс писал Блезу, что хотел бы называться его учеником в науке, где Паскаль продемонстрировал свое явное превосходство над многими. А в июне того же года, характеризуя «Письмо к Каркави», Гюйгенс сообщал Слюзу: «Работа выполнена столь тонко, что к ней нельзя ничего добавить». Действительно, отвечал Слюз знаменитому голландцу, «нельзя отрицать, что прекрасные, изобретательные и тонкие идеи, содержащиеся в этой книге, могут продвинуть вперед геометрию».

И Слюз был прав. Приемы и обобщения анализа бесконечно малых, которые Паскаль использовал в своих трудах по циклоиде, вели к изобретению дифференциального и интегрального исчисления.

Оно открыло целую эпоху в развитии естествознания и стало применяться не только во всех математических дисциплинах, но и повлияло на создание ряда новых разделов математики. Благодаря дифференциальному и интегральному исчислению математика стала гораздо шире проникать в область естественных наук и техники. Таким образом, в истории науки XVII века открытие этого исчисления было важнейшим событием, ставшим возможным на основе методов исчисления бесконечно малых.

В работах, связанных с циклоидой, Паскаль сделал шаг вперед по сравнению со своими предшественниками на пути дальнейшего совершенствования и обобщения методов интегрирования. Он преобразовал понятие совокупности Кавальери в понятие суммы. При этом, как пишет известный немецкий историк математики Вилейнтнер, Паскаль проводил отчетливое различие между неделимыми и элементарными частями и «существенно более общим образом толковал понятие равенства фигур, чем это позволяло употребительное до того определение Евклида. Именно, он считал равными две фигуры, если различие между ними меньше любой данной величины. Паскаль с полной ясностью проник в существо интеграционного процесса, заметив, что всякое интегрирование приводится к определению некоторых арифметических сумм. Паскаль подошел к определению интеграла ближе всех своих современников».

Применяя метод неделимых к различным величинам, преобразуя одни виды суммирования в другие, Паскаль в геометрической форме получил фундаментальные результаты, относящиеся к так называемым криволинейным и двойным интегралам, с помощью наглядных конкретных примеров и ясных доказательств, искусного использования приемов современной ему и античной математики упорядочил многие интеграционные проблемы, освободив их от нечетких и приблизительных решений. До прямого открытия интегрального исчисления Паскалю оставалось сделать лишь шаг — определить формальные операции интегрирования и дать его особый вычислительный алгоритм. Но Паскаль этого шага не сделал. Как и прежде, помешали его «геометризм» и антиалгебраическая настроенность, использование прямых конкретных методов. Поэтому славу первооткрывателей интегрального и дифференциального исчисления делят между собой Ньютон и Лейбниц, хотя некоторые исследователи и причисляют Паскаля к ним, исходя из возможности легкого перевода исключительно геометрических рассуждений Блеза на абстрактный язык анализа бесконечно малых.



Научные открытия, сделанные Паскалем весенней ночью, — последний всплеск его математической фантазии, а радость победы вскоре омрачается горечью утрызений совести. Блез ис-

крenne мучается оттого, что неистребимое *libido sciendi*, а вместе с ним и опьяняющее *libido dominandi* вновь проснулись в его душе. Действительно, в конкурсе с циклоидой горделивое тщеславие и нетерпимость к слабостям соперников опять выявляются в его поведении, как уже случалось в годы молодости. Конкурс был организован с намерением показать, что ни один европейский математик не способен соревноваться с Паскалем, и потому Блез так неумолим в отношении краткости его сроков, резко и нетерпеливо реагирует на всякие возражения, подчеркивает достоинство своих трудов и свысока относится к попыткам конкурентов.

Задумываясь над всем этим, он теперь начинает догадываться, что путь к нравственному совершенству не имеет остановок, где можно передохнуть или даже слегка развлечься, что каждый шаг на этом пути в чем-то сложнее предыдущего и что необходимы постоянные новые усилия, чтобы продолжить начатое.

Такому устремлению способствует и новый кризис в состоянии здоровья Паскаля, начавшийся зимой 1659 года. По словам Каркави, Блез находится в изнеможении всех своих сил и любое занятие, требующее хоть малейшего внимания, причиняет ему невероятную боль. Лечение бульонами и молоком ослицы, которое прописали врачи, не помогает, и больной даже не может прочесть присланную ему Слюзом научную брошюру. Когда родные и близкие принимают жалеть его, Паскаль отвечает, что жалобы тут ни к чему, что он рад своим страданиям и боится вылечиться, что хорошо знает опасность здоровья и «преимущества» болезни: «с ее помощью мы пребываем в таком положении, в каком должны бы находиться всегда — в страдании, горестях, в лишении всех благ и чувственных удовольствий, без всяких страстей и честолюбия, без скупости и в постоянном ожидании смерти».

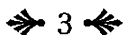
Жильберта вспоминала, что брат так стойко переносил любые недомогания, как мало кто был способен это делать. Это отношение к собственным страданиям, угрызения совести, новый подъем религиозной ревности в душе Паскаля необыкновенно ярко проявляются в его покаянном «Молитвенном размышлении об обращении во благо болезней», чрезвычайно важным для понимания последних лет жизни Блеза.

Вот некоторые фрагменты из него:

«Господи... Ты даровал мне здоровье на служение Тебе, а я истратил его для суетных целей. Теперь Ты посылаешь мне болезнь, чтобы исправить меня: не допусти же меня прогневать Тебя моим нетерпением. Я злоупотребил своим здоровьем, и Ты справедливо наказал меня. Помоги мне извлечь должную пользу из Твоего наказания... Если сердце мое было полно привязанности к миру, пока в нем была некоторая сила, — уничтожь эту силу для моего спасения и сделай меня неспособным наслаждаться миром: ослабив ли мое тело или возбудив во мне пыл любви к ближним, чтобы наслаждаться мне одним Тобою... Отвержи сердце мое, Господи, войди в это мятежное место, занятое пороками. Они держат его в своей власти. Войди в него, как в жилище укрепившегося; но свяжи сначала крепкого и сильного врага, который им владеет, и тогда возьми лежащие в нем сокровища... Да пожелаю отныне здоровья и жизни только для того, чтобы пользоваться ими и окончить ее для Тебя, с Тобою и в Тебе».

В разные времена и у разных читателей это душеизлияние Паскаля вызывало целую гамму чувств — от восхищения и сопереживания до саркастической насмешки. В Паскалевом «Молитвенном размышлении...» слышали отзвук библейских псалмов с их поэтикой покаянности и исповедальной обнаженности сердца и предельное выражение аскетической самоизоляции.

Блез, как видим, горько сожалеет, что когда-то считал здоровье благом и использовал его на вкушение «гибельных удовольствий жизни». Он надеется, что телесные страдания окажут врачующее воздействие на его душевные недуги, величайший из которых состоит в неспособности души ощущать свою собственную нищету и неустанно раскаиваться в сделанных ею согрешениях. Теперь он лучше, чем когда-либо, видит пределы человеческих возможностей и вносит поправки в основной труд своей жизни.



Здоровье Блеза постоянно ухудшается, и он уже не в силах работать над расширением и систематизацией своей апологии, над уточнением и обработкой ее фрагментов. Временами он не

может, как с ним случалось и раньше, ничего глотать, возобновляются и давнишний жар во внутренностях, и невыносимые головные боли. Паскаль едва стоит на ногах, с трудом передвигается и в таком состоянии почти ничего не пишет. А когда рука, несмотря на страдания, тянется к бумаге, он иногда обнаруживает, что его верная память, в которой «вещи запечатлевались лучше слов», начинает ему изменять: «Мысль ускользнула от меня. Я хотел ее записать, а вместо того пишу, что она от меня ускользнула».

Родные и близкие с печалью поговаривают о возможной кончине Блез, к которой он сам относится с открытой радостью, высказывая те же мысли, что и много лет назад, когда умер его отец. Не надо бояться смерти, успокаивает сестру Паскаль: ведь смерть отнимает у тела «несчастную способность грешить».

Сообразно с этими чувствами Блез не перестает, насколько может, отнимать у тела «несчастную способность грешить» и неустанно наказывает свою больную плоть, без чего она, по его мнению, будет восставать против духа и мешать спасению души. Он продает остатки красивой мебели, дорогой посуды и даже почти всю библиотеку. Паскаль отказывается также от помощи слуг, и обеспокоенная Жильберта снимает в Париже дом, чтобы постоянно присматривать и ухаживать за больным братом, как когда-то это делала его младшая сестра. Она видит, что брат стремится избегать и любых чувственных удовольствий, раздражается от каких-либо намеков на эту сторону жизни. Если ей, вспоминала Жильберта, случалось сказать, что она встретила красивую женщину, Блез сердился, говоря, что никогда не следует вести подобных разговоров в присутствии прислуги и молодых людей, ибо нельзя предположить, какие у них при этом могут возникнуть мысли. Отвращение к чувственности, как замечала старшая сестра, проявлялось и в другом: брат любил когда-то острые соусы, мясные рагу, апельсины и виноградный сок, а теперь даже слышать о них не хочет и отказывается от всего, что возбуждает аппетит. «Есть, чтобы потакать своему вкусу, дурно, — говорит Блез. — Надо удовлетворять потребности желудка, а не прихоти языка». И он устанавливает, исходя из этих потребностей, количество необходимой ему пищи, которого никогда не превышает. Более того, Паскаль не выносит, когда кто-нибудь при нем начинает хвалить хорошо приготовленную еду, обсуждать качество мяса и т. п. Зато горькие микстуры пьет

с удовольствием, без малейшего отвращения. И когда Жильберта удивляется тому, что брат легко принимает такие противные лекарства, тот отвечает: «Не понимаю, как можно испытывать отвращение, если принимаешь лекарство добровольно и если предупрежден о его дурном вкусе? Отвращение является лишь в случае насилия или неожиданности».

Наказывая тело, Паскаль бичует одновременно и дух, полный, как он считает, суемудрия и тщеславия. Он уже с трудом переносит светское общение, однако люди тянутся к нему со своими сомнениями, просят советов. Блез стремится, насколько позволяют силы, разрешить эти сомнения, однако замечает, что самолюбование, эта духовная чувственность, иногда все же просыпается в его беседах. Он замечает также, что ему порой трудно сдерживать язвительное замечание, гневный окрик, нетерпеливое желание прекратить разговор, и потому Блез постоянно следит за собой: когда ему кажется, что дух гордыни или гневливости просыпается в нем, что ему нравятся собственные слова, он крепко сжимает локтями пояс, утыканный гвоздями, который носит под платьем, и сильной болью напоминает себе о долге.

Паскаль использует пояс с гвоздями и для умерщвления духа праздности. Он не может ни читать, ни писать, ни систематически думать о чем-либо. А подобное отсутствие занятий является источником зла, беспокоит его из-за того, что может отвлечь от пылкой набожности. Чтобы не случилось такого, пишет Жильберта, «он как бы присоединил к своему телу добровольного врага, который, втыкаясь в его тело, возбуждал его дух к усердию». Но обо всем этом, добавляет она, стало известно лишь после смерти брата от одного из его самых близких друзей.

Бичуя в себе «испорченную природу», Паскаль учится смирению и простоте: не держать в памяти обид, спокойно воспринимать справедливые и несправедливые замечания на свой счет, становиться равнодушным ко всем мирским страстям и тщеславным устремлениям. Он уже совсем не говорит ни о себе, ни о том, что его хотя бы косвенно касается, избегает употреблять в разговорах местоимение «я». Ведь что такое это «я», если рассматривать его как набор определенных качеств (красота, ум, сила, социальное положение и т. п.), как не ничтожнейшая и подверженная гибели вещь, рассуждает Блез.

И он не только сам ненавидит подобное «я», любящее себя в бытии, а не бытие в себе, но и не хочет, чтобы к такому «я» в нем

привязывались окружающие его родные и близкие люди. «Несправедливо, чтобы прилеплялись ко мне, — пишет он на клочке бумаги, который часто перечитывает, — даже если бы это делалось добровольно и с удовольствием. Я обману тех, у кого вызову это желание; я не могу никого чем-либо удовлетворить, так как не являюсь чьей-то целью. Разве не готов я умереть?..».

Жильберте, ничего не знавшей о подобных размышлениях Блеза, кажется, что брат недостаточно чуток и отзывчив по отношению к ней. Она видит в нем «счастье семьи», ухаживает за больным, не жалея сил, и рассматривает это как свой долг и заслугу. А он внешне никак не реагирует на такие чувства, и ей кажется, что он ее совсем не любит. Время от времени, навещая Жаклину в монастыре, она рассказывает ей о своих обидах, а та успокаивает сестру: нельзя сомневаться в привязанности брата, который с такой самоотдачей помогал Жильберте всякий раз, когда она оказывалась в затруднительном положении.

Однако его поведение нередко все же сбивает с толку старшую сестру. Вот и теперь, когда господин и госпожа Перье задумывают устроить выгодный брак своей пятнадцатилетней дочери Жаклины, находившейся в Пор-Рояле в качестве пансионерки, непонятно почему Блез называет «величайшим преступлением» склонять к замужеству малолетнюю, невинную и набожную девочку, не спросив ее согласия и не узнав ее призвания. И насколько выгодный брак желателен согласно светским законам, замечает он Жильберте, настолько он опасен согласно законам милосердия. Еще больше смущает и вводит в недоумение госпожу Перье то, что Блез вообще порицает ее ласковые отношения с детьми и говорит, что это вредит им, а материнскую нежность можно проявлять иным, более сдержанным способом.

Жильберте трудно отрешиться от своих привычек и естественных склонностей, но она стремится, насколько может, вникнуть в «иной способ» и воспринять советы брата. Она начинает понимать, что человек для Блеза теперь прежде всего не родственник, друг, враг, ученый, канцлер, король и т. п., а нуждающийся в помощи и сострадании ближний. Вот эта-то любовь к ближнему (к тому, кто оказывается рядом с тобой и кому тяжелее всего), которая «долготерпит, милосердствует, не превозносится» и «не ищет своего», ибо не отождествляется ни с каким частным интересом, с личными привязанностями или естественными склонностями, все глубже проникает в душу Паскаля.

Добродетели, которые все упорнее исповедует мыслитель, умопомрачительны с точки зрения «здорового смысла» и логики: неестественно побеждать через немощь, возвышаться через смирение, богатеть через бедность; неестественно подставлять левую щеку, когда бьют по правой, и при этом любить врага своего больше себя. Но только такая любовь способна, по мнению Паскаля, изменить сознание человека, внести гармонию и совершенство в его мир. Во власти именно такой «неестественной», «дающей», а не «берущей» любви находится Блез в последние годы своей жизни.

Он понимает, что благое и справедливое в этом мире существует за счет «дающих», а злое и несправедливое — за счет «берущих». О том, как это естественно и приятно — тянуть к себе, он хорошо знал, когда отдавал нелегкий труд, здоровье и силы, чтобы приобрести нечто большее — успех, славу, имя в истории. Хорошо он знал и то, что неестественно не выпячиваться и молчаливо, незаметно расставаться с имеющимся у тебя, ничего не требуя взамен. Но естественное и неестественное теперь меняются для него местами. Самым естественным занятием Паскаля становится помощь бедным и больным.

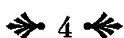
Блез никогда никому не отказывал в милостыне, вспоминала Жильберта, хотя был небогат и много тратил на лечение, и взял за правило не испытывать неудобств от чьих-либо нужд. Более того, он часто делал долги, чтобы помочь беднякам. Когда родные упрекали его в «расточительности», Паскаль начинал сердиться и говорил: «Какими бы бедными мы ни были, всегда останется что-то после смерти». Особенно он печалится, когда видит, что люди, опираясь на авторитет светской благопристойности, стремятся без угрызений совести к комфорту, к накоплению красивых и изящных вещей, совершенно ненужных для удовлетворения обычных человеческих потребностей, в то время как рядом полно нищих. Нужно быть слишком жестоким, говорит Паскаль, чтобы добровольно не лишиться себя бесполезных удобств и излишних нарядов. Видеть нужды и беды окружающих людей мешает, по его мнению, и соревновательный дух, стремление к превосходству во всем.

Блез и старшую сестру упрекает за то, что она почти не занимается благотворительностью и не приучает к ней своих детей. Когда Жильберта в качестве извинительной причины приводит семейные заботы, брат рассматривает эти доводы как

ошибку доброй воли и считает, что всегда можно найти время для совмещения домашних занятий и помощи нуждающимся.

Под давлением Блез его родственники проникаются этими наставлениями и начинают строить общие планы, подходящие для всех нужд и состояний бедности, чтобы представить их на суд Паскаля. Блез не одобряет подобных проектов, считая, что самое лучшее и благородное средство облегчить нищету — это «помогать бедным бедно, то есть каждый должен помогать по своим силам вместо того, чтобы задаваться широкими планами», которые могут оказаться проявлением духа тщеславия и превосходства. Широкие благотворительные планы — удел отдельных личностей. Призвание же и долг каждого человека — ежедневная помощь тем, с кем живешь рядом и с кем сталкиваешься на жизненном пути.

«Я люблю имущество, — пишет Паскаль под конец жизни, — ибо оно дает средство помогать убогим. Я храню верность всем и не плачу злом за зло тем, кто мне его делает... Я стараюсь всегда быть искренним, правдивым и преданным всем людям... Вот каковы мои чувства...»



За делами милосердия Блез не только не помышляет о систематических занятиях наукой, но и вовсе начинает забывать о ее существовании. Переписка со Слюзом постепенно угасает, и, хотя льежский каноник не перестает делиться с Паскалем своими соображениями о каких-то «новых кривых», последний отвечает все реже, а в 1660 году переписка и вовсе прекращается. В это время Блез чувствует себя немного лучше и даже гостит в родном Клермон-Ферране с мая по октябрь 1660 года. Ферма, живущий в Тулузе, расположенной примерно в двухстах километрах от Клермона, узнает, что его знаменитый коллега совсем рядом, и хочет встретиться с ним на полпути между двумя этими городами, чтобы возобновить прерванные в 1654 году научные отношения. В августе Блез отправляет Ферма ответ, в котором, как уже упоминалось, называет математику бесполезным ремеслом, пригодным лишь для испытания человеческих сил, а не для их употребления, и сообщает о своих теперешних исследованиях, настолько отдаленных от математики, что он едва вспоминает это ремесло и не думает о нем с тех пор, как два года назад

весьма странным образом вернулся к нему. Тем не менее он бесконечно признателен за приглашение, не стерпел бы, чтобы человек, подобный Ферма, сделал хотя бы шаг из-за него, и сам прилетел бы в Тулузу, если бы имел достаточно сил. Однако, замечает Паскаль, он не только с трудом читает и пишет: «Я так слаб, что не могу ни ходить без палки, ни ездить верхом. Я не могу даже ехать в карете более двух или трех лье, так что из Парижа я приехал сюда за двадцать два дня». Врачи, продолжает Блез извиняться за невозможность встречи, предписывают ему воды Бурбона на сентябрь месяц, а затем он должен отправиться в Пуату, чтобы погостить до рождества у губернатора этой провинции, герцога де Роаннец. «Вот, месье, состояние моей теперешней жизни, в коем я обязан дать вам отчет, чтобы уверить вас в невозможности принять приглашение, которым вы удостоили меня».

Таким образом, «отцы» теории вероятностей не встретились, а Паскаль этим письмом как бы подводит черту под своей научной деятельностью. И когда в декабре 1660 года его навещает в Париже Гюйгенс и заводит с ним беседу о силе пара и телескопах, Блез довольно равнодушно относится к волнующим голландца проблемам...

Если научные связи Паскаля совсем ослабли, то светские частично сохраняются. Он нередко бывает у маркизы де Сабле, живущей в это время в небольшой пристройке, примыкающей к пор-рояльской церкви. Маркиза знакомит его с известным врачом Менжо, чьи метафизические размышления, согласовывающие нематериальность души с возможностью материи влиять на душу и вызывать бред, нравятся Блезу.

О характере и направленности сохранившихся связей можно судить и по тому, что Паскаль имеет желание посвятить себя воспитанию принца. Свои идеи по этому вопросу, перекликающиеся с его размышлениями о государстве в «Мыслях», он излагает в конце 1660 года в трех нравоучительных беседах, предназначенных для сына герцога де Люина. (Кстати, у самого Паскаля в это время живет племянник Луи Перье. Обладая игривым нравом, он не любил заниматься и все сводил к шуткам, чем весьма беспокоил мать. Тогда Жильберта, устав увещевать сына, отправила его в 1658 году к дяде. И Блез, как вспоминала Маргарита Перье, за короткое время привил ему любовь к занятиям, и мальчик стал неузнаваемо серьезным.) Десять лет спустя Ни-

коль опубликовал беседы Паскаля в своем трактате «О воспитании принца».

Чтобы юноше стало понятнее его истинное положение в мире людей, Блез приводит условный пример человека, заброшенного бурей на неведомый остров, где люди никак не могли найти куда-то запропастившегося короля. Внешность этого человека полностью походила на королевскую, и все обитатели острова приняли его за государя. После некоторых внутренних колебаний он стал играть предназначенную ему роль и принимать должные почести. Но новый государь никак не мог забыть своего подлинного положения и постоянно помнил, что только случай поставил его на такое высокое место в социальной иерархии.

Не следует и юному герцогу воображать, будто его богатства и почести менее случайны. Сам по себе и по своей природе он не имеет на них никакого права, подобно новоиспеченному королю: он оказался сыном герцога и вообще появился на свет через бесконечное число случайных причин, повлиявших на необозримую цепь браков, которые привели к его рождению; к тому же передача богатства и почестей по наследству обусловлена не естественным правом, а волей и фантазией законодателей. Иной скачок воображения в головах этих законодателей сделал бы юношу бедным и незаметным. Потому-то и не являются подлинными те преимущества социального положения, которые основаны не на твердых добродетелях человека или его заслугах, а на простой игре случая и зыбких обычаях.

«Что следует из этого? Всем надо, подобно человеку, о котором шла речь, рассуждать двояко: обращаясь внешне с людьми согласно вашему положению, вы должны признавать через более сокровенную, но более истинную мысль, что в природном порядке ничто не возвышает вас над ними. Если общественное мнение поднимает вас над большинством людей, то пусть сокровенная мысль снижает вас и держит в совершенном равенстве с другими людьми, которое является вашим естественным состоянием».

Но высокорожденные пребывают обычно в странном забвении относительно своего природного состояния и, как замечает Паскаль уже во второй беседе, смешивают, например, учредительное величие, зависящее от воли и фантазии людей, которые приписывают определенным состояниям и сословиям те или иные почести, с естественным величием, основанным на приро-

жденных качествах души или тела (добродетель, ум, здоровье, сила и т. п.). Каждое из этих видов величия имеет особую природу, и относиться к ним соответственно подобает по-разному. Учредительному величию следует воздавать и учредительные почести, заключающиеся в выполнении церемониального этикета. Так, с королем следует говорить, стоя на коленях, и глупо было бы нарушать подобные установления, сея распри и раздоры.

Но глупо было бы одновременно и уважать короля, когда он не обладает естественным величием: если высокое социальное положение дает право на внешние почести, то уважать можно лишь добродетели и достоинства человека. «Я не обязан уважать вас потому, что вы герцог, но я должен снять перед вами шляпу. Напротив, я, не кланяясь, пройду мимо ученого геометра, хотя, быть может, уважаю его больше, чем самого себя». Если же важная персона, кроме почитания социальных условностей как таковых, потребует, не обладая добродетелями и достоинствами, еще и человеческого уважения к себе, ей не удастся сделать этого — будь она «самым великим принцем в мире».

В третьей беседе Блез показывает, что сильные мира сего являются хозяевами предметов, удовлетворяющих человеческие потребности. Чтобы получить часть благ, которыми обладают «великие сеньоры», люди служат им, оказывая соответствующие почести. Поэтому сильным мира сего надо знать реальное положение вещей и помнить, что подданные подчиняются не их личной силе и естественной мощи, и вовсе не нужно быть «королем силы», привязывающим подданных устрашением и жестокостью, а следует помогать им в повседневной жизни. «Не пытайтесь властвовать над людьми силою, — увещевает Блез юношу, — а удовлетворяйте их желания, облегчайте их нужды, ищите удовольствие в том, что, по мнению света, считается благодетельными поступками».

В своих «Беседах...» Паскаль стремится показать, как должен мыслить и действовать, по его мнению, идеальный правитель. Монарх же реальный, Людовик XIV, куда как далек от этого идеала.

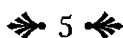
«Король-солнце» был прямой противоположностью своему отцу в ведении государственных дел, как бы унаследовав и развив амбиции Ришелье и сноровку Мазарини. Уже на следующее после смерти Мазарини утро он собрал королевский совет и прервал недолговременную традицию главенства первых мини-

стров. «Лишившись столь талантливого и знающего министра, который так умело и счастливо управлял государством в дни моей юности, я, не надеясь найти ему достойного преемника, решил никого не назначать на его место, а управлять государством сам. Я решил впредь быть первым своим министром. Вы будете помогать мне советами, когда я потребую их. Я вас прошу и предписываю вам, господин канцлер, ничего не скреплять печатью иначе, как по моему приказу...».

Действительно, отличаясь трудолюбием, король регулярно занимался государственными делами, опираясь на ловких и смекалистых министров, таких, как Кольбер, без которых французская монархия не смогла бы развиваться успешно в первую половину правления Людовика XIV. Однако, обладая безграничной амбицией, никак не соответствовавшей его способностям чиновника средней руки, король вскоре провозгласил свое знаменитое: «Государство — это я». Монарх, рассуждал он, сопричастен божественному всеведению и всемогуществу, и его душа непохожа на простую человеческую душу. Ни у кого из смертных не может быть дарований, подобных дарованиям короля, который парит в горних сферах высшей политики и любые желания и страсти которого прекрасны. Достоинства народа и сила государства, войны, торговля, дипломатия и т. п. являются пьедесталом для величия монарха. «Монархи, рожденные для господства и распоряжения всем, никогда не должны стыдиться стать рабами славы. Это — благо, которого надо жаждать постоянно и страстно». Насколько страстно он жаждал славы, можно судить по мелким, но принципиальным деталям его жизни: когда король молился в церкви со своей законной и незаконной семьей, официальными и неофициальными фаворитками, все придворные были обращены лицом к нему и спиной к алтарю; Людовик XIV больше привязывался к незаконным детям (коих было очень много), ибо они всецело его собственное творение; он и чиновников поднимал до высших должностей из третьего сословия, чтобы те чувствовали себя созданием короля.

Людовик XIV не только не помнил, но, видимо, и не подозревал о своем подлинном положении, заключающемся в совершенном равенстве с другими людьми. Он пребывал в том странном забвении относительно своего природного состояния, о котором говорил Паскаль в «Беседах...» с сыном герцога де Люина, и не только смешивал учредительное величие с естественным, но

и принимал одно за другое, когда возвышал себя помпой, роскошью, мощной армией, услужливыми чиновниками, певцами своей славы, то есть тем банальным содержанием, в котором раскрываются постоянно возникающие в истории формулы типа «король-солнце» или «государство — это я». Нужды же народа, к удовлетворению которых призывал Блез, отступают в таком случае на задний план. Воспитанный иезуитами и покровительствующий им Людовик XIV хорошо научился нарушать религиозные принципы для личных и политических интересов. Янсенисты со своей критикой всяких компромиссов и сделок в религии раздражали короля так же, как и иезуитов. Еще в декабре 1660 года он признавался больному Мазарини, что «ради своего спасения и славы, ради покоя своих подданных» он решил покончить с янсенистами.



Формуляр, осуждавший положения Янсения и составленный в марте 1657 года, не был пущен в ход благодаря усилиям парламента. К тому же, как мы помним, сыграло свою роль и чудесное исцеление Маргариты Перье. Набожная королева, писал Расин, была тронута и приостановила преследования. Однако в начале 1661 года положение резко изменилось, и трехлетнему спокойствию пришел конец: королевский двор потребовал распустить малые школы и удалить из Пор-Рояля всех воспитанниц и послушниц; так же запрещалось принимать в монастырь новых монашенок; Сенглен и некоторые другие янсенисты были вынуждены скрываться. Весной этого же года государственный совет утвердил принятое под настойчивым воздействием Людовика XIV решение ассамблеи духовенства, требовавшее от каждого священника и монаха подписать формуляр. От позиции по отношению к формуляру во многом зависела дальнейшая судьба Пор-Рояля, но среди его обитателей не было единства по данному вопросу. Одни во главе с Сенгленом, де Саси и Гийебером стояли за простое и безоговорочное подписание. Другие, среди которых выделялись Арно и Николь, стремились выработать ряд оговорок к формуляру, позволявших подписать его со спокойной совестью. Третьи, к ним принадлежали, например, умирившая аббатиса Анжелика Арно и Жаклина Паскаль, вообще отказывались от подписи. Блез был сторонником второй груп-

пы, под влиянием которой парижские викарии в июне 1661 года составили особый указ, ничего не менявший в тексте формуляра, но разъяснявший его таким образом, что наличие пяти осужденных положений в книге Янсения обходилось молчанием и тем самым как бы не признавалось. Прямодушные монахини нашли все эти поправки чрезмерно запутанными и испытывали сильнейшие угрызения совести, когда от них потребовали подписать указ.

Душа Жаклины Паскаль более других разрывается между необходимостью подчиниться и страхом несправедливого поступка. «Я знаю, — пишет сестра Сент-Евфимия из загородного Пор-Рояля в парижский, — что не дело монахинь выступать на защиту истины! Но коль скоро епископы оказались робкими, словно женщины, то женщины должны обрести в себе смелость епископов; и, если мы не можем защитить истину, мы можем умереть за нее и скорее выстрадать все, нежели покинуть истину». Несмотря на крайнюю степень внутреннего сопротивления, Жаклина все-таки подчиняется и подписывает формуляр, предчувствуя, что станет первой его жертвой и скоро умрет. Мучительные угрызения совести и переживания за незащищенную истину действительно приводят в изнеможение сестру Сент-Евфимию, и через два месяца, 4 октября 1661 года, в возрасте всего лишь тридцати шести лет, она умирает. Блез тяжело переживает кончину сестры, но внешне никак это не выражает. Брат никого не любил больше младшей сестры, вспоминала Жильберта, они часто виделись и говорили обо всем без всяких секретов. Между ними установилось полное согласие, их чувства так соответствовали друг другу, что сердца их как бы превратились в одно сердце. Они находили друг в друге такое утешение, которое понятно лишь тем, кто испытал подобное счастье и знает, что значит любить без чего-либо разделяющего.

Можно представить себе, что значила для Блеза при таком душевном и духовном родстве потеря сестры. Но, как и после смерти отца, его разум быстро справился с природными чувствами. Он твердо верит, что Жаклина находится теперь в состоянии вечного блаженства и покоя, и упрекает Жильберту за неутешную печаль.

Между тем указ, смягчавший смысл формуляра, был отклонен королевским советом и осужден папой Римским, поэтому в октябре 1661 года парижские викарии составили новый указ,

отменявший всякие разъяснения и оговорки. После этого в монастырь зачастили епископы и другие представители церковных властей, стали строже опросы и уговоры — все было направлено на то, чтобы добиться от монахинь безоговорочного подписания формуляра. Но Арно, Николь и их сторонники стремились найти наиболее тонкую и безобидную оговорку, которая смогла бы удовлетворить всех сразу. Паскаль же, на стороне которого оказался де Роаннец и еще один друг Блеза, юрисконсульт Дома, считает, наследуя непримиримость Жаклины, любые подобные оговорки пустой формальностью. Его собственный вариант разъяснения, который следовало бы предпослать формуляру, подразумевает ошибочность поведения папы, оказавшегося под влиянием иезуитов. Между сторонниками Арно и Паскаля долго ведутся дискуссии по этому вопросу. Наконец они решают покончить с разногласиями и общим голосованием прийти к единому мнению. С этой целью пор-рояльские отшельники собираются на квартире Блеза, и каждый высказывает свою точку зрения. Большинство присутствующих осуждает непримиримость Паскаля и присоединяется к мнению Арно и Николя. Блез так удручен случившимся, что теряет на мгновение дар речи и падает без сознания.

После этого нечастые посещения Паскалем Пор-Рояля стали еще более редкими. В отношениях его со многими отшельниками наступает некоторое охлаждение. Еще раз он убеждается в нищете человеческого существования, в невозможности обретения полной справедливости и истины на грешной земле, в неискоренимости иезуитизма (понимаемого предельно широко — как приспособленческий отказ от абсолютного в историческом поведении) из сознания людей.

Теперь он совсем удаляется от ученых споров и всякой борьбы мнений в многомятежном мире, погружается в сосредоточенное безмолвие, отдает себя целиком делам милосердия.

Возвращаясь однажды с мессы в приходе Сен-Сюльпис, он встречает девочку лет пятнадцати, которая просит милостыню. Блезу сразу представляется опасность положения юной нищенки, и он хочет узнать, что заставило ее просить подаяние. Оказывается, что девочка недавно приехала из деревни, отец ее умер, а мать тяжело заболела и находится в больнице. Паскаль, вспоминала Жильберта, подумал, что сам Бог приготовил ему эту встречу, и отводит девочку к одному доброму священнику,

которого просит, дав денег, устроить ее жизнь. На следующий день он отправляет для помощи священнику знакомую женщину, чтобы та купила одежду и все необходимое для надлежащего положения этой девочки. Вскоре девочка поступает служанкой в хороший дом, а священник, занятый до того заботами о своей подопечной, задумывается о поступке незнакомого благодетеля и пытается узнать его имя. Но женщина, помогавшая ему, отказывается отвечать на этот вопрос, сказав, что ей велено скрывать имя незнакомца. Священник умоляет женщину, чтобы она добилась разрешения открыть автора доброго дела, обещая хранить полное молчание и рассказать о поступке лишь в случае, если благодетелю суждено будет умереть раньше, чем ему: ведь нелепо оставлять в забвении такое благородство. Однако священник так ничего и не добивается.

А Паскаль тем временем приютил у себя в доме целую семью бедных людей и на упреки Жильберты в доброхотстве отвечает: «Как же ты говоришь, что я не пользуюсь их услугами? Мне неприятно быть совсем одному, а теперь я не один».

Но Блезу все время кажется, что он еще мало отдает людям. В его стремлении к милосердию проступают черты матери, ее сострадательного, безмолвно дающего женского начала, и это доброделание неясной памятью возвращает Блеза к детству, как бы сближая его с покойной Антуанеттой Бегон и тем самым закругляя его жизнь. И он постоянно ищет все новых возможностей оказания помощи. Зимой 1662 года в Блуа царил страшный голод. Паскаль решает помочь голодающим и просит у компаньонов часть будущей прибыли, которую должно принести открытие омнибусного сообщения в Париже.

Еще осенью прошлого года в разговоре с герцогом де Роаннец у Паскаля возникла идея устроить в Париже дешевый способ передвижения (многоместные «кареты по пять су», названные впоследствии омнибусами: от латинского *omnibus* — для всех). Идея понравилась герцогу, и он возглавил деловую часть предприятия, вокруг которого стали собираться многочисленные подрядчики. 7 февраля 1662 года предприимчивые акционеры получили королевскую привилегию, одобрявшую общественное каретное движение, а 18 марта открылся первый маршрут — от ворот аристократического предместья Сент-Антуан до Люксембургского дворца. Вот как сразу после открытия в письме к одному из компаньонов сообщает об этом Жильберта,

взяв перо вместо брата, неспособного держать его в руках. Торжественная процедура, начавшаяся в семь часов утра, сопровождалась одновременно помпезностью и охранительными предосторожностями. Так, ко дворцу, перед которым расположились четыре кареты (три кареты находились у ворот предместья), прибыли два комиссара полиции и парижский прево в сопровождении более десяти лучников и стольких же конников. Когда все было готово к началу движения, один из комиссаров произнес торжественную речь, в которой отметил общественную выгоду нового мероприятия и от имени короля пригрозил кучерам строгим наказанием, если те вздумают произнести хоть одно бранное слово. Затем кучера облачились в широкие голубые плащи с вышитым на них королевским оружием, и первый экипаж, в котором находился прево и специальный часовой, отправился в путь. А за первым экипажем с интервалом в четверть часа последовали и остальные три (в каждом из них также находился часовой), а лучники и конники растянулись по всему маршруту. У ворот предместья Сент-Антуан была проведена точно такая же церемония.

На близлежащих улицах и на Новом Мосту вскоре образовались толпы народа, сквозь которые запоздавшему зеваке было трудно протиснуться, чтобы поглядеть на невиданное доселе зрелище. Везде, пишет Жильберта, были видны только смеющиеся и радостные лица, а ремесленники, как в праздничные дни, бросали работу и ничего не делали.

Мероприятие, по ее мнению, настолько удалось, что уже в первое утро кареты оказались заполненными до отказа и в них можно было даже заметить несколько женщин. Но этот же успех составлял и самое большое неудобство: люди мерзли на улице, ожидая карету, а она прибывала переполненной. Приходилось утешаться, что через четверть часа прибудет другая, однако и другая и следующая также полны, и люди были вынуждены идти пешком. И это не преувеличение, заверяет Жильберта компаньона своего брата, так как она сама оказалась в подобном положении, когда собралась навестить больного Блеза.

Успех, заканчивает она письмо, превзошел все ожидания. О дальнейшем ходе дела Жильберта обещает регулярно сообщать вместо брата: он и сам бы с радостью сделал это, если бы только мог писать.

Вскоре количество маршрутов стало увеличиваться, а неутомимый Лоре в своей «Исторической музее» сообщал парижанам,

что отныне им предоставлены невероятные и к тому же дешевые удобства в виде карет по пять су, запряженных прекрасными лошадьми, которые от предстоящей работы могут превратиться в кляч.

Несмотря на удачное начало предприятия, компаньоны не решились до полного завершения дела выплатить Паскалю соответствующую сумму, и он вынужден помогать голодающим в Блау, исходя из наличных средств.

Заслуги Паскаля как одного из изобретателей общественного транспорта были своеобразно отмечены в XX веке во Франции, когда в 30-е годы здесь даже выпускались книжечки автобусных билетов с его изображением.

Летом 1662 года Блез уже не только не может писать, но и перестает совсем спать, быстро худеет, и его постоянно мучат колики. Когда один из сыновей семьи бедняков, нашедших приют в доме Паскаля, заболевает оспой, Жильберта, опасаясь заразить собственных детей, хочет устроить на время больного ребенка в каком-нибудь месте, чтобы продолжать ухаживать за братом. Однако Блез протестует, заявив, что перевозка более опасна для мальчика, нежели для него, и просит перенести его в дом сестры, находящийся не так уж далеко.

В доме сестры мучительные головные боли у Блеза усиливаются, желудочные колики скрючивают его тело. Однако он стойко переносит все это, пытается самостоятельно принимать лекарства и не беспокоить окружающих. Врачи не могут определить его недугов и прописывают больному слабительное и наиболее употребительные лекарства, делают ему кровопускания, советуют соблюдать строгий постельный режим. Но в августе 1662 года тридцатидевятилетний Блез окончательно слег в постель. Арно, Николь и некоторые другие отшельники часто посещают его и пытаются беседовать с ним, но Паскаль уже с трудом говорит.

Однажды, когда Блез почувствовал себя особенно плохо, он послал за приходским кюре Берье и исповедовался ему. Больной попросил священника навещать его чаще и каждый раз исповедовался ему, ничего не говоря об этом своим родным и близким, чтобы не пугать и не расстраивать их. Берье, вспоминая впоследствии о своих посещениях умирающего Паскаля, писал: «Я восхищался терпением, скромностью, милосердием и великим самоотречением, которые замечал у г-на Паскаля всякий раз при

его посещения в последние шесть недель его болезни и жизни... Это ребенок, и был он покорен, как дитя...».

3 августа, когда боли слегка утихают, Блез посылает за нотариусами и диктует им следующее завещание: «Составлено в лице Блеза Паскаля, стремянного* (таково дворянское звание завещателя. — Б. Т.), обычно живущего в Париже близ ворот Сен-Мишель, приход Сен-Косм, в настоящее время больного телом и лежащего в постели, в комнате на втором этаже дома, находящегося в Париже на рвах между воротами Сен-Марсель и Сен-Виктор, приход Сен-Этьен-дю-Мон, где проживает г-н Флорен Перье, королевский советник в клермон-ферранской палате сборов в Оверни, однако в здравом уме, твердой памяти и разуме, как нашли подписавшие нотариусы по его словам, жестам и поведению, и считая, что нет ничего более верного, чем смерть, и более неверного, чем день и час ее, и не желая быть застигнутым ею без завещания, по этим и другим причинам умирающий сделал, продиктовал и назвал подписавшим нотариусам свое завещание и изъявление последней воли следующим образом:

Прежде всего, как добрый христианин... он препоручил и препоручает свою душу Богу, моля Бога смилостивиться и... простить ему его грехи и приобщить его душу, когда он уйдет из мира сего, к числу блаженных...

Далее хочет и приказывает, чтобы его долги были уплачены, а ущербы, им нанесенные, если таковые имеются, возмещены и исправлены его душеприказчиком, ниже названным».

Затем Паскаль предоставляет на усмотрение душеприказчика свое погребение и траурные службы, молитвы и милостыни, которые необходимо совершить для упокоя его души, после чего «дарит и завещает...»: Франсуазе Дельфо, заботившейся о домашних делах Блеза, 1200 ливров единовременно; Анне Поликарп, горничной Жильберты, 1000 ливров единовременно; своей кухарке пожизненную пенсию в 100 ливров ежегодно; жившей в Нормандии кормилице Этьена Перье пожизненную пенсию в 30 ливров ежегодно; своему крестнику, Блезу Барду, 300 ливров для изучения ремесла, а племяннику, Этьену Перье, 2 тысячи ливров единовременно.

* Это русское понятие не вполне подходит для характеристики дворянского звания Паскаля, самого низшего во Франции.

Не забыты в завещании и бедные и больные: главным больницам Парижа и Клермона Паскаль завещает по четверти от своих доходов в деле «карет по пять су».

Для исполнения же всего перечисленного «указанный завещатель назначил и выбрал Флорена Перье, своего зятя, и просит его взять на себя этот труд, отменяя все завещания и распоряжения, кои он мог сделать ранее настоящего, на котором он останавливается. И это его намерение и последняя воля. Она сделана, диктована и назначена указанным завещателем указанным нотариусам, затем одним из них в присутствии другого ему прочитана и перечитана, на что он сказал, что все хорошо расслышал, в указанной комнате третьего дня августа 1662 года до полудня и подписано

Паскаль-Куаре-Гуно».

Да, бедные не были забыты в завещании Паскаля; но он сильно сокрушается, что не может отдать им все: для этого необходимо согласие Флорена Перье, а тот пока задерживается в Клермоне. «Почему, — вопрошает он сестру, — я еще ничего не сделал для бедных, хотя всегда испытывал к ним сильную любовь?». Сестра отвечает, что это происходит из-за недостатка средств. «Тогда, — возражает ей брат, — я должен был бы отдавать им свое время и свой труд — вот в чем мой промах. И если врачи говорят правду и Бог позволит мне встать на ноги, я решил весь остаток своих дней посвятить только служению бедным».

Но встать на ноги Блезу уже не суждено. Предчувствуя близкую смерть, он жаждет причаститься. Однако врачи, среди которых находятся светила медицины этого времени, лечившие Мазарини, не считают положение больного настолько серьезным, чтобы причащать его. А так как мучительные колики все не унимались, они прописывают Паскалю минеральные воды, облегчившие на несколько дней состояние пациента. Но вскоре с ним случается сильнейший приступ головной боли, заканчивающийся глубоким обмороком. Врачи успокаивают больного и относят случившееся к воздействию паров воды, а тот не перестает исповедоваться и с невероятной настойчивостью требует причащения. Врачи же продолжают уверять Паскаля, что нет ничего опасного в его положении, что он вскоре поправится и сможет сам причаститься в храме. Видя такое сопротивление, Блез больше не возражает и только замечает, что, не чувствуя

чужой боли, которую нельзя выразить словами, можно легко обмануться. Вскоре он просит сестру, чтобы она нашла какого-нибудь бедного больного, которому врачи оказали бы такие же услуги, как и ему. Паскаль испытывает угрызения совести оттого, что за ним ухаживают лучшие врачи, а бесчисленное множество бедных больных, находящихся в более жалком состоянии, чем он, не имеют даже самого необходимого для лечения. И ему очень хочется, чтобы рядом находился и одинаково с ним лечился хотя бы один из этого множества. Выполняя просьбу брата, Жильберта посылает служанку к приходскому кюре, но тот отвечает, что никого из имеющихся больных нельзя переносить. Однако кюре обещает дать Блезу после его выздоровления (а он не сомневается в этом) одного старика на попечение. Но это слабое утешение для Паскаля, ибо он знает, что у него уже нет будущего, в котором он мог бы проявить свое милосердие. Тогда Блез умоляет сестру отвезти его в больницу, чтобы он смог хотя бы умереть среди бедных. Сестра отвечает брату, что его нельзя перевозить в таком состоянии и что она обязательно сделает это, как только он немного поправится.

17 августа головные боли становятся настолько невыносимыми, что он просит Жильберту созвать консилиум, извиняясь перед ней за свою просьбу. Как и прежде, врачи не нашли ничего опасного, признав у больного «мигрень, соединенную с парамии воды», отменили минеральные воды и предписали ему пить молочную сыворотку. Однако больной уже им не верит и умоляет не оставлять его ночью одного без священника. Приходского кюре Берье в это время не оказывается на месте, и поэтому вызывают одного из священников Пор-Рояля. Жильберта же готовит все необходимое для причащения брата.

К полуночи тело Блеза начинает содрогаться от страшных конвульсий, которые пугают находящихся при нем людей, поднимают на ноги весь дом и сопровождаются внезапными криками и неистовыми стонами умирающего. После прекращения конвульсий все считают Паскаля мертвым. К жалости и состраданию Жильберты и остальных присутствующих добавляется нестерпимая горечь оттого, что Блез не получил причащения, к которому так стремился все последние дни. Но Богу было угодно, вспоминала Жильберта, вознаградить такое ревностное и праведное желание: словно чудом брат очнулся от конвульсий и пришел в полное ясное сознание, как будто бы оказался в со-

вершенном здравии. В это время на пороге показывается Берье, он подходит к кровати умирающего и, протягивая ему причастие, говорит: «Вот Тот, к Кому вы так стремились». Паскаль собирает последние силы и приподнимается, насколько может, чтобы с большим почтением принять Святые Дары. Кюре, как обычно, спрашивает умирающего об основных таинствах веры, и Блез отвечает с благоговением: «Да, месье, я верю всему этому всем своим сердцем». Когда священник освящает умирающего причастием, Паскаль произносит свои последние слова: «Да не покинет меня Бог никогда!».

Сразу же после причащения конвульсии возобновляются с еще большей силой, Паскаль теряет сознание и уже больше не приходит в себя. А через сутки, после полуночи 19 августа 1662 года, обрывается дыхание Блеза и перестает биться его сердце.

❖ 6 ❖

Врачи, как и подобало их званию, по-своему распорядились телом Паскаля. После смерти Блеза они вскрыли его и, по свидетельству Маргариты Перье, нашли желудок и печень увядшими, а кишки гангренозными, но не могли определить, являлось ли это причиной или следствием мучительных колик. Особое впечатление на врачей произвело отсутствие на черепе Паскаля швов, кроме «стрелочного», «что, вероятно, являлось причиной сильных головных болей, которым он был подвержен в течение своей жизни», и необычайная величина мозга, вещество которого оказалось удивительно плотным и твердым. «Но как самое важное, чему, собственно, приписали смерть и предшествовавшее ей ухудшение здоровья, было отмечено, что на внутренней стороне черепа, против мозговых желудочков, имелось два глубоких следа, словно отпечатки пальцев на воске, наполненных свернувшейся и испорченной кровью, от которой началось гангренозное воспаление мозговой оболочки».

По-своему отнесся к погребению Паскаля и Флорен Перье. Блез, как известно, в завещании предоставлял на его усмотрение решение всех вопросов, связанных с траурной церемонией, но перед смертью просил родных похоронить его тихо и незаметно. Однако Флорен Перье устроил «похороны пышные и с большими почестями».

Каждый из оплакивавших Блеза Паскаля в зависимости от близости и любви к покойному и имеющегося света в собственной душе испытывал разной глубины чувства, наблюдая последний «кровавый акт человеческой комедии, когда бросают землю на голову, и это навсегда». Чем глубже эти чувства, тем труднее их выразить, и они обычно навсегда застывают тяжелым камнем в душе, так и не облекшись в слово (пройдет время, и душа заговорит о своих переживаниях, но то будут лишь воспоминания, сильно отличающиеся от первоначальных чувств). На бумаге же обычно остаются простые слова, вроде нижеследующего «Похоронного акта»:

В понедельник 21 августа 1662 года был похоронен в церкви покойный Блез Паскаль, при жизни стремянный, сын покойного Этьена Паскаля, государственного советника и президента палаты сборов в Клермон-Ферране. 50 священников, получено 20 франков.

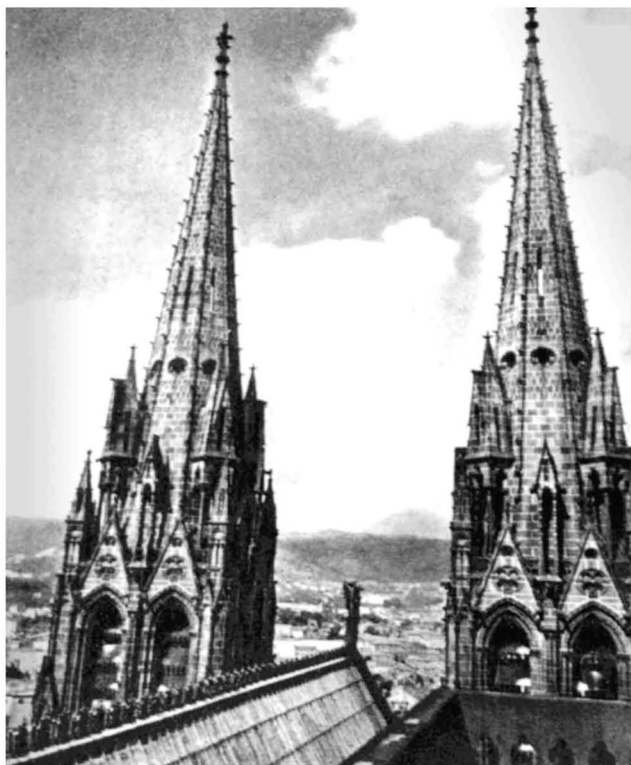
На могилу Блеза, находившуюся за приходской церковью у часовни, легла черная мраморная плита с латинской эпитафией: «Здесь покоится Блез Паскаль, клермонец, счастливо закончивший жизнь после нескольких лет сурового уединения, в размышлениях о Божественной благодати... Он пожелал из рвения к бедности и смирению, чтобы могила его не была особо почтенна и чтобы даже мертвым он был оставлен в неизвестности, как стремился оставаться в неизвестности при жизни. Но в этой части его завещания не мог ему уступить Флорен Перье, советник парламента, брачными узами связанный с его сестрою Жильбертой Паскаль, который сам возложил эту плиту, дабы обозначить могилу и в знак своего благоговения...».

Остаться в неизвестности Паскалю не было суждено. Сразу же после кончины решето истории стало просеивать наследие Блеза, началась оценка его жизни и творчества, что явствует из другой эпитафии, которая приписывается связанному с Пор-Роялем канонику де Шамбургу:

Муж, не знавший супруги,
В религии святой, добродетелью славный,
Ученостью знаменитый,
Умом острый...
Возлюбивший справедливость,

Правды защитник...
Портящих христианскую мораль жесточайший враг,
В ком риторы любят красноречие,
В ком писатели признают изящество,
В ком математики восхищаются глубиной,
В ком философы ищут мудрость,
В ком доктора восхваляют богослова,
В ком благочестивые почитают аскета,
Кем все восхищаются... Кого всем надлежит знать.
Сколь многое, прохожий, мы потеряли в Паскале,
Он был Людовиком Монтальтом.
Сказано достаточно, увь, подступают слезы.
Умолкаю...

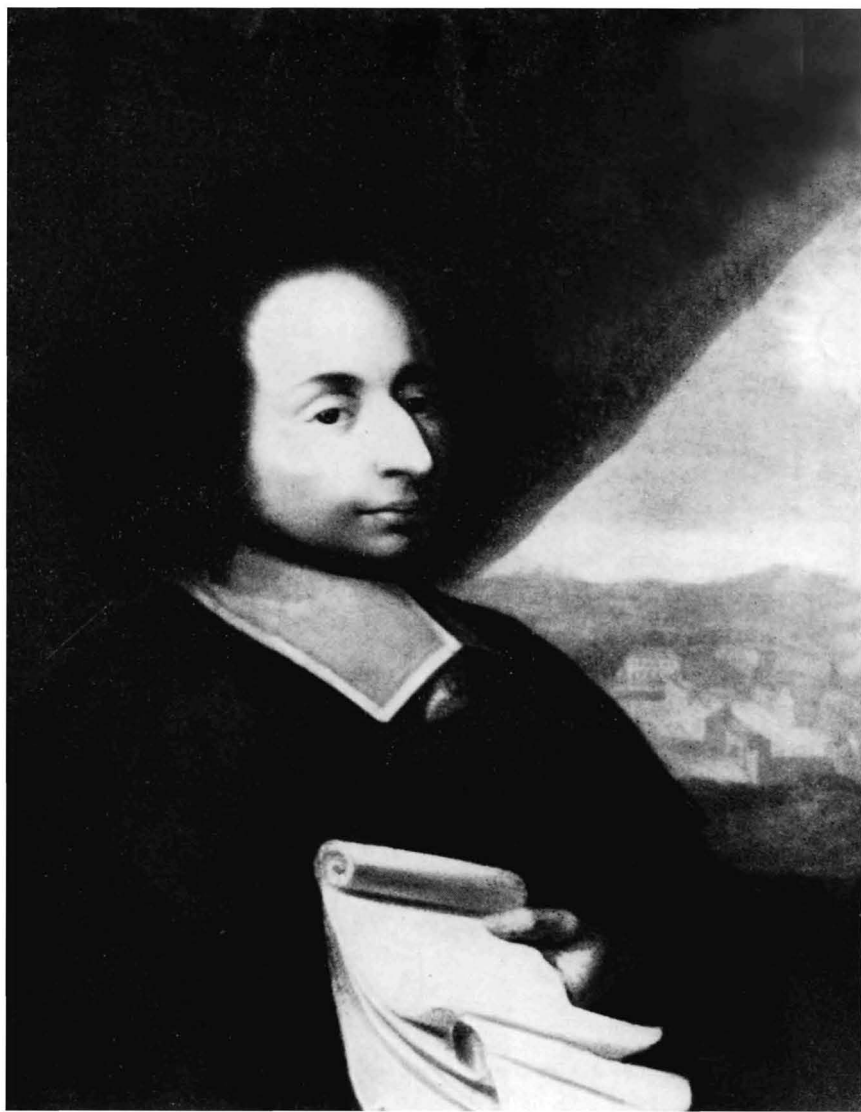
В этой эпитафии наглядно предстает весь диапазон жизнедеятельности Паскаля, однако в ней скорее чувствуется «автор», нежели «человек», и ее чрезмерная высокопарность наверняка не понравилась бы Блезу, если бы он имел возможность видеть ее. Но решето истории отсеивает лишь то, что, помимо объективной ценности, получает яркую субъективную оценку соответствующего времени наподобие следующего суждения Николя, высказанного им через две недели после кончины Блеза: «По истине можно сказать, что мы потеряли один из самых больших умов, которые когда-либо существовали. Я не вижу никого, с кем можно было бы его сравнить: Пико делла Мирандола и все эти люди, которыми восхищался свет, были глупцами возле него... Тот, о ком мы скорбим, был королем в королевстве умов...». Но тем не менее Николь полагал, что Паскаль останется малоизвестным в последующих веках, а Гюйгенс, сожалея о кончине Блеза, считал его уже давно умершим — с тех пор, как тот оставил науку... Так начиналась новая противоречивая жизнь Паскаля — сложный и непрекращающийся диалог его творческого наследия со все новыми и новыми поколениями, среди которых постоянно встречались и встречаются сочувствующие и отвергающие, любящие и ненавидящие, но не было и нет равнодушных.



Готический
собор
в Клермоне



Гора
Пюи-де-Дом



Б. Паскаль



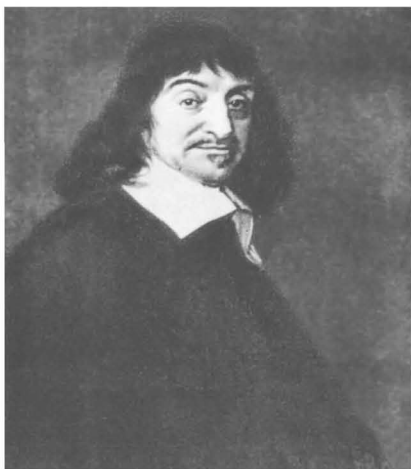
И. Лойола (гравюра Гедана)



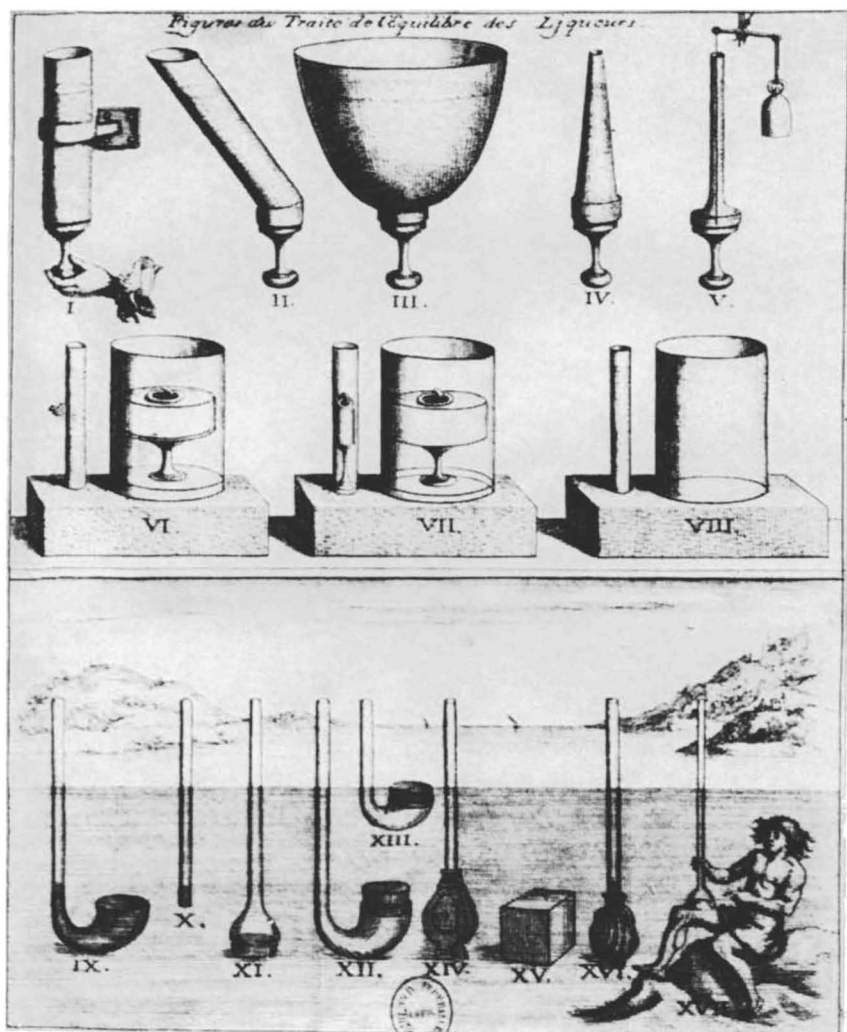
М. Лютер (худ. Л. Кранах)



Г. Галилей



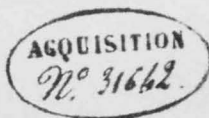
Р. Декарт



Иллюстрации к «Трактату о равновесии жидкостей»

PENSEES
DE
M. PASCAL
SUR LA RELIGION,
ET SUR QUELQUES
AUTRES SUJETS,

*Qui ont esté trouvées après sa mort
dans ses papiers.*

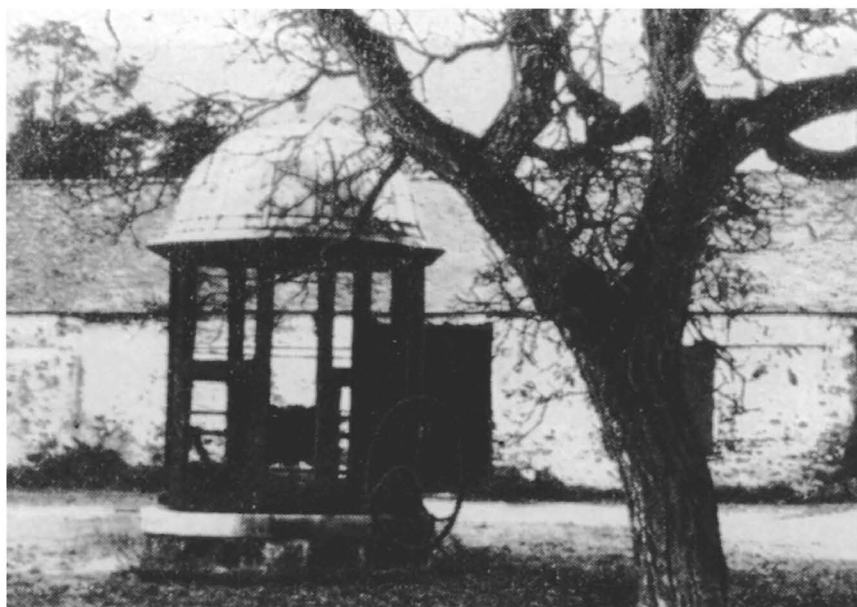


A PARIS,
Chez GUILLAUME DESPREZ,
rue Saint Jacques à Saint Prosper.

M. DC. LXIX.

Avec Privilege & Approbation.

Титульный лист первого издания «Мыслей»



Колодец, для которого Паскаль изобрел подъемный механизм

I

L E T T R E

E S C R I T E A V N P R O V I N C I A L
P A R V N D E S E S A M I S .
SUR LE SVIET DES DISPVTES
presentes de la Sorbonne.

De Paris ce 24. Ianuier 1656.

MONSIEVR,
Nous estions bien abusez. Je ne suis détrompé que d'hier, jusque-là j'ay pensé que le sujet des disputes de Sorbonne estoit bien important, & d'une extrême consequence pour la Religion. Tant d'assemblées d'une Compagnie aussi celebre qu'est la Faculté de Paris, & où il s'est passé tant de choses si extraordinaires & si hors d'exemple, en font concevoir une si haute idée, qu'on ne peut croire qu'il n'y en ait vn sujet bien extraordinaire.

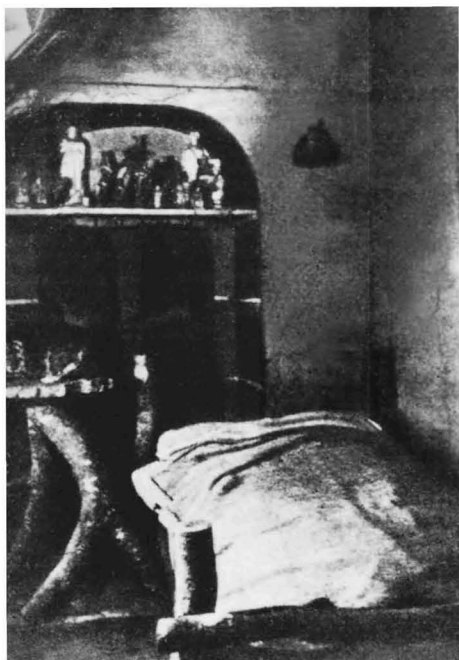
Cependant vous ferez bien surpris quand vous apprendrez par ce recit, à quoy se termine vn si grand éclat; & c'est ce que je vous diray en peu de mots apres m'en estre parfaitement instruit.

On examine deux questions, l'une de fait, l'autre de droit.

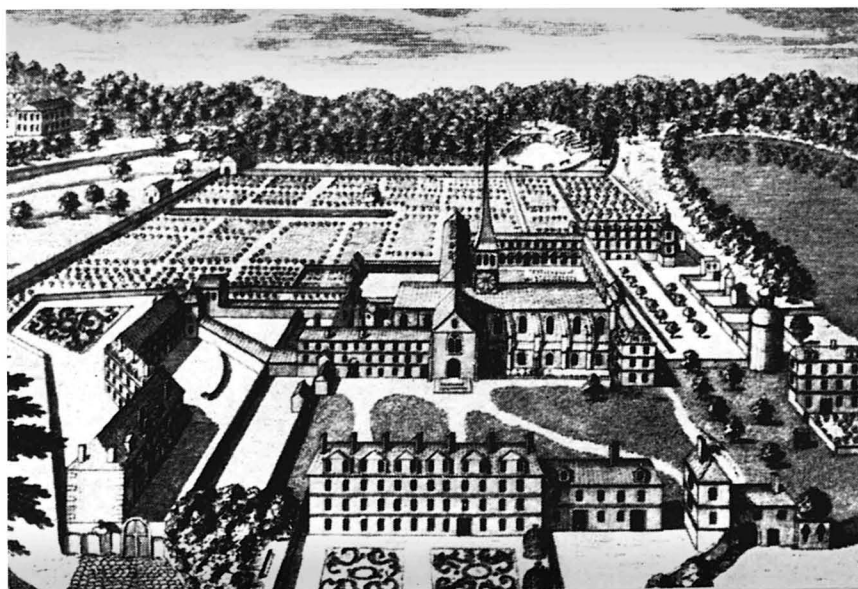
Celle de fait consiste à scauoir, si Monsieur Arnauld est teme-

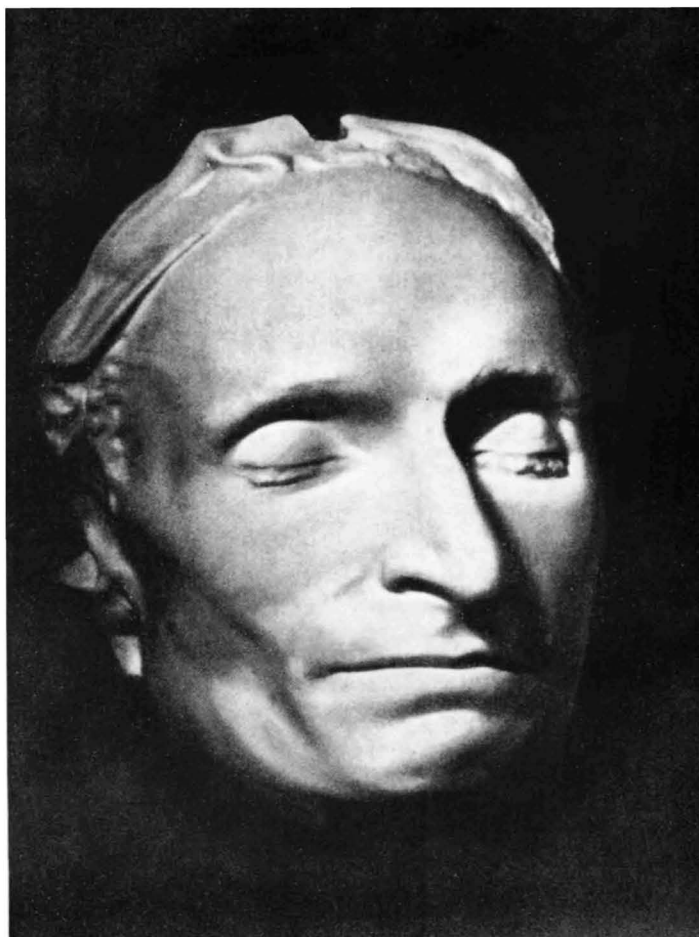
Начало
первого
письма
из «Писем
провин-
циалу»

Комната отшельников
в Пор-Рояле



Пор-Рояль (загородный)





Посмертная маска Паскаля

Паскаль и русская культура

Паскаль и русская культура в движении времени



❖ 1 ❖

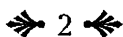
Короткое время Паскаль воспринимался в России лишь только как ученый, и его имя впервые в русской книге встречается в «Комментариях» Академии наук 1728 г. В статье «О исправлении барометров» рассказано об опыте Торричелли, названном «искусом пустоты»: «Разошлася слава сего искуса по Италии, Франции, способствующим Торицеллию, Марцению, когда же тойжде искус повторен и описан особливою книгою от Паскалия, тогда на всю Эвропу сея вещи прomorphic ведение»¹.

Именно руанскими опытами «славного автора Паскалия», углублявшими и уточнявшими исследование «искуса пустоты», заинтересовался М. В. Ломоносов. В переведенной им в 1745 году с латинского языка «Волфианской экспериментальной физике» подчеркивается: «А ежели кто, равно как Паскалий... возьмет трубку очень долгую в 33 фута и вместо ртути нальет воды, тогда она, на 31 фут поднявшись, с воздухом в равновесии стоять будет. Итак, ясно есть, что воздух своею тягостью столько же давит, сколько вода вышиною на 31 фут ренский»².

Затем имя Паскаля упоминается все чаще и чаще. «Но никто больше не способствовал к открытию познания тягости в воздухе, как г. Паскаль. Сей философ... вошел с великою ревностию и способностью в мысли Торрицеллиевы; и как сам собою, так и помощью свойственника своего г. Перриера получил в том великие успехи...»³. А будущий известный государственный деятель александровской и николаевской эпох, составитель «свода законов»

Российской империи М. М. Сперанский в специальном учебнике, говоря об атмосферном давлении, ставит вопрос: «какая должна быть сия причина?». И отвечает на него: «На сем Торричелли остановился. Паскаль принял во Франции от отца Мерсеня сей опыт Торричелли; к умствованиям его присовокупил свои и окончил сию связь опытов, утверждающих давление воздуха»⁴.

Уже в Париже, куда он переехал из Руана, Паскаль с помощью многочисленных разнообразных и изощренных опытов (в том числе и решающего «опыта на горе» Пюи-де-Дом на родине ученого в Клермон-Ферране, проведенного его зятем «г. Перриером») довел до логического и ясного конца «итальянский эксперимент» Торричелли. «К умствованиям его присовокупив свои», он впервые сформулировал принцип определения высот с помощью барометрического выравнивания, установил важный принцип отождествления атмосферного давления и давления жидкости, что стало незаменимым вкладом в систему основополагающих начал гидростатики и нашло широкий отклик в среде русских ученых.



В конце XVIII века в России открывают Паскаля не только как ученого, но и как философа. «Мысли» и «Письма к провинциалу» всегда воспринимались с сочувственным пониманием многими непохожими друг на друга представителями отечественной культуры. С 1777 по 1780 год известный просветитель Н. И. Новиков издавал журнал «Утренний свет» — первый в России философский журнал с религиозно-нравственным уклоном. В нескольких его номерах печатались развернутые афористические размышления под названием «Мнения Паскаля», сопровождавшиеся справкой в июньском номере за 1779 год: «Перевод Мнений Паскалевых сообщен к нам от трудившегося в оном г. Надворного Советника Антона Антоновича Тейлса. Свидетельствуя должную благодарность нашу трудившемуся в переводе, мы сообщаем благонамеренным читателям нашим несколько глав...».

В статье «Нравоучение как практическое наставление» Новиков подчеркивал значение нравственного учения французского философа: «Наконец, Бакон и Гроций возобновили путь, по которому следовали Волфий, Николе, Паскаль, из которых последнего особенно мы благодарить обязаны»⁵. Отчасти этические воззрения Новикова, например, его мысли о науке «позна-

ния самого себя», о необходимости знать место человека в природе и обществе, были навеяны Паскалем. Подобно автору «Писем к провинциалу», Новиков питал неприязнь к иезуитам. В издававшемся им «Прибавлении к Московским ведомостям» (№ 69—71 за 1784 год) была помещена статья «История ордена иезуитов» с изложением фактов, весьма неприглядных для ордена, дух деятельности которого был ярко освещен Паскалем. Екатерина II приказала арестовать тираж «Прибавления» со следующим объяснением: «...Дав покровительство наше сему ордену, не можем дозволить, чтобы от кого-либо малейшее предосуждение оному учинено было»⁶.

В 1790 году молодой Карамзин побывал в Париже, и в «Письмах русского путешественника» отмечал: «В церкви св. Стефана, которой странная архитектура представляет вам соединение греческого вкуса с готическим, найдете вы гроб нежного Расина без всякой эпитафии, но его имя напоминает лучшие произведения французской Мельпомены — и довольно. Тут же погребен Паскаль (философ, теолог, остроумный автор, которого “Провинциальные письма” доныне ставятся в пример хорошего французского слога)...»⁷. А 5 декабря 1818 года Карамзин, будучи уже автором восьми томов «Истории государства Российского», в своей речи по случаю принятия его в члены императорской Академии так отозвался о Паскале: «Великие тени Паскалей, Боссюэтов, Фенелонов, Расинов спасали знаменитость их отечества и в самые ужасные времена...»⁸.

В «Почте Духов» И. А. Крылова Паскаль оценивается как «самый высочайший разум последних веков». Обыкновенные люди «что могли бы сделать со всеми своими посредственными дарованиями, которые ничего не значат в сравнении с Паскалем, когда и ему те высочайшие дары, коими он щедро был награжден от природы, казались достойными презрения?»⁹.

В своеобразном контексте упоминает французского философа П. А. Вяземский: «Паскаль говорил, что вся поэзия заключается в божественной лавре, прекрасном светиле (*laurier fatal, bel astre*) и тому подобных выражениях. Паскаль доказал, что можно при уме обширном и глубоком не иметь чувства поэзии; но если бы кто из нас сказал, что, за исключением первенствующих лириков, язык лирический составлен из райских криков, из безответных вопросов: что зрю? какой восторг? куда парю? — то доказал бы, что он с прилежанием вникнул в тайну многих наших лириков»¹⁰.

Действительно, Паскаль уделял достаточное внимание размышлениям над ложными метафорическими красками, украшениями стиля, напыщенностью слога и т. п. «Люди склонны маскировать и переряжать природу. Нет больше короля, папы, епископов: вместо них является “августейший монарх” и т. д.; нет Парижа, а есть “столица королевства”...». И Вяземский чутко уловил неприятие строгим мыслителем словесных фиоритур, не выражающих истинную природу вещей.

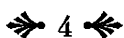
⇒ 3 ⇐

Другой русский писатель, В. А. Жуковский, так оценивает глубину и силу паскалевского мышления: «Слово Паскаля имеет необъятное значение...»¹¹. Одним из проявлений этой глубины и силы Жуковский считал ту мысль французского писателя, к толкованию которой он не раз возвращался в набросках 1840-х годов (см.: РНБ, ф. 286, оп. 1, ед. хр. 60, лл. 3, 7, 9 об.; ед. хр. 66, л. 4). Размышляя о положении человека во вселенной, Паскаль, как цитировалось ранее, писал, что и просторная наша земля, и ослепительное светило, словно вечная лампа, повисшее над ней, и катящиеся по небесному своду звезды, и вообще весь видимый мир — лишь незаметная песчинка в обширном лоне природы. И все пространства, которые человек способен вообразить, являются лишь атомом по сравнению с действительностью: «Это бесконечная сфера, центр которой повсюду, а окружности нет нигде». Жуковский несколько изменяет контекст и букву паскалевского рассуждения, но в полном соответствии с целостным духом «Мыслей», отправляясь от него, заводит речь в статье «Две сцены из “Фауста”» о едином невидимом центре жизненного круга, благодаря которому все человеческие слова, дела, поступки становятся его «радиусами», теряют характер случайности, отрывочности, мозаичности и приобретают высшую осмысленность: «Этот центр, который везде, неуловимый нашим умственным зрением, но все наполняющий, всюду самобытно присутственный и живой, это средоточие, из которого выходят все радиусы к этой окружности, нигде не существующей и представляющей относительно к Богу *всеобъемлемость*, а относительно к человеку *границу*, без которой мы в своей ограниченности ничего постигнуть не можем, — не заключается ли во всем этом какого-то чудного, иероглифического образа, в котором нам таинственно и

очевидно выражается и существо Бога (вечного слова), и отношение к нему разума человеческого?»¹². И далее Жуковский посвоему развивает одну из основных тем антропологии Паскаля (и христианской мысли вообще) о величии и ничтожестве человека, о фундаментальных последствиях его существования «с Богом» и «без Бога»: «Главное и решительное в действиях нашего разума есть пункт отбытия (*point de départ*). Прикрепи первое звено твое умственной цепи к центру — она, потеряв характер отрывочности и сделавшись радиусом, то есть линиею, ведущею прямо к окружности, приобретет по свойству радиуса и его прямизну, его неуклончивость ни направо, ни налево, его направление к одному верному пункту. Напротив, начни цепь своих умствований не из центра — она по натуре своей будет без направления и необходимо должна получить или косность, или ломкость, или кривизну, которые составляют характер всякой линии, между центром и окружностью проведенной, но не из центра *исходящей*. Начиная не из центра, мы на каждом шагу должны сбиваться с пути, ибо, не имея перед собой определенной точки, не имеем и никакого стремления, идем наугад и ни к чему дойти не можем — заблуждение»¹³.

Возвращаясь к размышлениям Паскаля, Жуковский задается вопросом: если центр, о котором идет речь, повсюду, то, стало быть, откуда бы ни начиналась наша умственная цепь, она будет исходить из средоточия, следовательно заблуждение невозможно? И сам же отвечает на него: «Это справедливо, но только в отношении к Богу: Он везде, а где Он, там истина. Напротив, в отношении к человеку этот центр, везде существующий сам по себе, может существовать для человека только там, где откровение укажет его вере и где вследствие этого указания разум прикрепит к нему первое звено своих умствований. Это прикрепление не есть механическое, необходимое, несознательное — оно есть действие человеческой воли, свободно принимающей откровение, вследствие чего и все прочие звенья должны сами собою из первого в смысле его извиваться»¹⁴. Тогда, по логике русского писателя, соотносящейся с размышлениями французского философа, мы в необходимом стремлении вперед по прямому радиусу становимся все ближе на истинном пути к недостижимой окружности. Само это движение по определенной линии к неопределенной границе Жуковский характеризует как жизнь во времени.

Опять-таки пользуясь паскалевскими понятиями двух бесконечностей (бесконечно великого и бесконечно малого, вечности и небытия), Жуковский определяет время как невидимую математическую линию между двумя безднами, идущую между «безначальностью и бесконечностью; где останавливается стремление земной нашей жизни по этой линии, там исчезает и сама путеводная линия; и две бездны, ею разграниченные, сливаются в одну, в оное непостижимое; неизглаголанное все, заключенное между вездесущим центром и нигде не существующею окружностью, и которого имя — Божия вечность»¹⁵.



Значительное место личность и «Мысли» Паскаля занимали в сознании Иосифа Михайловича Виельгорского — выходца из известной аристократической семьи музыкантов и меценатов, чей образ нашел художественное воплощение в гоголевских «Ночах на вилле» и в подготовительных материалах к «Явлению Мессии» Александра Иванова. «Товарищ наследника» и «друг Гоголя» воспитывался В. А. Жуковским вместе с великим князем Александром Николаевичем, будущим «царем-освободителем». Николай I находил у него прекрасные достоинства, чистую душу и полагал, что со временем наследник имел бы в нем «не только друга, но совершенного и отличного во всем помощника». Так же считали и многие современники. По словам П. И. Бартенева, Иосиф «был лучшим товарищем и соучеником Александра Николаевича, и проживи он долее, его благотворное влияние конечно прибавило бы лишних лавров прошедшему царствованию»¹⁶. Однако после многомесячной и изнурительной борьбы с чахоткой одаренный и многообещающий юноша скончался в возрасте двадцати двух лет в 1839 году¹⁷.

На страницах оставленного им дневника, «Журнала 1838 года», вырисовывается внутренняя драма, говоря словами Николая I, «беспорочной души», устремленной к высшему идеалу и сталкивающейся с несовершенством человеческой природы и окружающей жизни. «Главное внимание, — записывает он, — обратить на: очищение сердца, на укрепление воли, на уничтожение сластолюбивых мечтаний, на изменение мрачного, застенчивого, ожесточенного характера в доброту, снисхождение, ласковость, веселость, радушие; а всего важнее смирение перед

Богом, сознание своих грехов, искреннее раскаяние и откровенная чистая молитва с Творцом»¹⁸.

Жуковский, придававший большое значение религиозному воспитанию наследника, и в общении с Иосифом Виельгорским уделял пристальное внимание духовно-нравственным вопросам и сверхрациональному познанию Бога. В одной из дневниковых записей Иосиф отмечает выводы, сделанные в результате беседы с воспитателем о тайне предопределения. «В некоторых мыслях надо остановиться и смириться перед Богом; человек свободен — Господь всеведущ; вот две истины, которые нельзя сблизить; это выше человеческого разума»¹⁹. Он также приходит к заключению, что подлинное утешение можно найти только в религии, и, подобно позднее Л. Н. Толстому, заведшему «франклиновский журнал», решает составить «книгу обязанностей» с изложением главных догматов христианства и мыслей о поведении и исполнении долга.

Среди душеполезных книг, помогавших ему утвердиться в его устремлениях, наряду со Священным Писанием, сочинениями Фомы Кемпийского «Подражание Христу» или Сильвио Пеллико «Об обязанностях человека», Иосиф Виельгорский особо выделял, возможно не без влияния Жуковского, и «Мысли» Паскаля, находя в них «необыкновенные» суждения. Целеустремленный читатель делает целый ряд извлечений из главного труда французского философа, а в его собственных записях обнаруживается сходное с размышлениями последнего устроение. Подобно Паскалю, различавшему вредное и полезное для души межчеловеческое общение (в том числе и через чтение), он разделяет «мертвые» и «живые» книги. «Мало читаем страниц, коих содержание освящает и возвышает душу, потому что никто передать не может того, что сам не имеет. От этого почти все произведения так мертвы, хотя и кажутся оживленными какою-то умственной блестящею жизнью»²⁰.

Как и Паскаль, Иосиф Виельгорский отмечает двойственность человеческой мысли, ее величие (по божественной природе) и ничтожество (по искаженному применению), а также основополагающую роль сердца в иерархии духовных сил. «Писание есть наука не ума, а сердца. Оно понятно только для чистых сердцем», — выписывает он из Паскаля, а от себя добавляет: «молясь Богу, просил Его дать мне твердость, чистоту сердца и избавить от дурных мыслей»²¹.

Особое внимание уделяет заинтересованный читатель, делая пространные извлечения, размышлениям Паскаля о принципиально разных установках сознания и типах поведения в зависимости от того, присутствует в них или отсутствует понятие «бессмертия души», а также о чудовищном ослеплении людей, часто не задумывающихся о самых важных вопросах смысла своего существования, но весьма чувствительных к надуманным проблемам повседневной жизни. Близка Иосифу и мысль французского философа о счастье как об иллюзорном покое в обладании какой-либо частью бытия, нарушаемом несовершенством человеческих желаний и неминуемой смертью. Такое же отношение к категории «счастья» присуще и Жуковскому, сопоставлявшему его с религией как две глубинные и ведущие ценности человека, которые по-разному управляют его свободой и поступками. «Не вы ли, — писал ему Ф. И. Тютчев, — сказали где-то: *в жизни много прекрасного и кроме счастья*. В этом слове есть целая религия, целое откровение... Но ужасно, несказанно ужасно для бедного человеческого сердца отречься навсегда от счастья»²². Подобно Паскалю и Жуковскому, Иосиф Виельгорский искал подлинного счастья за пределами эгоцентрической удовлетворенности. «Человек отличный нравственностью и дарованиями ума не может искать истинного счастья вне себя: в похвалах и удовольствиях мира, в пустых одобрениях и улыбках общества. Участь и счастье наше должны мы, сколь возможно, сделать независимыми от переворотов человеческих страстей. Одно средство к тому состоит: *в чистоте сердца и в беспрерывном направлении его к высшему совершенству — к Богу*»²³.

По мере углубления духовной жизни Иосиф Виельгорский все более обостренно чувствует тоскливую пустоту и бессмысленность светского времяпрепровождения и содержательную недостаточность занятий наукой, выражая свое состояние паскалевскими словами и интонациями: «К чему заниматься науками? Бог на Страшном суде не будет спрашивать нас, многому ли мы учились или многое ли знаем, а были ли мы добродетельны. К чему ж мне учиться истории, астрономии, математике; я не буду лучше от этих наук. Гораздо бы лучше вместо времени, употребляемого на эти занятия, отыскивать и помогать бедным, утешать страждущих, мыслить о Боге, читать священные книги или такие, которые относятся до религии. Во мне рождаются такие минуты, что хочется все бросить»²⁴.

Есть над чем поразмыслить вдумчивому читателю и в следующем суждении Паскаля: «Возлагать всю надежду на исполнение обрядов — суеверие, но отказываться их исполнять — гордыня». На страницах дневника он отмечает, что не имеет большой веры в церковные обряды, хотя они и считаются необходимыми, и заключает, что образованные люди, не полагая их важными, становятся равнодушными к самой религии. С беспощадной суровостью рассматривая свои недостатки, Иосиф Виельгорский, подобно Паскалю, оценивает самолюбие как один из главнейших пороков. Сходным образом судит он и о стойках как о философской секте, уповавшей в деле духовного совершенствования на самостоятельные силы человека. «Завязался спор о нравственности христианской. Волков утверждал, что нравственность может обойтись без христианства; мораль состоит в том, чтобы возвыситься душой над жизненными невзгодами — но это нравственность философов, основанная на гордости, на уверенности высокого ума; вот почему столько философов было деистов. Одаренные большим умом, они им возгордились и все пожертвовали уму; их нравственность основана на гордости; но христианская нравственность основана на смирении, и потому она несравненно выше всяких понятий и нравственности философов, стойков и проч.»²⁵

Составляя план жизни, Иосиф Виельгорский стремился посвятить все свое время приобретению познаний, чтобы в будущем быть полезным отечеству на важном государственном посту, «трудиться для ближних, для правды христианской». Однако времени для этого ему отпущено не было, и последние месяцы его распускавшейся жизни прошли в мучительной борьбе с неутолимимым недугом, неотвратимый итог которого он встречал, можно сказать, с паскалевским мужеством. «Тяжело было видеть, как гибнет чистый юноша, исполненный самых благородных стремлений, так много обещающий и так безжалостно отнимаемый судьбой у семьи, друзей и отечества (...) Ни Гоголь, ни другие лица, видевшие его во время последней болезни, нисколько не замечали столь извинительной и столь обычной у больных раздражительности, от него не слышали ни слова ропота или скорби об ускользавшей молодой жизни, сулившей ему, казалось бы, столько прекрасных, светлых радостей. Эта трогательная покорность судьбе, эта привлекательная сердечность, украсившая ореолом великодушного всепрощения последние дни Ви-

ельгорского, придавали страдальцу в глазах Гоголя яркий отпечаток своеобразного поэтического величия. Жалобы, проклятия, стоны, невольно вырывающиеся у многих других в его положении, неизбежно ослабили бы долю благоговейного сочувствия к умирающему, но ничего подобного на этот раз не было, и дышала невыразимым, святым обаянием эта умилительная кротость»²⁶.

❧ 5 ❧

Творчество Паскаля привлекало к себе внимание (хотя и без такого осмысления, как у Жуковского, или такого экзистенциального напряжения, как у Вильгельмского) и В. А. Пушкина, дяди великого поэта.

Что просвещает ум? питает душу? — чтение.

В чем уверяют нас Паскаль и Боссюэт, —

писал он в 1810 году как раз в послании «К В. А. Жуковскому».

Сам Пушкин чрезвычайно высоко оценивал французского мыслителя и в разговоре с А. О. Смирновой-Россет в 1831 году отзывался о его достоинствах: «Пушкин говорил со мной о Паскале и сказал мне, что я еще слишком молода для того, чтобы читать его; но что через год или два он советует мне хорошенько познакомиться с его “Мыслями”. Он сказал: “Это величайший мыслитель, которому не встречаем равного во Франции со времени Абельяра, и ее величайший гений во всех отношениях. Он проник в душу и в мысль человека, в ее глубины и ее соотношения с Невидимым. Он говорил, что человек не более, как тростинка, слабейшая из тварей, которую жало скорпиона может убить. Только скорпион не знает, что он убивает, а человек знает, что его убивает. Человек — тростинка, но тростинка, которая мыслит. Паскаль говорит еще, что основа морали — в правильном мышлении. Этим он говорит, что все заблуждения мысли в то же время и заблуждения совести, потому что тот, кто ложно мыслит, ложно и поступает и живет во лжи”»²⁷. Вместе с тем Пушкин не советует А. О. Смирновой-Россет читать «Письма к провинциалу», поскольку полемика в них с иезуитами, по его мнению, интересна лишь как исторический факт ограниченных временем социальных обстоятельств. Пушкин в этот раз неправ,

и в «Письмах провинциалу» многие русские писатели находили вечно актуальное содержание. «Мысли» же, действительно, были оценены им в подлинной масштабности и значительности.

Кстати говоря, именно Пушкин посоветовал Гоголю познакомиться с «Мыслями», которые могли влиять на умонастроение будущего автора «Выбранных мест из переписки с друзьями». Во всяком случае в сознании Льва Толстого французский философ и русский писатель ассоциировались как люди «с большими душевными силами»: «Большие душевные силы дают этим людям возможность быстро достигнуть большой славы, и эти же душевные силы дают им возможность увидеть ничтожество ее. Таким человеком был Гоголь (я по Гоголю, думаю, понял Паскаля). И тот и другой, хотя с совсем различными свойствами и совершенно различным складом и размером ума, пережили одно и то же. Оба очень скоро достигли той славы, которой страстно желали; и оба, достигнув ее, тотчас же поняли всю тщету того, что казалось им самым высоким, самым драгоценным в мире благом, и оба ужаснулись тому соблазну, во власти которого находились»²⁸. Сам Толстой испытывал сходные чувства и мысли, одновременно сближая автора «Мыслей» и автора «Выбранных мест...». В письме к П. И. Бирюкову от 3 октября 1887 года он замечал: «Очень меня заняла последнее время еще Гоголя переписка с друзьями. Какая удивительная вещь! За 40 лет сказано, и прекрасно сказано, то, чем должна быть литература. Пошлые люди не поняли, и 40 лет лежит под спудом наш Паскаль»²⁹. О «нашем Паскале», «русском Паскале» Толстой заговаривает в письмах к В. Г. Черткову и Н. Н. Страхову, сетуя на то, что «лежит под спудом в высшей степени трогательное и значительное житие и поучения подвижника нашего цеха» Гоголя.

Поэт П. А. Катенин, посылая в 1835 году Пушкину свою басню «Топор», писал (словно подчеркивая в противовес ему вневременное значение «Писем к провинциалу»): «...прошу без промедления издать и прилагаемую при сем басню, в которой не вижу зацеп для г-жи Ценсуры, разве что в иных случаях правда борется со властью; но это старая аксиома, всего сильнее выраженная у набожного Паскаля в его *Lettres provinciales*, и, кажется, сказанное им не ставится в грех никому»³⁰.

Личность Паскаля как знаменитого ученого, обратившегося к религиозно-философским проблемам, не могла не привлечь и

внимания В. Ф. Одоевского, упоминающего его имя в «Пестрых сказках». Персонаж этих сказок Гомозейко называется пустым и сравнивается с теми учеными, «о которых говорил Паскаль, что они ничего не читают, пишут мало и ползают много»³¹. Сохранилась и карандашная заметка Одоевского 30-х годов, в которой комментируется один из фрагментов «Мыслей»: «Tout notre raisonnement se réduit à ceder au sentiment, dit Pascal; il faudrait ajouter: et à les marier»³² («Всякое наше рассуждение в конце концов уступает чувству, говорит Паскаль; следовало бы добавить: и соединяется с ним»). Русскому писателю-мыслителю могли быть близки раздумья французского философа о чрезмерном преувеличении мудрости древних, о математическом и тонком уме, о естественном и метафизическом языке, об инстинкте и опыте как двух наставниках человечества, о бессилии славы и безумии войны и целый ряд других.

❧ 6 ❧

Большинство просвещенной публики в России знакомилось с текстами Паскаля на языке оригинала. Вместе с тем с начала XIX века предпринимались систематические попытки перевода «Мыслей» на русский язык. Так, еще до восстания в 1825 году их начал переводить поэт-декабрист П. С. Бобрищев-Пушкин. Позже, уже на поселении, он вновь вернулся к переводу, надеясь найти в его опубликовании источник существования и вместе с тем выражая свойственное целому ряду декабристов в период ссылки религиозное уmonoстроение. «Эта ссылка наша целым обществом, в среде которого были образованнейшие люди своего времени, — вспоминал А. П. Беляев, — была, так сказать, чудесною умственной школою, как в нравственном, умственном, так и в религиозном и философском отношении <...> Без сомнения, при умственном столкновении серьезных людей первое место всегда занимали идеи религиозные и философские»³³. Словно дополняя Беляева, другой декабрист, Н. В. Басаргин, писал: «Каждое воскресение многие из нас собирались по утрам читать вслух что-нибудь религиозное, например, собственные переводы знаменитых иностранных проповедников — английских, немецких, французских, проповеди известных духовных особ русской церкви и кончали чтением нескольких глав из Евангелия, Деяний Апостолов или Посланий»³⁴.

П. С. Бобрищев-Пушкин в Сибири переосмыслил свой прежний жизненный путь, стал, по словам А. П. Беляева, «истинным и достойным поборником христианства» и нередко вступал в спор с друзьями-оппонентами. А. П. Беляев так рассказывает об этом: «Материалисты проводили ту идею, что ското-человек, происшедший тогда еще из глины, а теперь от обезьяны, силами материи, как и все другие животные, сам изобрел язык, начав со звуков междометия, составляя его из звуков односложных, двухсложных и т. д. Пушкин (П. С. Бобрищев-Пушкин) поддерживал, без сомнения, сотворение человека непосредственно божественным действием, необходимым следствием чего было то, что человек получил дар слова вместе с разумною душою в тот момент, когда она была вдохнута в него божественным духом (...) и написал статью "О происхождении человеческого слова"»³⁵. Беляев говорит далее о возникшей дискуссии и о слабости «материалистических» аргументов Барятинского по сравнению с «идеалистическими» доводами автора статьи, которые, добавим от себя, формировались не без помощи Паскаля.

В работе над переводом «Мыслей» Паскаля Бобрищеву-Пушкину помогал И. И. Пущин, который взял на себя их редакцию. В письмах И. И. Пущина конца 1830-х и начала 1840-х годов к другому декабристу, Е. П. Оболенскому, также углублявшемуся на поселении в религиозные вопросы, и к Е. А. Энгельгардту, бывшему директором Лицея в 1816—1822 годах, прослеживаются этапы этой работы. Еще в посланиях И. Д. Якушкину от 20 ноября 1840 года из Тобольска и от 17 января 1841 года из Туринска Пущин замечает, что вместе с Бобрищевым-Пушкиным поправляет «старый его перевод Паскаля» и теперь принимается «за переписку Паскаля (половина у Пушкина)»³⁶. 10 декабря 1840 года и 17 января 1841 года он сообщает Е. П. Оболенскому, что они «с Пушкиным» продолжают «Паскаля пилить» и что на его долю приходится «часть Паскаля (...) переписать, — рукописи с нашими пометками никто, кроме нас, не поймет»³⁷. Отправив выполненную часть Бобрищеву-Пушкину, Пущин в очередном письме Оболенскому 18 апреля 1841 года выражает беспокойство: «Пушкин медлит с Паскалем — моя работа давно готова и ему отослана. Жду теперь все целое, чтобы отослать в Петербург, в надежде, что это принесет что-нибудь Пушкину. За двести рублей я с ним счелся — у нас беспрестанные денежные дела; чтобы избежать пересылки, он платит там

за меня, а я здесь за их поручения по части туринских художников»³⁸. Но уже в послании тому же адресату от 16 мая 1841 года чувствуется удовлетворенность: «Мы кончили Паскаля, теперь он уже в переплете. Я кой-где подскабливаю рукопись и недели через две отправляю в Петербург. Вероятно, она вознаградит труды доброго нашего Павла Сергеевича. Между тем, без хвастовства должен сказать, что без меня вряд ли когда-нибудь это дело кончилось. Немного ленив наш добрый оригинал»³⁹. И в тот же день Пущин пишет И. Д. Якушкину: «Пушкин уже прислал мне в переплете нашу рукопись (переводы Паскаля). Кой-где подскабливаю и отправляю недели через две к Энгельгардту. Кажется, перевод изрядный, по крайней мере, довольно отчетливый, что не всегда бывает в русских изданиях»⁴⁰.

С именем Е. А. Энгельгардта связана попытка публикации законченного перевода. 29 мая 1841 года Пущин просит его быть «крестным отцом возрожденного русского Паскаля»: «Младенец несколько ряб лицом, но и эти рябины можно сгладить, если найдете нужным; вы там отыщете хорошего писца. Я бы сам это сделал, но не хочется отдавать доставления к вам рукописи. Она к вам идет прямо чрез Марью Петровну Ледантю, которая имеет право пользоваться почтовыми сообщениями. Постарайтесь денежно вознаградить труд Павла Сергеевича Пушкина, доброго моего товарища. Это вознаграждение для него, с больным его братом, будет существенно полезно. Перевод довольно отчетливый — пора старику Паскалю явиться на нашем языке (...) Вы меня уведомите о ходе этого дела. — Я думаю, можно выручить за этот довольно трудный перевод 1500 или 2000 рублей»⁴¹. Через неделю Пущин не может удержаться от того, чтобы вновь напомнить Энгельгардту о своей просьбе: «С прошедшей почтой Марья Петровна Ледантю отправила к вам, почтенный друг Егор Антонович, Паскаля в русском костюме. Постарайтесь напечатать этот перевод товарища моего изгнания, Павла Сергеевича Бобрищева-Пушкина. Он давно над этим переводом трудился, и общими силами кончили его в бытность мою в последний раз в Тобольске. Вам предоставляется право распорядиться, как признаете лучшим; может быть, эту рукопись купит книгопродавец; может быть, захотите открыть подписку и сами будете печатать? Цель главная — выручить денег, потому что Пушкин с братом больным не из числа богатых земли. Чем больше им придется получить, тем лучше.

Мы не знаем положительно, являлся ли Паскаль на нашем языке. Справлялись со всеми возможными каталогами, и нигде его нет. Значит, что если и был когда-нибудь этот перевод в печати, то очень давно и, вероятно, исчез. Может быть, и трудность этой работы останавливала охотников *приняться за старика* (как говаривал наш профессор Галич). Одним словом, вы, почтенный мой директор, на месте все узнаете, учините надлежащие справки — и пустите в ход сибиряка. Вам позволяется погладить его, если кой-где найдете это нужным. Вы не поскучаете этим делом, я убежден. Нетерпеливо жду вашего мнения и о переводе, и о надежде к изданию»⁴².

Однако через полгода, в письме И. Д. Якушкину от 17 ноября 1841 года, Пущин вынужден с горькой иронией констатировать: «Энгельгардт возится с нашим Паскалем и никак не может вывести его в люди. Я советую Пушкину обратиться к прусскому королю — авось он, для чести русской словесности, напечатает нашу рукопись»⁴³. А еще через двенадцать дней Пущин вынужден успокаивать Бобринцева-Пушкина: «О Паскале еще нечего отчаиваться: сестра мне говорит в последнем письме, что Энгельгардт надеется на Андрея Муравьева, но она полагает, что это надежда плохая: видно имеет данные, что это духовное лицо больше думает о себе, нежели о других, как и мы грешные. Главное для меня — молчание самого Энгельгардта: если бы он видел решительно невозможность что-нибудь сделать, то давно написал бы отказ с ясным подтверждением всех своих действий. Будем с нетерпением ждать конца, хотя и не нюхаем табаку. Покамест закурим трубку. Подписку делать трудно — это средство останется у нас в запасе»⁴⁴.

И. Д. Якушкин, знавший о ходе переводческой работы, в послании к Пущину от 10 июня 1841 года из Ялutorовска выражал пессимистическую надежду: «Очень желаю, чтобы Энгельгардт нашел возможным напечатать вашего Паскаля, я нисколько не сомневаюсь в правильности перевода, но цензура не обращает на это внимание, и мне не верится, чтобы она пропустила вполне мысли Паскаля»⁴⁵. По цензурным или по каким-либо иным соображениям рукопись перевода не была опубликована, и все усилия Е. А. Энгельгардта не привели к искомому результату. «За все от души благодарю вас, — писал ему 29 января 1842 года Пущин. — Вперед был уверен, что хлопоты о Паскале замедлили ваш ответ на мое последнее письмо. Вместе с Пушкиным бла-

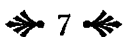
годарю вас за деятельное старание вывести в люди русского Паскаля; не ваша вина, что с ним никто не хочет слова молвить. Если Москва того же мнения как Петербург, то просим вас этого философа, не узнанного в русском костюме, возвратить, или лучше сказать, сослать в Сибирь. Пушкин просил меня вытребовать его детище — я к нему писал в Тобольск тотчас по получении вашего письма»⁴⁶.

Видимо, сослать Паскаля в русском костюме в Сибирь не удавалось, и он «гулял» по обеим русским столицам. Во всяком случае, как видно из письма Пуштина Энгельгардту от 14 мая 1842 года, рукопись оказалась у П. А. Вяземского: «Увидим, делает ли он что-нибудь из этого перевода»⁴⁷. И Вяземскому сделать ничего не удалось. Уже позднее, 29 апреля 1845 года, Пуштин сетовал в послании тому же адресату: «История Паскаля вам известна. Я тогда же говорил Пушкину, что вряд ли будет на эту книгу сбыт; но так как у него были при болезненном моем проезде в Тобольск черновые кой-какие тетради, то он и стал переправлять и дополнять недостающее»⁴⁸. Когда в 1843 году «Мысли» Паскаля впервые были опубликованы на русском языке в переводе И. Г. Бутовского (цензурное разрешение от 11 июня 1840 года), Пуштин критически отнесся к проделанной работе. «Я выписал русского Паскаля, — замечал он 25 февраля 1844 года в послании Энгельгардту, — нисколько не удивляюсь, что издатель перевода остается при своих экземплярах, а удивляюсь, что такой перевод напечатан»⁴⁹.

Известно, что друзья Бобрищева-Пушкина возобновляли попытки издания выполненного им перевода, в связи с чем обратились в 1878 году за советом и помощью к Льву Толстому. Однако Толстой, ознакомившись с переводом, отметил его неполноту и ряд других недостатков и категорически отсоветовал его публиковать. «Посылаю вам, — писал он П. Н. Свистунову, — тетрадь Фон-Визиной и рукопись перевода Паскаля. Просмотрев внимательно перевод, я убедился, что его не следует печатать. Во-первых, издание старое много отстывает от нового, и дополнение неудобно. Во-вторых, перевод не вполне хорош, и, в-третьих, очень многого недостает: едва ли не самые замечательные статьи пропущены. Восстановить все это по переводу Бобрищева-Пушкина составит гораздо больший труд, чем новый перевод.

Пожалуйста, извините меня, если я утрудил вас чем-нибудь, затеяв это дело, и поверьте, что если отрываюсь от него, то с

большим сожалением. Я же был очень рад по случаю перечесть еще раз Паскаля...»⁵⁰.



Можно предположить также, что недавно найденный нами в коллекции рукописей РГАЛИ перевод «Мыслей» Паскаля⁵¹ принадлежит именно П. С. Бобрищеву-Пушкину. Общее название переплетенной рукописи звучит так: «Мысли Паскаля о религии и человеке». В сопроводительном комментарии сообщается, что рукопись содержит 283 листа, а ее авторство и представленная копия принадлежат неустановленным лицам. Заключение о рукописи, предложенной «гражданкой Поджио», сделано известным в 20-х годах прошедшего столетия литературоведом Д. Дарским: «Предлагаемый перевод Паскаля не издан и имеет для нас интерес, как отражение религиозно-философских течений в русском дворянстве 1830-х годов. Интерес усиливается тем, что перевод этот принадлежит, по словам владелицы, кому-то из семейства Вульф, близкого к Пушкину. Если в дальнейшем эта связь будет установлена, то ценность рукописи повысится. Оцениваю в 50 рублей. Д. Дарский»⁵².

Любопытно, что рукопись попала в РГАЛИ в послереволюционный период от потомков декабриста А. В. Поджио, который в Сибири жил рядом с И. И. Пушным. Через много десятилетий эти потомки могли лишь гадать о ее подлинном происхождении и предположительно относить ее авторство «кому-то из семейства Вульф». Сам анонимный переводчик предваряет свою работу следующими словами: «Предлагаемый перевод Мыслей Паскаля о Религии и человеке был готов к напечатанию в 1841 году, но некоторые непредвидимые обстоятельства замедлили его появление. Между тем, г. Бутовский напечатал свой перевод под заглавием Мысли Паскаля. Странное столкновение: два человека в одно и то же время сошлись в желании познакомить русских читателей с первостепенным французским мыслителем и вместе разошлись в своих целях. Оба взялись переводить мысли Паскаля, но не вполне: один — одни, другой — другие. Г. Бутовский, начав с жизнеописания учености и благочестивой жизни Паскаля, перевел все, что он говорит в нравственно-философском и математическом отношении. Предлагаемый же здесь перевод заключает в себе все относящееся до религии.

Но как человек есть вместе существо мыслящее и верующее, существо, которое стоит на распутьи между Религиею и Философиею, то по необходимости оба переводчика сошлись в переводе тех статей, в которых сочинитель разбирает природу человека. Вообще же оба перевода не исключают друг друга, напротив составляют как бы два отдельных тома одного и того же писателя»⁵³.

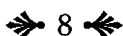
Далее автор рукописи упоминает первую пор-рояльскую публикацию «Мыслей» 1670 года и последующие переиздания. Сам же он пользуется преимущественно парижской публикацией 1818 года, «соображая впрочем свой перевод и с известным стереотипным изданием, в котором к мыслям Паскаля о Религии присоединено все, что в оставшихся записках писано было в физическом и математическом отношении и которые передал русским читателям г. Бутовский»⁵⁴.

Об избирательности внимания переводчика к определенной проблематике «Мыслей» и о построении рукописи можно судить по ее оглавлению: 1. Против равнодушия неверующих. 2. Признаки истинной религии. 3. Истинная религия доказывается первородным грехом. 4. Возможность соединения нашего с Богом. 5. Покорность и употребление разума. 6. Вера без рассуждения. 7. Выгоды верить нежели не верить. 8. Человек утомленный умственными исканиями о Боге. 9. Моисей. 10. Иудеи в отношении к нашей Религии. 11. Прообразование. 12. Закон Моисеев был прообразователен. 13. Иисус Христос. 14. И. Х. доказывался пророчествами. 15. Разумные доказательства веры в И. Х. 16. Против Магометан. 17. Бог скрывается от одних и открывает себя другим. 18. Религиозная история Христианства и История Иудейства одна и та же. 19. Познание Бога тогда только спасительно и пр. 20. Размышление о чудесах. 21. Христианские размышления. 22. Изумительные противоречия человеческой природы. 23. Несправедливость о повреждении человека. 24. Общие понятия о человеке. 25. Величие человека. 26. Суетность человека. 27. Слабость человека. 28. Нравственные размышления. 29. Нищета человека. 30. Размышления о смерти, извлеченные из письма, писанного Паскалем по случаю кончины отца его. 31. Молитва.

Исходя из вышеизложенного, а также из упоминавшейся в предисловии даты окончания работы (1841 год), есть определенные основания предположить, что мы имеем все-таки дело в

данном случае с «затерявшимся» переводом П. С. Бобрищева-Пушкина, который в написанном позднее (после публикации в 1843 году «Мыслей» в переводе И. Г. Бутовского) предуведомлении разъясняет особенности своей работы.

Бутовский — сотрудник газеты «Русский инвалид», двоюродный брат Надежды Дуровой, знаменитой «кавалерист-девицы», принимал участие в издании ее «Записок», переводил с французского «Историю крестовых походов» Ж. Ф. Мишо и взялся за перевод «Мыслей» в, так сказать, сокращенном, избранном виде.



Прежде чем говорить о первом опубликованном переводе «Мыслей», необходимо коротко охарактеризовать их издательскую судьбу. «Смещение» и «беспорядок» в оставленных после кончины Паскаля в 1662 году бумагах, а также обстоятельства религиозных споров между янсенистами и иезуитами во многом обусловили своеобразие первого, «пор-рояльского», издания в 1670 году «Мыслей о религии и некоторых других предметах» — для него были отобраны друзьями и родственниками автора лишь самые ясные и стройные фрагменты, не содержавшие поводов для полемики. В 1776 году под патронажем Вольтера появилось так называемое «философское издание» Кондорсе, в котором Паскаль был препарирован согласно духу времени и выдан, по выражению одного из исследователей, за «отважного апостола просветительского рационализма». В 1779 году аббат Боссю предпринял очередное издание «Мыслей», принципиально не отличавшееся от пор-рояльского.

В 1842 году в стенах Французской Академии прозвучал знаменитый доклад философа Кузена «О необходимости нового издания “Мыслей”». Он призвал исследователей к изучению оставленной без внимания авторской рукописи, хранившейся в Национальной библиотеке (не удержавшись при этом от соблазна, в соответствии с собственным эклектическим мировоззрением, охарактеризовать Паскаля как терзаемого сомнениями скептика). Призыв был услышан. Последовавшие затем и основанные на рукописях издания Фожера (1844), Авэ (1852) и другие составили качественно новый этап публикаций, завершившийся в 1897 году выходом в свет ставшего классическим издания Брюнсвика. Последний разделил все рукописные фрагменты исходя

из требований рационалистической логики и никак не учитывал план самого автора.

Между тем наличие такого плана было установлено рядом исследователей в 30-х годах уже следующего века, что внесло существенные коррективы в публикации «Мыслей». Наиболее полным и авторитетным на сегодняшний день является издание Лафюма (1951), которое учитывает одновременно первоначальное состояние рукописи и частичный план Паскаля, поделившего значительную часть материала на двадцать семь глав. Произведенная автором классификация, отразившаяся и в изложенном в 1658 году перед насельниками Пор-Рояля плане «Апологии христианской религии», ставится во главу угла в изданиях Шевалье (1954), Селье (1976) и в последующих.

Что же касается русских дореволюционных переводов «Мыслей» (И. Г. Бутовский, 1843; П. Д. Первов, 1888, 1899, 1905; С. Долгов, 1892, 1902), то они по понятным причинам не могли учитывать принципиальные изменения в издательских подходах. В послеоктябрьский период идеологические обстоятельства длительное время не позволяли печатать французского мыслителя (лишь однажды в очень сокращенном виде его тексты появились в сборнике: *Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер*. Характеры. М., 1974). В последние годы ситуация заметно изменилась. Друг за другом появляются сразу три издания: *Блез Паскаль. Мысли*. М., «REFL-book», 1994; *Блез Паскаль. Мысли*. СПб., «Северо-Запад», 1995; *Блез Паскаль. Мысли*. М., «Издательство имени Сабашниковых», 1995. Если самое первое из них придерживается устаревшей классификации Брюнсвика, а второе основывается на публикации Шевалье, то третье использует издание Лафюма.

Возвращаясь к переводу И. Г. Бутовского, необходимо подчеркнуть, что он, естественно, опирался на фрагментарные издания «Апологии...», которая с легкой руки публикаторов стала называться «Мыслями о религии», а затем и просто «Мыслями». И в первом издании «Мыслей» на русском языке Паскаль представлен скорее как оригинальный философ, нежели религиозный мыслитель. Книга делилась на двенадцать «статей», каждая из которых затрагивала ту или иную философскую проблему. Таким образом, читатель имел перед собой философские извлечения из целостного корпуса «Апологии...», к которым Бутовский добавил еще перевод так называемых «малых сочинений»:

«Введение к Трактату о пустоте», «Разговор с де Саси об Эпиктете и Монтене», «О геометрическом уме и об искусстве убеждать», «Три рассуждения о положении знати».

В большом вступительном очерке переводчик рассказывал о творческом пути французского ученого и мыслителя, подводя следующий итог: «Сколько надежд унесла в могилу эта рановременная кончина! Сколько благодеяний мог бы еще оказать свету деятельный и многосторонний гений Паскаля! Оплакивая неумолимую жестокость рока, мы должны, однако, утешиться мыслью, что эта краткая, но полная жизнь оставила след самый светлый...»⁵⁵. При этом Бутовский вступает в дискуссию с Вольтером и Кондорсе, с теми скептиками и вольнодумцами, которые пытались превратно истолковывать христианское умунастроение автора «Мыслей»: «...перед ними часто являлась грозная тень Паскаля. Тщетно силились они ослабить его изобличительное слово, беспокоившее их из-за пределов жизни. Нередко, в бессильной досаде, они прибегали к жалкому орудию клеветы. Так, старались они распространить мнение, что в последние годы, в которые Паскаль преимущественно открывал свету свои религиозные правила, голова его была расстроена... Одно только небольшое затруднение представляется в этой лжи: этот рассудок, повредившийся в 1654 г., произвел в 1656-м «Провинциальные письма», а в 1658-м решение проблем, относящихся к циклоиде, и, наконец, можно повторить, и эти самые «Мысли», которые предлагает в переводе нашим читателям Иван Бутовский»⁵⁶.

В рецензии, посвященной выходу «Мыслей Паскаля», В. Г. Белинский писал: «Переводчик заслуживает полную благодарность за перевод дельной книги (...) Паскаль занимает важное место в летописях наук и литературы Европы. Это один из замечательнейших людей XVII века. Заслуги его в области математики чрезвычайно велики. Но Паскаль знаменит еще и как мыслитель...»⁵⁷. Конечно же, автор «Мыслей» как религиозный мыслитель был глубоко чужд знаменитому критику, который не мог оценить в полной мере вневременного значения его творчества, хотя и улавливал историческое. Рассуждая в одной из статей о Рабле и Паскале, он замечал: «...содержание их сочинений всегда будет иметь свой живой интерес, потому что оно тесно связано с смыслом и значением целой исторической эпохи»⁵⁸.

➤ 9 ➤

Вообще может показаться удивительным, но имя Паскаля пользовалось своеобразной популярностью в среде так называемых революционных демократов, считавших религиозно-философскую мысль отживающим предрассудком. Тем не менее из целокупного объема «Мыслей» и «Писем к провинциалу» они брали те блоки аналитических рассуждений о человеке и обществе, которые в изъятom из контекста виде могли быть использованы ими для решения собственных задач.

Так в одной из рецензий Н. А. Добролюбов упоминает журнал для девиц «Лучи», издаваемый А. О. Ишимовой, и отмечает, что в нем «может занять любопытство рассказ “Паскаль и его сестры”»⁵⁹. В более ранней статье «Очерк направления иезуитского ордена, особенно в приложении к воспитанию и обучению юношества» Добролюбов подчеркивает, что автор «Писем к провинциалу» усиленно нападал на иезуитскую мораль и «провозгласил по всей Европе, что иезуитская мораль основана на обмане»⁶⁰ и преувеличил ее преступность. И далее в казуистическом тоне он как бы иронизирует над мнимыми «противоречиями» в мировоззрении Паскаля-христианина (и тем самым невольно оправдывает более внятный для него «реализм» в иезуитском принципе «цель оправдывает средства»): «Пусть говорят рационалисты против иезуитских принципов и их деятельности, им это простительно потому, что они ничего не видят за пределами земной жизни. Но мы смотрим на дело иначе. Правда, заключаем мы, мысль имеет мало простора в иезуитском воспитании, ум развивается односторонне, но нам и не нужно особенного разгула мыслей и особенно премудрого ума: мы ум Христов имамы. Правда, иезуитизм подавляет личность, стесняет, умерщвляет; учение иезуитов останавливает свободное развитие, это есть смерть человечества. Но — не оживет, еще не умрет, скажем мы словами апостола и охотно подвергнемся этой смерти *душевной*, которая должна послужить для нас залогом *духовной*, небесной, вечной жизни»⁶¹.

Другой критик разночинного лагеря, Д. И. Писарев, в статье «Образованная толпа» размышляет о безвольных людях, с колыбели питающих несокрушимое доверие сначала к кормилице и няньке, потом к родителям и воспитателям, к жене, друзьям, знакомым, «ко всем особам, из коих составляется прилично оде-

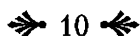
тая масса». Каждый из «образованной толпы» стремится перебросить на другого труд размышлений о нравственных и житейских проблемах и поступать как все. Таким образом, его можно уподобить барану, который «прыгает там, где прыгнуло все стадо. Если, напротив того, для данного случая не припасено готового и общеизвестного решения, то человек толпы, во избежание невыносимых умственных мучений, сопряженных с трудом самостоятельного обдумывания и размышления, — углубляется в архив своих воспоминаний и старается получить оттуда справку, не было ли такого мудреного случая в жизни кого-нибудь из знакомых, и если такой случай действительно был, то какое всепоследовало решение. Если в архиве не оказывается ничего подходящего, то несчастный человек начинает терять голову»⁶². И вот тогда он начинает обращаться к народной мудрости, культурному наследию, искать ответов на сложные вопросы в книгах: «Не помогут ли мне в моем затруднительном положении “Опыты” Монтеня, “Размышления” Паскаля, “Максимы” Ларошфуко, басни Лафонтена или “Характеры” Лабрюйера?»⁶³.

По убеждению Писарева, для того, чтобы перестать быть баранами, люди должны отказаться от предрассудков сложившегося образования и исторических традиций, «узколобого мистицизма» и христианской религии, якобы отвлекающих человечество с пути разумного прогресса и отрицающих самые элементарные свидетельства опыта. Они должны стать самостоятельно «мыслящими реалистами» и опираться на достижения естественных наук, на сочинения Фохта или Мошотта, а не Монтеня или Паскаля. С этой точки зрения в статье «Дидро и его время» Писарев прочувствованно отзывается о материалистических воззрениях французского философа XVIII века, который в своих работах подвергал критике христианские ценности и Паскаля как их выдающегося носителя. «Говоря об аскетах и их неразумных увлечениях, Дидро имеет в виду преимущественно янсенистов. Он упоминает с глубоким и почтительным состраданием о янсенисте Паскале, которого, как известно, погубил и замучил непримиримый разлад, существовавший в его собственной голове между умом гениального мыслителя и убеждениями узкого и трусливого фанатика»⁶⁴. Говорить о каком-то разладе в голове у автора «Мыслей», о его якобы сектантской узости или трусливом фанатизме было бы, по крайней мере, несправедливо и необъек-

тивно. Однако с позиций «естественных наук» дело представлялось Писареву именно таким образом.

Различные оттенки антропологического материализма накладывают свой отпечаток и на восприятие Паскаля Н. Г. Чернышевским. Проповедник «разумного эгоизма» выделял при изучении человека принципы «счастья», «богатства», «силы или власти», «материальных условий быта, играющих едва ли не первую роль в жизни...»⁶⁵. И в научных достижениях Паскаля Чернышевский делает упор на бытовую сторону: «начало другому великому открытию, исчислению вероятностей, сделано Паскалем из желания решить чисто житейский вопрос, о шансах карточных игр»⁶⁶. Считая, что «бедность — помеха всему хорошему», он советует своему сыну, увлекавшемуся математикой и восхищавшемуся французским ученым, позаботиться прежде всего о житейском достатке и ошибочно заявляет: «Паскаль был богач»⁶⁷. Автор «Что делать?» по самому высокому счету оценивал вклад в науку автора «Мыслей» и полагал, что «одна устаревшая, до смешного элементарная страница гениального мыслителя вроде Фермата или Паскаля важнее целых кварталов обыкновенного почтенного ученого, набитого учеными формулами»⁶⁸. Находясь в ссылке в Вилюйске, сам он намеревался продолжить научные труды, дабы «загладить вину перед наукою» и «изоприть мой ум математикой».

Что же касается философского наследия французского мыслителя и вообще религиозной стороны его личности и деятельности, то Чернышевский, в соответствии со своим мировоззрением, неверно усматривал в них скептическое начало и болезненные проявления. «Последний серьезный скептик был Паскаль. Это было у него, бедняжки, больного и одураченного его родными и друзьями — янсенистами, патологическое состояние души. Янсенисты были, конечно, менее шарлатаны, чем иезуиты, но и они были хороши. Прочтите у простака Паскаля историю его — сестры, кажется, или кузины, что ли, — ребенка, посредством которого янсенисты дурачили публику»⁶⁹. Тем не менее Чернышевский был вынужден парадоксальным образом констатировать гениальную одаренность у «простака» и в одной из последних статей писал: «...погибать от избытка умственных сил — какая славная гибель. Это судьба Пико-де-Мирандолы и Паскаля»⁷⁰.



Фигура французского ученого и мыслителя привлекала к себе внимание и Герцена, который в 1836 году философствовал в вятской ссылке: «Да, все теории о человечестве — вздор. Человечество есть падший ангел; откровение нам высказало это, а мы хотели сами собою дойти до формулы бытия его и дошли до нелепости (эклектизм). Все понимавшие верили в потерянный рай — Вико, Паскаль...»⁷¹. В рассказе «Первая встреча», напечатанном в то же время, с помощью образа Паскаля один из героев характеризует «наше время, когда все дышит посредственностью, все идет к ней, в наш век, который похож на Паскаля, не на Паскаля всегда (слишком много чести), а на Паскаля в те минуты, когда он принимал Христову веру потому, что не отвергал ее»⁷².

Чтобы понять интерес и двойственное отношение Герцена к Паскалю, необходимо не забывать, что в первоначальный период своей творческой деятельности первый стремился соединить на общей основе естественнонаучное и социально-философское знание с «божественным откровением» религии. В июле 1833 года Герцен писал Н. П. Огареву, что «мир ждет обновления, что революция 89-го ломала — и только, но надобно создать новое *палингенезическое* (возрождающее — Б. Т.) время, надобно другие основания положить обществам Европы; более права, более нравственности, более просвещения. Вот опыт — это *s-sim...*»⁷³. Через год на допросе Герцен заявит, что находил в сенсимонизме развитие учения о совершенствовании человеческого рода, начало той фазы в христианстве, когда оно будет принято и исполнено не столько в наружных формах, сколько в смысле «истинной благодати и нравственности».

Но уже в ссылке происходило переосмысление христианского социализма и религиозного обоснования общественной эволюции. В духовном развитии Герцена наблюдался процесс отказа, говоря его собственными словами, от «содомизма религии и философии» и перехода к «реализму», который его идейный оппонент Хомяков называл «свирепейшей имманенцией». Преодолению сенсимонистских мечтаний и традиционных христианских ценностей способствовало и чтение «Сущности христианства» Фейербаха, и серьезное изучение Гегеля. В результате Герцен отверг диалектику как средство «гонять сквозь строй катего-

рий всякую всячину» и как логическую гимнастику в оправдании наличного бытия и воспринимал ее как «алгебру революции», не оставляющую «камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя».

Герцен считал также, что необходимо сражаться с «буддизмом» в науке, «одействовывать» знание и усовершенствовать на его основе текущую жизнь. Таково, по его мнению, направление истории в борьбе «консервативности» старого мира религиозных призраков и социального неравенства с «вечным движением и обновлением».

В рамках неотчетливого гуманизма «реализм» Герцена заставлял его не только, скажем, выступать против крепостного права или доказывать правомерность революционных действий в России, но и порою связывать социальные и нравственные преобразования с физиологическими законами. А отсюда выводы о прогрессе, случалось, сводились к тому, что «человек равно может найти “пантеистическое” наслаждение, созерцая пляску волн морских и дев испанских, слушая песни Шуберта и запах индейки с трюфелями». Подобные выводы создавали немалое драматическое напряжение в жизни Герцена. Однако, как писал П. В. Анненков, едкий анализ его критического и обличительного ума, переходившего «с неистощимым остроумием, блеском и непонятной быстротой от предмета к предмету», умолкал перед нравственными побуждениями и благородными помыслами.

Своеобразие личности и особенности внутреннего развития Герцена накладывали свой отпечаток на восприятие философской мысли Паскаля. В словах героя «Первой встречи» сквозят сомнения по отношению к «Христовой вере» французского мыслителя, наблюдения которого над человеческой природой он никогда не переставал ценить. В книге «С того берега», написанной после революционных событий 1848 года в Европе и отражающей пережитую автором драму, есть такие строки: «Паскаль говорил, что люди играют в карты для того, чтоб не оставаться с собой наедине. Мы постоянно ищем таких или других карт, соглашаемся даже проигрывать, лишь бы забыть дело. Наша жизнь — постоянное бегство от себя, точно угрызения совести преследуют, пугают нас»⁷⁴. Этот вывод Паскаля Герцен вспоминал и цитировал неоднократно. Примечательно, что и Александр Блок, касаясь в своей речи «Крушение гуманизма» духовного состояния человека в XIX веке, цитирует известного

швейцарского историка культуры Гоннегера: «Мы имеем право сказать о себе словами Паскаля, что человек бежит от самого себя. Таков недуг нашей эпохи, и симптомы его так же очевидны для человека мыслящего, как физическое ощущение приближения грозы»⁷⁵.

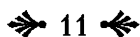
Не раз вспоминал Герцен, например, в той же книге «С того берега», и другую мысль Паскаля: «То, что люди бегут от покоя, не умеют оставаться наедине с собой, имеет вполне действительное основание: оно состоит в нашем природном несчастном положении, мы слабы и смертны, мы столь жалки, что ничто не может нас утешить, когда ничто нам не мешает думать об этом, и когда мы видим только самих себя»⁷⁶.

И в статье «Прививка конституционной оспы», напечатанной 1 марта 1865 года в «Колоколе», Герцен вновь по-своему истолковывает паскалевские образы для характеристики современного положения вещей: «Мы пережили в темную, глухую ночь, рядом сновидений, всю западную эпопею. Паскаль говорит, что царь, спящий полсутки и видящий во сне, что он пастух, и такой же сонливый пастух, также видящий во сне, что он царь, — равны. К нашему меньшинству это совершенно идет, тем больше, что сны наши не были простые. Мы дремали — слыша сквозь сон какой-то стон, разлитой в воздухе, дремали — придавленные свинцовой гирей, и притом сны были так яркие, так ясны, что их можно назвать временным переселением душ»⁷⁷.

А полутора годами ранее в том же «Колоколе» Герцен воспользовался ссылкой на Паскаля, чтобы подвергнуть критике неаполитанскую жизнь той поры. «Паскаль говорит, что если б у Клеопатры линия носа была другая, то судьбы древнего Рима были бы иные. Тут нет ничего удивительного. Шутка — линия носа! Линия вообще! Отнимите у Неаполя линию моря, линию гор, полукруг его залива, что ж останется? Кишащее гнездо нравственной ничтожности и добродушного шутовства, грязь, вонь, нестройные звуки, ослиный крик возчиков и самих ослов, крик и брань торговых, дребезжанье скверных экипажей и хлопанье бичей — рядом с совершенным умственным затишьем и с отсутствием всякого стремления выйти из него»⁷⁸.

Имя Паскаля встречается и на страницах «Былого и дум». Характеризуя Прудона, Герцен отмечал: «Говорят, что у Прудона германский ум. Это неправда, напротив, его ум совершенно французский; в нем тот родоначальный галло-франкский гений,

который является в Рабле, в Монтене, в Вольтере и Дидро... даже в Паскале»⁷⁹.



В 1888 году вышло первое на русском языке полное издание «Мыслей» в переводе П. Д. Первова, который достаточно точно и строго передает дух и букву произведений Паскаля. Переводчик, продолжая совершенствовать свою работу, в 1899 и 1905 годах выпустил еще два издания. Профессор западной литературы Н. И. Стороженко в своих лекциях подчеркивал тогда: «“Мысли” Паскаля заключают в себе массу глубочайших наблюдений над жизнью и людьми, и притом выраженных таким слогом, что легко удерживаются в памяти. Стараясь определить сущность человеческой природы, Паскаль должен был невольно сделаться моралистом, и высказанные им мысли о человеке составляют едва ли не половину всех его “Pensées”. Подобно тому как в древней трагедии один говорит за весь хор, выражая общие всем хоревтам чувства, так и в истории изредка появляются люди, носящие на себе бремя общей скорби и в силу этого получающие право говорить за все человечество. К числу таких избранных нужно отнести и Паскаля. Его “Мысли” будут бессмертны, пока загадка человеческого существования не будет разрешена, пока каждый из нас не перестанет видеть в его словах более сильное выражение того, что смутно бродит в нашей собственной душе»⁸⁰.

В 1891 году в серии «Жизнь замечательных людей», издававшейся Ф. Павленковым, вышел биографический очерк «Паскаль, его жизнь и научно-философская деятельность», написанный известным тогда публицистом и ученым М. М. Филипповым. Это была первая книга о Паскале на русском языке. «За Паскалем история философии должна... признать ту заслугу, — отмечал Филиппов, — что он поставил вопросы прямее, искреннее и талантливее, чем большинство писавших в том же духе; что у него слово не расходилось с делом, и вся его жизнь была точным воплощением его идей. Если у него были слабости и заблуждения, то он искупил их годами тяжелых нравственных и физических страданий. Беспощадный обличитель иезуитского лицемерия и фарисейства, он одним этим заслужил место в ис-

тории человеческого развития, не говоря уже о его гениальных научных трудах»⁸¹.

Русский ученый истолковывает как слабости и заблуждения различные проявления христианской гносеологии и антропологии Паскаля, которые не вмещались в рамки его позитивистского мировоззрения. Тем не менее ему удалось уловить непреходящее значение паскалевской критики двойных стандартов и фарисейского лицемерия, об актуальности которой в то время свидетельствовал один из корреспондентов Льва Толстого. «В дни, когда Англия “в целях цивилизации” обгагрывает кровью Южную Африку, когда все европейские народы целью своей политики ставят колониализм, — невольно спрашиваешь себя, действительно ли необходимо хладнокровно душировать столько несчастных “нецивилизованных” людей? Как Паскаль, задаешься вопросом, не являются ли цивилизационные намерения только лицемерной данью добродетели со стороны цивилизованных, но жадных до богатства народов?»⁸².

В. Я. Брюсову имя Паскаля приходило на ум в совсем другой ситуации. В письме к А. А. Шестеркиной от 29 июня 1901 года он замечал: «Чтобы там ни было, хорошо, когда о тебе кто думает. На эту тему у Паскаля есть прекрасная страница, жаль, что ее нет под рукой»⁸³.

В атмосфере своеобразно повышенного интереса к христианству в начале XX века, перехода ярких представителей русской интеллигенции от «марксизма» к «идеализму», оживления религиозно-философских собраний фигура Паскаля привлекала к себе особое внимание. А. Белый в переписке с Э. Метнером называет Паскаля великим мудрецом, открывающим невидимые реальности в мире человека⁸⁴. П. А. Флоренский, как бы повторивший на свой лад жизненный путь Паскаля, ставит религиозное обращение французского философа едва ли не в центр характерного для той эпохи монументального труда «Столп и утверждение Истины».

В двенадцатом номере «Богословского вестника» за 1904 год была помещена специальная статья о Паскале профессора Московской Духовной Академии С. Глаголева, подчеркивавшего: «В истории европейской мысли мы всегда с благодарностью и почтением будем указывать на двух философов, которые были католиками и взгляды которых приближались к православию. Это — Блез Паскаль и Франц Баадер»⁸⁵. Автор статьи предупреждает

возможного читателя «Мыслей», что тот не найдет в них блаженно успокоенной веры, но услышит тоску и скорбь о глубокой испорченности человека и почувствует горячее желание Паскаля убедить людей в правде христианского учения. Глаголев придает большое значение спору автора «Писем к провинциалу» с иезуитами, которые, приспособлявая евангельский закон к текущей действительности, на самом деле разрушали его и всеобщим оправданием недостойных дел как бы подрывали всякое устремление к нравственному совершенствованию. И людям XX века, зашедшим в своем духовном отрицании слишком далеко, паскалевская критика иезуитской морали может оказаться весьма полезной. Говоря о «Мыслях», Глаголев отмечает, что эта книга читается легко и приятно, написана блестящим и сильным языком. И даже принципиально несогласные с автором всегда отдают должное глубине, силе и гибкости его слова. Емкость отдельных высказываний Паскаля, уточняет он, такова, что они могут служить отправными точками для целых трактатов, а его пронизательная защита как бы предвосхищает те возражения, которые станут выставляться против религии в последующих веках.

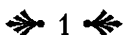
Необходимо также упомянуть и тот факт, что в 10-х годах прошлого столетия издательство «Путь» готовило новый перевод «Мыслей» (выполнявшийся Г. А. Рачинским) и переводную биографию Паскаля, однако судьба этих трудов неизвестна. Имя Паскаля встречается и на заседаниях вольной философской ассоциации, в работе которой участвовали Л. П. Карсавин, И. А. Иванов-Разумник, А. З. Штейнберг, К. А. Эрберг и другие. Например, на заседании 7 ноября 1920 года, посвященном Платону, с помощью логики Паскаля обсуждалась мысль о том, что человек вообще по природе слаб, но в свободной мысли своей безграничен.

Среди русских писателей и философов можно выделить тех, кто особенно был чуток к паскалевской проблематике, испытал на себе влияние французского мыслителя и углубленно всматривался в характерные особенности его жизни и творчества, о чем и пойдет речь в следующих разделах книги.

Русская религиозная философия и Паскаль



Введение



Генезис, развитие и своеобразие русской религиозной философии, ее теоцентрический и антивозрожденческий пафос, сосредоточенное внимание на «тайне человека» и творимой им истории предопределили особый интерес целого ряда ее представителей к личности и творчеству Паскаля¹. Действительно, самобытная русская мысль, не теряя из виду и творчески перерабатывая результаты эволюции европейской философии, развивалась как бы вместе с Паскалем на противоходе к ней. На Западе философское мышление формировалось в русле школьно-схоластических традиций и своеобразной профессиональной деятельности, во главу угла которой ставились абстрактно-спекулятивные системы отвлеченного разума, подвергавшиеся Паскалем аргументированной критике. В исторической перспективе главенство самодостаточного разума через Декарта, Канта и Гегеля вело к его обособлению из целостной личности и цельного знания, непосредственно связанного с верой, и к его активному самоутверждению в секуляризирующейся философии. Устранение трансцендентных начал и усиление замкнутости такой философии в имманентной плоскости и натуралистическом горизонте бытия постепенно приводили западную мысль к позитивистскому отрицанию духовных измерений реальности, к подмене философии наукообразными построениями, к господству рационализма и эмпиризма, к занятости сознания проблемами безличной субстанции, а не смыслом личного

существования, к выделению на передний план гносеологии, логики, теории науки, феноменологии, различного рода методологических вопросов. В результате философское знание становилось все более дробным и специализированным, бытие оказывалось в плену рационалистических представлений, человек скукоживался, говоря словами Достоевского, до «усиленно сознающей мыши», разбухший рассудок в оскудевающей душе которой мог действовать лишь в русле одностороннего развития научно-материалистического «флюса».

Русская философия изначально стремилась освободиться от оков рационализма и эмпиризма, позитивизма и утилитаризма и раскрыть необоснованность претензий на научный абсолютизм и окончательную системную завершенность секуляризированного автономного разума, который тем самым, говоря языком Паскаля, в философских сектах ограничивает, обедняет и обеспоживает многогранную полноту, широту и сложность, глубину и высоту реальной действительности. «В настоящее время, — писал в 1911 году И. А. Ильин, — философия переживает тот момент, когда понятие прожило свое богатство, износилось и протерлось внутренне до дыр. И современные гносеологи напрасно выворачивают его, надеясь починить его как-нибудь или уповая на самочинное внутреннее зарождение в нем своего содержания. Понятие *голодает* по содержанию все сильнее и сильнее, оно вспоминает те времена, когда в нем жило бесконечное богатство, когда оно само несло в себе бездну; понятие жадно тянется к иррациональному, к неизмеримой полноте и глубине духовной жизни. Не *погибнуть* в иррациональном, а *впитать* его и расцвести в нем и с ним — вот чего оно хочет; философия должна вспыхнуть и разверзнуть неизмеримые недра в себе, не порывая своего родства с наукой, т. е. сохраняя в себе борьбу за доказательность и ясность. Вне этого ей останется или мучительное умирание на школьных станках, или захлебывание в набегающей пене эмпирической религиозности (...) Душа моя тоскует по синтезу глубины переживания с победною кристалльностью формы и тянется (...) к тем героям, которые видели этот свет как желанный и путеводный. Есть тысяча видов и оттенков сочетания этих полюсов, но иного уже не захочет тот, кто коснулся и ожегся об этот свет»².

Внутреннюю «трагедию философии» (название одной из книг С. Н. Булгакова), вынужденной постигать «Непостижимое» (название одной из книг С. Л. Франка) и вмещать Абсолютное в

рамки «протертых» понятий и относительных систем, остро чувствовали многие русские мыслители. «Как для любовника, — замечал, например, С. Н. Трубецкой, — возлюбленная кажется воплощенным идеалом и есть на самом деле лишь обыкновенная смертная — как бы ни были велики ее совершенства, так и каждая философская система не есть то абсолютное, за которое ее принимает философ. Но в этом инстинктивном самообмане есть истина (...) Философ ищет эту общую мудрость, эту *Софию* и любит ее в рамках своей системы. И он часто бывает нетерпим, односторонен, раздражается на ослепление других, ибо отождествляет свое идеальное представление с самым идеалом истинной мудрости. Такое смешение (...) заключает в себе одно из самых сильных и наглядных свидетельств в пользу идеала. Ибо источник философии есть влечение к этому идеалу, объективность которого ею предполагается»³.

Абсолютное как таковое, сам объективный Идеал, а не его субъективные представления, высшая истинная мудрость, а не ее суррогаты, сам Свет, а не его многочисленные отражения — именно волевая устремленность к подобным пределам роднила с Паскалем и объединяла выдающихся отечественных мыслителей, как бы противопоставлявших тенденциям «сокращающего» наукообразного знания и обессердеченного разума духовную полноту человека и различные варианты высшего синтеза. «В отношениях воли к разуму, — подчеркивал И. В. Киреевский, — есть некоторые тайны, которые до сих пор не были и, может быть, не могли быть постигнуты (...) Вообще, кажется, развитие разума в обратном содержании к развитию воли и в человеке и в народе. Я говорю о разуме логическом (...) Но так как в наше время, волею или неволею, человек мыслящий должен провести свои познания сквозь логическое иго, то по крайней мере он должен знать, что здесь не верх знания и есть еще ступень, знание гиперлогическое, где свет не свечка, а жизнь. Здесь воля растет вместе с мыслью»⁴.

Волевой рост мысли русских философов был направлен на Богопознание и Боговоплощение, на истоки и последние смыслы бытия, истории и человеческого существования, а не на интеллектуальную инвентаризацию всех критик разума, как у Канта, или создание энциклопедии философских наук, как у Гегеля. Неприемлемы были для русского сознания и такие, скажем, логические выводы в системе последнего, в результате которых

прусское государство или фигура Наполеона представляли вершинными проявлениями мирового духа. Кант же, например, оценивался П. Я. Чаадаевым как апологет «Адамова разума» (искусственного и субъективного), установивший непреходимые перегородки между «верховой логикой» и «нашими мерками», между миром «вещей в себе» и миром познаваемых явлений. На форзаце собственного экземпляра «Критики практического разума» Чаадаев написал, используя евангельские слова об Иоанне Крестителе как предтече Христа: «Он не был светом, но свидетельствовал о свете»⁵. Свет этот, полагает русский мыслитель, воистину воссияет лишь тогда, когда будет оставлено «ложное учение об автономии человеческого разума» и сломаются установленные немецким философом перегородки через восхождение к самому свету, к самому источнику духовного начала, в лоне которого зарождается «высший разум».

Оригинальная отечественная философия и стремилась, словно вслед за Паскалем, в антагонистических обстоятельствах вернуться к утраченным трансцендентным началам, искать пути духовного восхождения к Свету, Источнику Жизни, пребывать мыслью, помнящей о Боге и Его связи с миром и человеком, обрести внутреннее единство чувства, разума и воли, тела, души и духа, достичь полноты «гиперлогического знания» в целостности существования. Как бы переключаясь с И. В. Киреевским, А. Ф. Лосев уже в двадцатом веке подчеркивал, что внутреннее строение русского философского мышления в своих неповторимых течениях и направлениях предполагает сверх-логическую и сверх-систематическую картину мира и человека. Подобные коренные особенности укрепляли в отечественной мысли незыблемые столпы для «утверждения Истины», обуславливали ведущую роль понятий «Всеединства», «Софии Премудрости Божией», «Богочеловеческого процесса», «Богочеловечества», «Соборности», «Божественной Благодати», подготавливали критику «отвлеченных начал» и созидание «цельного знания», заставляли отдавать предпочтение «внутреннему просвещению» перед «внешней образованностью» и определять «смысл творчества» и содержание «общего дела», окрашивали «уединенные» мысли и «тихие думы». В русской философии главные вопросы всего бытия и повседневные проблемы конкретного индивида, пристальное исследование мира отдельной личности и озабоченность судьбами России и Европы, всего человечества неотдели-

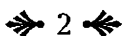
мы друг от друга. Она всегда была направлена на выявление и соблюдение иерархии духовных и нравственных ценностей, на твердое различение добра и зла, на соборное единение людей поверх условных форм и социальных барьеров. Поэтому в самобытной отечественной мысли, развивавшейся преимущественно вне «школьных», «схоластических», «профессиональных» систем, на передний план выходили христианская метафизика, онтология, антропология, этика, философия истории и культуры, а не разнообразная и утончающаяся проблематика теории познания. Отсюда и отсутствие в ней, говоря словами Пушкина, «холода предначертания», глубокая слитость, как и у Паскаля, собственно философских и жизненных аспектов, драматическое переживание русским мыслителем своей судьбы и ответственности за выстраданную истину, прорыв личностных, проповеднических и исповедальных интонаций в обсуждение теоретических вопросов, соединение строгой логики и страстной публицистичности, тяготение к многозначным символам и пластическим образам, использование принципиально незавершенной, художественной, свободной и открытой формы для изложения им собственных взглядов.

Содержательные и формальные особенности отечественного философствования предопределили его родственную связь с иконописным «умозрением в красках» (Е. Н. Трубецкой) и темами «святой русской литературы» (Т. Манн). Умозрение в красках также сосредоточивалось на конкретной, личностной и всеобъемлющей Истине, не отделимой от Добра и Красоты, совпадающей со справедливостью и праведничеством, с не утрачиваемым со смертью смыслом жизни, с любовью как высшей категорией сознания, гносеологическим методом и взыскуемым состоянием человеческой души, которое подобным же образом оценивалось и Паскалем.

Русская философия, как и литература, укоренена в православной культуре. По словам В. В. Зеньковского, «русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной *со своей* религиозной стихией, *со своей* религиозной почвой», что во многом обуславливало ее стремление к Абсолюту и нравственный максимализм, родовые черты, сквозные мотивы и логику развития на грани философии и богословия. Действительно, в своем происхождении и развитии отечественная философия сохраняла тесные и многообразные связи с православным христианством, с его догмати-

кой и литургикой, учением о Церкви и восточным богословием. Характерно определение философии, данное впервые на славянском языке первоучителем Кириллом: «Знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, которое учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его»⁶. Это определение словно перекликается с духом паскалевской мысли и повторяет формулировку Иоанна Дамаскина, одного из наиболее авторитетных в Древней Руси византийских богословов: «Философия есть познание сущего как такового... познание божественных и человеческих вещей... помышление о смерти произвольной и естественной... уподобление Богу в возможной для человека степени... искусство искусств и наука наук... любовь к мудрости»⁷. Познание вещей божественных и человеческих через усвоение восточнохристианского предания, исихастского и оптинского «умного делания», через воплощение в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона или иконопись Андрея Рублева, через столкновение двух религиозных замыслов, двух идеалов и двух правд в спорах «нестяжателей» и «иосифлян» (сторонников преп. Нила Сорского и преп. Иосифа Волоцкого) или идею старца Филофея «Москва — третий Рим» создавало коренную и устойчивую традицию, которая в разной форме и с неодинаковой степенью осознанности и проникновенности в своем культурно-историческом развитии воздействовала на творчество наиболее крупных русских писателей и мыслителей. Более того, именно причастность к этой традиции и православному мирозерцанию обуславливает поворот практически всех от «западничества» к «славянофильству», то есть от экстенсивно-интеллектуального к интенсивно-духовному постижению жизни, определяет их глубину и значительность, поскольку знание вещей божественных и человеческих и слагает ту любовь к мудрости, которая не позволяет уклоняться от основополагающих противоречий бытия и неизбывных разрушительных страстей в душах людей и предполагает единственно надежное и спасительное избавление от них в приобщении к Богу и возможном уподоблении Ему. Отсюда, говоря словами Достоевского, тот «реализм в высшем смысле», который отличает писательскую мысль русских религиозных философов, отвращает при исследовании «тайны человека» и творимой им истории от каких бы то ни было иллюзий и утопических установок сознания и дает возможность раз-

глядеть изначальную безосновательность разнообразных гуманистических проектов и прогрессистских упований, увидеть в них лишь суррогат христианских чаяний Царства Божия.



Происхождение и природа человека, его место и значение в мироздании, его отношение к Богу и смысл пребывания на земле — подобные проблемы оказываются в центре внимания многих отечественных мыслителей, озадачивавшихся, подобно Паскалю, непостоянством, пластичностью и переменчивостью внутреннего мира людей, сочетанием в их душах противоположных помыслов и страстей, их открытостью безднам греха и высочайшим духовным взлетам, рациональной непостижимостью этих фундаментальных противоречий.

Неискоренимая мерцательная двойственность человеческой природы, соединяющей в себе, если воспользоваться известными строками Г. Р. Державина («Я царь, я раб, я червь, я Бог»), царские и рабские, божественные и животные начала, оказалась недоступной для «природного разума», который, начиная с эпохи Возрождения, становился основной действующей силой в психологическом универсуме человека. Вместо того чтобы распутывать химерическо-кентаврический «клубок» изначальной двусоставности и глубинных разрывов бытия, вызванных первородным грехом, исследовать и преодолевать «незавершенность» (Гр. Нисский), «недосиженность» и «недоделанность» (Достоевский) человеческого существа, возрожденческая мысль на деле капитулировала перед этими проблемами, удалила их из центра на периферию сознания, отказалась от эффективного осмысления коренной двойственности человеческой природы и оценки влияния червиво-рабских начал на царско-божеские, как бы оторвав человека от Бога, поместив его в однородный тип натуралистического бытия и одновременно (но нелогично и безосновательно) «по-горьковски» провозгласив, что «человек — это звучит гордо».

Общие генетические и структурные рамки возрожденческого типа мирозерцания и культуры включают в себя представление об исключительно земном самоутверждении и безграничном саморазвертывании изолированной человеческой индивидуальности как о последнем и абсолютном основании и природного, и

социально-исторического процессов, в границах которого вчувствование в мир естественно перетекает в стремление господствовать над ним, понимание — в освоение, интенсивное переживание — в экстенсивное реформаторство, философия — в науку, поэзия — в прозу, прекрасное — в безобразное, добродетель — в порок, подвиг — в преступление, титанизм — в тиранию и т. д. Подобные метаморфозы «титанизма» глубоко и многосторонне проанализированы в книге «Эстетика Возрождения» А. Ф. Лосева, который, в частности, пишет: «Пороки и преступления были во все эпохи человеческой истории, были они и в средние века. Но там люди грешили против своей совести и после совершения греха каялись в нем. В эпоху Ренессанса наступили другие времена. Люди совершали самые дикие преступления и ни в какой мере в них не каялись, и поступали они так потому, что последним критерием для человеческого поведения считалась тогда сама же изолированно чувствовавшая себя личность. В этом смысле обратная сторона титанизма была, в сущности говоря, все тем же самым титанизмом. Красиво мысливший неоплатонический поэт и философ Ренессанса, бесконечно человечный и бесконечно гуманистический, мало отдавал себе отчет в том, что какой-нибудь кровавый преступник и бесстыдный насильник вроде Цезаря Борджиа тоже чувствовал за собою право своего поведения, тоже находил в нем свое самодовлеющее наслаждение и тоже был представителем своего рода платонической эстетики, которая отличалась от Платоновской академии только своим содержанием, но структурно вполне ей соответствовала. А структура эта заключалась в стихийно-индивидуалистической ориентации человека, мечтавшего быть решительно освобожденным от всего объективно значащего и признававшего только свои внутренние нужды и потребности»⁸.

Свойственная возрожденческому мифу иллюзия о неограниченной свободе и беспредельных возможностях личности, стремившейся стать «как боги» и недостаточно вменяемой по отношению к своим онтологическим слабостям, страстям и грехам, неизбежно вела в исторической перспективе к богоборчеству и индивидуализму, поскольку представление о безмерной реализации как о высшей ценности естественно заставляло человека разрывать традиционные христианские зависимости и связи и выделять себя в автономности и противопоставленности всему окружающему (вопреки «поэтическим» декларациям любви, до-

верия и открытости миру, частично и коротко реализовавшимся в «юный» и «наивный» период Ренессанса). В природе западного человека, замечал Достоевский, сказалось «начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в своем собственном Я, сопоставления этого Я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала, совершенно равного и равноценного всему тому, что есть кроме него»⁹. Эволюция особнякового начала в самопромышляющем Я заключалась в таком принудительно однозначном направлении желаний человека, которое расширяет границы его самости для ее возвышения и одновременно отчуждает его от всего окружающего, а «бог», мнящий себя свободным, оказывается в рабской зависимости от эгоцентрических принципов власти, наслаждения, богатства, комфорта и т. п. Торжество подобных «добродетелей» не только не преображает темные начала человеческой природы, но усиливает их, хоронит всякие утопические упования на любовь, мудрость, незаинтересованную открытость миру и согласие для «общего дела» в скрытом или явном соперничестве между людьми, предопределяет однобоко «флюсовое» развитие не вверх, а вширь, в сторону «внешнего» господства и могущества, а не «внутреннего» роста и преображения, обуславливает уплощение духовного горизонта до сугубо материальных и технических интересов.

Эволюция возрожденческого антропоцентризма показывала, как постепенно снижалась и падала объективная ценность «внутренних нужд и потребностей», качество субъективистских претензий «самопромышляющего Я». Если в классическом гуманизме это самопромышление выразилось в актуализированном из античности положении «человек есть мера всех вещей», а в послевозрожденческий период — в подспудном Декартовом постулате «интеллект есть мера всех вещей», то дальнейшая динамика индивидуалистического сознания породила общезначимую для него формулу Макса Штирнера: не человек — мера всему, а «Я — эта мера». Самоутверждение автономной личности через движение от «человеколюбия» к «умолюбию» и затем к «самоллюбию» приводило в конечном итоге к тому, что любая прихоть пришедшего на смену «титану» «эгоиста», отрывавшегося от духовно-нравственных ценностей и традиционно-исторических связей, перевешивает все остальное в мире, превращая его многочисленные проявления в функцию собственных вожелений.

«Все для меня, и весь мир для меня создан, — объясняет свою жизненную позицию князь Валковский из «Униженных и оскорбленных» Достоевского. — Я, например, уже давно освободил себя от всех пут и даже обязанностей (...) Люби самого себя — вот одно правило, которое я признаю (...) Угрызений совести у меня не было ни о чем. Я на все согласен, было бы мне хорошо...»¹⁰. Согласен на все ради «спокойствия сытой коровы» и герой «Записок из подполья», для которого «капелька собственного жира» дороже жизни многих тысяч людей: «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»¹¹.

Из сопоставления «жира» и «чая», с одной стороны, «людских жизней» и «света» — с другой, очевидно, как в сознании «самопромышляющего» индивида объективно ничтожные вещи принимают уродливо-непомерное субъективное значение. Расширение и омассовление таких несоответствий, когда «вещи» подчиняют «человека», а усовершенствование средств материально-телесного существования людей заменяет духовные цели жизни, стало одним из самых существенных признаков так называемого «общества потребления», глубинные истоки которого следует искать именно в Ренессансе. Из того же корня растут и такие, столь различные по видимости, явления, как позитивизм или оккультизм, фашизм или демократия, марксизм или фрейдизм. И путь от оптимистически мажорного лозунга «Человек — это звучит гордо» до деструкции человеческого облика в пессимистически минорной формуле «Человек человеку — волк» (или, как сейчас еще добавляют, — свинья), до превращения «титана» в марионетку «невидимой руки» Адама Смита, в куклу анонимных экономических сил, в психоаналитический «мешок», наполненный физиологическими стремлениями под контролем либидо, хотя и пестр и извилист на поверхности истории, но неуклонен и последователен в ее глубинных метаморфозах.

Решающим этапом на этом пути от Возрождения к Нигилизму стала эпоха Просвещения, начиная с которой мир начал гораздо более быстрыми темпами погружаться в состояние фундаментальной метафизической раздвоенности и социально-антропологической пизофрении. Новая, без оглядки на авторитеты, самоуверенность «природного разума», все более раздроблявшая «цельное человеческое существо» и разветвлявшая его специали-

зацию, приводила и к новым парадоксам в представлениях человека о самом себе. Говоря словами А. Ф. Лосева, в новой картине мира «человек должен был превратиться в ничтожество и только бесконечно раздувался его рассудок». «Научные» парадигмы «раздувшегося рассудка», утопического гуманизма и просветительского сознания, в лоне которого формировались невнятные социальные проекты Нового времени, причудливо сочетали и сочетают абстрактные идеи свободы, равенства, взаимного уважения и т. п. (можно добавить современные словосочетания: прав человека, общечеловеческих ценностей, цивилизованного общества, европейского дома, нового мирового порядка и т. п.) с материалистическим принижением человека как «подобия Божия», с моральным редуccionизмом и отрицанием традиций. «Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали, — писал Энгельс о просветителях, продолжавших поиск “счастливой полноты бытия”. — Религия, понимание природы, общество, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике, все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom всего существующего... Все прежние формы общества, государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения...»¹².

Своеобразная вражда к прошлому и даже борьба с ним оказались при переходе от теоцентризма к антропоцентризму необходимыми условиями для более радикального изменения ценностных координат и самой карты мира, в которой христианская традиция и историческая память мешали целиком отдаться рассудочно-эмпирической пустоте настоящего и до конца утратить этическое отношение к действительности. «Природному разуму» как инструменту власти и господства над миром традиционные идеалы казались «хламом» и «предрассудками», ибо препятствовали возвышению «естественного человека» и сужению его духовного горизонта до узко натуралистических пределов, внедрению новых установок сознания для особого акцентирования позитивистски наблюдаемых и математически исчисляемых пластов бытия и выделения в нем рационалистических, прагматических, гедонистических сторон. Однако возводимая на «естест-

венных» основаниях постройка вскоре превратилась, по словам того же Энгельса, в «злую карикатуру» на блестящие обещания просветителей. И иного результата по большому счету нельзя было ожидать, ибо в подкладке такой «естественности», очередного витка гуманистической риторики, республиканских и демократических новшеств заключалось реальное содержание упомянутой выше гоббсовской формулы «человек человеку — волк». Если личность, со всеми своими духовными чувствованиями и нравственными переживаниями, сводит собственное бытие, опираясь на выводы «природного разума», лишь к природному существованию и выводит его (в теории эволюции) из какой-нибудь амебы и протоплазмы (это все равно, замечает С. Л. Франк, как если бы мы сказали, что круг постепенно развился из треугольника или точки), тогда нелепо и нелогично надеяться на практическое осуществление каких бы то ни было привлекательных общечеловеческих лозунгов.

Ренессансное преувеличение величия отделившегося от Бога и «независимого» человека стало опасным креном в сторону его необоснованного самообожествления в пределах самодостаточного натурализма, в сфере которого как бы парадоксальным образом снижалось его представление о своей собственной природе. Принципиальное отсутствие интереса к трансцендентным и благодатным началам христианства при одновременном нечувствии неизгладимых последствий первородного греха и действия «внутри мира» темных страстей, непостижении онтологической немощи человека и злоупотреблений его свободы, способной в прометеевском порыве избрать зло и ад своим идеалом, стало существеннейшим просчетом возрожденческого «титанизма» и проложенного им исторического русла. Рамки природной самодостаточности и антично-возрожденческой аксиомы «человек есть мера всех вещей» не позволяли сосредоточиться на коренной расколотости и двойственности бытия, его широко и глубоко понимаемой оборотной стороне, его «разрывах» и «пропастях». В статье Г. В. Флоровского «Метафизические предпосылки утопизма» говорится о том, что антично-возрожденческая мысль не могла выйти из пределов мира сего и преодолеть натуралистическое представление о Боге как об имманентной космической силе, а о Провидении — как о законосообразной сплошности мира. Он считает, что эта мысль больна не «меонизмом», а, напротив, уравнительным объективизмом, в чем

видит неменяемое замутнение источников и искажение целей творческой деятельности. «Одержимость миром заставляет человека в мире отыскивать и овеществлять присущий его душе образ безусловного совершенства. В этом разгадка парадоксального сочетания рабского сознания и заносчивой самоуверенности. Именно потому, что человек сознает свое метафизическое ничтожество, чувствует себя “грезой природы”, медиумом внешней объективности, он склоняется приписывать своим грезам объективную значимость. Отсюда люцефирическая уверенность во всецелой познаваемости мировых тайн и в осуществимости не вотще же вложенных природою стремлений»¹³.

По Флоровскому, «нигилизмом исходит всякий монизм, ибо бытие — двойственно». И главным препятствием на пути выхода из потенциального нигилизма и реального постижения двойственности бытия являются привычные космологические установки натуралистического сознания, бессильного «вместить тайну творения из ничего, “из не-сущих”... вместить превышающее тварный разум Божественное Откровение». Выход же из сугубо природного тупика находится «лишь чрез *преображение опыта*», когда в обновленном религиозном сознании узревается «метафизическая расколотость бытия, бездна отпадения... И только в опыте веры, в опыте свободы открывается царственный путь правого умозрения»¹⁴.

Флоровский устанавливает онтологическую разнородность двух типов опыта — «опыта лжи», дурной предметности и «субъективности», с одной стороны, и «опыта Истины», благой предметности и «субъектности» — с другой. И переход от первого ко второму, реальное различение ложного и истинного есть главная метафизическая предпосылка подлинного познания. «Есть опыт “мира сего”, опыт плоти и крови, — и есть опыт благодатный, опыт “в Духе”. И переход от первого ко второму совершается только в подвиге, в новом рождении — “водою и Духом”, в огненном крещении, в метафизическом, монументальном *преображении личности*. Меняется предмет созерцания, — онтологически меняется при этом и для этого сама познающая личность. Ибо в каком-то отношении, действительно, “подобное познается подобным”. И для созерцания Истины познающий субъект сам должен стать и быть “истинным”. На место вещей видимых и ничтожных становятся Тайны Царствия, но для этого и познающий должен стать “сыном чертога брачного”. Должно уме-

реть мудрование плоти. Тогда видимо, как прелгается порядок “природы” в порядок “благодати”. Происходит метафизический скачок и разрыв. И больший из рожденных женами меньше наименьшего в Царствии Небесном <...> В каждом познавательном акте мы либо собираем, либо — расточаем, и не-собирающие расточают <...> Тупики миропонимания определяются безысходностью опыта, *безысходностью* самого предмета. Есть по-стороннее, есть “мир иной”, мир ценностей и святынь, зараз и удаленный, и близкий. Небеса снижаются к земле в ответ на горние взлеты человеческого духа. И в этих встречах с горним миром — исполнение познания. А в замыкании “естества” в самом себе, в своей “посюсторонности” таится корень распада и заблуждения. Не восходящий в познании не остается недвижим, — он падает...»¹⁵.

Таким образом, в пределах антропоцентрической и натуралистической самозамкнутости, имманентности и безысходности как бы заранее запрограммировано «расточающее», «нисходящее», «падающее», «распадающееся» и «заблуждающееся» развитие мира и человека, а также нечувствие «естественного» сознания как к «пропастям» и «безднам» греховной человеческой природы, так и к невозможности их преодоления без «скачка» в трансцендентное и стяжания Божественной Благодати для излечения коренной поврежденности и извращенности человеческой воли. Несовершенна тварь в том, подчеркивал Л. П. Карсавин, что она грешная, то есть избирает и получает несовершенство. Но как раз в православной традиции и в питаемых ею отечественной религиозной философии и литературе сохраняется антиренессансное, «паскалевское» понимание того, что без радикального «преображения личности» в Духе и Истине недостижимо спасительное высвобождение человека из природного плена дурной бесконечности, что эмпирическая действительность не исчерпывает всего бытия, что мир усвершенствуется не из себя, а должен воспринять сверхъестественную помощь. Так, Вл. Соловьев приходит к следующему «паскалевскому» выводу: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее* дело и вопрос *что делать* не имеет разумного смыс-

ла. Представьте себе толпу людей слепых, глухих, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления (...) Истинное дело возможно, только если в человеке и в природе есть положительные силы добра и света; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют»¹⁶.

Обозначенная Флоровским и Соловьевым альтернатива между нигилизмом натуралистического монизма и самодостаточного антропоцентризма (с одной стороны) и спасительной опорой на ценности и святыни «мира иного», на способность преображенной личности действительно постигнуть истины Божественного Откровения (с другой) обостренно выделена Е. Н. Трубецким: «Человек не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой, или упасть в бездну; вырасти или в Бога, или в зверя»¹⁷. Эта «паскалевская» мысль о своеобразной незавершенности, срединности, переходности человеческого развития и потенциально противоположных возможностях выхода из нее настойчиво преследовала его в последние годы жизни. В статье «Звериное царство и грядущее возрождение России» Е. Н. Трубецкой писал: «Человек не есть высшее в мире существо. Он выражает не тот конец, куда мир стремится, а только срединную ступень мирового подъема. И вот оказывается, что на этой срединной ступени остановиться нельзя. Человек должен сочетаться с Богом или со зверем. Он должен или пережить себя, подняться над звездами, или провалиться в пропасть, утратив свое отличие от всего, что на земле ползает и пресмыкается. На свете есть две бездны, те самые, о которых некогда говорил Достоевский, и среднего пути нет между ними. Все народы мира должны решить ясно и определенно, к которой из двух они хотят принадлежать»¹⁸.

Обозначенная русскими мыслителями и писателями основополагающая альтернатива неразрывно связана с «тайной человека», которая своими корнями уходит за пределы обозреваемого мира и объясняет изначальную расколотость и двойственность здешнего бытия, столь настойчиво подчеркивавшуюся Паскалем. По своей первородной и подлинной природе, связанной с образом и подобием Божиим, человек предназначен для любви, свободы, истины, добра и красоты, как птица для полета или рыба для плавания. Однако после грехопадения эта «внут-

рения» духовная природа была искажена, «правильный источник» жизнедеятельности ослаблен и начал укрепляться, говоря словами А. С. Хомякова, «случайный центр», исходя из которого сформировалась та «темная основа нашей природы», в пределах которой потерявшая онтологическую связь с Божественной волей человеческая душа в томлении по своей первозданной природе и утраченному Абсолюту стала метаться за их суррогатами в поисках всевозможных призраков «счастья», в творческих дерзаниях, в сменяющих друг друга проектах и идеологиях земного жизнеустройства. Однако, несмотря на порою колоссальное и исторически обусловленное внешнее различие подобных глобальных ориентаций, все они несут на себе роковую печать «темной основы нашей природы», а реальным фундаментом, часто невидимым и неосознаваемым, поступков «свободного» человека становится природный эгоцентризм. «Единственная действительная основа деятельности, исходящей от нас самих, — констатирует П. Я. Чаадаев, — связана с представлением о нашей выгоде, в пределах того отрезка времени, который мы зовем жизнью {...} Как бы ни было пламенно наше стремление действовать для общего блага, это воображаемое нами отвлеченное благо есть лишь то, чего мы желаем для самих себя, а устранить себя вполне нам никогда не удастся: в желаемое нами для других мы всегда подставляем нечто свое»¹⁹. Такая «своевольная» подмена слита у Чаадаева, как и у П. А. Флоренского, с распространением в мире зла, поскольку с идеей абсолютизированной индивидуалистической свободы «связана другая ужасная идея, страшное, беспощадное последствие ее — злоупотребление моей свободой и зло как его последствие. Предположим, что одна единственная молекула вещества один только раз приняла движение произвольное, что она, например, вместо стремления к центру своей системы сколько-нибудь отклонилась в сторону от радиуса, на котором находится. Что же при этом произойдет? Не сдвинется ли с места всякий атом в бесконечных пространствах? Не потрясется ли тотчас весь порядок мироздания? Мало того, все тела стали бы по произволу в беспорядке сталкиваться и взаимно разрушать друг друга. Но что же? Понимаете ли вы, что это самое делает каждый из нас в каждое мгновение {...}? И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших наших мыслей»²⁰.

Для Чаадаева, как и для многих других русских мыслителей, избавление от коренного зла жизни «по-своему» лежит лишь через последовательное преодоление проросших в бытие изначальных последствий первородного греха на пути к жизни «по-Божьему», неостанавливающегося движения «блуждающего» атома по своему радиусу к центру системы всего мироздания, слияния свободной воли человека с абсолютно благом началом для восстановления нерушимой связи с Творцом и собственной первоизданной природы. Он неоднократно приводит «прекрасную мысль Паскаля» о том, что *«вся последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно»*, и каждый из нас в едином мировом сознании либо разрушает связь с «центром системы», с Богом своим грехом, либо восстанавливает ее своей добродетелью. «В человеке, — по-паскалевски подчеркивает В. В. Зеньковский, — объективная возможность “выбора” дана как раз в открытости для нас Бесконечности: добро в нас не есть природная сила... Образ Божий, при истолковании его как неиссякаемого потока духовной жизни, питаемой обращенностью к Богу, вскрывает живую связь личности с Богом, личность не замкнута в себе, не обладает “бесконечностью”, но дано ей выходить за пределы тварного мира, искать неустанно Бога. Не сама по себе духовная жизнь в нас, но понятая лишь как образ Божий, как видение Бога и искание Его, договаривают тайну человека»²¹.

В русской религиозной философии утвердилась мысль апостола Павла о том, что человек есть ложь, то есть что сам по себе он малочеловечен и даже бесчеловечен. Никакой человек не достоин похвалы, настаивал В. В. Розанов, всякий человек нуждается в жалости. И парадокс его существования заключается в том, что человеку, чтобы быть человеком, необходимо превзойти самого себя и вновь обрести в себе образ и подобие Божие в «преображении опыта», «новом рождении», «подвиге веры», примером которого служил Паскаль. Слово «подвиг» звучит часто на страницах работ отечественных мыслителей и указывает на чрезвычайную трудность задачи найти, говоря словами В. Ф. Эрнста, такой изгиб мировоззрения, пройдя который почти все, что казалось раньше стоящим на ногах, кажется вдруг стоящим на голове, идола падают, кумиры свержаются, и начинается «глубочайшее раскрытие и утверждение всех творческих и существенных сторон личности»²². В их паскалевской логике, однако, непосильное человеку возможно Богу, чья благодатная помощь

идет навстречу свободному устремлению человека к преодолению греха, изменению своего природного положения и «теоцентрическому устроению души». Онтологической предпосылкой обожения человека при этом служит Боговоплощение, рождение, пришествие, земная жизнь, крестная смерть и воскресение Христа, соединившего в Себе и в Церкви здешнее бытие и «иной мир». Таким образом, стяжание благодати, просветление «темной основы нашей природы» и приобщение ко Христу обозначаются в сознании отечественных религиозных философов и писателей как главная творческая цель, пример исполнения которой являют для них святые. «В древнерусской святости, — заключает Г. П. Федотов, — евангельский образ Христа сияет ярче, чем где бы то ни было в истории. Если бы нужно было одним словом определить господствующий тип русской святости, то мы назвали бы его церковным евангелизмом»²³. И подлинное покаяние (понятое в соответствии с греческим значением этого слова как изменение сознания), преображение и оздоровление самых корней человеческих желаний происходит в душе только тогда, когда она непосредственно и конкретно пропитана абсолютным и прямо противоположным эгоцентрической натуре идеалом Христа, стирающим в ней все другие «идеалы» и идолы и полагающим в любви к Богу и ближнему главный смысл жизни. И чем последовательнее люди устремляются к своему Творцу, расширяя область света в собственном сердце, тем они подлиннее соединяются и между собой. И здесь уместно будет вновь упомянуть чаадаевский образ «заблудившегося» и «соскочившего» со своей орбиты атома — образ, перекликающийся с приведенным выше размышлением В. А. Жуковского и являющийся как бы парафразом известного «круга аввы Дорофея»: «Предположим, что круг сей есть мир, а самый центр круга — Бог; радиусы же, т. е. прямые линии, идущие от окружности к центру, суть пути жизни человеческой. И так, насколько святые входят внутрь круга, желая приблизиться к Богу, настолько, по мере вхождения, они становятся ближе и к Богу, и друг к другу»²⁴.

Любовь к Богу и ближнему у русских религиозных философов, как и у Паскаля, и является основным признаком просветленной «новой твари», одолевшей в себе темное наследие «ветхого Адама». Очевидным или подспудным лейтмотивом многих их сочинений становятся слова апостола Павла о том, что «если я не имею любви, то я ничто». Гегель сказал однажды, что если в го-

лове нет идеи, то глаза не видят фактов. Продолжая это суждение, можно сказать, что если нет любви в сердце, то ум проходит мимо сокровенных значений в самом человеке и в наблюдаемых им явлениях. «Без любви вы ничего не сознаете, а с любовью сознаете многое», — настаивал Достоевский. «Нет истины там, где нет любви», — утверждал Пушкин. Любовь как познавательная категория тесно связана в отечественной философии и литературе, как и у Паскаля, с любовью понимаемой как высшее духовное состояние человека, без обретения которого он превращается в «медь звенящую» или «кимвал звучащий», а все благие намерения и общественные преобразования оставались, остаются и будут оставаться в замкнутом кругу «темной основы нашей природы».

В творчестве русских религиозных мыслителей заложено не только создание философских сочинений, но и пересоздание в их духе самого существования автора, его открытость принципиально важным экзистенциальным решениям (например, принятие священства С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским или Г. В. Флоровским). Соответственно и в читательском восприятии затрагивается, как и в паскалевских «Мыслях», не только «разум», но и «сердце», субординация и взаимоотношения между которыми становятся вполне самостоятельной и одной из самых глубоких и самобытных проблем в русской религиозной философии. К разуму и логике обращаются Е. Н. Трубецкой и В. И. Несмелов, когда стремятся раскрыть значение понятия «смысл жизни» для духовного роста личности. «Человек, — замечает последний, — *может*, конечно, жить в мире по каким угодно соображениям или даже без всяких соображений — потому только, что он явился на свет, но это недостойно его разума и свободы. Если он живет на свете по одному только случаю своего рождения, то он и человеком может называться в одной только зоологии по зоологическим признакам. Человек *должен* жить не потому, что его мать на свет родила, а потому, что он имеет особое назначение в мире»²⁵. В противном случае, говоря словами П. Я. Чаадаева, словно переключаясь с вышеприведенным рассуждением, философия человека «становится только тою частью натуральной истории, которая описывает нравы животных: главою о человеке в зоологии»²⁶. Тогда, как бы подключается к диалогу Е. Н. Трубецкой, торжествует слегка припудренный культурой биологизм, «закон взаимного пожирания

существ», оснащенных более или менее мощной военно-технической «челюстью». Тайна человеческого бытия, утверждал чуткий к подобным вопросам Достоевский, заключается не в том, чтобы жить, а в том, для чего жить. Писатель предсказывал, что без отчетливого осознания не уничтожаемого со смертью смысла жизни человек способен истребить себя и окружающих, «хотя бы кругом его все были хлеба». Согласно его наблюдениям и выводам, даже самые великодушные идеи могут превратиться в свою противоположность, если в глубине сознания происходит драматическое столкновение их смысловой неполноты и реальной неосуществимости именно с этим требованием. Например, роль унавоживающего материала для будущей гармонии невольно заставляет человека задумываться (с разной степенью отчетливости и осознанности) над тем, что «жизнь человечества в сущности такой же миг, как и его собственная, и что назавтра же по достижении “гармонии” (если верить, что мечта эта достижима) человечество обратится в тот же *нуль*, как и он, силою косных законов природы, да еще после стольких страданий, вынесенных в достижении этой мечты, — эта мысль возмущает его дух окончательно, именно из-за любви к человечеству возмущает, оскорбляет его за все человечество и — по закону отражения идей — убивает в нем даже самую любовь к человечеству»²⁷.

В процитированных строках заключено психоонтологическое объяснение и одновременно прорицание снижающих и нигилистических метаморфоз любых гуманистических притязаний на осуществление божественной власти человека, одолеваемых бессмыслицей и хаосом жизни. Как пишет В. И. Несмелов, самые гениальные проекты и мечты людей сокрушались о неразрешенное осознание того, что счастливый или несчастный сын земли неведомо зачем появляется на свет и в нее неведомо зачем по смерти навеки уходит. Уяснение главных вопросов жизни и смерти, окончательной судьбы мира и человека, которое принципиально вытесняется в современную эпоху, и стоит в центре внимания работ русских христианских философов. Они открывают «иной мир», «другой план бытия», в котором и даруется высшее и полное решение вопроса о смысле жизни, о «воскресении из мертвых всего существа человека», «радость окончательной победы Богочеловека над зверочеловеком» и подлинная свобода от мирового природного закона борьбы за существование.

Вместе с тем разум и строгая логика оказываются недостаточными для преображения «темной основы нашей природы» и «нового рождения», если, как подчеркивал Паскаль, откровение свыше и благодатная помощь не коснутся самых глубинных оснований внутреннего мира человека — его воли и сердца. По убеждению П. Д. Юркевича, «ум — вершина, а не корень духовной жизни человека», «видимая вершина той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце». В представлении отечественных философов сердце есть первичное основание и самый глубинный уровень, определяющий своеобразие личности. Всякий человек есть то, каково сердце в нем, писал Г. С. Сковорода, оно и есть истинный человек. По его убеждению, «мудрование мертвых сердец препятствует философствованию во Христе», а «царство зла» и «Царство Божие» в душах людей «создают вечную борьбу». И от того, каков человек в своем сердце — «ветхий» или «новый», «грязный» или «чистый», «мертвый» или «живой» — зависит его личная судьба, а в соответствующей проекции и судьбы всего мира.

➤ 3 ➤

Паскалевская чуткость к глубинным процессам в духовном измерении реальности, в тайниках человеческого сердца и свободного волеизъявления составляет и непосредственную практическую значимость «большого» реализма русской религиозной философии, в свете кажущейся утопичности которого раскрывается действительный утопизм «маленьких» реализмов позитивизма или идеализма, гуманизма или общечеловеческих ценностей. «Ясно, — писал Достоевский, — что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится. Этот забор есть нравственное состояние общества, крепко соединенное с социальным устройством его»²⁸. Необходимо подчеркнуть, что общество со всеми своими прогрессивными конституциями и учреждениями, ставящее во главу угла исключительно материальное процветание и благополучие, «силу», а не «добродетель», незаметно для самого себя морально деградирует и выстраивает не узреваемый до поры до времени «забор» для своей деятельности. Об этом «заборе» во «всяком чисто человеческом прогрессе» размышлял П. Я. Чаадаев, писавший о самоплении умов в тюрьме языческого материализ-

ма, «в определенном тесном кругу, вне которого они неизбежно выпадали в пустую беспорядочность»: «Дело в том, что прогресс человеческой природы вовсе не безграничен, как это обыкновенно воображают; для него существует предел, за который он никогда не переходит. Вот почему цивилизации древнего мира не всегда шли вперед (...) Дело в том, что, как только материальный интерес удовлетворен, человек больше не прогрессирует: хорошо еще, если он не идет назад!»²⁹.

Русские философы как бы вслед за Паскалем приглашают читателя задуматься над тайной пребывания человека на земле, а соответственно, и над ходом и смыслом мировой истории, в которой любая личность — хочет она того или нет — объективно занимает в зависимости от собственных мыслей и чувств, поступков и дел вполне определенное место и может с их помощью по достоинству оценить его.

«Ищите прежде Царствия Божия и правды его, и все остальное приложится вам», — призывает Иисус Христос в Нагорной проповеди, дух и смысл которой по-своему претворяются и в «Апологии христианской религии» Паскаля. В истории же наблюдается обратная картина, перевернутая логика, в которой на передний план выдвигается не просветление души и любовное благоустройство, от чего и зависят подлинные сдвиги в преодолении всяческих несовершенств, а именно «все остальное» — государственные и партийные интересы, интеллектуальные и научные успехи, увеличение и уточнение материального производства и техники. И тот натуралистический монизм, и те навыки имманентного сознания, которые возобладали в эпоху Возрождения и с которыми боролся Паскаль, сыграли в таком перемещении целей и средств принципиальную роль, в результате чего все высокие и благородные задачи, ставившиеся человеком, искажались, снижались и терпели поражение, а историческое движение потеряло духовно внятные и стратегически осмысленные ориентиры.

Ценой обращения в рамках такого монизма и имманентизма с помощью науки «камней» природы в «хлебы» цивилизации стал, говоря словами В. В. Розанова, страшный, но мощный исход — понижение психического уровня человека. В результате происходит промен духовных даров на вещественные, чистой совести — на материальное процветание, а отвержение высокого и святого для земного и полезного таит в себе глобальные нигилистические последствия.

Постепенное, подспудное, а затем и вполне очевидное усиление «биологизации» и «тварности» бытия в автономной культуре (переходящей в стадию цивилизации) обезбоженного человека чрезвычайно озабочивало русских писателей и мыслителей. Например, М. М. Бахтин в «Философии поступка» заключал: «Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на ступень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на услужение биологического акта»³⁰. Духовные потери подобного услужения подчеркнуты и Е. Н. Трубецким в размышлениях о «пленительном мираже» житейского комфорта и благополучия, сосредоточенность на котором связана с деградацией внутреннего мира человека. «Страшно вымолвить это слово, потому что причинная связь между духовным ростом и неблагополучием показывает, *до чего неблагополучие бывает нужно человеческой душе*»³¹. В этом же смысловом ряду находятся и эмоции И. А. Бунина, замечавшего: «Я с истинным страхом смотрел всегда на всякое благополучие, приобретение которого и обладание которым поглощало человека, а излишество и обычная низость этого благополучия вызывали во мне ненависть»³².

Господство биологического акта, экономических мотивировок, материальных призраков жизни поработщает человека низшими силами всепоглощающей корысти и конкурентной борьбы, иссушает высшие силы благородства и подлинной свободы (чести, достоинства, совести, милосердия, самопожертвования и др.), которые превращаются в условную шелуху, едва прикрывающую наготу эгоистической натуры и циничности расчетов, а также «зверит» душу. В клетке сниженных идеалов и при власти потребительской деспотии всегда незримо действует идея естественного отбора, обставленная красивыми речевыми конструкциями о демократическом обществе, диктатуре закона и т. п., закрепляется эгоцентрическое жизнепонимание и усиливается недружественная разделенность людей, множатся обольщения мнимой свободой, оборачивающейся зависимостью от тщеславия, любоначала и чувственности. На такой темной и злой основе своекорыстия политика, идеология и общественная жизнь всегда управляются соперничеством, порождают явные или скрытые формы ущемления и насилия, ревнивого противопос-

тавления друг другу. И любые попытки преодолеть данное положение вещей на внехристианских принципах, в какие бы человеколюбивые идеи, прогрессивные установления и передовые учреждения они ни облачались, неизбежно заканчиваются в истории лишь перераспределением «суммы» власти, богатства и «наслаждений», очередным прорывом фундаментальных установок нравственно холодного и низменного сознания, неспособного пробиться сквозь крепкие решетки эгоистической тюрьмы к душе ближнего.

Надеяться при таком состоянии человеческих душ и при таких обстоятельствах, когда народы вдобавок преобразуются в массы, живущие одним днем, манипулируемые и взаимозаменимые, на какую-то потребительскую «нирвану» и экономическую «гармонию» было бы по меньшей мере непредусмотрительным. Более того, в условиях духовного кризиса и обезличивания разных культур, геополитических, этнических и т. п. проблем, обедненная и больная рассудочным прагматизмом «душа», оказавшаяся в плену у своих низших сил, забывшая о своей «высшей половине», но владеющая все более мощными «внешними» средствами, является главным «внутренним» источником возможных мировых катастроф. О том, как сплошное обмельчение, материализация и эгоизация человеческих желаний незримо готовит драматические последствия, создает подспудные предпосылки для перерастания мира в войну, пронизательно писал Достоевский. Говорят, размышлял он, что мир родит богатство, но ведь только десятой доли людей. От излишнего скопления богатства в одних руках развивается грубость чувств, жажда капризных излишеств и ненормальностей, возбуждается сладострастие, провоцирующее одновременно жестокость и слишком трусливую заботу о самообеспечении. Болезни богатства, продолжал Достоевский, передаются и остальным девяти десяткам, хотя и без богатства. Панический страх за себя сообщается всем слоям общества и вызывает «страшную жажду накопления и приобретения денег». Утробный эгоизм и приобретательская самозащита умерщвляют духовные запросы и веру в братскую солидарность людей на христианских началах. «В результате же оказывается, что буржуазный долгий мир, все-таки, в конце концов, всегда почти сам зарождает потребность войны, выносит ее сам из себя как жалкое следствие... из-за каких-нибудь жалких биржевых интересов, из-за новых рынков... из-за

приобретения новых рабов, необходимых обладателям золотых мешков, словом, из-за причин, не оправдываемых даже потребностью самосохранения, а, напротив, именно свидетельствующих о капризном, болезненном состоянии национального организма»³³.

Эта «внешне» парадоксальная, а «внутренне» закономерная логическая цепочка превращения мира в войну хорошо показывает, что никакие дружественные договоры, «новые порядки» или общечеловеческие ценности не способны предотвратить катастрофу, если сохраняется «низкое» состояние человеческих душ, видимое или невидимое соперничество которых порождает все новые материальные интересы и, соответственно, множит разнообразие тайных или явных захватов. В результате мирное время промышленных и иных бескровных революций, если оно не способствует преобразению эгоцентрических начал человеческой деятельности, а, напротив, создает для них питательную среду, само скрыто накапливает враждебный потенциал и готовит грядущие катаклизмы.

Именно такое состояние человеческих душ и сердец служило для многих русских мыслителей принципиальным признаком и критерием для далеко не радужных прогнозов. Так, по Н. Н. Страхову, скрытый прометеизм «титана» Нового времени, чье сознание не озабочено «внутренним» осмыслением отрицательных начал человеческой природы, но ставит тем не менее гигантские «внешние» задачи покорения природы и продления жизни, ведет к непредусмотренному, но логическому финалу умножения страданий и хаоса. И для Достоевского «внутренняя» неосмысленность и непреодоленность собственной «недостиженности» и «недоделанности» являются коренной ошибкой человека при разворачивании всей его «внешней» деятельности. В беседе с одним из современников он порицал «слепых» проповедников невинного гуманизма: «они и не подозревают, что скоро конец всему... всем ихним “прогрессам” и болтовне! Им не чудится, что ведь антихрист-то уж родился... и идет!.. И конец миру близко, — ближе, чем думают!»³⁴. В подаренном писателю женами декабристов Евангелии отмечены слова из «Откровения Иоанна Богослова» о звере с семью головами и десятью рогами, на котором восседала облаченная в порфиру и багряницу жена «с золотой чашей в руке своей, наполненной мерзостями и нечистотою блудодействия ее». На теле же жены написано имя: «Тайна, Вави-

лон великий, мать блудницам и мерзостям земным». Отметив слово «тайна» двумя чертами и пытаясь разгадать ее, Достоевский пишет на полях слово «цивилизация». В подготовительных материалах к «Бесам» имеется толкование этого места Апокалипсиса, где он сравнивает зверя с миром, оставившим веру и опирающимся на свои собственные «гуманистические» силы.

Конечно же гадание о конкретных временах и сроках «последних дней» не только бесполезно, но и вредно, их реальное определение не под силу никакому человеческому уму. Однако нельзя не учитывать тех общих тенденций современного мира, в рамках которых происходящие в человеческих душах процессы вполне соотносятся с апокалиптическими предсказаниями Евангелия и наиболее проницательных из русских мыслителей и писателей. «Мысль Апокалипсиса, — подчеркивал, например, П. Я. Чаадаев, — есть беспредельный урок, применяющийся к каждой минуте вечного бытия, ко всему, что происходит около нас. Эти ужасающие голоса, оттуда вызывающие, — их надобно слушать ежедневно; эти чудовища, там являющиеся, — на них надобно смотреть каждый день; этот треск машины мира, там раздающийся, — мы слышим его беспрестанно»³⁵. И, может быть, есть смысл почтуче вслушаться в «треск машины мира», улавливавший еще Паскалем, и повнимательнее отнестись к «беспредельному уроку», а не устремляться так завистливо и жадно, как нас призывают очередные реформаторы (помнявшие одну «короткую» идею на другую) в «цивилизованное общество»? И не стоит ли, напротив, слегка притормозить, оглядеться и подумать о «субъекте прогресса», о его душе? «Нужно задавать себе вопрос, чей прогресс, прогресс чего именно? — настаивал А. С. Хомяков. — Иначе выйдет, что вся жизнь римской империи до последнего дня была прогрессом; может усовершенствоваться наука, а нравы могут упадать и страна гибнуть. Может скрепляться случайный центр, а все члены слабеть и болеть и страна опять-таки гибнуть. Где же тут прогресс страны? Прогресс есть слово, требующее субъекта. Без этого субъекта прогресс есть отвлеченность, или, лучше сказать, чистая бессмыслица»³⁶.

В силу обозначенных выше «паскалевских» основ и предпосылок своей мысли русские религиозные философы рассматривали текущие события в большом плане мира и глубинном духовном измерении, одновременно объемно и конкретно, с учетом проис-

ходящих в человеческой душе метаморфоз. С. Л. Франк подчеркивал: «Самое интересное и значительное, что породило русское мышление XIX века — кроме самой религиозной философии, — принадлежит к области исторической и социальной философии; самые глубокие и типичные русские религиозные мысли высказывались в рамках исторического и социально-философского анализа. Это видно уже из того, как значимо для всего содержания русского мировоззрения XIX века сопоставление России и Западной Европы (у славянофилов, у их оппонентов — “западников”, у Чаадаева, Данилевского, Константина Леонтьева, и в новейшей, возникшей уже в наши дни теории, которую русская культура противопоставляла европейской как “евразийскую”). При этом нельзя оставить без внимания то обстоятельство, что проблема соотношения между Западной Европой и Россией рассматривается не просто как национально-политическая или культурно-историческая, но служит, можно сказать, трамплином, с которого взмывает в высоты религиозно-метафизического или общего культурно-философского размышления. Важным является вопрос, в каких формах культуры и жизни выражается последняя мудрость и в чем, собственно, заключается последний религиозный смысл человеческой жизни и человеческого развития. Именно в русской литературе едва ли можно отделить религиозную философию от исторической, социальной и культурной философии, их необходимо рассматривать вместе»³⁷.

Благодаря такому внутреннему единству разных аспектов и измерений жизни и мысли и сосредоточенности на их предельных «паскалевских» смыслах отечественные философы и обретали тот «реализм в высшем смысле», который не только не оставлял им никакой возможности для самообольщения какими бы то ни было внешними достижениями, но и позволял увидеть за ними внутреннюю деградацию личности. Человек, как подчеркивает Е. Н. Трубецкой, опускается ниже животного, которому для «удовлетворения материальных потребностей» не требуется ни искусства, ни науки, ни техники. Человек же использует свои уникальные духовные возможности и гигантскую интеллектуальную мощь не для совершенствования своего внутреннего мира и преображения здешнего бытия, а для все более многообразного и утонченного обслуживания «биологического акта», ставит «высшее» на службу «низшему» и в подобной несоразмер-

ности и извращенности многое теряет по сравнению с представителями флоры и фауны.

Работы отечественных мыслителей раскрывают различные варианты и потенциальные перспективы в рамках паскалевских категорий развития человека и мира «с Богом» и «без Бога», помогают оценивать, куда реально движется история — вперед — «вверх» или вперед — «вниз». Подобно А. С. Хомякову, В. Ф. Эрн задается вопросом о «субъекте» прогресса, о его содержании, направлении и качестве и приходит к выводу, что без Христа, Голгофы и Воскресения и, соответственно, без «бессмертной личности человека» в деятельности последнего утрачивается «связующий центр» и высший смысл, без чего он превращается в «добычу червей» и «бессмысленного мечтателя», а творимая им «катастрофическая» история — в «чертов водевиль» (в «комедию мира», по терминологии П. Я. Чаадаева). И для В. С. Соловьева торжество «поддельного добра» и «сверхчеловеческого» гуманизма, как бы исполняющего «дьявольские» заветы великого инквизитора в «Братьях Карамазовых» о необходимости господства над людьми с помощью «хлебов», «чудес» и «авторитетов», становится несомненным апокалиптическим признаком, при котором «нравственный подвиг Христа и Его абсолютная единственность», заповеди Богочеловека оказываются губительно непроницаемыми для «омраченного самолюбием ума». Даже такой последовательный выразитель идеи единосущия Бога и мира, как С. Н. Булгаков, был вынужден отказываться от «софийного детерминизма» и признавать, что «несмотря на единство человечества и единый корень всего творчества, оно не имеет гармонического свершения и, наоборот, удел человечества есть раздирающая трагедия последней борьбы». В «Невесте Агнца» Булгаков пишет о том, что «душа мира больна демоническим одержанием», что в нем постоянно наблюдается «противоестественное внедрение бесов», что зло есть «плод тварного самоопределения» и что самость каждого человека неизгладимо накладывает на него «свой тяжелый флер». Поэтому из-за особо выделенной Паскалем онтологической катастрофы первородного греха и ослабленности всего человеческого естества в дальнейшем развитии, «отравленности и извращенности» его созидательной деятельности и волевого изъявления надеяться на благое разрешение трагизма его существования в земных условиях и в пределах истории нет достаточных оснований. Печальный опыт челове-

ства показывал русским религиозным мыслителям, что всякое новое общественное устройство, производя частичные улучшения, порождает свои изъяны и злоупотребления, вытекающие из несовершенства греховной человеческой воли. И вырваться из заколдованного круга такой дурной бесконечности невозможно, говоря словами Г. В. Флоровского, без «подвига веры» в каждой отдельной душе и устремленности этой воли к соединению с волей Бога, без коренного преображения с благодатной помощью «темной основы нашей природы», ее обожения и «жизни во Христе». В противном случае языческий выбор в любом («демократическом» или «тоталитарном», благообразном или неприглядном) варианте выдвигает на авансцену истории «недоделанных» и «недосиженных» людей, господство которых еще больше ожесточает сердце «ветхого Адама» разлагающими страстями и корыстными интересами. А без духовного максимализма и высшесмысловой наполненности бытия любые гуманистические начинания и идеи (а «минимальные», «презирающие» человека и «окультурирующие» его биологическое существование тем более) расплываются, как тесто, теряют подлинную разумность, готовы к предательскому перерождению и вымиранию. Следует круто направлять лодку вверх, не то река жизни снесет ее вниз по течению, предупреждал Л. Н. Толстой, «чисто человеческое» христианство которого подвергалось принципиальной критике русскими религиозными философами. Однако высказанная писателем мысль вполне отражает пафос их воззрений на протекающую историю, равно как и совет святителя Игнатия Брянчанинова: чтобы попасть в избранную цель на земле, следует метить — с в небо.

❧ 4 ❧

Эта глубинная внутренняя логика, роднящая разных, казалось бы, русских мыслителей и писателей, сближает их и с Паскалем. Она раскрывает фундаментальные последствия развития человека и мира «с Богом» и «без Бога», величия и ничтожества людей, их плененности «обманывающими силами» в результате коренной поврежденности первородным грехом и показывает пути освобождения от нее.

Особую симпатию к личности и творчеству Паскаля испытывали славянофилы, которые видели в нем одного из самых яр-

ких и последовательных выразителей христианского мышления, сосредоточенного на различении добра и зла, судящего не по словам, а по делам, всматривавшегося во внутренний мир, а не только во внешние достижения человека, открывавшего в душевной сердцевине возрожденческого и поствозрожденческого индивида явный перевес «неправильных» источников и целей жизнедеятельности над «правильными».

Обозначенные выше свойства самобытной русской философии на грани богословия отчетливо проявились в тех программах и обсуждениях «новых начал» любомудрия, которые сопровождают деятельность родоначальников славянофильства — А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. Постигание Божественного Откровения, данного ученикам Христа, развитие целостной личности и цельного знания, органически связанного с верой и непосредственно соединяющего в себе результаты совокупного действия разума, воли и сердца, основополагающая альтернатива для человека, либо опирающегося на свою испорченную первородным грехом, темную и страстную, природу и тогда «прогрессивно» деградирующего в иллюзиях плоского эмпирического опыта и ограниченного рационализма, либо устремленного в свободном и углубленном духовном делании к преобразению этой природы, к стяжанию Божественной Благодати и соединению с Церковью как Телом Христовым, обусловленный этой альтернативой «нисходящий» или «восходящий» ход истории, — подобные вопросы входят в самый корень формировавшейся в спорах с западниками философии славянофилов, который видимо, а чаще незримо питает их размышления на культурно-исторические и общественно-литературные темы, однако нередко не учитывается в неадекватной характеристике их взглядов. Сам термин «славянофильство», введенный в оборот идейными оппонентами, носит достаточно условный характер и не покрывает всей полноты и сложности подразумеваемых в нем воззрений, затеняет ведущую роль православия среди других важных начал национальной самобытности. В отличие от западников, не учитывавших в должной степени или вовсе отвергавших тысячелетние традиции (религия и предания, писал Герцен, являются «путями, заимствованными у прошлого») ради идеи отвлеченного и невнятного прогресса, славянофилы считали необходимым сохранять и восстанавливать историческую связь времен во всей ее полноте и глубине, непосредственности

и прочности, дабы не провалиться в обманчиво сияющую пустоту рационалистического утопизма.

Понимание и раскрытие созидательного значения уходящих за горизонт здешнего бытия православных традиций в повседневном жизнестроительстве, в воспитании целостной духовной личности, в предотвращении обезбоживания, эгоизации и апокалиптизации современной цивилизации составляло существенную особенность их деятельности. С их точки зрения безоглядная вера западников в «разум» и «просвещение» как в движущие силы благотворного изменения жизни вступала в конфликт с реальной действительностью, поскольку успехи европейской демократии и интеллектуальные свершения оказывались условиями необходимыми, но недостаточными для совершенствования человеческих отношений. Прогресс в области законодательства, науки, техники создавал предпосылки для внешне свободного существования и материального процветания людей, а не для преобразования их внутреннего мира. Упорядочивая формальные связи между членами общества, новые учреждения и законы не затрагивали духовно-психологическое ядро «свободной» личности, где коренятся властолюбие, зависть, тщеславие, не прекращается искание увеличения собственной выгоды и прав, что вносит дисгармонию в любые социальные отношения. В результате великие истины свободы, равенства и братства неизбежно оборачивались торжеством посредственности и денежного мешка, а научные победы порождали меркантилизм и индустриализм, который, по словам позднего Герцена, представляет собою «сифилитический шанкр, заражающий кровь и кость общества». Неизменный эгоцентризм, неспособность к жертвенной любви, разъединяющее людей гедонистическое непонимание — таковы побочные плоды любых успехов и достижений, если они не одухотворены высшими христианскими ценностями.

Рассудочное упование западников на достижения «внешней» образованности в деле нравственного преобразования личности и братского единения людей сталкивалось с «незапланированными», проанализированными Паскалем парадоксами природы человека, противоречивой глубиной его волеизъявления и неизбежно оборачивалось утопией, ибо ни юридические установления, ни социальные учреждения, ни научные знания не увеличивают области добра в душе человека и не подвигают его к

братолюбия. Напротив, зло и эгоизм как бы переодеваются в процессе истории, приспосабливаются к новым условиям, становятся замаскированнее и опаснее.

Стремление западников достичь общественной гармонии «извне», с помощью нравственно половинчатых и ограниченных теорий, не искоренявших, а лишь иначе направлявших действие страстей и «обманивающих сил» и тем усложнявших извечные людские пороки, свидетельствовало об их невнимательном отношении к главным вопросам жизни и сверхрассудочным особенностям бытия. К тому же механическое перенесение на русскую действительность европейских общественных форм и социальных идей, органически сложившихся в иных исторических обстоятельствах, осуществлялось ими в теории без соотнесенности и даже вопреки собственному прошлому и национальным традициям, веками формировавшим духовно-психологический уклад жизни и собирательную личность народа. Такое взаимопроникновение разнородных тканей с неодинаковой генеалогией могло вести на практике к неузнаваемому гибриднему перерождению соединяемых частей, а диктат узкого «трезвого» знания над всем объемом исторической жизни грозил насильственной хирургией всему, что не вмещалось в его прокрустово ложе.

По убеждению славянофилов, любые, даже самые здоровые новшества не осуществляются с помощью рациональных теорий и прямолинейных решений, а их успех зависит от учета всего исторического объема и метафизической глубины народной личности, от обогащенности плодами духовного труда предшествующих поколений. Ведь истинный плодотворный результат любого дела зависит не от верного экономического расчета и модернизированных учреждений, а от золотого запаса благородных людей, создаваемого постоянно растущим из древних корней и непрерываемым христианским преданием, которое как раз и было принципиально отвергнуто радикальными западниками.

Имея в виду столь же высокие цели, как их оппоненты, славянофилы полагали, что братство невозможно без братьев, в натуре которых естественно бы возросло начало любви к другим людям. Глубина перерождения от своекорыстного к добролюбящему расположению души, от «нищеты» к «величию» зависит, по их представлению, от конкретно жизненной захваченности человека абсолютным идеалом, придающим подлинную разум-

ность, непререкаемую осмысленность, онтологическую укорененность и соответственно конкретное благообразие человеческого существованию, что предопределяет развитие внутреннего просвещения, духовной гармонии, нравственного расцвета отдельно взятой личности. Высокие же нравственные качества сохраняются и передаются из поколения в поколение лишь тогда, когда не прерывается связь времен, когда христианские святыни присутствуют в жизни не как музейные реликвии или условные символы, а как живой источник распространения благотворной атмосферы в обществе, когда не прерывается органический рост народной личности.

В ситуации неизбежного выбора дальнейшего пути «старой» России, глубоко охваченной «новыми» стихиями европейских начал, славянофилы как бы сравнивали и взвешивали разные ценности. Работа Хомякова, написанная в 1839 году и положившая начало славянофильскому направлению, так и называлась «О старом и новом». Для опровержения необходимости безусловной подражательности и обоснования возможности самостоятельного развития он стремился показать объемную и противоречивую сложность исторического пути как России, так и Европы. Признавая в русской истории наличие вражды и междоусобиц, неграмотности и взяток, он находил в ней в не меньшей степени и обратные примеры, показывал отсутствие в преданиях и традициях уроков несправедливости и насилия. «Эти-то лучшие инстинкты души русской, образованной и облагороженной христианством, эти-то воспоминания древности неизвестной, но живущей в нас тайно, произвели все хорошее, чем мы можем гордиться»³⁸.

Хомяков призывал объективно разобраться в разных «плодах просвещения» и определить, нет ли в русском «старом» чего-либо такого, что утеряно в «новом» и что могло бы помочь сделать человеческие отношения более доблестными. На его призыв откликнулся И. В. Киреевский, написавший статью «В ответ А. С. Хомякову», также ставшую программным документом славянофильства, в котором прозвучал призыв к большему вниманию к «былому», без чего нельзя уяснить до конца текущей действительности. В этой и других своих работах Киреевский конкретизировал историческое преломление двух разных типов просвещения для более ясного понимания их отличий, а не превозношения одного за счет другого.

Оба мыслителя отправляются от анализа религиозно-исторической и духовно-нравственной ситуации на Западе, чтобы рассмотреть, в каком направлении и до каких пределов изменяется под воздействием основополагающих результатов и исходных начал европейской культуры логика внутреннего развития отдельной личности, определяющая своеобразие ее связи с другими такими же личностями, со всеми людьми. Например, для «оторвавшейся от неба» рационально-опытной науки, одного из главных достижений европейского общества, как считали оба славянофила, характерно одностороннее развитие отвлеченного рассудка, который не требует «ни сочувствия, ни общения, ни братства и делается единственным представителем мыслящей способности в оскудевающей и эгоистической душе». В процессе постоянного всеразлагающего анализа «самодвижущийся нож разума» превращает сердце ученого в «собрание бездушных струн», а его ум — в «счетную машину», накапливающую «мертвый капитал» для человека. Подобная деятельность не только не преобразует нравственное сознание, но и становится серьезным препятствием к этому, о чем писал Паскаль. «Мышление, отделенное от сердечного стремления, есть так же развлечение для души, как и бессознательная веселость»³⁹, — подчеркивал Киревский.

Что же касается идеи права и юридического закона, организующего человеческие отношения в западном обществе, то и в ней философы славянофильства обнаруживают свою односторонность и отвлеченность, когда внешняя формальность «съедает» внутреннюю справедливость. Ибо буква закона основана на личной пользе, хотя и ограждаемой условным договором, но направляемой «с расчетом на барыш», и поддерживает экономический размен услуг. Абстрактное представление о праве получает положительное содержание и подлинность лишь при зависимости от нравственных обязанностей, находящихся в прямой связи с «всечеловеческой и всемирной нравственной истиной».

И идея свободы, если она не определена этой истиной, не имеет достаточно положительного внутреннего содержания и раскрывается в славянофильском понимании как неразборчивая воля к недоосознаваемой смене разных форм практической деятельности. Отсюда презрение к бескорыстному поведению, «промышленное направление умов», накопление богатства как чувственного раздражителя бесконечного материального по-

требления. Отсюда дух соперничества оригинальных индивидуальностей и партийных интересов, раздробляющих всякое желание общего блага в конкуренции частных достижений.

Хомяков и Киреевский никогда не отрицали, но, напротив, высоко оценивали демократию, науку, право — все то, что составляет основу западной христианской цивилизации. Вместе с тем они не могли не замечать внутренней противоречивости и неполноты основных европейских достижений, что является, по их логике, плодом развития формализованных начал католичества, односторонне понявшего христианство как высшее принудительное единство по государственному образцу и вызвавшего столь же односторонний и опять-таки внешне определяемый пиетет перед отрицательной индивидуалистической свободой в протестантизме. По их убеждению, в этом раздвоении и установке на внешнее бессознательно сказался всеокрашивающий антропоцентризм античного элемента, подчинявший «небо» «земле» и безуспешно пытавшийся воплотить «христианскую истину» в знакомых исторических формах (юридических, политических, государственных).

Господство рационализма над «внутренним духовным разумом» вело к тому, что живая вера Западной Церкви, отделившейся от Восточной, превращалась в схоластическую силлогистику, а инквизиция торопила внешние процессы, тормозившие духовные преобразования. Это господство объединило и последующие важные этапы европейского развития — все виды новой философии, искусства и литературы, «индустриализм как пружину общественной жизни» и комфортабельные удобства как ее цель, систему воспитания, ускоряемого «силою возбуждаемой зависти», филантропию, основанную «на рассчитанном своекорыстии». Нравственная апатия, скептицизм, ирония, недостаток высоких убеждений, всеобщий эгоизм — такова, по убеждению основателей славянофильства, современная оборотная сторона предательских обольщений и двусмысленных выгод рационального подхода к действительности. Личная независимость, укрепляющая индивидуалистическую отделенность, святость собственности и условных постановлений, препятствующих углублению духовного развития личности и братского единения людей, — таковы дальние последствия искажения западного христианства своемыслием, обусловленным его смешением с формами и сущностью классической древности.

Другими путями, в представлении Хомякова и Киреевского, просвещалось сознание и создавалась культура на Руси, где восточное христианство не смешивалось столь мощно с наследием этой древности и в чистоте святоотеческого предания воздействовало на национальные начала. Поэтому православие, в котором христианство отразилось «в полноте, то есть в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви», является, по их убеждению, подлинным началом истинного просвещения, существенно преобразующего нравственное сознание человека «силою извещающей в нем истины». Отсюда особый тип образованности, направленной не на увеличение и утончение материальных удобств наружной жизни, а на очищение сердца и добролюбящее устройство ума. Такая образованность предполагает не блестящую игру автономной культуры в смене различных научных методов, художественных школ, философских систем, в борьбе сословных и частнособственнических интересов, а радикальное духовное преображение и твердое нравственное устройство человека, способного направить свои усилия на подлинное единение с другими поверх писаных кодексов, теоретических программ, индивидуалистических пристрастий. Из глубины этого единства, в союзе со всеми другими получают свое значение и каждая отдельная личность, всякий вид деятельности, что не распаляло и не множило реально неизбежные сословные и индивидуалистические противоречия, а, напротив, сдерживало и смягчало их. Вместе с тем «внутреннее» просвещение, как считали славянофильские философы, давало русским людям силу духа, без которой невозможно было вынести многовековые испытания и страдания, как бы распятость на кресте истории. Оно предопределило на долгое время синкретизм в литературе и искусстве (летописи, жития, храмовая живопись, музыка), неразвитость деятельного внимания к экономике, хозяйству, технике как подчиненным и второстепенным элементам жизни. Конечно же такие обстоятельства и следствия имели свои соответствующие политические, социальные и иные причины. Славянофилам же важно было выделить среди них в специфическом контексте понятие «просвещение», древнерусский тип которого существенно изменялся в послепетровскую эпоху.

Инстинктом прирожденного реформатора Петр I, по их мнению, чувствовал, что добиться успехов во внешнем прогрессе и могуществе можно, лишь переключив сознание с культа на

культуру и рассредоточив его в разных сферах мысли и жизнеустройства. В результате Европа стала для России, как ни для какой другой большой нации, второй родиной, источником не только приемов и методов внешнего прогресса, но и жизненных целей и идей. Жадное и некритическое усвоение не только необходимых «умственных и вещественных усовершенствований», но и «всего строя» западного просвещения в отрыве от проникновения в сущность собственного национального опыта, как полагали славянофилы, усиливало разрыв между самобытной жизнью и заимствованной культурой, увеличивало существовавшее отделение высших слоев общества от народа, приводило к забвению духовной сущности родной земли и ее истории. В итоге собственные же традиции, нравственные уроки и драматические противоречия забывались настолько, что их приходилось потом открывать, как Колумбу Америку. Именно так воспринималась, как известно, карамзинская «История Государства Российского».

Именно такую работу осуществляли и славянофилы, с которых, по словам Герцена, начинается «перелом русской мысли». Они желали «былого» как необходимости сердечно уяснить и разумно внести в жизнь забываемые начала «истинного просвещения». Причем речь шла не о реставрации и консервации ушедших или уходящих форм жизни. По мнению Киреевского, «такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина»⁴⁰. К тому же Киреевский и Хомяков отличали начала «истинного просвещения» от осложнений и противоречий их недостаточного воплощения в трагической русской истории. В их работах нередко можно встретить резкую критику отдельных сторон русской действительности, крепостного права, бюрократического своеволия государственной власти и одновременно дань глубокого уважения к «стране святых чудес», европейской культуре, которую они, по собственному признанию, всегда изучали с любовью и плодами которой охотно пользовались. Хомяков писал, что не самодовольство в мнимом превосходстве и важном похваливании русского народа, не щегольство перед обществом знанием русского быта и духа и «выдумывание чувств и мыслей, которых не знал русский народ», а понимание хотя и не проявившейся вполне нормы его нравственного закона должно составить главную задачу в изуче-

нии прошлого. Хомяков и Киреевский призывали не к «искусственному и натянутому возвращению к погибшим формам и случайностям истории», а к сохранению корней и духа, сдерживавших напор дурного и оставлявших все положительно прекрасное и благородно доброе в тяжелейших испытаниях России, а также способных, по их представлению, обнять своею полнотою и придать ценность лучшим достижениям европейского просвещения. Речь шла именно о полноте нравственного закона в православии, просветляющего весь состав жизненных сил и придающего осмысленное благообразие человеческому существованию.

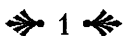
Обращая пристальное внимание на принципы и следствия «внутренней» образованности, Хомяков и Киреевский безуспешно стремились предупредить грядущие насильственные перемены, социальные катаклизмы, неузнаваемые деформации народной личности, как бы найти третий путь между Сциллой кровавого тоталитаризма и Харибдой потребительской демократии, и тем самым шли наперекор восторжествовавшим тенденциям «теоретического», «рационального» и «внеисторического» понимания развертывавшейся жизни.

История, как известно, избрала свои варианты, но тем самым парадоксально подтвердила справедливость их требований по отношению к ней. Более того, трагизм XX века со всей наглядностью показал, что, говоря словами Достоевского, с «недоделанными» людьми — без обожения, просвещения и преображения каждой отдельной личности — всякие «внешние» усилия в деле духовно-нравственного приращения личности и гармонизации общественных отношений находятся во власти «обманывающих сил», оборачиваются утопией и обречены на провал.

Если отвлечься от исторически нового содержания славянофильской мысли, то в ее фундаменте, каркасе и структуре обнаруживается много сходного с паскалевской теологией и антропологией, с его размышлениями о принципиальных различиях развития мира и человека «с Богом» и «без Бога», что, в первую очередь, относится к творчеству А. С. Хомякова и И. В. Киреевского.



А. С. Хомяков и Паскаль



А. С. Хомякова можно считать главой, «гранитной скалой», по определению Н. А. Бердяева, славянофильства, или «корифеем национальной школы», по определению П. Я. Чаадаева. И не только потому, что он стоит у истоков этого направления философской и общественно-литературной мысли. Само значение его личности и творчества наиболее полно и точно раскрывается в постановке самых разных вопросов «о нашей умственной и нравственной самостоятельности» (Ап. Григорьев). С Хомякова, по существу, начинается самобытная русская мысль, философское самосознание нации, основная и постоянная задача которой, с его точки зрения, заключается в поиске жизненного воплощения ее сокровенных возможностей: «Принадлежать народу — значит с полною и разумною волею сознать и любить нравственный и духовный закон, проявлявшийся (хотя, разумеется, не сполна) в его историческом развитии»¹.

Религиозные, философские, исторические, общественные, эстетические воззрения и предпочтения Хомякова складывались на основе энциклопедических познаний едва ли не всех областей человеческой деятельности и науки, что внешним образом его сближает с Паскалем. Как и многие славянофилы, он был блестяще образованным человеком, знал множество языков, мировые религии, лингвистику, писал по-французски богословские трактаты. Хомяков хорошо разбирался в экономике, разрабатывал проекты освобождения крестьян и усовершенствования

вания сельскохозяйственного производства, изобрел дальнобойное ружье и новую паровую машину, получившую патент в Англии, занимался винокурением, сахароварением и гомеопатическим лечением, успешными поисками полезных ископаемых в Тульской губернии, проектами улучшения благосостояния жителей Алеутских островов и созданием хитроумных артиллерийских снарядов в период Крымской войны. Одаренный художник, портретист и иконописец, известный поэт и драматург — таковы еще ипостаси личности Хомякова, о котором его единомышленник А. И. Кошелев писал: «Он не был специалистом ни по какой части; но все его интересовало; всем он занимался; все ему было более или менее известно и встречало искреннее сочувствие (...) Обширности его сведений особенно помогали, кроме необыкновенной живости ума, способность читать чрезвычайно быстро и сохранять в памяти навсегда все им прочитанное»².

Об умении Хомякова с ходу впитывать новые знания и уместно пользоваться ими в полемических целях есть много свидетельств его современников, что также с интеллектуальной и психологической стороны сближает его с Паскалем. Например, известный юрист-западник Б. Н. Чичерин вспоминал, что Хомякову, глотавшему книги «как пилюли», достаточно было одной ночи для усвоения самого глубокомысленного сочинения и точной передачи наутро его основной сути, или, как отмечала А. Ф. Тютчева, его юмористической стороны. Идейная страстность и дискуссионный талант заставляли неутомимого спорщика, подобно Паскалю, всегда быть наготове и вмешиваться во все спорные вопросы времени. А. И. Герцен называл его «бретером диалектики», который, подобно средневековым рыцарям, стерегущим храм Богородицы, «спал вооруженным».

И здесь следует подчеркнуть другую, в каком-то смысле противоположную и главную сторону естественного характера и умственного склада Хомякова, не растекавшегося мыслию в разных областях знания и в интеллектуальном остроумии. За кажущимся «разбеганием» его живого искристого ума таилась, как и у Паскаля, глубокая духовная и нравственная сосредоточенность, нерасторжимое единство идей, чувств и воли, незамутненная ясность самых серьезных задач.

Поэт, механик и филолог,
Врач, живописец и теолог,

Общины русской публицист,
Ты мудр, как змий, как голубь чист, —

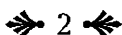
писал о нем мемуарист Д. Н. Свербеев.

Для понимания не только личности, но и всего духа и смысла творчества Хомякова уместно будет вспомнить роман И. А. Гончарова «Обрыв», где встречается рассуждение о гармонии умственного и нравственного развития, мощи ума и способности «иметь сердце и дорожить этой силой, если не выше силы ума, то хоть наравне с нею. А пока люди стыдятся этой силы, дорожа “змеиной мудростью” и краснея “голубиной простоты”... пока умственную высоту будут предпочитать нравственной, до тех пор и достижение этой высоты невысказано, следовательно, невысказан и истинный, прочный, человеческий прогресс»³.

В таком контексте личностный и творческий опыт Хомякова, по словам П. А. Флоренского, «самого чистого и самого благородного из великих людей новой русской истории», трудно переоценить. Многие современники отмечали изначальную цельность мировоззрения Хомякова, отсутствие даже в юности сомнений и исканий. Ю. Ф. Самарин, испытавший в молодости его решающее воздействие, писал: «Для людей, сохранивших в себе чуткость неповрежденного религиозного смысла, но запутавшихся в противоречиях и раздвоившихся душою, он был своего рода эмансипатором; он выводил их на простор, на свет Божий, возвращал им цельность религиозного сознания»⁴. Главную причину такого состояния личности своего старшего друга, ее воздействия на окружающих Самарин видел в том, что тот с раннего детства до последней минуты «жил в Церкви», составлял ее живую частицу.

Энциклопедическая образованность и обширная культура Хомякова проявлялись на самых разных поприщах. Он оставил разнообразное литературное наследие: стихи, пьесы, статьи «По поводу Гумбольдта», «Об общественном воспитании человека», многотомные «Записки о всемирной истории», богословские работы под общим названием «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» и другие труды. Их разнообразие не отменяло, но, напротив, каждый раз на свой лад раскрывало ту твердую и неделимую духовную основу личности и мысли Хомякова, которая подчеркнута в «Записках» А. И. Кошелева: «Все товарищи Хомякова проходили через эпо-

ху сомнения, маловерия, даже неверия и увлекались то французскою, то английскою, то немецкою философиею; все перебивали более или менее тем, что впоследствии называлось западниками. Хомяков, глубоко изучивший творения главных мировых мудров, прочитавший почти всех св. отцов и не пренебрегший ни одним существенным произведением католической и протестантской апологетики, никогда не уклонялся в неверие, всегда держался по убеждению нашей православной церкви и строго исполнял возлагаемые ею обязанности»⁵.



Хомякова называли «рыцарем Православной Церкви», и эта характеристика много объясняет в его богословской и философской логике. Речь идет о познании христианской истины через внутренний опыт Церкви и свободное приобщение к любви в ней через благодатную и живую веру, подобную паскалевской. Как писал Ю. Ф. Самарин, в представлении Хомякова «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. *Церковь* есть живой организм, организм истины и любви, или, точнее: истина и любовь как организм»⁶. Для обозначения того специфического единства, которое человек находит в Церкви, не теряя своей личности и свободы, а, напротив, обретая их, мыслитель использует понятие соборности, обозначающее одно из важнейших свойств православной религиозности и духовной жизни. По его определению, соборность представляет собой «единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению», «по божественной благодати взаимной любви». Следовательно, освобождение от рабства природной необходимости, частных или коллективных интересов и движение в церковном общении навстречу «Духу веры, надежды и любви» есть высшее проявление человеческой воли и основ личностного самосозидания. Хомяков неоднократно подчеркивает, что «выше всего любовь и единение... единение святости и любви», подлинное пребывание в котором придает существованию человека сверхприродное качество. «Песчинка, — пишет он, — действительно не получает нового бытия от груды, в которую забросил ее случай (...) Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, ор-

ганическое начало которого есть любовь»⁷. В такой Церкви человек находит самого себя, но «себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее находит в ней то, что есть совершенного в нем самом, — Божественное вдохновение, постоянно теряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно личного существования. Это очищение совершается непобедимую силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий»⁸.

В богословии и философии Хомякова, как и в мысли Паскаля, благодатное тождество единства и свободы в духе взаимной любви, связующее «видимую» и «невидимую» Церковь с ее главой Христом и с божественными энергиями, не только способствует раскрытию сокрытых в приобщенном к нему человеке духовных и нравственных качеств, но и как бы сообщает ему новое зрение, преодолевающее ограниченность индивидуального разума, рационально-эмпирического опыта и позволяющее видеть иные измерения бытия: «Взаимная любовь, дух благодати, есть то око, которым христианин зрит божественные предметы»⁹. Говоря научным языком, речь идет здесь о своеобразной соборной теории познания и, если так можно выразиться, о церковной методологии в постижении реальности, преимущества которой в обретении всецелой истины перед лицом множества «полуправд» и подчеркивает Хомяков: «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных»¹⁰. Принципиально новую и плодотворную теорию познания, выраставшую на почве православного миропонимания и с участием «верующего мышления», у Хомякова выделял Н. А. Бердяев: «Намечается очень оригинальная гносеология, которую можно было бы назвать соборной, церковной гносеологией. Любовь признается принципом познания, она обеспечивает познание истины. Любовь — источник и гарантия религиозной истины. Общение в любви, соборность есть критерий познания. Это принцип, противоположный авторитету, это также путь познания, противоположный декартовскому *cogito ergo sum**. Не я мыслю, мы мыслим, т. е. мыслит об-

* Мыслю, следовательно, существую (лат.).

щение в любви, и не мысль доказывает свое существование, а воля и любовь»¹¹.

В логике Хомякова, как и у Паскаля, нарушение единства благодати, свободы и любви и оскудение его составляющих означает ослабление соборной связи человека (в Церкви и в окружающей жизни) с Христом и Святым Духом. Тогда «волящий разум» начинает руководствоваться «человеческими, слишком человеческими» установлениями испорченной первородным грехом темной эгоистической природы и думать о небесном поземному, что ведет к разнообразным нигилистическим следствиям. Так, «в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Такое насильственное единство, господствующее над свободой и подменяющее соборное согласие в любви авторитетом церковной иерархии, Хомяков обнаруживает в католицизме. В протестантизме, напротив, внешняя свобода преобладает над единством и потопляет это согласие в субъективных мнениях владычествующего рассудка. Нарушение же божественного порядка, в котором через любовь в соборном единстве действует благодать и преображает природное и историческое бытие, приводит либо к коллективизму, поглощающему личность, либо к индивидуализму, разрушающему человеческую солидарность. Если «волящий разум» не направлен к стяжанию благодати, просветлению в любви и обожеанию, он неизбежно, как подчеркивал и Паскаль, питается энергиями и страстями «ожесточенного сердца». Когда в сердце нет любви, направляющей разум на постижение в «живом знании» сверхрассудочных начал и их связи с наличной действительностью и освобождающей человека для самоосуществления и пребывания в истине («познайте истину, и истина сделает вас свободными», по слову ап. Иоанна), тогда «ожесточенное сердце» замыкается в натуралистическом порядке жизни, подстегивает антропоцентрическую гордыню, подсказывает отвлеченному от полноты реальности уму рациональные теории и идеологии, которые в силу своей односторонности и абстрагированности от божественных измерений бытия, от коренной расколотости и противоречивой полноты душевно-духовного устройства человека, от невидимого яда страстей и т. п. постоянно сменяют друг друга и всякий раз обнаруживают большую или меньшую ущербность и утопичность.

По мысли Хомякова, на каждом этапе исторического развития необходимо осознавать тупиковую однобокость «научных», «капиталистических», «социалистических», «коммунистических», «цивилизационных» ценностей, опирающихся на греховные и эгоистические начала человеческой природы и остающихся в плену «обманывающих сил». Спасительную альтернативу он видел в созидании культуры и социальных отношений на основе православия, в котором восточное христианство не смешивалось с древнеримским наследием, сохраняло чистоту святоотеческого предания и, как он постоянно подчеркивает, отразилось «в полноте, т. е. в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви». При этом речь шла не о попятном возврате к седой древности, как полагали многие «прогрессивные» современники, а о выборе стратегически верных ориентиров с точки зрения «высшего разума». В одном из писем Хомяков призывал отстранить «всякую мысль о том, будто возвращение к старине сделалось нашею мечтою <...> Но путь пройденный должен определять и будущее направление. Если с дороги сбились, первая задача — воротиться на дорогу»¹². Глубинное течение его мысли определяется не самоценным поклонением старине, тем более не заимствованием любого «нового». «Старое», а точнее вечное, необходимо для сохранения серьезного душевного лада, лучших духовных традиций, той столбовой дороги, которая определяет нравственное состояние личности и общества. Ведь равнодушие к правде и нравственному добру способно «отравить целое поколение и погубить многие, за ним следующие», разложить государственную и общественную жизнь. Поэтому нравственное достоинство должно предопределять решение всяких гражданских вопросов. Макиавеллистскому политиканству Хомяков противопоставляет нравственный историзм, обеспечивающий духовную плодотворность человеческого существования: «Безнаказанно нельзя смешивать общественную задачу с политической <...> Со времен революции существует (хотя, разумеется, существует издавна) нелепое учение, смешивающее жизнь общества государственного с его формальным образом. Это учение так глубоко пустило свои корни, что оно служит основанием самому протестантству политическому (коммунизму или социализму), разрешающему задачу общества только новою формою, враждебною прежним формам, но в принципе тождественною с ними <...> Перевоспитать общество, оторвать его совершенно от вопроса политического и заставить его заняться самим собой, понять

свою пустоту, свой эгоизм и свою слабость — вот дело истинного просвещения...»¹³.

В решении насущных задач такого просвещения Хомяков отводит большую роль истинной религии, мудрому консерватизму, устойчивым традициям, непреходящим национальным ценностям, в русле которых только и могут получить успешное развитие новые достижения и прогрессивные изменения. В «Записках о всемирной истории» он делит все религии на кушитские (в основе начала необходимости и механического подчинения авторитету) и иранские (опирающиеся на свободу и сознательный выбор между добром и злом), высшим и полным выражением которых является христианство. Для сопоставления животворного традиционализма, говоря словами Паскаля, «искусных» и нигилистического новаторства «полуискусных» Хомяков использовал и значительно расширенное истолкование деятельности английских партий тори и вигов как двух сил, по-разному ориентирующих общество. Вигизм для него есть «одностороннее развитие личного ума, отрешающегося от преданий и исторической жизни общества», от характерной для торизма опоры на древние обычаи, семейное воспитание, классическое образование и активизирующего эгоистические стимулы поведения, материальную выгоду, чисто внешний, технический прогресс. Между тем без гармонического сочетания «старого» и «нового», их органического вставания друг в друга невозможны духовный рост, подлинно нравственное и прочное преуспеяние народа: «Всякое государство или общество гражданское состоит из двух начал: из живого исторического, в котором заключается вся жизненность общества, и из рассудочного, умозрительного, которое само по себе ничего создать не может, но мало-помалу приводит в порядок, иногда отстраняет, иногда развивает основное, т. е. живое, начало. Это англичане называли, впрочем без сознания, торизмом и вигизмом. Беда, когда земля (...) выкидывает все корни и отпрыски исторического дерева»¹⁴.

По убеждению Хомякова, русские виги в лице Петра Великого и его последователей опрометчиво отбросили корневые ценности отечественного торизма — «Кремль, Киев, Саровскую пустынь, народный быт с его песнями и обрядами и по преимуществу общину сельскую». И оживление подобных традиций важно не само по себе, а постольку, поскольку в них жива жизнеутверждающая триада благодати, свободы и любви — альфа и

омега подлинного просвещения. Такое просвещение не является только сводом общественных договоренностей или научных знаний, а «есть разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе. Оно может соединяться с наукою, ибо наука есть одно из его явлений, но оно сильно и без наукообразного знания; наука же (одностороннее его развитие) бессильна и ничтожна без него (...) Разумное просветление духа человеческого есть тот живой корень, из которого развиваются и наукообразное знание, и так называемая цивилизация или образованность»¹⁵.

Просвещенная благодатью свобода и просветленный любовью дух помогают личности собрать все ее силы и направить волю и разум к высокой простоте целостного знания, водворяющего в душе непосредственное и живое согласие с истинами веры и Откровения. Такое знание и согласие, достигаемые, как и у Паскаля, не только умом, но и сердцем, Хомяков противопоставляет «скудости рационализма». Подобно тому как Паскаль критиковал абстрактный рационализм Декарта, Хомяков выступает против «воодухотворения абстрактного бытия» в системе «добросовестного фанатика» и «последнего титана» рассудка Гегеля. По его убеждению, в гегелевской вершине рассудочного знания немецкий идеализм «ударился об свою границу» и «вынес решительный приговор самому рационализму». Целостное же и живое знание, напротив, поддерживает в свою очередь веру и любовь, которая есть «приобретение, и чем шире ее область, чем полнее она выносит человека из его пределов, тем богаче он становится внутри себя. В жертве, в самозабвении находит он преизбыток расширяющейся жизни, и в этом преизбытке сам светлеет, торжествует и радуется. Останавливается ли его стремление, он скудеет, все более сжимается в тесные пределы, в самого себя, как в гроб, который ему противен и из которого он выйти не может, потому что не хочет»¹⁶. Без преображения же внутреннего мира человека подвигом веры и жертвенного самоотречения, примером которого служил и Паскаль, нет и подлинной любви, а без подлинной любви нет ни истинного познания, ни настоящего облагораживания человеческих отношений.

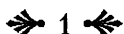
По мысли Хомякова, выходя из эгоистического «гроба», человек перестает рассматривать окружающий мир лишь как предмет рационального постижения и извлекаемой из него пользы и выгоды и «нравственную силою искренней любви» пе-

реносится в непосредственную полноту его реальности, живое знание которой так отличается от рассудочного, как действительное ощущение света зрячим — от понимания законов света слепорожденным. Тогда человеку могут открыться и «высшая правда вольного стремления» или сверхлогические «тайны вещей божественных и человеческих», хотя окончательная конкретность их разрешения непостижима человеческому уму.

Система мышления и внутренняя логика Хомякова вполне раскрывают его оценку Паскаля как своего учителя. Когда основатель славянофильства заводит речь о нравственной свободе как «свободе выбора между любовью к Богу и эгоизмом», о вере как результате откровения (а не только чисто логического и рационального полагания), охватывающего и ум, и, главное, последние глубины сердца, о необходимости признания человеком собственной нищеты, о высшем единстве святости и любви, о Церкви как взаимной любви во Иисусе Христе, который есть «бесконечная любовь» и «мера всей твари», о пагубности подмены Церкви Христовой государством и смешения в ней духовных интересов с мирскими, об иезуитизме как проповеди неверия и говорит о многом другом, его рассуждения нередко напоминают паскалевские. Критически рассматривая проявления в католицизме главенства папы над соборностью и авторитета над истиной, Хомяков находит единомышленников в янсенистах, к которым принадлежал Паскаль. «Во всем прении янсенистов с Римским двором как смысл, так и буква всех прежних свидетельств гласили в пользу янсенистов. Всегда готовые подчиниться решению Церкви, они выговаривали себе только свободу своей совести, впредь до ожидаемого решения. Они несомненно имели за себя все свидетельства первых веков, самый дух христианства»¹⁷. Именно этот дух привлекал к Пор-Роялю и другого основателя славянофильства, И. В. Киреевского, который к тому же видел в Паскале одного из главных выразителей «новых начал» для философии.



И. В. Киреевский и Паскаль



И. В. Киреевского можно, как и А. С. Хомякова, назвать «гранитной скалой» славянофильства, «корифеем национальной школы». Их объединяет общее направление, внутренний строй, логика мысли. Хотя Киреевский более целенаправленно и последовательно сосредоточен на проблемах разных типов просвещения, цельной и раздвоенной личности, полного и ограниченного знания и на новых подходах к построению собственно христианской философии на основе православия. В отличие от Хомякова, он «перебывал» западником и пришел к своему религиозному мировоззрению и к идее необходимости «новых начал» для философии путем напряженной духовной работы.

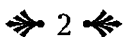
После кончины своего главного духовного соратника и единомышленника Хомяков так писал о нем: «Потеря Ивана Васильевича Киреевского важна не для одних личных его знакомых и не для тесного круга его друзей; нет, она важна и незаменима для всех его соотечественников, истинно любящих просвещение и самобытную жизнь русского ума (...) Несколько листов составляют весь итог его печатных трудов; но в этих немногих листах заключается богатство самостоятельной мысли, которое обогатит многих современных и будущих мыслителей и которое дает нам полное право думать, что в глубине его души таилось еще много невысказанных и, может быть, даже еще не вполне осознанных им сокровищ»¹. Спустя десятилетия, как бы подтверждая сказанное Хомяковым, другой русский философ,

Н. О. Лосский, заключал: «Идеи Киреевского не умерли со смертью их основоположника. В настоящее время они, как и прежде, представляют собой программу русской философии, а тот факт, что различные части программы Киреевского осуществлены многими русскими философами, которые часто даже не были знакомы с его работами, говорит о существовании удивительного сверхэмпирического единства нации и о том, что Киреевский был истинным выразителем сокровенной сущности русского духа»².

Формированию литературных интересов и философского склада мышления Киреевского способствовало не только насыщенное образование в семейном кругу просвещенных родителей и родственников, но и общение с «любомудрами» (Д. В. Веников, В. Ф. Одоевский, Н. М. Рожалин, А. И. Кошелев и др.), противопоставлявшими французскому материализму немецкий идеализм и стремившимися построить мировоззренческие основы русской культуры, а также природные свойства его личности, соединявшей, как и у Хомякова, глубокий ум и душевную чистоту.

В самом начале своей литературной деятельности Киреевский так представлял ее задачу в письме к А. И. Кошелеву: «Не думай, однако же, чтобы я забыл, что я русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. Нет! Все силы мои посвящены ему. Но мне кажется, что вне службы я могу быть ему полезнее, нежели употребляя все время на службу. Я могу быть литератором, а содействовать просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать?»³. Поставив себе целью образовываться всю жизнь, он в 1830 году едет за границу, где слушает лекции тогдашних философских знаменитостей, знакомится с Шеллингом и Гегелем. Но образование как таковое не становилось для него самоценным, а изначально служило необходимой ступенью и важным средством для более высоких и существенных жизненных целей: «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотою слова»⁴. Именно с подобных позиций, даже в период умеренного и не до конца осмысленного западничества, отдавая дань достижениям европейской философии, Киреевский высказывал по отношению к ней характерные критические замечания. В одном из писем на родину он достаточно резко отзывался о лекциях Шеллинга («гора родила мышь»), а суждения другого профессо-

ра, Шлейермахера, о том, «началось ли гниение в теле Иисуса Христа или нет, оставалось ли в нем неприметная искра жизни или была совершенная смерть», и вовсе показались ему странными: «Так ли смотрит истинный христианин на воскресение Иисуса? Так ли смотрит философ нынешний на момент искупления человеческого рода, на момент его высшего развития, на минутное, но полное слияние неба и земли? Здесь совокупность Божественного откровения для первого; здесь средоточие человеческого бытия для второго (...) К какому классу мыслящих людей принадлежит тот, кто с такими вопросами приступает к такому предмету? Можно смело сказать, что он не принадлежит к числу истинно верующих»⁵. Здесь невольно вспоминается картина Гольбейна «Мертвый Христос», от которой, как выражаются персонажи «Идиота» Достоевского, вера может пропасть. Полотно Гольбейна становится в этом романе своеобразным проблемным центром, обнажающим коренные нигилистические следствия из «демифологизации» Христа как Богочеловека и представления его лишь как исторической личности. Достоевский был одним из принципиальных оппонентов подобной «игры на понижение», особенно проявившейся в протестантской теологии и философии и обесценивавшей боговдохновенность Евангелия, и Киреевского здесь можно рассматривать как его своеобразного предшественника и единомышленника. Вообще Евангелие рано становится основой духовной жизни Киреевского. Находясь в Германии, он просит сестру в каждом ее послании к нему что-нибудь выписывать из Евангелия. «Я это сделал для того, — объясняет он брату, — чтобы, 1-е, дать ей лишний случай познакомиться короче с Евангелием, 2-е, чтобы письма наши не вертелись около вещей посторонних, а сколько можно выливались бы из сердца. Страница, где есть хотя строчка святого, легче испишется от души»⁶.



Вернувшись в Россию, Киреевский осенью 1831 года приступает к исполнению заветного решения издавать журнал, к сотрудничеству в котором привлекает В. А. Жуковского, Е. А. Боратынского, Н. М. Языкова, А. И. Тургенева, А. С. Хомякова. Пушкин готов присылать пока еще не оконченные произведения для нового журнала с характерным названием «Европеец».

В программной статье самого Киреевского «Девятнадцатый век» формулировались общие положения культурного западничества, которое в скором будущем станет им переосмысляться. Автор желает видеть примирение яростной борьбы противоборствующих революционных и консервативных начал быстротекущей эпохи в «просвещении общего мнения», в результате чего частная и социальная жизнь должны составить одно целое, существующее по законам разума и природы: «*Вера* в эту мечту или в эту истину составляет основание господствующего характера настоящего времени и служит связью между деятельностью практической и стремлением к просвещению вообще»⁷. Просвещение, понятое «как мысль, как наука», созидающая успехи общечеловеческой цивилизации и обеспечивающая «прогрессию человеческого ума», становится важнейшим понятием опубликованной работы Киреевского.

Такое просвещение, по логике автора, наблюдается лишь в Европе, где оно постепенно и последовательно создавалось взаимодействием влияния христианской религии, воинственности варварских народов и наследия древнего мира. Последнему элементу, как бы пронизывающему и оформляющему первые два, он приписывает особую роль. Римские законы, воздействуя на быт и обычаи варваров, способствовали образованию независимых городов, сделавшихся существенным источником европейской образованности. Еще важнее, подчеркивал Киреевский, влияние античности на внешнее устройство католической Церкви и ее политическое значение в Средние века. Светское правление епископов, ориентированное на римские образцы, не только направляло образование, но и цементировало межгосударственное единство, придало «один дух всей Европе». Церковь распространила просвещение, которое, по его мысли, могло уже развиваться и без ее помощи, прямо обратившись к римским и греческим первоисточникам (в эпоху возрожденческого культурного переворота) и вступая в отличные от предшествующих стадии социального прогресса.

Причину замедленного развития в России «прогрессистской» образованности Киреевский видит в отсутствии влияния именно «классического древнего мира», не воздействовавшего ни на церковную, ни на социальную жизнь. Следовательно, чтобы достигнуть европейской образованности путем внешнего заимствования, Петру I необходимо было сражаться «с нашей нацио-

нальностью на жизнь и смерть» и «совершить перелом в нашем развитии». Подобное заимствование стало возможным также благодаря тому, что Запад вступил в новую стадию, как бы конфликтующую с предшествующими этапами его истории, которые России соответственно не было необходимости повторять. «Старое просвещение связано неразрывно с целой системой своего постепенного развития, и, чтобы быть ему причастным, надобно пережить снова всю прежнюю жизнь Европы. Новое просвещение противоположно старому и существует самобытно. Потому народ, начинающий образовываться, может заимствовать его прямо и водворить у себя без предыдущего, непосредственно применяя его к своему настоящему быту»⁸. Что и необходимо, по мнению Киреевского, постоянно делать для усиления роли России в созидании общечеловеческой цивилизации и в «просвещении общего мнения».

Мысль автора «Деятнадцатого века» как бы отсоединена от религиозной основы, составляющей корень его личности и определяющей своеобразие его более поздних работ. Более того, он выделяет «языческие» и «светские» элементы не «старого», а «нового» просвещения, ориентированного не на развитие «внутренней» духовной культуры, а на распространение «внешней» научно-гуманистической цивилизации.

Мысль позднего Киреевского в существенной степени корректирует логику статьи «Деятнадцатый век», в которой хотя и признавалось, что в России христианская религия была «чище и светлее», чем на Западе, но предпочтение отдавалось античному элементу в «прогрессии человеческого ума» и построении абстрактного научно-гуманистического просвещения. Теперь же, когда это просвещение рассматривается изнутри, с точки зрения духовного и нравственного состояния человека, акцент меняется на противоположный: «Этот классический мир древнего язычества, не доставшийся в наследие России, в сущности своей представляет торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится, — чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойственных ему видах — в виде формальной отвлеченности и в отвлеченной чувственности»⁹.

По Киреевскому, всепроникающий «мир древнего язычества» с его победительным антропоцентризмом и рационализмом своеобразно ориентировал и западное христианство, которому

он противопоставляет восточное: «Христианство проникало в умы западных народов через учение одной римской церкви — в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности — в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума; там искание наружного, мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, — в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание...»¹⁰.

Подобные процессы в католичестве и протестантизме приводили к тому, что при раздробленной личности и раздвоенном разуме развитие схоластики внутри веры вызывало реформацию в вере, подготавливавшую господство философии вне веры. В результате нарушались границы и должное отношение между Божественным Откровением и естественным разумом, когда последний, несмотря на свою ограниченность, вынужден был искать общих оснований для истины «мимо преданий веры внутри собственного мышления», «поставив свой силлогизм выше живого сознания всего христианства». Предел «рационального самомышления», начавшегося с Декарта и Бэкона, Киреевский находит в гегельянстве, где отвлеченный индивидуальный разум становится высшим авторитетом, реальный человек и действительный мир растворяются в призрачной диалектике этого разума (в отрыве от других познавательных сил и духовно-нравственного средоточия личности), а сам такой разум оказывается самосознанием целого бытия. Внутреннюю истощенность подобных философских систем он обнаруживает в ослаблении интереса к ним и в дробном переносе на разные социальные, культурные, идеологические, политические сферы выраставшего из них рационального подхода к жизни, тесно связанного с оскудением «сердечного» душевно-духовного содержания личности и с усилением в ней материально-чувственных начал.

«Раздробив цельность духа на части и отделенному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Ибо только от одной физической личности не мог отрешиться своею логической отвлеченностью»¹¹. Но именно это «условие» отрывало накопление знания от нравственного прогресса и улучшения человеческих отношений, превращало научную деятельность как бы в механическое и физиологическое усвоение разнообразного материала, не дающее духовного приращения. «Вместо незнания страдаем мы, кажется, излишним многознанием, равно заботясь о изучении истинного и ложного, равно признавая полезное и вредное и, запутавшись в многомыслии, часто смешиваем самое разнородное, подчиняясь общему, безразличному впечатлению взаимно уничтожающихся воздействий добра и зла, одинаково доступных нашему ни горячему, ни холодному сочувствию»¹². Более того, такой безразличный и безлюбивый плюрализм логического мышления на самом деле оказывался на службе корыстных интересов и бездушного расчета эгоистического индивида, способствовал утрате глубинного и вертикального измерения в «флюсовом» развитии поверхностной, внешне-технической, меркантильно-деловой стороны жизни. «Скорлупа, конечно, необходима, но только для сохранения зерна, без которого она свищ; может быть, это состояние умов понятно как состояние переходное, но бессмыслица — как состояние высшего развития»¹³. Отсюда вывод Киреевского: «Европейское просвещение во второй половине XIX века достигло той полноты развития, где его особенное значение выразилось с очевидною ясностью для умов, хотя несколько наблюдательных. Но результат этой полноты развития, этой ясности итогов был почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды. Не потому западное просвещение оказалось неудовлетворительным, чтобы науки на Западе утратили свою жизненность; напротив, они процветали, по-видимому, еще более, чем когда-нибудь (<...> Но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов именно потому,

что самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений...»¹⁴.

По существу Киреевский одним из первых заводит речь о духовном обнищании человека, переходящего в стадию цивилизации и бессмысленно превращающего заботу о «скорлупе», «комфорт», средствах материального существования в свою главную цель. С его точки зрения, устранить подобные, исторически возникавшие, но недостойные человеческого звания перекосы и вывихи возможно лишь при должном соподчинении Божественного Откровения и человеческой личности, веры и разума, чье «чистое» единовластие адекватно лишь в достаточно ограниченной сфере. Он подчеркивает, как и Паскаль, что все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное знание истины. Следовательно, необходимо отрешиться от «наружной рассудочности», опирающейся лишь на грубый чувственный опыт в познании внешней оболочки вещей, и стремиться к постижению их сути в цельности духовного разума, сочетающего строгую логику с эстетическим чувством, этическим напряжением, волевой устремленностью. Для познания целостной и полной истины («истина одна»), источника жизненного света и соответственно высшего разумного осмысления собственной жизни, развития ее «зерна», а не «скорлупы» человек должен усилием своего волящего разума «собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума истины; чтобы голос восторженного чувства, не соглашенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла независимо от других понятий он не считал верным путеводителем для разума высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца отдельно от других требований духа он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»¹⁵.

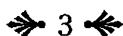
Обретаемое в результате своеобразного волевого подвига и сосредоточенной духовной работы, такое живое и цельное умозрение, заключает Киреевский, позволяет человеку не только

познавать сущность вещей, но и постигать в самом «святилище бытия», в «тайне надсознательного убеждения», сверхрациональные следствия божественного замысла о мире, устранить на более глубоком уровне противоречия между религией и наукой. «Вера не противоположность знания, — записывает он в дневнике, — напротив: она его высшая ступень. Знание и Вера только в низших ступенях своих могут противуполагаться друг другу, когда первое еще рассуждение, а вторая предположение. Вера отличается от убеждения разумного только тем, что последнее есть уверенность в предметах, подлежащих одному рассудку, как, например, в вопросах математических; вторая есть убеждение в предметах, одним рассудком необнимаемых и требующих для своего уразумения совокупного, цельного действия всех познавательных способностей, как, например, вопрос о Божестве и о наших к Нему отношениях. Не только смысл логический, но и нравственный смысл, и даже смысл изящного должен быть сильно развит в человеке для того, чтобы его ум был проникнут живым убеждением в бытии Единого Бога, Всеблагого и Самомудрого Промыслителя. Из собрания отдельных умственных и душевных сил в одну совокупную деятельность, от этого соединения их в первобытную реальность — зажигается в уме особый смысл, которым он познает предметы, зрению одного рассудка недоступные. Потому многое, что для рассудка кажется беспорядочным нарушением законов, то для высшего смысла ума является выражением высшего порядка»¹⁶.

Именно для осмысления высшего порядка, соотносимого с высшим духовным развитием личности, когда качество воли, свободы и жизни определяет и качество мышления, и необходимы, согласно логике Киреевского, «новые начала» философии, которые он находит в восточном христианстве, древнерусской образованности, в святоотеческих творениях, трудах исихастов, хранивших чистоту христианской истины и основу для внутреннего сосредоточия духа и правильного устройства сознания. Тогда и просвещение будет понято не «как наука», оборачивающаяся в бессмысленную «прогрессию человеческого ума» (при одновременном оскудении личности и девальвации ценностей разум превращается в умную хитрость, сердечное чувство — в слепую страсть, истина — в мнение, наука — в силлогизм, добродетель — в самодовольство, искренность — в театральность и т. п.), а обретет высший смысл.

По заключению Киреевского, без такого «внутреннего» и направленного к святости просвещения, должного обнять собою и пронизать плоды «внешнего», невозможно преодолеть тяжкие последствия первородного греха и замедлить нигилистический ход истории. И возникающая здесь духовная борьба касается всякой личности (независимо от ее вменяемости), вносящей любой мыслью, чувством, движением воли невидимый вклад в то или иное развитие событий. «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души, — отмечал Киреевский в подготовительных материалах по курсу философии, — есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира». Киреевский как бы предвосхищает ход мысли Достоевского о неизбежной вовлеченности человека в круговую поруку добра и зла, когда от его свободного выбора и принимаемых решений чаша весов склоняется в одну или другую сторону. При этом надо хорошо помнить, полагал писатель, что «силен может быть один человек», что в его мыслях и поступках «бесчисленное множество скрытых от нас разветвлений» и что «все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается».

Идеи Киреевского о путях развития христианского мировоззрения не только «соприкасаются» (в силу общих корней и православных традиций «верующего разума») с логикой Достоевского, но «отдаются» в построениях В. С. Соловьева и П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и Б. П. Вышеславцева, И. А. Ильина и В. В. Зеньковского и других отечественных мыслителей, а также соотносятся им с мыслью Паскаля, занимающей важное место в формировании «новых начал» философии.



В статье «Сочинения Паскаля, изданные Кузенom» И. В. Киреевский отдает дань трудам последнего, восстановившего искаженный иезуитами текст «Мыслей». Теперь, пишет он, еще яснее и отчетливее обнаруживается «направление ума этого великого мыслителя, проникнутого глубоким скептицизмом в отношении к разуму и глубокою уверенностью в религии»¹⁷.

Вместе с тем Киреевский относит Кузена к числу эклектиков, которые считают возможным отчасти принять чуждую систему

мысли, а отчасти приложить к ней иные мнения. Провозглашая при этом безусловную необходимость законов разума, они выдают за его выводы соображения своего собственного рассудка. В частности, критическое восприятие Паскалем рационалистической философии Кузен рассматривает как янсенистскую односторонность, обусловленную влиянием знаменитого Пор-Рояля и являющуюся отклонением от истин разума и католицизма.

На самом деле, подчеркивает Киреевский, мысль Паскаля отличалась строгой, крепкой, острой и железной логикой, а ученые и добросовестные мужи Пор-Рояля если и уклонялись в одностороннее понимание истины, то только потому, что Западная Церковь сама уклонялась в противоположную сторону в своем учении о чистилище, индульгенциях и т. п.

И далее с помощью речи В. Гюго, произнесенной по случаю принятия в Академию Сент-Бёва, автора многотомной и знаменитой книги о Пор-Рояле, Киреевский раскрывает близкие ему умонастроения «семьи отшельников», которые на фоне культурного многоцветья, среди гонений и почтений, ненависти и восторгов употребляли все силы ума на возвеличивание веры, на укрепление внутренних и внешних уз церкви «большою нравственностью». Он выделяет «искреннее христианское мышление» насельников Пор-Рояля, их стремление не декларативно, а реально соединить религию и мирскую жизнь, «создать высокое мещанство, христиан образованных, основать церковь образцовую посреди церкви, народ образцовый посреди народа». И для достижения таких целей они считали необходимым эффективно усвоить самую неизбежную для разума и самую существенную для веры, но трудно постижимую в поствозрожденческую эпоху «истину о слабости человека вследствие первородного греха, истину о необходимости Бога искупителя, — истину Христа». Сюда направлялись все их усилия, как будто они предчувствовали всю опасность, вытекавшую в будущем из всеобщего антропоцентрического самомнения и самоутверждения.

В то время как Людовик XIV покорял Европу, а Версаль удивлял Париж, двор рукоплескал Расину, а город — Мольеру, среди блеска праздников и грома побед находились рядом уединенные мыслители, искавшие в Священном Писании несомненных доказательств божественности Иисуса Христа, а в мироздании — бесконечного прославления Творца. Труд этих искрен-

них и возвышенных умов стал своеобразным светильником, показывавшим, что «вера здорова для разума. Не довольно думать, надобно верить. Из веры и убеждения исходят святые подвиги в сфере нравственной и великие мысли в сфере поэзии»¹⁸.

В другой своей статье «О необходимости и возможности новых начал философии» Киреевский размышляет о «положительной философии», которая не разделяла бы, а, напротив, соединяла истины веры и сердца с истинами рационального знания и интеллекта. Начатки подобной философии он видит именно в обозначенных выше особенностях мышления насельников Пор-Рояля, которые сосредоточивались на своей внутренней жизни и в ее глубине искали живой связи между верой и разумом, основываясь на христианском любомудрии древних Отцов Церкви. Краеугольное значение при этом Киреевский придает идеям Паскаля: «Мысли Паскаля могли быть плодотворным дарованием этой новой для Запада философии. Его неоконченное сочинение не только открывало новые основания для разумения нравственного порядка мира, для сознания живого отношения между божественным промыслом и человеческой свободой, но еще заключало в себе глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся равно от римско-схоластического и от рационально-философского»¹⁹.

По убеждению Киреевского, активное внедрение в жизнь и философию достижений паскалевской мысли, упрочивавшей живую связь между верой и разумом и соблюдавшей спасительную иерархию между «божественным» и «человеческим», могло бы не только спасти Францию от демонического «хохота Вольтера», но и включить ее в подлинное жизнестроительство на основании «другого мышления». Однако Франция пошла не за Паскалем, не по пути созидания «положительной философии», а за Вольтером, по пути антропоцентрической гордыни и самоутверждения, нарушающих упомянутую иерархию и отрывающих веру от разума, который через внутреннюю самодостаточность и саморазвитие неизбежно приходит к антропоцентризму и нигилизму.

Принципы возможной «положительной философии», в которой Паскаль должен занять одно из главных мест, Киреевский формулирует на фоне реального негативного развития современной ему жизни и мысли. Он показывает, что царящие в мире революционные принципы общественного развития «прежний

вид злоустройства» уничтожают «новым вредом разрушения», что «ковчеги спасения» ищутся либо в «надзвездных построениях утопий», либо в «земных расчетах промышленности». В результате общего хода вещей высшие духовные цели растворяются в корыстных задачах, формируется «промышленное направление умов» в атмосфере «полускотского равнодушия ко всему, что выше чувственных интересов и торговых расчетов». С известной долей фатализма Киреевский приходил к неутешительному выводу: «Одно осталось серьезное для человека — это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер — образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются. Бескорыстная деятельность сделалась невероятною: она принимает такое значение в мире современном, как во времена Сервантеса получила деятельность рыцарская»²⁰.

По наблюдению Киреевского, проза меркантильных отношений вырабатывает презрение ко всякому мышлению, не ведущему к той или иной выгоде, подавляет духовные источники жизни, превращает наслаждение разнообразным комфортом в последнюю религию. Он, как бы вслед за Паскалем, обнаруживает отсутствие связи интеллектуальных свершений, успехов в производстве, науке и технике с подлинным прогрессом, то есть с преодолением несовершенства внутреннего мира человека, с развитием духовных и нравственных качеств, делающих его чище, добрее, светлее. Более того, научная деятельность, лишенная глубоких традиций в основании и высших идеалов в перспективе, превратилась не только в служанку низших эгоистических целей, но и подспудно уводила от подлинного прогресса, развивала в людях гордыню, жажду первенства, зависть, гедонизм и т. п.

Чтобы предотвратить неизбежную в подобной атмосфере катастрофу, всякая деятельность, а научная особенно, должна вобрать в себя утраченные христианские ценности и создать на их основе «другое мышление» с «новыми началами», в состав кото-

рых вошла бы и философия Паскаля. По мнению Киреевского, звучащему сегодня еще более актуально, чем ранее, только преобразование сознания ученого «силою извещающей в нем истины», сохраняющейся в веках, несмотря на все испытания, способно направить в благотворное русло «оторвавшуюся от неба» рационально-опытную науку.

Кончено же, наука, осознававшая все следствия Истины, капитально отличалась бы от нынешней, опиралась бы не только на естествознание, но и на высшую человеческую мудрость, включала бы в свою методологию не только проанализированные Паскалем *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*, но и такие пока далекие от нее категории, как совесть, милосердие, любовь. Но именно такая, пока фантастическая для нас, наука могла бы работать в направлении не мнимого, а подлинного прогресса.

Это раздвоение между тем, как есть и «как должно быть», Киреевский возводит к нарушению должных отношений между верой и разумом, между Божественным Откровением и развитием внешней деятельности человека, чему в немалой степени способствовало активное распространение и усвоение философии Аристотеля: «Когда человек освободится от нужд житейских, говорил он, только тогда начинает он любознательствовать (...) Добродетель, по мнению Аристотеля, не требовала высшей формы бытия, но состояла в отыскании золотой середины между порочными крайностями. Она происходила из двух источников: из отвлеченного вывода разума, который, как отвлеченный, не давал силы духу и не имел понудительности существенной, и из привычки, которая слагалась частью из отвлеченного желания согласить волю с предписаниями разума, частью из случайности внешних обстоятельств»²¹.

Разрушительность подобного подхода Киреевский видел в том, что он изнутри подкапывал духовные убеждения, лежащие выше рассудочной логики и личных интересов человека: «Нравственный дух упал; все пружины внутренней самобытности ослабели; человек сделался послушным орудием окружающих обстоятельств, рассуждающим, но невольным выводом внешних сил — умною материей, повинующеюся силе земных двигателей, выгоды и страха»²².

Согласно выводам Киреевского, аристотелианский способ мышления, проникавший своими путями и в новейшие фило-

софские системы (Гегеля, Шеллинга и др.), обрекал род людской на коловращение в замкнутом кругу мещанского существования, поскольку «при отсутствии высших убеждений стремление к земному и благоразумно обыкновенному само собой становится господствующим характером нравственного мира»²³. С другой стороны, влияние Аристотеля в динамике исторического развития наложилось на результаты церковного разделения. По мнению Киреевского, отпадение Рима от Вселенской Церкви привело к тому, что рационалистические догматы изнутри разрушали церковное предание через выведение на передний план сознания логических выводов разума. «Римский силлогизм» был поставлен выше живого сознания и совокупного опыта всего христианства, в результате чего сначала образовалась схоластика внутри веры, затем реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Недостаток внутреннего единства в вере вынуждал искать цельности в отвлеченном мышлении, и человеческий разум, получив одинаковые права с Божественным Откровением и Преданием, сперва служит основанием религии, а потом заменяет ее собою. Основной порок того понятия о разуме, которое в новейшей европейской мысли ведет от схоластики и Декарта к шеллингианско-гегелевской системе мысли, Киреевский видит в том, что оно выдает себя за высшую познавательную способность и тем самым ограничивает истину доступными отвлеченно-рациональному способу мышления сторонами. В результате все происходящее в мире представляется человеку прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум самосознанием всемирного бытия.

Обеспокоенность Киреевского подобным обожествлением разума, несущим в своем диалектическом «опрозрачивании» мира нигилистические последствия, можно пояснить на примере современника Паскаля Декарта, много сделавшего для укоренения и возвышения неправомερных притязаний рационалистического самомышления и отказавшегося от «другого мышления», живого пути понимания, которое включало бы в свою действительную структуру христианские ценности. Подспудную нигилистическую логику картезианского панрационализма выражает в «Братьях Карамазовых» Достоевского один из его главных персонажей, о чем будет сказано ниже.

Киреевский выводил из торжества формального разума над верой «всю теперешнюю судьбу Европы как следствие вотще на-

чатого начала...»²⁴. И вся трагедия заключается в том, что не только сон такого разума рождает чудовищ, но и сама его претенциозная деятельность (в действительности условная и ограниченная) способна через изобретаемые институты, научные открытия или промышленные достижения вести к неразумию и безумию. И в капиталистическом, и в социалистическом развитии цивилизации Киреевский обнаруживал чудовищное ослабление нравственного начала, одинаковое понижение духовных запросов, превращение личности в элемент «стада». «При всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая жизнь лишена была своего существенного смысла...»²⁵. При отсутствии онтологического смысла место нравственного начала занимают темные страсти и своекорыстные расчеты, функциональная целесообразность и прагматическая доминанта, сводящие все многообразные проявления бытия к единственному и всегда активизированному отношению полезности или использования и отодвигающие за порог сознания «бесполезные», религиозные, духовные, эстетические, поэтические аспекты жизни. В результате рационалистическое самомышление разрушало культурные традиции, растворяло духовные цели, провоцировало «игру на понижение», предрешало бескрылую жизненную настроенность и плоский выбор главных жизненных задач, превращавшихся в улаживание разбухающих материальных потребностей и утилитарно-гедонистическую жвачку.

Таким образом, в логике Киреевского преобладание разума над верой приводит к ложному самоутверждению современного человека ценой религиозного оскудения и самодовлеющей сосредоточенности на материальной сфере существования, подменяющей цели жизни ее средствами. Следовательно, спасительная альтернатива заключается в просветлении и преображении человека и мира на путях возвращения от автономии к теонии, свободного подчинения Божьей воле, восстановления нарушенной иерархии между верой и разумом.

По убеждению Киреевского, правильное соподчинение между ними существует в православной Церкви, где Божественное Откровение и человеческое мышление не смешиваются между

собой, где сохраняются границы между мирской наукой и церковным учением и где верующее сознание «никогда не примет никакого догмата откровения за простой вывод разума». В результате Божественная Истина сохраняется в незыблемости, чистоте и святости, ограждается от неправомерных истолкований естественного разума, для которого она остается «руководительной звездой», «властвующим началом». Главное отличие православного мышления, отмечает Киреевский, заключается в том, что оно стремится не отдельные понятия устраивать сообразно требованиям религии, но самый источник разумения поднять выше своего обыкновенного уровня и возвысить его до сочувственного согласия с верой. Тогда обретается живительная для сознания высшая разумность, которая лишь смиряет рассудочное самомнение, но совсем не стесняет свободу логических законов и которая укрепляется не внешней ученостью, а внутренней цельностью бытия, единством чистой жизни и ее интеллектуального, нравственного, эстетического смысла.

Киреевский противопоставляет «школьной», «внешней», «текущей», «посторонней» образованности, основанной на раздвоении между верой и разумом и подчинении первой второму, «другое» «внутреннее», «истинное», «просветляющее» просвещение, исходящее из «цельного сознания верующего разума» и освещающее всякую умственную деятельность христианской истиной. Говоря о разных взглядах на понятие «Просвещение», Гоголь, как известно, настаивал на том, что просветить — не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветить человека во всех его силах, а не в одном только уме, пронести всю природу сквозь очистительный огонь.

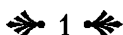
По убеждению Киреевского, именно такому просвещению и должна служить искомая «положительная философия», в состав которой могли бы войти не только труды Отцов Церкви или основные начала древнерусской образованности, но и соответствующие духовные и интеллектуальные тенденции западной мысли. Среди последних он и выделяет «труды» и «дни» насельников Пор-Рояля и Блеза Паскаля, стремившихся согласовать в целостном единстве «жизнь» и «мысль», возвысить разум до веры и осветить христианской истиной всякое начинание и всякую деятельность. Конечной же целью такого согласования и возвышения является гармония всех психических сил человека, цельность духа, господство любви в постижении истины.

В мысли Киреевского, подобно другим русским писателям и философам, любовь как познавательная категория тесно связана с любовью, понимаемой как категория социологии и этики, как высшее состояние человеческого сознания, без обретения которого самые благие социальные преобразования всегда оставались, остаются и будут оставаться малодейственными и утопичными. Поэтому ему были близки соответствующие размышления Паскаля, подходящие для «положительной философии», о любви как о «свойстве бесконечно более высокого порядка». Именно она созидает внутреннюю цельность, рождает в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину. Тогда всякое «обыкновенное» мышление, не исходящее из высшего источника разумения, и рассматривается как неполное и потому неверное знание, которое непригодно для выражения высшей истины, хотя может быть полезным на своем подчиненном месте, а иногда и служить необходимой ступенью для более высокого знания. Следовательно, при всеобъемлющей и всепронизывающей поддержке любви сохраняется должная иерархия между верой и разумом, при которой низшее никогда не способно занять место высшего, а вся цепь основных начал естественного разума, могущих служить исходными точками для предубеждений текущей образованности и предрассудков внешнего просвещения, оказывается ниже верующего разума, обнимающего духовным зрением общие следствия тысячелетних опытов и разносторонней деятельности человека на земле. «Находясь на этой высшей степени мышления, православно верующий легко и безвредно может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и вместе относительную истинность. Но для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием. Таков закон человеческого ума вообще»²⁶.

Говоря словами Паскаля, для людей плоти и мысли, увековечивающих свою относительность и ограниченность, люди веры и любви кажутся чужаками и фантазерами, в то время как с высшей точки зрения все обстоит как раз совсем наоборот.



В. В. Розанов и Паскаль



В. В. Розанов относится к числу тех отечественных философов, чье творчество провоцировало самые противоречивые отклики. М. Горький считал его «одним из крупнейших мыслителей русских, человеком крайне оригинальных взглядов», а В. С. Соловьев называл его Иудушкой Головлевым и одновременно признавался ему, что они являются «братьями по духу». А. Ф. Лосев характеризовал Розанова как «по-настоящему гениального человека», который является тем не менее «беспринципным декадентом» с ярко выраженными представлениями о «тусклости добродетели» и «живописности порока», «мистическим анархистом», глубоко понимавшим все религии, но не верившим в Бога. Столь неоднозначные выводы обусловлены субъективистско-вкусовой методологией самого автора «Уединенного» и «Опавших листьев», пытавшегося уловить живую и моментальную антиномичность событий и явлений в его собственном меняющемся сознании и последовательно отказывавшегося от всякой обязывающей и сковывающей систематичности мышления. «Я никогда не догадывался, не искал, не подглядывал, не соображал, — писал он о себе. — Эти обыкновеннейшие способности совершенно исключены из моего существа. Но меня вдруг поражало что-нибудь. Мысль или предмет (...) «Пораженный», я выпучивал глаза и смотрел на эту мысль или на этот предмет, иногда годы (...) В отношении к предметам и мыслям была зачарованность»¹.

Розанов родился в многодетной православной семье уездного чиновника из священнического рода. Рано лишившись отца, а затем и матери, он находился под опекой старшего брата и учился в классических гимназиях Костромы, Симбирска и Нижнего Новгорода, посредственное прилежание в которых восполнял усиленным самообразованием в области естественных и гуманитарных наук. «Меня занимала мысль, — замечал он позднее, — уложить в хронологические данные все море человеческой мысли, преимущественное, чем искусства и литературы (...) Вообще история наук, история ума человеческого всегда мне представлялась самым великолепным зрелищем»². Поступив на историко-филологический факультет Московского университета, Розанов слушал лекции В. О. Ключевского, Ф. М. Буслаева, Н. С. Тихонравова, В. И. Герье и очень скоро преодолел гимназический атеизм и юношеское увлечение модными «шестидесятинскими» и позитивистскими идеями Д. И. Писарева и Н. А. Добролюбова, Н. Г. Чернышевского и Д. Милля, Г. Бокля и К. Фохта. «Уже с 1 курса, — писал он в своей автобиографии, — я перестал быть безбожником и, не преувеличивая, скажу: Бог поселился во мне. С того времени... каковы бы ни были мои отношения к церкви (изменившиеся совершенно с 1896—1897 годов), что бы я ни делал, что бы ни говорил или писал, прямо или *в особенности косвенно*, я говорил и думал собственно только о Боге; так что Он занял меня всего, без какого-то остатка, в то же время как-то оставив мысль свободною и энергичною в отношении других тем»³.

После окончания университета Розанову было предложено остаться на кафедре истории для работы над диссертацией и защиты ученого звания, однако он предпочел служить простым школьным учителем в провинциальных городах Центральной России, а затем — чиновником Государственного контроля в Санкт-Петербурге. В 1886 году вышло в свет первое философское сочинение Розанова «О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания», которое ставило своей задачей согласовать «все схемы разума» со «всеми сторонами бытия» и преодолеть позитивистские упущения в постижении «главного». Отсутствие внимания и «понимания» этого систематического труда со стороны коллег обескураживало его и заставляло искать свои темы и свой стиль их художественно-философского выражения и непосредственно-

публицистического комментирования, чему способствовало и близкое знакомство с так называемыми славянофильскими консерваторами Н. Н. Страховым, Г. А. Рачинским, К. Н. Леонтьевым.

В 1899 году Розанов оставил государственную службу, полностью погрузившись в литературную и журналистскую деятельность. Пребывая постоянным сотрудником «Нового времени», он также печатался в журналах «Вопросы философии и психологии», «Русский вестник», «Русское обозрение», «Русский труд», «Новый путь», «Мир искусства», «Золотое руно», «Весы», в газетах «Биржевые ведомости», «Гражданин», «Русское слово» и др. Причем он мог публиковаться одновременно в консервативных и либеральных изданиях и соответственно выражать их точку зрения, чем вызывал особое раздражение у последовательных представителей противоположных направлений. Розанов стоял также у истоков Религиозно-философских собраний, преобразованных позднее в Петербургское религиозно-философское общество. Постепенно стали выходить друг за другом сборники его статей «Сумерки просвещения», «Религия и культура», «Природа и история», «Семейный вопрос в России», «Около церковных стен», «В темных религиозных лучах. Метафизика христианства». При всем разнообразии тем и интересов, проявляющихся в самих названиях книг, основным лейтмотивом творчества Розанова становится тайна пола, пронизывающего все существо человека. Для него «пол в человеке — не орган и не функция, не мясо и не физиология — но зиждительное лицо, в соответствии и противополжении верхнему, логическому лицу... Для разума он и не определим и не постижим: но он Есть и все Сущее — из Него и от Него»⁴. В отличие от сексуального материализма и имманентизма Фрейда, тайна пола у Розанова обретает священный характер, укореняется в трансцендентной сфере («связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом») и в качестве таковой составляет начало и определяет состояние природы и истории, культуры и общества, мировых религий и положения семьи. Полемика с церковными писателями по проблемам брака, развода, семьи и незаконнорожденных детей привела его к принципиальным обвинениям «исторического христианства» в аскетическом «гнушении» миром: «христианство вообще не реализуется, и это от того, что оно поставлено вне связи с источником главного в мире реализ-

ма — семенем {...} Когда расцветет пышным деревом семья — расцветет и христианство...»⁵. Христианство он называет «темным ликом», а верующих христиан — «людьми лунного света». Нарастание критической логики в отношении «обледелой» и «номинальной» христианской цивилизации завершается решительным поворотом к Ветхому Завету как религии Отца («отроду не любил читать Евангелия, — а Ветхим Заветом не мог насытиться») и открытым христорбчеством (особенно в предсмертном «Апокалипсисе нашего времени») в рассуждениях о «зле пришествия Христа»: Христос — «таинственная Тень, наведшая отощание на всю землю», «Христос на самом деле невыносимо тяготил человеческую жизнь...»⁶.

Считая силу пола основным законом бытия и первоисточником духовной жизни, Розанов абсолютизирует в своей отдельности, односторонности и исключительности пусть и один из важнейших, но не единственный среди них принцип, становящийся, по заключению Э. Голлербаха, на место «положительного всеединства» и способствующий превращению религии в «сексуальный пантеизм». В пределах религиозно-натуралистического монизма и рождающего, но не преображенного благодатью и не нуждающегося в спасении мира духовный аскетизм естественно воспринимался не положительно, а отрицательно, не как острое переживание греховности здешнего бытия при видении небесной правды и красоты, а как его отвержение и презрение к плоти. Тогда и Голгофа становится сгущением «темного лика» и оказывается гольбейновским «Мертвым Христом», а не спасительным светом благодатного преображения и воскресения взыскающей совершенства личности.

«Разноцветная душа» Розанова, как ее определил М. Горький, наиболее полно и ярко выразилась в своеобразных «исповедальных» и «экзистенциальных» произведениях («Уединенное», «Опавшие листья», «Мимолетное», «Смертное», «Из последних листьев», «Перед Сахарной», «Сахарна», «После Сахарны»), в которых демонстрируются богатые возможности асистематического мышления и формируется новый литературный жанр и одновременно философский метод фиксирования «мыслей врасплох» в многоплановых и разноречивых дневниковых записях («почти на праве рукописи»). Вот как сам автор выразительно и образно описывает процесс их создания: «Шумит ветер в полночь и несет листы... Так и жизнь в быстротечном времени

срывает с души нашей восклицания, вздохи, полумысли, получувства... Которые, будучи звуковыми обрывками, имеют ту значительность, что “сошли” прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья — без всего постороннего... Просто — “душа живет”... то есть “жила”, “дохнула”... С давнего времени мне эти “нечаянные восклицания” почему-то нравились. Собственно, они текут в нас непрерывно, но их не успеваешь (нет бумаги под рукой) заносить, — и они умирают. Потом ни за что не припомнишь. Однако кое-что я успевал заносить на бумагу. Записанное все накапливалось. И вот я решил эти опавшие листы собрать»⁷.

В срывавшихся с души Розанова «вздохах» и «полумыслях», в их неожиданных поворотах и наклонениях содержалось немало количество по видимости простых, а на самом деле сложнейших вопросов, решение которых останется насущным всегда и продумывание которых «до конца» было бы заслугой любого мыслителя. Приведем лишь несколько подобных вопрошаний и утверждений:

«Читал о страдальческой, ужасной жизни Гл. Успенского <...> Он был друг Некрасова и Михайловского. Они явно не только уважали, но и любили его <...> Но тогда почему же не помогли ему? Что это за мрачная тайна? Тоже как и у почти миллионера Герцена в отношении Белинского. Я не защитник буржуа, и ни до них, ни до судьбы их мне дела нет; но и простая пропись и простой здравый смысл кричит: “Отчего же это фабриканты *должны уступить рабочим машины и корпуса фабрик*, — когда решительно ничего не уступили: Герцен — Белинскому, Михайловский и Некрасов — Глебу Успенскому”. Это какой-то “страшный суд” всех пролетарских доктрин и всей пролетарской идеологии.

Либерал красивее издает “Войну и мир”. Но либерал никогда не напишет “Войны и мира”: и здесь его граница. Либерал “к услугам”, но не душа. Душа — именно не либерал, а энтузиазм, вера. Душа — безумие, огонь. Душа — воин: а ходит пусть он “в сапогах”, сшитых либералом. На либерализм мы должны оглядываться и придерживать его надо рукою, как носовой платок. Платок, конечно, нужен: но кто же на него “Богу молится”. “Не любуемая” вещь — он и лежит в заднем кармане, и обладатель не смотрит на него. Так и на либерализм не надо никогда смотреть (сосредоточиваться), но столь же ошибочно (“трет плечо”) было бы не допускать его.

Нет сомнения, что глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всем, — и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства; и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства. Все гибнут, все гибнет. Но все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания.

Русский болтун везде болтается. “Русский болтун” еще не ученная политиками сила. Между тем она главная в родной истории. С ней ничего не могут поделать — и никто не может. Он начинает революции и замышляет реакцию. Он созывает рабочих, послал в первую Думу кадетов. Вдруг Россия оказалась не церковной, не царской, не крестьянской, — и не выпивочной, не ухарской: а в белых перчатках и с книжкой “Вестника Европы” под мышкой. Это необыкновенное и почти вселенское чудо совершил просто русский болтун. Русь молчалива и застенчива, и говорить почти что не умеет: на этом просторе и разгулялся русский болтун.

С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историею железный занавес. — Представление окончилось. Публика встала. — Пора одевать шубы и возвращаться домой. Оглянулись. Но ни шуб, ни домов не оказалось <...> Как все произошло. Россию подменили. Вставили на ее место другую свечку. И она горит чужим пламенем, чужим огнем, светится не русским светом и по-русски не согревает комнаты... Дана нам красота невиданная. И богатство неслыханное. Это — Россия. Но глупые дети все растратили. Это — русские.

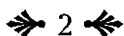
Друзья мои: разве вы не знаете, что любовь не умирает. А славянофильство есть просто любовь русского к России. И она бессмертна. Назовите ее “глупою” — она бессмертна. Назовите ее “пошлою” — она бессмертна. Назовите ее “гадкою”, “скабрзною”, “отрицающею просвещение” и ваш “прогресс”, — и она все-таки не умрет. Она будет потихоньку плакать и закроет лицо от ваших плевков — и будет жить. Пока небо откроется. Пока земля станет небом.

Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию⁸.

Революционные события 1917 года обострили эту боль, когда Розанов из преуспевающего писателя и кормильца многодетной семьи разом превратился в нищего, страдающего от голода и

холода, собирающего на вокзале окурки и подумывающего о самоубийстве. И тем не менее могущественная замороженность и зачарованность «музыкой жизни» не оставляла его и в самые драматические моменты. Через три дня после известия о смерти сына и за несколько месяцев до собственной кончины с его души сошел еще один мажорный «вдох»: «Мир, кажется, весь сплетается из музыки: его пахучесть — разве это не музыка, перекинутая в обоняние? Тишина леса, рост трав? Движение насекомых? И могучий рев быка, и красота в сложении рогов оленя? И песни человеческие, и грусть человеческая, самые скорби его, самые печали — все так прекрасно, неизъяснимо, волнуется»⁹.

Последние полтора года жизни Розанова прошли в Сергиевом Посаде, где он и похоронен на кладбище Черниговского монастыря возле Троице-Сергиевой лавры, рядом со столь чтимым им К. Н. Леонтьевым. На его могиле был поставлен крест с надписью из Апокалипсиса, выбранной П. А. Флоренским: «Праведны и истинны все пути Твои, Господи». Перед смертью он отказался от исповеди у Флоренского: «Нет, где же вам меня исповедовать. Вы подойдете ко мне с “психологией”, как к “Розанову”, а этого нельзя. Приведите ко мне простого батюшку, приведите “попика”, который и не слышал о Розанове и который будет исповедовать “грешного раба Василия”. Так лучше»¹⁰. Несколько раньше Розанов писал, что Церковь ему неизмеримо нужнее, чем литература, и что он умирает «все-таки с Церковью». В числе его последних слов, обращенных к жене, были и такие: «Мамочка, поцелуемся во имя Христа».



В архиве Розанова в РГАЛИ хранится черновик его незаконченной статьи под названием «Паскаль (страница из истории европейского просвещения)». Статья содержит 28 листов, на первом из которых стоит дата (1889) и отмечено рукой автора: «Начато и не окончено потому, что увлекся другими предметами (...) Писано в год появления перевода Паскаля П. Д. Первого». Несмотря на черновой и незаконченный характер работы, Розанов придавал ей определенное значение и оставил на рукописи свое пожелание: «Напечатать после моей смерти».

Вся статья делится на две части, вторая из которых представляет собою своеобразный реферат жизнеописания Паскаля,

сделанного его сестрой Жильбертой Перье. Розанову было важно подчеркнуть внутреннее движение в судьбе Паскаля от науки к религии, как бы перечашающее всеобщей устремленности в противоположном направлении, а также привлечь внимание к фигурам, теряющимся на фоне суетливого пристрастия к менее достойным лицам. Историки, пишет он в первой части статьи, нередко бывают несправедливы не только к отдельным людям, но и к целым эпохам. Свет и тьма, которые они кладут на прошлое, почти всегда не соответствуют действительному значению его значительных этапов. Так, мы мало и нечасто слышали от них, например, о Кеплере или Локке, в то время как в мельчайших подробностях нам рассказываются различные пошлости из жизни Вольтера или Байрона. Розанов приходит к выводу, что в истории, как и в жизни, великое и малое зачастую рассматриваются лишь с точки зрения занимательности и незанимательности. Поэтому-то «не было достаточно малой сплетни в истории салонов XVIII века, на распутывание которой они не положили бы своих усилий, а тихая жизнь ученых отшельников Порт-Рояля едва вызвала несколько ленивых похвал»¹¹.

С другой стороны, Розанов намерен размышлять о Паскале в контексте неповторимого своеобразия (оно, по его мнению, остается совершенно не оцененным) XVII века между предшествующим и последующим столетиями, которым придается неоправданно большое значение. Особенно XIX веку, который рассматривается как венец истории. На самом же деле, иронически подчеркивает мыслитель, пар и электричество решительно затмили собою все, прежде бывшее, а человек, изобретший огромные и изумительные машины, неожиданно превратился лишь в их незначущий придаток, видя в этом почему-то свое достоинство...

По убеждению Розанова, именно разнообразное XVII столетие, напротив, занимает центральное и синтетическое место в новой истории, соединяя веру и скептицизм, религиозный экстаз и строгую механику, невозможные мечты об общественном переустройстве и сухую юриспруденцию, теории политической свободы и абсолютистскую идеологию. Он подробно останавливается на деятельности Декарта, Спинозы, Лейбница, Мальбранша, отмечая, что ученые одновременно занимались изучением Священного Писания и сочинением богословских трактатов. Автор статьи о Паскале считает, что все девяносто пять то-

мов весьма остроумных стихов и прозы Вольтера заключают в себе менее ума и человеческого достоинства, нежели один томик «Начал» Ньютона. Выделяя два события в современной культурной жизни (переводы «Рассуждений о методе» Декарта и «Этики» Спинозы), он сожалеет, что они не обратили на себя серьезного внимания критической литературы: «Мы не припомним в точности, чем именно была занята она в то время: неурядицею ли с билетами на финляндской дороге или каким крупным банковским воровством, только ни о том, ни о другом переводе не было сказано в ней ничего. Кроме нескольких лживых и обычно бездарных рецензий в двух-трех журналах, впрочем более интересовавшихся рассуждениями о любви или о чем-то таком одного маркиза...»¹².

Отмеченный пробел, пишет далее Розанов, восполняет журнал «Пантеон литературы», ставящий целью издавать лучшие произведения мировой культуры, в которых полнокровно выражалась бы духовная жизнь человека. Безусловно замечательным событием стала публикация в журнале «Мыслей» Паскаля (в переводе П. Д. Первова), характерно представляющих удивительный XVII век. По мнению Розанова, переводчик должен «найти в душе своей родственное с настроением переводимого писателя, тонко понять особенности в складе его мысли и чувства и знать настолько глубоко родной язык, чтобы найти в нем все нужное для передачи понятого и прочувствованного на языке другого народа...»¹³. Все эти свойства он и находит в переводе П. Д. Первова, автор которого более всего опасался в чем-нибудь нарушить верность подлиннику. Обратную сторону этого достоинства Розанов видит в том, что в русском тексте местами появляется тяжелая речь, слишком длинные и не всегда хорошо построенные периоды, вообще не затрудняющие чтение перевода. С его точки зрения более существенный недостаток заключается в другом — в том, что в качестве предисловия к «Мыслям» была выбрана статья Прево-Парадоля «Паскаль как моралист», содержащая придуманные сравнения и искусственные антитезы «вырождающейся французской философии». Розанов не знает, кому принадлежит этот выбор (самому ли переводчику или редакции журнала), однако считает серьезной ошибкой предпосылать Паскалю, одному из гениев нравственной философии в ее прошлом, размышления Прево-Парадоля, человека без «религии, без любви к чему-нибудь, холодного и рито-

ричного». Он высказывает принцип, согласно которому поясняющее приложение должно представлять собой памятник той же эпохи. Ведь только тогда не нарушается единство психологического настроения, которое каждый читатель ищет вынести из прочитанной книги. И для Паскаля Розанов находит такой памятник в его биографии, написанной сестрой Жильбертой Перье и совершенно необходимой для полноценного восприятия его нравственной философии. Он глубоко убежден, что «Мысли» Паскаля невозможно понимать, не зная его жизни: «они — последний плод, который принесла эта жизнь, странные и глубокие слова, которые он не успел еще окончить, когда могильный холод уже навек закрыл его уста»¹⁴. Когда же через тридцать лет незаконченные и «непонятные отрывки» были изданы, даже в таком виде они стали одним из величайших сокровищ французской и мировой литературы.

Динамичная и эклектичная мысль Розанова, не только изменяющаяся во времени, но и одномоментно совмещающая в себе разнообразные антиномии, не поддается привычной классификации, а место и значение в ней творчества Паскаля трудно однозначно определить. Когда первый выступал с критикой духа и смысла Нового Завета, второй должен был казаться ему человеком «лунного света», ярким представителем «темного лика» христианства. Однако имя Паскаля упоминается не в таком контексте, а в сопоставлении религии и науки, объемного мировидения и плоского рассудочного позитивизма, что отчетливо заметно в опорных пунктах незаконченной работы о французском мыслителе. В 1891 году в «Московских ведомостях» появляются важные для Розанова статьи «Почему мы отказываемся от “наследства 60—70-х годов”?», «В чем главный недостаток “наследства 60—70-х годов”?» и ряд других, в которых раскрывается суженный идейный горизонт «шестидесятников», искусственное сложение и переложение жизни по материальным потребностям как простой суммы измеряемых и исчисляемых отношений, неполнота знания о человеке при верности подробностей и отсутствии в нем самых главных и глубоких смысловых частей. Иронизируя позднее над позитивистским мировоззрением, Розанов писал: «А в самом деле, не в этом ли окончательная трагическая мудрость, чтобы сказать Паскалю — “убирайся к черту” и посадить в “мудрецы” Герберта Спенсера.

— “Кому сидеть *старцем*?”

— Кому исповедать, собирать грехи. Советовать? Давать душе покой?

— Герберту Спенсеру, — воет миллионная толпа.

Не заключается ли окончательная мудрость в том, чтобы сказать:

— Да будет Герб. Спенсер!¹⁵

Розанов не раз сокрушается, что в ходе истории «глупые» (например, Спенсер или Бокль) одолели Паскаля, а «пошлый Шелгунов с Благовосветловым — тонкого Страхова». Он язвительно сравнивает позитивизм с «ослиной мордой», прилагаемой «ко всякой действительности» и царящей в современную эпоху во всем мире, в результате чего наука, философия и университеты, подчиненные Дарвину и Чернышевскому, производят «щель с тараканами». Позитивизм для него — это глаз без взгляда: «Никуда не смотрит. Некуда смотреть. Но все видит... Нет, “отражает в себе”, “фиксирует”. Одно... другое... третье... десятое. Голубое... черное... белое {...} “Смотрели” Ньютон, Коперник, Паскаль. Но Герберт Спенсер и Д. С. Милль научили, что “глаз” есть “выпуклая стекловидная масса, отражающая в себе предметы”...

— “Отражающая”... Идиот: да зачем тебе “отражать”-то, когда ты безнадежно глуп...

Ухмыляется¹⁶.

Потеря «паскалевской» живой полноты и сложной противоречивости в восприятии непосредственного человеческого существования, в осознании смысла его появления на свет перед лицом неизбежной смерти является для Розанова несомненным признаком умственного оскудения поколения 60—70-х годов: «Понять это особенное существо, и притом будучи им самим, так плоско и бедно, как понят был человек людьми нашего старшего поколения, — это есть одно из самых удивительных явлений истории. Как будто люди эти никогда не задумывались ни над мыслью своею, ни над движениями своего сердца, ни, наконец, над своим рождением и ожидавшею их смертью. Это были дети, которые, найдя в поле яблоко, поняли только то, что его можно съесть: какие-то трудолюбивые муравьи, которые, со всех сторон таща к себе былинки и все, что облетало с природы и было еще прекрасно, знали только одно, что из всего этого можно построить их муравейник. Страшная бедность мысли, отсутствие какой

бы то ни было вдумчивости — вот что сильнее всего поражает нас в этом поколении, одном из самых жалких и скудно одаренных в истории. Не беспричинна была и какая-то странная недолговечность его, и это отсутствие хотя бы одного гениального дарования на всем его протяжении, и какое-то органическое отращивание, которое выказывало к нему богато одаренное поколение 40—50-х годов. С непоколебимостью детей, съедающих яблоко, с твердостью муравья, который, не отвлекаясь никакой мыслью, дырявит живое зерно, чтобы положить его в свою кучу, и эти люди перерывали все естественные отношения в сложившейся по глубоким канонам жизни, чтобы воздвигнуть среди этой жизни свою кучу-жилище. Так как в богатой, многообразной и могучей действительности, выросшей из истории, не было и тени подобия их бедной и искусственной постройки, то естественно им казалось, что они «строятся в пустыне». Как к песку пустыни, который лепится с глиной в кирпичи и кладется то в основание, то в вершину здания, — они относились к живым людям. И себя не жалели они при этой постройке, лепились, надрывались и падали, как муравьи; не жалели также и других людей, вовсе не знавших, что у них делается. Отсюда — вся боль, которую вызвала эта деятельность. Повторяем, не грубость чувства, но ошибка узкого ума есть главное, что причинило все пережитые нами недавно несчастья. Напрасно окружающие люди говорили, что они вовсе не тем живут, что приписывают им «строители», напрасно о том же говорила им вся история — они слышали все это, но ничего в этом не поняли. Им все казалось, что они лучше всех других узнали человеческую природу, хотя в действительности они только беднее всех ее поняли. Они взяли *minimum* человеческих потребностей и по этому *minimum*'у, с ним сообразуясь, стали возводить здание, которое для них самих было бы тесно и узко (если б им пришлось в нем пожить подольше) и куда они хотели бы навеки заключить все человечество»¹⁷.

Встречая XX век, Розанов оценивал его в духе К. Н. Леонтьева как глупое время всеобщего смешения и упрощения, как наступление «всемирной скуки» промышленного направления умов, как умирание всех принципов, понижение идеалов, опощение творчества, узаконение мещанства и противопоставляет ему «цветущую сложность» во времена феодализма и рыцарства, абсолютизма и религиозных войн, классицизма и барокко. И в

таким противопоставлением часто встречается имя Паскаля как знаковой фигуры. «Ни Декарт, ни Корнель, ни Боссюэт или Паскаль “не вообразимы”. Ни — Ришелье или Мазарини. Ни — Фронда, Гизы, Колиньи. Ни — гугеноты. Орет свои речи Жорес, не замечая, что в нем два вершка росту, и ему отвечает Клемансо, радуясь и пыжась, что в нем росту $2\frac{3}{4}$ вершка. И “наш Кондурушкин” пишет об обоих радостный отчет в “Русские ведомости”»¹⁸. Сожалея о живучести «культа Революции» во Франции XIX века, потребовавшего отречения не только от Людовиков XVI, XV и XIV, но и от творческой силы этих эпох, Розанов показывает ее перерождение из Франции с Кондорсе, Тюрго, Вольтером, Руссо, Дидро, энциклопедистами, с Дантоном, Сен-Жюстом и Робеспьером, с гильотиной и марсельезами во Францию буржуазии, меркантилизма, банкирских бирж и серой золотой середины. По его убеждению, Франция после королей и революции 1789 года потеряла душу и историю. «А до смерти Людовика XVI не было века, полувека и даже цельного четверть века, когда бы не вспыхивала новая мысль и не загорался новый светоч над гениальной и благородною страню Гуго Капета, Вальденсов, Провансаля, Раймунда Тулузского, Жанны д'Арк, Корнеля, Расина, Порт-Рояля, Паскаля...»¹⁹

И когда Розанов противопоставляет «здоровому» и бесплодному в творческом отношении современному состоянию сознания «больное» и трепетное восприятие жизни минувших эпох, здесь снова возникает фигура Паскаля. «Нет, ведь хрупко только гениальное. В самом деле, наблюдение: гений в здравьи своем, в настроении своем, в созданиях своих дрожит как слеза на реснице Божией; он вечно между “есть” и “нет”. Паскаль и Ньютон были вечно больны; Собакевич был постоянно здоров. И в творчестве их есть, правда, что-то дрожащее: тусклое впечатленье, которое никого бы не тронуло, гения заставляет извергать снопы характерно нового творчества. Попробуйте вы изменить Собакевича. До революции и после революции он ел бы все одного и того же осетра: до революции с хвоста, после революции — с головы. Он живуч как бацилла, — или, пожалуй, как живуче и устойчиво все серенькое»²⁰.

Контекст паскалевских размышлений возникает и тогда, когда, например, в статье «Декаденты» Розанов, рассуждая о Ницше и Мопассане, предсказывает нигилистические последствия рассмотренного французским философом культа человеческого

Я: «На этом новом в своем роде *nisus Formativs'e* человеческой культуры мы должны ожидать увидеть великие странности, великое уродство, быть может, великие бедствия и опасности»²¹. Или когда он, анализируя современную модификацию акцентированной Паскалем категории «счастья», пишет о том, что счастье и довольство, провозглашенные утилитаризмом как цель жизни, оскотинивают человека.

В письме к К. Н. Леонтьеву Розанов подчеркивает: «В одном месте, где-то Вы сказали: “Самое лучшее в добром деле — это то, что оно остается неизвестно”; у Вас лучше это сказано, изящнее. Я чуть не заплакал, прочитав эти слова: в них сознан центр душевного целомудрия, самое лучшее, драгоценное, к чему мы способны. Мы, пишущие, вечно оскверняем этот центр. Поэтому есть нечто развратное в писательстве; я это вечно чувствую, и когда вижу свои мысли напечатанными, у меня пробуждается чувство мучительного неудовлетворения»²². В представлении Розанова Паскаль, безусловно, принадлежал к лучшим людям с предельно осознанным центром душевного целомудрия. И когда он думает об особо одаренных личностях, способных видеть, чувствовать и осознавать жизнь не только в утилитарных, прагматических и рациональных категориях, то, конечно же, в первую очередь вспоминает французского мыслителя: «Чувство Бога есть самое трансцендентное в человеке, наиболее от него далекое, труднее всего достигаемое: только самые богатые, *могущие* души, и лишь через испытания, горести, страдания, и более всего через грех, часто под старость только лет, достигают этих высот, — чуточку и лишь краем своего развития, одною веточкой, касаются “мирам иным”; прочие лишь посредственно — при условии чистоты душевной — достигают второй зоны: это — Церковь. Коснувшиеся “мирам иным”, отцы мира христианского — оставили слова об этом касании; они сложились в обряд, ритуал, требования; выросли как обычай, как учреждения; окреп канон, создалась литургия; построен храм. Создалась масса материальной святыни, уловимой формами времени и пространства, и здесь почил Свет Божий, как праведник поживает в своих мощах. Касание сюда уже для всякого доступно; это — средство спасения, всем предложенное.

Да не касаются же руки человеческие этой высочайшей святыни всего человечества. Что-нибудь поколебать здесь, сместить, усилиться поправить, даже улучшить (без знания “миров

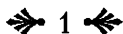
иных”) — более преступно, более ужасно, чем вызвать кровопролитнейшую войну, заключить позорнейший мир, предательством отдать провинции врагу. Ввести неудачную программу в семинариях, удалить чин дьяконский из богослужения — хуже, чем неудачно воевать под Севастополем, чем заключить Парижский трактат и даже чем “восстановить Польшу”.

Ох, уж эти *починщики* таинственной и живой истории!»²³.

Так или иначе Розанов сам принадлежал порою к починщикам живой истории, являясь тем не менее ее ярким выразителем, сохранявшим в своей душе касание «миров иных» и никогда не перестававшим ценить значение этого касания в творчестве Паскаля.



П. А. Флоренский и Паскаль



П. А. Флоренский является одной из наиболее значительных фигур в русской религиозной философии XX века. По многообразию дарований его сравнивали с Леонардо да Винчи и Паскалем. С глубочайшим знанием дела он занимался математикой и физикой, химией и электротехникой, искусствоведением и музееведением, филологией и философией и многими другими науками, оставаясь при этом священником и богословом. Он оказал большое влияние на таких крупных мыслителей, как Н. О. Лосский (перешел под воздействием его книги «Столп и утверждение Истины» от «абстрактной религиозности к церковной конкретности») или С. Н. Булгаков, считавший себя его другом и учеником, завершивший по его примеру свое развитие «от марксизма к идеализму» принятием священнического сана. Последний писал, что о. Павел был для него не только явлением гениальности, но и в своей гармонии и красоте произведением искусства, достойным «резца великого мастера».

Детство Флоренского прошло в Грузии. Учился он в тифлисской классической гимназии с такими известными и разными по судьбе личностями, как Д. Д. Бурлюк, А. В. Ельчанинов, В. Ф. Эрн, Л. Б. Розенфельд (Каменев), увлекался математикой и естествознанием и организовал у себя дома научный кабинет с ботаническими и минералогическими коллекциями. Однако это увлечение привело юношу к духовному кризису (вследствие обнаруженной им ограниченности физического знания) и возник-

новению у него интереса к религии, в том числе и к нравственному учению Л. Н. Толстого. После окончания гимназии он поступает на физико-математический факультет Московского университета, где сочетает занятия математикой с изучением философии (прежде всего Платона). Испытав влияние аритмологии (учения о прерывности) Н. В. Бугаева, одного из основателей Московской философско-математической школы, Флоренский дополнил ее идеями теории множеств Г. Кантора и искал в философско-математическом синтезе универсальную методологию для разных областей знания.

После окончания университета Флоренский отказывается от предложения остаться на кафедре математики и поступает в Московскую Духовную Академию по совету епископа Антония (Флоренсова), не благословившего его стремление принять монашество. В академии он продолжает изучать философию и богословие, углубляется в аскетическую жизнь христианских подвижников — старца Гефсиманского скита иеромонаха Исидора, своего духовного наставника, архимандрита Серапиона (Машкина), оптинского иеромонаха Анатолия (Потапова). Курс духовной академии он окончил первым, был утвержден на должность доцента по кафедре истории философии и за годы преподавания в ней (1908—1919) создал свои основные философские и богословские труды, разработал ряд оригинальных лекционных курсов по философии культа и культуры, по философии Канта, по истории античной философии. По оценке А. Ф. Лосева, он дал наиболее тонкую и глубокую концепцию платонизма. С 1912 по 1917 год Флоренский редактировал журнал «Богословский вестник», в 1914 году защитил магистерскую диссертацию, тогда же опубликованную в виде книги «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах». Тремя годами раньше он был рукоположен в сан священника ректором духовной академии епископом Волоколамским Феодором (Поздеевским) и до 1917 года служил в сергиево-посадской церкви приюта сестер милосердия Красного Креста.

В послереволюционное время Флоренский сотрудничает в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, прилагая огромные усилия для сохранения ее духовных, культурных и эстетических ценностей, а также назначается экспертом по художественному серебру и металлу в созданном здесь музее. В этот период написаны такие его извест-

ные статьи, как «Троице-Сергиева лавра и Россия», «Моленные иконы преподобного Сергия», «Храмовое действо как синтез искусств», «Небесные знамения», «Обратная перспектива», «Иконостас». Он также участвует в работе византийской секции Московского института историко-художественных изысканий и музееведения при Российской академии истории материальной культуры и Исторического музея. Ректор ВХУТЕМАСа В. А. Фаворский приглашает его на должность профессора и специально для него создает кафедру «Анализ пространственности в художественных произведениях». С начала 20-х годов Флоренский начинает систематически работать в государственных учреждениях как инженер или консультант по самым разным техническим проблемам механики, химии, материаловедения и особенно электричества (в связи с осуществлением плана ГОЭЛРО на заводе «Карболит», в Главэлектро ВСНХ РСФСР, в Государственном экспериментальном электротехническом институте). И после ареста в 1933 году и последующего пребывания в Забайкалье, а затем на Соловках он продолжает научно-исследовательскую деятельность в лагерных условиях, занимается проблемами мерзлоты и изготовления агар-агара из водорослей, готовит себе помощников из заключенных, разрабатывает необходимые аппараты и запускает их в производство. Размышляя незадолго до расстрела в одном из писем о судьбе Пушкина и опираясь на собственный опыт, он заключал: «...удел величия — страдание, — страдание от внешнего мира и страдание внутреннее, от себя самого. Так было, так есть и так будет. Почему это так — вполне ясно, это отставание по фазе: общества от величия и себя самого от собственного величия {...} Ясно, свет устроен так, что давать миру можно не иначе, как расплачиваясь за это страданиями и гонением. Чем бескорыстнее дар, тем жестче гонения и тем суровее страдания. Таков закон жизни, основная аксиома ее»¹.

❧ 2 ❧

Сам Флоренский называл свою философию «конкретной метафизикой», которая призвана выработать цельное мировоззрение, синтезирующее веру и разум, богословие и философию, искусство и науку и должна опираться на религиозный культ как единство трансцендентного и имманентного, рационального и чувственного, духовного и телесного. С этой точки зрения он

подвергал резкой критике лежащую в основании новейшей истории автономную человекобожескую культуру Возрождения с ее индивидуализмом и рационализмом, отвлеченностью и иллюзионизмом, гедонизмом и раздробленностью. В книге «Столп и утверждение Истины» Флоренский показывает, как вне христианского Откровения философская мысль неизбежно приходит к «скептическому аду» и саморазрушению разума, когда тезису противостоит антитезис, а рассудок раскалывается в противоречиях и впадает в отчаяние. Только «подвиг веры», подчеркивает он, может вывести мышление из тупика абсолютного сомнения, и тогда «сквозь зияющие трещины человеческого рассудка бывает видна лазурь Вечности»², и над разрушенным ложным храмом рассудка вспыхивают зарницы истинного и полного ведения. И в этой его фундаментальной логике одним из самых принципиальных союзников становится Паскаль. Заканчивая книгу, он пишет о «Боге Авраама, Исаака, Иакова, а не Боге философов и ученых», который «приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это невозможно, Богу же все возможно»³.

Слова о «Боге Авраама, Исаака, Иакова, а не Боге философов и ученых» взяты Флоренским из паскалевского «Мемориала», которому в книге посвящена отдельная глава под заглавием «Амулет» Паскаля». «По смерти одного из наиболее искренних людей, живших на земле (легко догадаться, что я говорю о *Блезе Паскале*), в подкладке его куртки, — *rougpoint*, — была найдена небольшая, тщательно сохранявшаяся им записка, впервые опубликованная *Кондорсе* под весьма неподходящим названием “мистического амулета” — “*amulette mystique*”. Записка эта относится ко времени или даже моменту “обращения” Паскаля и представляет собою исповедание веры его, — точнее сказать, молитвенное созерцание отдельных моментов духовного восхождения. Об этом “амулете” было споров не мало, но споров довольно безрезультатных. Безрезультатность эта была обусловлена слишком большим упрощением и опрощением этого документа, содержащего в себе уплотненный сгусток жизни и миропонимания, — столь сжатый, что отдельные положения кажутся даже бессвязным набором. Но, мне кажется, что мысли, развиваемые мною в этой книге, и теория возрастания типов дают ключ к пониманию этой много-содержательной и много-значительной бумажки»⁴.

Переводя французский текст «Мемориала», Флоренский ограничивается пояснительными примечаниями, намереваясь в будущем, ввиду важности документа, посвятить ему более основательное исследование. Он обращает внимание на мистико-арифметическое значение года обращения Паскаля ($2^{22} = 7$) и отмечает, что тот подчеркивает значение благодати, способной разрешить самые основательные сомнения. Точность же указанной даты, по его мнению, свидетельствует о том, что открывшаяся французскому мыслителю полнота ведения — не из разряда субъективных мечтаний или смутных предчувствий, почти не датируемых из-за своей расплывчатости и качественной сходимости с обычным содержанием сознания; это откровение стало точно очерченным и, соответственно, качественно новым явлением, находящимся вне обычных процессов сознания. Слово «огонь» в «Мемориале» Флоренский истолковывает как огонь сомнения, «огонь геенский», после томления в котором и испытания небытием Паскалю «открылся Сущий», «Бог как Истина — Личность, исторически являющая Себя, а не отвлеченный принцип». Отсюда, пишет он далее, то чувство достоверности, радости и мира, которое охватило Паскаля: «Во встрече с Богом — Истиною — достоверность, и потому — разрешение сомнения; эта-то достоверность и дает удовлетворение чувству, — радость и мир, то есть Бог удовлетворяет критерию истины»⁵. Бог Иисуса Христа, заключает Флоренский, и есть сила Истины, которая становится и Богом Паскаля и через которую тот приобщается «жизни Троицаго». Забвение же мира и всего, кроме Бога, провозглашаемое автором «Мемориала», означает метафизическое избавление тварной личности от тленного, движение к свету Истины на евангельских путях подвижничества и благоустроения сердца. В познании Бога через очищенное сердце и проявляется преизбыточествующая, переливающаяся через край радость, которая завершает откровение, является лишь залогом будущего блаженства, а не постоянным состоянием, сменяется чувством недоумения и тоски из-за недостаточной причастности к «источнику воды живой». Выход из этой мучительной раздвоенности — в волевом решении окончательно «прилипнуть к Богу». С этого момента, завершает свои пояснения Флоренский, откровение переходит в стадию обычного сознания, когда определяется, как не разлучаться с Иисусом Христом и устраивать духовную жизнь через подвиг веры, отказ от самости и послушание.

Флоренский уделяет особое внимание «Мемориалу» не только потому, что круг мыслей, с необычайной быстротой пронесшийся и перевернувший сознание Паскаля, как бы наметил программу целой религиозно-философской системы. Озарение французского мыслителя оказалось сродни его собственному откровению в период «томительного висенья между знанием, которое есть, но не нужно, и знанием нужным, которого нет». В главе «Обвал» своих воспоминаний он рассказывает о произошедшем в 1899 году «паскалевском» кризисе научного мировоззрения, столкнувшегося с непреодолимым поиском целостной Истины, Бога, без которого жизнь превращалась в душевную агонию, мрак, геенну. Уже в раннем возрасте, занимаясь естественными науками, Флоренский остро переживал раздвоенность между ощущением живой полноты и тайны, «души» конкретных вещей и явлений, платоновского мира идей, воплощенности ноумена в феномене и отвлеченной метафизикой, кантовской разобщенностью ноуменов и феноменов, схематизмом чистых рассудочных понятий и механическими законами природы. Возведенное с помощью «циклопического труда» в неколебимую систему здание научного рационализма шестнадцатилетний юноша воспринимал как тюремную ограду, чужую одежду, слезшую безжизненную кожу. «Над моим собственным миропониманием в духе магического идеализма образовалась пленка, преграждающая свободу дыхания; это была идея непрерывности, как существенно исключающая чудесное, и она пыталась пронизать мой ум (...) Во мне закладывался догматизм научный, катехизис научного миропонимания, противоестественный в основе дела, ибо суть науки как раз обратная — в критичности; на почве научного догматизма готовился произрасти научный же фанатизм и научная нетерпимость. Развивалось высокомерие от науки, можно сказать, убийственное высокомерие, ибо с точки зрения научного догматизма все непричастные ему расценивались как почти что не люди даже. Лаплас и Лайелль, Дарвин и Геккель и прочие заняли места в душе, им не принадлежащие по существу дела, и, занявши, облеклись атрибутами святых отцов и учителей Церкви»⁶.

В наступление этой, как выражается Флоренский, «семинарщины навыворот», в борьбу между магическим идеализмом и монистическим научным рационализмом вмешалась «третья сила», которая непостижимым образом приходит к «одру ночному»

и осуществляет переворот сознания. Он описывает «паскалевскую ночь», когда в глубоком сне, похожем на обморок, пережил мучительное ощущение заживо погребенного под целыми верстами черной непроницаемой земли, в обволакивающей и задавливающей «тьме египетской», безвыходное отчаяние, сознание окончательной отрезанности от видимого мира. «Применяя термины, тогда мной еще не употреблявшиеся, я сказал бы: это безобразное и невыразимое переживание, потрясшее меня, как удар, было мистическим, и притом — в чистом виде. Я испытывал огромное страдание, которое подавило меня, хотя тут не было каких-либо учитываемых причин сознавать свою гибель и свою смерть (...) Было ощущение, что теперь никто не поможет, никто из тех, на кого я привык рассчитывать как на нечто незблемое и вечное, не придет ко мне, даже не узнает обо мне. Я ощущал также бессильными все свои интересы, занятия. Не то чтобы появилось какое-либо сомнение в правильности или в неправильности физики и всего прочего, даже в самой природе. Нет, все это просто осталось *по ту сторону* чего-то, мне непроходимого, стало необсуждаемым, лишенным какого бы то ни было жизненного значения, тряпками, которых не станешь ни хвалить, ни порицать при агонии. С острой, не допускающей никакого сомнения убедительностью я ощутил бессилие всего занимавшего меня до тех пор, в той, новой для меня, области мрака, куда я попал (...) В это мгновение тончайший луч, который был не то незримым светом, не то — неслышанным звуком, принес имя — Бог. Это не было еще ни осияние, ни возрождение, а только весть о возможном свете. Но в этой вести давалась надежда и вместе с тем бурное и внезапное сознание, что — или гибель, или — спасение этим именем и никаким другим. Я не знал, ни как может быть дано спасение, ни почему. Я не понимал, куда я попал и почему тут бессильно все земное. Но лицом к лицу предстал мне новый факт, столь же непонятный, как и бесспорный: есть область тьмы и гибели, и есть спасение в ней. Этот факт открылся внезапно, как появляется на горах неожиданно грозная пропасть в прорыве моря тумана. Мне это было *откровением*, открытием, потрясением, ударом. От внезапности этого удара я вдруг проснулся, как разбуженный внешней силой, и, сам не зная для чего, но подводя итог всему пережитому, выкрикнул на всю комнату: “Нет, нельзя жить без Бога!”»⁷.

Подобно тому как в паскалевском «Мемориале» Флоренский отмечал не расплывчатую мечтательность, а духовную трезвенность, так и в собственном откровении он подчеркивает присущее ему самообладание и аналитическое исследование происходящего: «относительно упоминаемых здесь случаев, как бы ни была жива глубокая уверенность в их потусторонней реальности, параллельно производится учет и той внешней среды, в которой воплощалось потустороннее»⁸. И то были не галлюцинации или иллюзии, а «сопребывание двух различных смыслов, принадлежащих к разным планам действительности в одном и том же восприятии, причем один смысл не уничтожает другой, но оба сознаются одновременно, хотя и с различным коэффициентом ценности. Когда такое взаимопроникновение смыслов наибольшую реальность имеет со стороны низшего смысла, восприятие мы рассматриваем как символ, с окраской субъективности. Но бывают, хотя и реже, случаи обратные; тут более ценный смысл восприятия ощущается и как более реальный: это — символ объективный, видение»⁹.

Другой «случай» встречи с «потусторонней реальностью» и действие упоминаемого в «Мемориале» огня Флоренский испытал две недели спустя, когда принудительно властный и резкий духовный толчок, подобный своеобразному электричеству, пробудил его из глубокого сна, а безмерно сильная и авторитетная воля, действующая за него, вытолкнула его из постели на улицу. «Только когда все уже закончилось, я сообразил, что надо испугаться — таинственного и могущественного присутствия воли, мне неведомой и, во всяком случае, вовсе не соблюдающей условий обходительности, в которой мы воспитаны. Она — как грозный, мгновенно пожирающий огонь, который не извиняется и не дает отчета в своих действиях; но в самой глубине сознания при этом ясно, что так надо и что эта необходимость мудрее и благоднее человеческих осторожных подходов»¹⁰.

В лунном свете ночи Флоренского дважды окликнул громкий и отчетливый голос, звучавший из «горнего мира» мажорным призывом, без каких-либо оттенков, «прямотою и простотою евангельского “ей, ей — ни, ни”». Он раздирал мое сознание, знающее субъективную простоту и субъективную призрачность рационального и объективность переливающегося, бесконечно сложного и загадочно-неопределенного иррационального. Между тем и другим, разрывая их, выступило нечто совсем новое — простое и насквозь ясное, однако властно-реальное и несокру-

шимое, как скала. Я ударился об эту скалу, и тут было начало сознания онтологичности духовного мира. Насколько я понимаю, именно с этого момента появилось еще не выраженное в слове, но острое в своей определенности отвращение от протестантского, и вообще интеллигентского субъективизма»¹¹.

Откровение Флоренского сродни паскалевскому и противоположно декартовскому. Во время так называемого ульмского озарения Декарту открылась тайна его знаменитого метода, вера во всемогущество всеобщей математики как универсального языка науки, способного победно преобразовать все наличные знания о мире и качественное своеобразие конкретных явлений в единообразную систему количественных закономерностей. Основатель французского рационализма заложил прочный фундамент той мировоззренческой архитектуры, которая с эпохи Возрождения выстраивала перспективу Нового времени и которая воспринималась автором «Столпа и утверждения Истины» как тюремная ограда вокруг людей и природы.

Как и Паскаль, оказавшийся в центре «переворачивания» средневековой картины мира и сумевший увидеть нигилистические последствия открывавшейся перспективы, Флоренский в уже свершившемся историческом опыте раскрывал онтологический путь распада от Ренессанса к Просвещению и Нигилизму, от «возрождения» к «вырождению»: «желая только *себя*, в своем “здесь” и “теперь”, злое само-утверждение негостеприимно запирается ото всего что не есть оно; но, стремясь к само-божеству, оно даже самому себе не остается подобным и рассыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбе (...) Само-утверждение личности, противопоставление ее Богу — источник дробления, распада личности, обеднения ее внутренней жизни; и лишь любовь, до известной степени, снова приводит личность в единство. Но если личность, уже отчасти распавшаяся, опять не унимается и хочет быть сама богом, — “как боги”, — то неминуемо постигает ее новое и новое дробление, новый и новый распад (...) И разве не видим мы, как на наших глазах, — то под громким предлогом “дифференциации” и “специализации”, то по обнаженному вожделению бесчиния и безначалия, — разве не видим мы, как дробится и рассыпается и общество и личность, до самых тайников своих, желая жить без Бога и устраиваться помимо Бога, само-определяться *против* Бога. Самое безумие, — эта дезинтеграция личности, — разве оно в существе

своем не есть следствие глубокого духовного извращения всей нашей жизни? Неврастения, все возрастающая, и другие “нервные” болезни разве не имеют истинной причиной своею стремление человечества и человека жить *по своему*, а не по Божьему, жить без закона Божия, в *аномии*. Отрицание Бога всегда вело и ведет к без-умию, ибо Бог и есть-то Корень ума {...} “Все в личности на своем месте”, “все в ней бывает по чину” — это значит: все ее жизне-деятельности совершаются по Божескому закону, данному ей, — и не иначе; это значит, что и сама она, малый мир, занимает в мире, — большом мире, — то самое место, которое от века назначено ей, — не соскакивает с предначертанного ей и ее скорейшим образом ведущего к Царствию Небесному пути. В “бывании всего по чину” и состоит красота твари, и добро ее и истина. Наоборот, отступление от чина — это и безобразие, и зло, и ложь. *Все* прекрасно, и благо, и истинно — когда “по чину”; все безобразно, зло и ложно, — когда *само-чинно, само-вольно, само-управно, “по-своему”*. Грех и есть *по-своему*, а Сатана — “*По-своему*”»¹².

По христианской логике Флоренского, коренной грех возрожденческого антропоцентризма заключается в таком самоупорстве самости, при котором утверждающее себя, как себя, без своего отношения к Богу, Я становится своеобразным средостением между непрерывным и сплошь натурализированным миром и прорывом в трансцендентную реальность. Главным орудием этого самоутверждения и господства над миром и становится рационализм, обращающийся в сциентизме в научное суеверие и фанатизм. И хотя в глубочайшем самоощущении Флоренский всегда соприкасался со сверхрациональным измерением бытия как подлинной и несомненной действительностью (и в природе, и в человеческих душах), это живое и основное ощущение иного, чем только поверхность жизни, в его связанном сознательно-научном миропонимании не принимало никакого участия. «Опыт, бесспорно подлинный и о подлинном, был сам по себе, а научная мысль, которой в каком-то душевном слое я просто не верил, — сама по себе. Это была характерная болезнь всей новой мысли, всего Возрождения; теперь, задним числом, я могу определить ее как разобщение человечности и научности. Бесчеловечная научная мысль — с одной стороны, безмысленная человечность — с другой. Пляшущая с торжеством смерти-победительницы на костях уничтоженного ею человека научная отвлече-

ченность и забитый, прячущийся по углам человеческий дух. Все новое время страдало именно этою раздвоенностью, сначала в надежде совсем изничтожить дух, а потом, когда выяснилась несостоятельность этих надежд, в тоске и унынии»¹³.

Во внутреннем мире Флоренского имманентная и трансцендентная стихии столкнулись с особой силой, поскольку возрожденческая научность как бы стала его второй натурой. Однако антропоцентрическому и рационалистическому миропониманию «противостоял не менее сильный опыт, возрожденческие замыслы в корне их отрицающий. Вот почему именно во мне, когда возрожденчество было форсировано и доведено до последнего напряжения, произошел и взрыв всех этих замыслов. Я был возвращен и рос как вполне человек нового времени; и поэтому ощутил себя пределом и концом нового времени; последним (конечно, не хронологически) человеком нового времени и потому первым — наступающего средневековья»¹⁴.

После серии «случаев», ставших для Флоренского разными гранями откровения и совмещавших в его сознании целые исторические периоды, он оценивает научное мировоззрение как ненужное знание, как труху и условность, не имеющую никакого отношения к истине и основам жизни, а в возводимом с его помощью здании обнаруживает «не ценные камни, а щепки, картон и штукатурку». «Произошел глубинный сдвиг воли, и с этого момента смысл умственной деятельности изменил знак»¹⁵.

Рассматривая «Мемориал» и «Мысли о религии» Паскаля, найденные после его смерти в полном беспорядке, Флоренский заключает: «уместно и своевременно попытаться расположить те же мысли согласно “амулету”, и я решаюсь высказать свое предчувствие, что здесь исследователя ожидают клады богатые и легко-добываемые. Напомню кстати, что есть какое-то сродство у Паскаля с православием и что недаром же А. С. Хомяков часто называл Паскаля своим учителем. Это налагает на нас обязанность особенно внимательно отнестись к проникновенному французскому мыслителю»¹⁶.

Особенное внимание самого Флоренского проявилось не только в соотнесении глубинного сдвига воли и изменения знака умственной деятельности Паскаля с основополагающими поворотами своей собственной духовной жизни, но и в переключке главных тем и логики «Столпа...» с «Мыслями о религии». В книгу Флоренского вошли уже отмеченные переживания

тмы кромешной, мук сомнения 1899 года, осмысление целого ряда проблем в связи с отрицательным отношением автора к представителям «нового религиозного сознания» в 1902—1903 годах, его сближением с иеромонахом Гефсиманского скита аввой Исидором во время обучения в Московской Духовной Академии в 1904—1908 годах и систематизацией православного духовного опыта в «умном художестве» подвижников и житийных преданиях, в литургике и иконописи. По словам Флоренского, книга отражает прежде всего его внутреннюю жизнь в период перехода из Московского университета в Московскую Духовную Академию и сознательного вхождения в православную Церковь. Написанная в свободном жанре «писем к другу» (свобода в использовании различных жанров свойственна и «Мыслям о религии»), она рассматривалась самим автором в качестве своеобразного подготовительного пособия для оглашенных, огласительных слов в церковной ограде, пока новоначальные не станут получать «прямого питания из рук Матери». «Ведь, *церковность* — вот имя тому пристанищу, где умиряется тревога сердца, где умиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум»¹⁷.

Здесь уместно будет вспомнить, что и «Мысли о религии» носили не только автобиографический характер и изначально задумывались как «Апология христианской религии», рассчитанная на разрешение сомнений тех, кто страдая и сокрушаясь сердцем ищет Истину («взыскующие, то есть ищущие, жаждущие»), и убеждение тех, кто глубоко безразличен к религии, опирается лишь на рассудочные и прагматические доводы. В определенной степени подобные читательские адресаты имеет в виду и «Столп...» как «опыт православной теодицеи», то есть согласования благого и разумного Божественного Промысла с господством в мире зла. Ректор Московской Духовной Академии епископ Феодор (Поздеевский) назвал ее «православной теодицеей для людей рассудка»¹⁸, а современный комментатор подчеркивает: «К специфическим чертам “Столпа” следует отнести то, что Флоренский развертывает оправдание Бога как Истины, а не как Блага. Поэтому все обычные вопросы теодицеи рассматриваются не в плоскости “нравственности”, а в плоскости “рассудка” и “разума”»¹⁹. Именно обсуждение неразрешимых в рационалистической плоскости основополагающих антиномий бытия и сознания, границ и возможностей павшего разума в по-

стижении Истины занимает значительное место и у Флоренского, и у Паскаля, подчеркивавших, как и многие русские мыслители и писатели, фундаментальную альтернативу жизни «с Богом» и «без Бога». По-паскалевски и как бы вслед за Достоевским и Тютчевым Флоренский полемически заостренно ставит главный вопрос: или умирание в безумии — или Троиный христианский Бог, или геенна — или подвиг веры, или «рационализм, то есть философия понятия и рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности, плотская философия» — или «христианская философия, то есть философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, духовная философия». Или тварь, возжелавшая стать на место Творца и неизбежно низвергающаяся с него в агонию вечного уничтожения — или тварь, со смирением принимающая от Истины вечное обожение. В таком противоположении нет ничего нарочитого или экстремистского, а лишь выражены крайние точки и пределы двух основных логик развития жизни, которые читательский ум, сердце и воля могут или не могут, способны или неспособны, хотят или не хотят осознавать и предпринимать соответствующие действия, объективно оказывающиеся, независимо от осознанности, той или иной ступенью или градацией в движении к одному из этих двух полюсов. «Или поиски Троицы, или умирание в безумии. Выбирай, червь и ничтожество: *tertium non datur!*»*

Свою пользу в таком выборе может оказать для определенного типа людей и рассудок, хотя его изначальные возможности и критически оцениваются обоими мыслителями. Для них он прежде всего ограничен в космическом и онтологическом порядке несоизмеримостью с бесконечностью бытия, его «концами» и «началами». Вся тварная жизнь и все наше существо, пишет Флоренский, постоянно раскалываются противочувствиями в настроении, противожеланиями в воле, противомыслями в думах, сводящимися в конечном итоге к дилемме: «конечность или бесконечность». Эта противоборственность конечности и бесконечности в греховном разуме, или рассудке, заключает Флоренский, есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм самого разума в его современном падшем состоянии. В своих воспоминаниях он говорит о «паскалевском» чувстве мировой беспредельности и бесконечности, затерянно-

* Третьего не дано (лат.).

сти человека в мире, несоизмеримо великом сравнительно с его ничтожеством. Это чувство отец Флоренского, как и он сам, рассматривал в качестве одной из основных сил, из которых складывается религия и которая может помочь даже немощному рассудку до определенной степени преодолевать вышеозначенную дилемму и двигаться в направлении поиска Троицы.

В контексте этого движения и необходимости выбора между его полюсами Флоренский упоминает отрывок паскалевской апологии «Бесконечное, ничто» («Фрагмент пари»), в котором в диалоге между автором и читателем создается ситуация пари на существование Бога и сравнивается очевидность возможного выигрыша (бесконечное благо) и ничтожность закладываемого (испорченной воли, недостоверных знаний, сомнительных удовольствий) в случае проигрыша. «Может быть, именно в созерцании неизбежности такого выбора у Блеза Паскаля возникла мысль о пари на Бога. С одной стороны — *все*, но еще не верное; с другой — *ничто*, глупцу кажущееся *чем-то*, но для познавшего его подлинную стоимость делающегося абсолютно ничем без *того* и — *всем*, если найдено *то*. В самой наглядной форме идея такого пари была высказана одним лавочником: он повесил у себя множество лампад, икон, крестов и всякой святыни. Когда же какой-то “интеллигент” стал по поводу этого высказывать свой скептицизм, то лавочник выразился так: “Э, барин! Мне все это пятьдесят рублей стоит в год, — прямо ничто для меня. А ну, как пойдет в дело!” — Конечно такая формулировка “пари Паскаля” звучит грубо, даже цинично. Конечно, даже у самого Паскаля она может казаться чересчур расчетливой. И, тем не менее, общий смысл этого пари, всегда себе равный, — несомненен: стоит верное ничто обменять на неверную бесконечность, тем более, что в последней меняющий может снова получить свое ничто, но уже как нечто: однако, если для отвлеченной мысли выгодность такого обмена ясна сразу, то перевести эту мысль в область конкретной душевной жизни удастся не сразу: как раненый зверь защищает себя уличенная самость»²⁰.

Значение «Фрагмента пари» в целостном объеме «Мыслей о религии» нередко абсолютизируется, и он порою выдается даже едва ли не за основную аргументацию автора. На самом деле чересчур меркантильные доводы, использующие элементы теории вероятностей, являются лишь одним из условий решения апологетической задачи и рассчитаны на восприятие тех, кто безого-

ворочно доверяется здравому смыслу, науке, прагматизму. Однако, по суждению Паскаля, подобные рассуждения затрагивают лишь поверхностный слой ума и корыстное расположение души, не могут привести к коренному изменению жизни, если не тронут сердце — средоточие человеческого существа, корень всех его деятельных способностей, духовной и умственной настроенности, источник доброй и злой воли, особый познавательный орган. И у Флоренского сердце выступает как «недро», «нутро», «ядро», очаг нашей духовной жизни, от состояния которого зависит ее гармония и качество, направленность ума и действий личности. Рассматривая человека как триединое существо (живот, грудь, голова), он различает три типа мистики. «Либо это — мистика головы, мистическое переразвитие ума, питаемого не благодатью от сердца, а питающегося самостоятельно, гордостью бесовскою, и лжеименным знанием пытающегося охватить все тайны земли и неба; либо, наоборот, это — мистическое переразвитие органической жизни, мистики чрева, опять-таки получающего источники жизни не от источающего духовность сердца, а от бесов, нечистотою. И там и тут личность не является цельною, но — раздробленною и извращенною, без центра. Воздержанием горделивого ума отличается подвижник от мистиков первого типа; обузданием похотливого чрева — от мистиков типа последнего. Все, чем живет подвижник, возникает у него не самопроизвольно в том или другом отдельном органе, а в живом средоточии его существа, в сердце, и возникает здесь под благодатным воздействием Духа Утешителя. Возникшее же в средоточии всего существа, очищенном благодатию, жизненное движение естественно (а не противоестественно, как у лже-мистиков) распространяется по органам жизнедеятельности, и потому все они действуют согласно и сообразно друг другу»²¹.

Флоренский отмечает проявления «мистики живота» в оргиастических культах древности и современности и отчасти в католицизме, а «мистики головы» — в йоге, оккультизме, теософии, сциентизме. По его убеждению, обе эти мистики, давая личности определенное одностороннее развитие, нарушают ее равновесие, не дают главного — очищения сердца. В результате зерно души, не способное питаться благодатью, «прорастает не в недра Пресвятой Троицы, а куда-то вбок, засыхает и гибнет». А «нормальная мистика», «мистика сердца», обретаемая в церковной ограде, открывает «доступ в человеке благодати, питающей

недра его, только эта мистика исправляет личность и дает ей возрастать от меры в меру. Всякая же иная мистика необходимо увеличивает и без того нарушенное равновесие жизни и в конце извращает естество греховного человека»²².

С признанием главенствующей роли сердца в просветлении и гармонизации духовной жизни человека в его движении от «агонии» к «обожению» тесно связана в полномерной логике Флоренского теория «возрастания типов», которую он называет (наряду с развиваемыми в «Столпе...» мыслями) ключом к пониманию паскалевского «Мемориала». Каждая личность имеет свой тип возрастания в зависимости от присущих ей идеалов, закономерностей внутреннего развития, «духовного горения». Отсюда разнообразие и неравенство типов возрастания, которые обладают непереходимыми границами и никогда не могут сравняться друг с другом. Здесь сразу же возникает аналогия с размышлениями Паскаля о трех порядках бытия (порядок материи, порядок духа, порядок любви и милосердия), в которых бесконечное расстояние между телом и духом служит лишь слабым подобием бесконечно большей дистанции между духом и любовью, выводящей человека к новой преображенной реальности. «Все тела в совокупности не могли бы произвести самой ничтожной мысли: это невозможно, это явление иного порядка. Из всех тел и умов нельзя было бы извлечь ни одного движения истинной любви: это невозможно, это явление иного порядка, это — выше природы». Трем порядкам бытия соответствует у французского мыслителя и три обобщенных типа личности: короли, богачи, полководцы не видят величия людей ума (ученых, изобретателей, художников), которые, в свою очередь, не придают большого значения внешнему блеску и силе этих «великих людей плоти». Обе же эти категории не осознают бесконечно более высокого величия премудрости, обретаемого в святости и любви.

Флоренский как бы следует за логикой Паскаля, когда сравнивает несовпадение русел, траекторий и горизонтов возрастания низших и высших типов личности с невозможностью из какой угодно суммы нулей извлечь конечную величину или из бесчисленных груд сухого песка выжать каплю влаги, как невозможно из мистиков головы и тела превратиться в мистиков сердца. Для Флоренского, как и для Паскаля, высшее состояние личности, нашедшее абсолютное выражение в Иисусе Христе, заключается в любви и святости, трансцендентных для всего

только человеческого и обретаемых в конечном итоге в результате «толчка извне, оттуда». Одних только человеческих усилий здесь явно не хватает, поскольку доброты и великодушия, отрешенности от себялюбия и бескорыстия, глубокого ума и творчества, подвигов и мученичества — всего этого «величия еще недостаточно для создания высшей породы». Настоящий переход в этот третий порядок бытия, или тип возрастания личности возможен лишь с помощью божественной благодати, проникающей сквозь многочисленные коросты в сердечную глубину. Только в чистом сердце, пишет Паскаль, пробуждается совершенная и истинная любовь — это последнее и абсолютное основание нашего бытия, приобретающее в личном опыте духовного возрастания и обожения наивысшую достоверность по сравнению с наличной действительностью и доводами рассудка, сверхприродная сила, «свертывающая» антиномии и противоречия, умиряющая внутреннюю борьбу в душе человека и открывающая ему горизонт и дающая зрение для Богообщения.

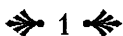
Флоренский уделяет значительное место в своей книге «уцеломудрию» сердца, являющегося без должного «благоустроения» не местом встречи с благодатью, а источником греховных помыслов и разрушительных страстей, утверждения отрицательной свободы эгоизма и самости как абсолюта. «Это очищение себя или само-исправление требуется для собрания всего существа в сердце, для внутреннего оплотнения около сердца всех сил духа — умом, волею и чувством (...) Только очищенное сердце может принять в себя неизреченный свет Божества и стать прекрасным»²³.

По Флоренскому, в преодолении эгоцентрического самообособления от Бога и «само-истуканства», в освобождении через подвижнические усилия от рабства онтологическим страстям неочищенного сердца лежит путь к новой жизни в Духе, а через нее и к созиданию благодатной атмосферы вокруг. «От чего же спасает нас религия? — задается он вопросом и отвечает: — Она спасает нас от нас, спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание. Она поражает гадов “великого и пространного” моря подсознательной жизни, “им же несть числа”, и ранит гнездящегося там змея. Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу»²⁴. Флоренский как бы воспро-

изводит известную мысль преподобного Серафима Саровского о стяжании Святого Духа в отдельной душе, благотворно сказывающемся на душах тысяч людей, а также корректирует Фрейда, в монистическо-материалистической теории которого «гады» подсознательной жизни не поражаются, а ставятся во главу угла, «переодеваются» и с большим или меньшим успехом сублимируются, продолжая тем самым свое воздействие. Реальной же силой, их одолевающей, а также не только сутью и целью душевного преобразования, но и своеобразным познавательным методом становится любовь как «та духовная деятельность, в которой и посредством которой дается ведение Столпа Истины <...> Но это любовь *благодатная*, проявляющаяся лишь в очищенном сознании. Нужно еще достичь ее, — долгим (ох, долгим!) подвигом <...> Истинное познание, — познание Истины, — возможно только чрез *пресуществление* человека, чрез обожение его, чрез стяжание любви, как Божественной сущности: кто не с Богом, тот не знает Бога»²⁵. И тогда, заключает Флоренский книгу «Столп и утверждение Истины», как бы резюмируя свое собственное откровение и озарение Паскаля, «Сама Троица Истина делает за нас невозможное для нас. Сама Троица Истина влечет нас к Себе»²⁶. Автор стремится и строгой логикой, и эмоциональной взволнованностью привести читателя к такому состоянию, когда сквозь плотную рассудочность и монистическую непрерывность выступает, как снежная вершина из сизой утренней мглы, «Столп и утверждение Истины». Такая же задача стояла и у его предшественника, автора «Мыслей о религии», обращавшегося словами Спасителя к тем, кто с сокрушенным сердцем взыскует Истины: «Утешься! Ты не искал бы Меня, если бы уже не нашел».



Л. И. Шестов и Паскаль

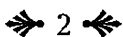


Л. И. Шестов не стал исключением в ряду отечественных религиозных философов Серебряного века — как и многие из них, он прошел в юности через увлечение марксистскими социальными теориями, исследовал статистические и юридические аспекты рабочего законодательства под руководством экономистов и правоведов И. И. Янжула и А. А. Чупрова в Московском университете, из которого был исключен в связи со студенческими беспорядками. Окончив юридический факультет Киевского университета и продолжая деятельность в области финансового права, Шестов вскоре полностью посвящает себя литературным и философским занятиям, участвует в заседаниях Религиозно-философских собраний в Петербурге, Москве и Киеве. В конце XIX — начале XX века появляются его первые книги — «Шекспир и его критик Брандес», «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше», «Достоевский и Нитше. Философия трагедии», «Апофеоз беспочвенности». Книга «Достоевский и Нитше», наряду с трудом Д. С. Мережковского «Толстой и Достоевский», стала одним из первых сочинений, в которых автор «Записок из подполья» и «Братьев Карамазовых» оценивался (правда на весьма своеобразный «своевольный» лад) как гениальный мыслитель. Шестов рассматривает «Записки из подполья» как оригинальную полемику с «Критикой чистого разума» Канта, умаляет в творчестве писателя линию, условно говоря, князя Мышкина — Макара Долгорукого — Зосимы — Алеши Карамазова и возвеличива-

ет линию Раскольникова — Свидригайлова — Ивана Карамазова, считая последних выразителями мировоззренческой позиции писателя. В таком представлении сказалось влияние Ницше, которое, по словам Шестова, потрясло его, внедрило в сознание инъекцию огненного скепсиса и совершило внутренний переворот.

Метафизическое богоискательство сблизило Шестова с Д. С. Мережковским, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, В. В. Розановым, М. О. Гершензоном и предопределило дальнейшее развитие его философии жизни и религиозно-экзистенциальных исканий. В 1911 году он работает над книгой «*Sola fide* — Только верою», начиная с которой в его творчестве господствует своеобразное сочетание религиозных установок и разумоборчества, а идеал абсолютного и нереализуемого сверхлогического познания обуславливает крайний скептицизм. После эмиграции из России в 1919 году за границей опубликованы наиболее значительные книги Шестова — «*Potestas clavium*» («Власть ключей»), «На весах Иова (Странствование по душам)», а также изданные посмертно «Афины и Иерусалим», «Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)», «Умозрение и Откровение (Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи)», «*Sola fide* — Только верою (Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь)» (написана в 1911—1914 годах).

В предсмертной статье, посвященной памяти Э. Гуссерля, Шестов писал: «Моим первым учителем философии был Шекспир. От него я услышал столь загадочное и непостижимое, а вместе с тем столь грозное и тревожное: время вышло из своей колеи... От Шекспира я бросился к Канту... Но Кант не мог дать ответы на мои вопросы. Мои взоры обратились тогда в иную сторону — к Писанию»¹.



Противопоставление Писания Канту станет в дальнейшем устойчивым лейтмотивным противопоставлением эллинской мудрости подчинения законам разума иерусалимской жажде общения с живым Богом. Оно было обусловлено скрытой от посторонних внутренней драмой Шестова, о которой косвенно намекают его слова о «смертной власти чистого разума», о том, что

«очень редко удается душе проснуться от самоочевидностей разума» и что «всем можно пожертвовать, чтобы найти Бога». В истории европейской мысли он обнаруживает роковую борьбу веры и разума, Иерусалима и Афин, Откровения и умозрения. Афины символизируют для него греческую мудрость, порождающую через ряд опосредований в догматической схоластике и спекулятивной метафизике самодержавие ограниченного разума в новом и новейшем рационализме секулярного идеализма и материализма, позитивизма и гедонизма. «Секрет» всяческого рационализма, как пишет В. В. Зеньковский, заключается в пренебрежении непосредственным религиозным опытом, растворяемым им в книжном богословии, а затем и вовсе отбрасываемым в научном мировоззрении. Шестов раскрывает процесс превращения автономного разума в самообожествляющегося тирана, автоматически исключающего из своего образа все «чуждое», неповторимое, единичное, индивидуальное, личное — все то, что не входит в систему рационализма и не подчиняется безличной Необходимости. В главе «Наука и свободное исследование» книги «На весах Иова» он подчеркивает: «При выработанных наукой методах разыскания истины — мы роковым образом обречены на то, чтобы самое важное, самое значительное для нас казалось несуществующим *par excellence**. Когда оно является перед нами, нами овладевает безумный ужас, душа боится, что великое Ничто поглотит ее навсегда, и бежит без оглядки назад...»². О власти Ничто, о неистребимом страхе людей перед ним Шестов пишет позднее и в книге «Киркегард и экзистенциальная философия», говоря о гордыне иллюзорного его преодоления в первородном грехе познания, оказавшегося пленом у «бога» — у Необходимости и законов Природы. «Трудно, безмерно трудно падшему человеку постичь извечную противоположность между откровением и истинами знания. Еще труднее вместить в себя мысль о непринуждающей истине. И все же в последней глубине души своей человек ненавидит принуждающую истину, словно чувствуя, что тут кроется обман, наваждение, что она от пустого и бессильного Ничто, страх перед которым парализовал нашу волю. И когда до них доходят голоса людей, которые, как Достоевский, Лютер, Паскаль и Киркегард, напоминают им о грехопадении первого человека, — даже са-

* По преимуществу (франц.).

мые беспечные настораживаются. Нет истины там, где царствует принуждение. Не может быть, чтобы принудительная и ко всему безразличная истина определяла собой судьбы мироздания»³.

Покорность человека безразличной и принуждающей истине рационалистического и позитивистского знания Шестов часто называет, используя терминологию Паскаля, применяемую последним к поглощенности людей заботами текущего существования и забвению ими самых главных вопросов жизни, «колдовским наваждением и усыплением». В создании этого наваждения и усыпления, оттесняющего и удаляющего человека от сокровенного бытия в религиозной вере и откровенном знании, он и усматривает решающую роль Афин. В статье «Что есть истина. Об этике и онтологии» Шестов кратко воспроизводит историю «убийства Бога», идущую от греков через Спинозу к Гуссерлю и утверждающую господство Необходимости. По его убеждению, у истоков этого пути стоит претендующая на всеобщность разумная этика Сократа, Логос Платона, «научная» философия Аристотеля, «дьявольская гордыня» стоиков. Он полагает, что Паскаль точно усмотрел эту гордыню в самочинной мудрости Эпиктета как отдаленного духовного потомка Сократа. «Тонкий ум Паскаля, конечно, верно разглядел в этой пышной и так всем импонирующей “независимости” греческого мудреца от Бога ту *superbe diabolique**, ту гордыню, о которой говорится в Св. Писании, и, может быть, никто в такой мере, как Эпиктет, не мог пред нами раскрыть сущность и человеческой, и дьявольской гордыни. Да, Эпиктет, не умевший и не желавший ничего скрывать, сам подсказывает нам нужное “объяснение”. По его словам, “начало философии в беспомощности человека и в его сознании своего бессилия пред необходимостью”. Гордыня, как выражается Св. Писание, или то, что Эпиктет называет свободой и независимостью человека, — есть только щит, только вывеска, которой он прикрывает свое бессилие пред необходимостью»⁴.

Углубляясь в эллинизированное средневековое богословие и классическую европейскую метафизику, Шестов прослеживает линию Афин в схоластике Фомы Аквинского, в естественном свете разума, ясных и отчетливых идеях, универсальной математике Декарта, в третьем роде познания Спинозы, во всеобщих и необходимых суждениях Канта и т. д. и противопоставляет ей

* Дьявольскую гордыню (*франц.*).

линию Иерусалима, одним из самых выразительных и ярких представителей которой становится для него Паскаль. Последний выступает как знаковая фигура в предисловии к книге «Афины и Иерусалим», основная задача всех четырех частей которой заключается, по мнению автора, в том, чтобы расколдовать чары непостижимого усыпления во «всемстве», страхнуть власть бездушных и ко всему безразличных истин в познании плодов с запретного дерева. Бог философов, подчеркивает Шестов, несет с собой торжество грубой силы и принуждения (будет ли он началом идеальным или материальным), а разум, стремящийся к необходимости и всеобщности, вытесняет его в ту область «сверхчувственного», из которой не доходит до людей его голос и в которой бытие сливается с небытием в одно серое безразличие. Поэтому, «быть может, не так уж бессмысленно и бесполезно хоть изредка напоминать людям о тех “вестниках истины”, голоса которых обладали чудодейственной силой превращать людные места в пустыни. И еще одно “может быть” — пожалуй, еще более таинственное. Паскаль, повторяя жившего до него за 1500 почти лет Тертуллиана, утверждал, что на земле нет места для истины, что истина блуждает между людьми, никем не узнаваемая и не признаваемая. То есть что истина потому и есть истина, что она превращает одним появлением своим людные города в безлюдные пустыни. Когда истина осеняет человека, он сразу чувствует, что “все”, “люди”, то есть те, которые превращают пустыню в населенное место, обладают даром или ничем не объяснимой силой убивать истину. Оттого Достоевский, в минуты просветления, с таким ужасом и отвращением говорил о “всемстве”. Оттого Плотин вещал о “бегстве единого к Единому”. Оттого все существовавшие и так победоносно торжествовавшие “теории” познания были и есть теориями, скрывавшими от нас истину. Нужно уйти от них к тем древним и блаженным людям, которые, по словам Платона, были лучше нас и стояли ближе к Богу — их же “мышление” свободно парило в том измерении, которое нам становится — и то очень редко — доступным только после *exercitia spiritualia*»⁵.

Умозрительному схематизму и универсальному рационализму на «большой дороге философии» Шестов противопоставляет «истинную философию» и «второе измерение мышления», осно-

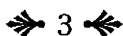
* Духовное упражнение (лат.).

ванное на примате веры и исходящее из того, что Бог есть «живое, всесовершеннейшее Существо, создавшее и благословившее человека», открывающее путь к «Творцу всего, что есть в мире, к источнику всех возможностей, к Тому, для которого нет пределов между возможным и невозможным»⁶. Для утверждения этого противопоставления Шестов берет в союзники Паскаля и считает особенно уместным напомнить его слова: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова — а не Бог философов (...) Единый Бог, которого мы с очевидностью открываем в мироздании, имеет столько же общего с Богом Св. Писания, сколько пес, лающее животное, с созвездием Пса. Разум усматривает единое начало, ему нужно найти того, кто, как говорил Паскаль по поводу Декарта, даст первый толчок всему происходящему: разуму нужно понять (...) Бог, ищущий и находящий защиту у закона противоречия, конечно, уже не есть Бог Авраама, Исаака и Иакова»⁷.

Жесткая оппозиция принудительного рационального знания и свободной веры, не считающейся с логикой и законами природы, заставляет Шестова выстраивать своеобразный ряд в линии Иерусалима, у истоков которой находятся библейские пророки, стоявшие «ближе к Богу» и откликавшиеся на его зов. Авраам как «отец веры» и является для него родоначальником доколе неизвестного миру измерения мышления, не вмещающегося в рамки обыденного сознания и взрывающего все «принудительные истины», а также дающего представление о Творце как источнике и господине не только над реальным, но и над идеальным бытием. Его привлекают именно «смелые и замечательные попытки противопоставления сотворенной истины Писания вечным истинам, открываемым разумом». К авторам таких попыток он относит Иова и Псалмопевца, взывающих из глубины отчаяния не ко всеобщему разуму, а к личному Богу, Тертуллиана, провозглашающего «верую, ибо абсурдно», Петра Дамиани, усмотревшего в мертвящем знании необходимых истин «источник всех ужасов на земле», Лютера с его «только верою». В XIX веке эту линию «уединенных мыслителей», «изгоев мысли» продолжают Ницше, чья устремленность «по ту сторону добра и зла» и «воля к власти» являются, по мнению Шестова, отчаянным желанием вернуться от древа познания к древу жизни, Достоевский, увидевший через своего «подпольного» героя в «каменной стене» законов природы, в $2 \times 2 = 4$ источник смерти, а не мира и

покою, Кьеркегор, прорывающий границы умозрительной философии и прокладывающий через утверждение Абсурда дорогу вере.

Если в системе мысли Д. С. Мережковского значительные культурно-исторические персонажи занимают то или иное место в зависимости от их адаптируемости к идее Третьего Завета, то в логике Шестова они подверстываются к противопоставлению метафизического разума и библейской веры, Афин и Иерусалима, а также к акцентированию «второго измерения мышления» и «введенного в мышление своеволия». Поставив себе задачей утверждение сверхъестественной природы бытия и сокрушение теоретического и этического рационализма, Шестов вступает в активную борьбу с догматикой религиозных доктрин и спекулятивных систем, полагает бунт, дерзновение, отчаяние основными движущими силами подлинной философии, культивирует парадоксальные суждения, в рамках которых выбираемые им персонажи религиозно-философской исторической драмы оказываются на стороне умозрения или откровения, истин разума или сотворенных истин. В его сочинениях эти персонажи нередко отрываются от исходного контекста, лишаются многоцветия, внутренней логики и движения их собственной мысли и начинают говорить «шестовскими» голосами. Не стал здесь исключением и Паскаль, которого Шестов не только обильно цитирует в опорных фрагментах своих книг и статей, но и посвящает ему специальное исследование под заглавием «Гефсиманская ночь».



Работа «Гефсиманская ночь (Философия Паскаля)», входящая в третью часть «К философии истории» книги «На весах Иова (Странствование по душам)», была написана в связи трехсотлетием Паскаля и вышла отдельной книгой на французском языке в 1923 году. В следующем году она была опубликована по-русски в девятнадцатом и двадцатом номерах «Современных записок». В мае 1924 года М. О. Гершензон сообщает Шестову из Москвы отзыв о ней Г. Г. Шпета: «Он прочитал Паскаля и говорит о нем с большой похвалой... Он говорит об этой книге то же, что и я сказал: это уже потому твоя лучшая книга... что в ней нет твоей иронии или сарказма, который тебе не идет... а это немало, ко-

гда 8-я или 9-я книга, под старость, оказывается едва ли не лучше прежних: итак, гордись»⁸. Месяцем ранее свое мнение о «Гефсиманской ночи» высказал Н. А. Бердяев: «Я думаю, что для тебя Бог всегда ветхозаветный Бог. Ты как будто забываешь, что Бог Авраама, Исаака и Иакова также Бог, который окончательно открыл Себя в Сыне и лишь через Сына можно узнать Его близость... Я думаю, что о христианском опыте совсем не могут судить те, которые не в нем, которые его не испытали. Это мое главное возражение против тебя. Ты роковым образом обречен на непонимание Паскаля, поскольку ты сам не находишься внутри христианского опыта... Ты слишком умно, слишком тонко, слишком психологично пишешь о Паскале. Для тебя раскрывается Паскаль лишь со стороны психологического, а не религиозного опыта. Верующий есть для тебя лишь психологический эксперимент. Но твои собственные исследования носят благородный характер, за ними чувствуется переживаемая тобой драма и мучительное искание правды...»⁹. Уже позднее, рецензируя книгу «На весах Иова», Бердяев писал: «Л. Шестов не библейский человек, он человек конца XIX века и начала XX века, эпохи Ницше и Достоевского, а не Исайи и апостола Павла, и даже не Паскаля и Лютера. Он ломится в дверь, открытую христианством, но не может войти в нее...»¹⁰.

Если Бердяев верно отметил болевые точки неадекватно «умного» и «психологичного» истолкования личности и творчества Паскаля извне христианского опыта, то исследователь этого творчества и издатель «Мыслей» Л. Брюнsvик, философ А. Бергсон, ученый Л. Леви-Брюль, исходя из собственных подходов и интеллектуальных интересов, высоко оценили «Гефсиманскую ночь» в сочетании с вышедшей почти одновременно с ней по-французски работой Шестова «Декарт и Спиноза», которая предшествует ей под заглавием «Сыновья и пасынки времени (Исторический жребий Спинозы)» в книге «На весах Иова». Считая Декарта и Спинозу сыновьями времени, подчинившимися духу времени и прокладывавшими в истории магистральный путь диктата ограниченного и «сомнамбулического» рационалистического знания, автор «Гефсиманской ночи» видит в Паскале пасынка и изгоя на этом пути, сторонника проповедуемой им самим и настоянной на радикальном скепсисе дерзновенной веры, религиозного иррационализма, сверхчеловеческой свободы. «За триста лет люди далеко ушли вперед: чему можем мы научиться у человека семнадцатого столетия? Не мы у не-

го — он у нас должен был бы учиться, если бы его можно было вернуть к жизни. Тем более, что и среди современников своих Паскаль был “отсталым”: его влекло не вперед, вместе со всеми людьми, к “лучшему” будущему — а назад, в глубь прошлого. Подобно Юлиану Отступнику, и он хотел повернуть обратно “колесо времени”. И он был, в самом деле был, отступником: отступился, отрекся от всего, что добыто совокупными усилиями человечества за те два блестящих века своего существования, которые благодарное потомство окрестило именем “возрождения”. Все обновлялось, все видело в обновлении свое историческое назначение. Паскаль же больше всего боялся нового. Все усилия его тревожной, беспокойной и вместе с тем столь глубокой и сосредоточенной мысли были направлены к тому, чтоб не дать себя увлечь потоку истории»¹¹.

Шестов не совсем уместно сравнивает образцового христианина Паскаля с Юлианом Отступником, пытавшимся возродить государственный статус язычества в противовес Константину Великому, признававшему христианство в качестве государственной религии, обозначая тем самым отступничество французского ученого и мыслителя от магистрального пути развития антропоцентризма и рационализма и борьбу с его прокладчиками. Теперь, подчеркивает он не только в «Гефсиманской ночи», но и в других работах, истину принимают не от Паскаля, а от Декарта, воплотившего в своей философии уверенность в том, что мир «естественно объясним» и может обходиться без Бога. Шестов развенчивает легенду о Паскале-картезианце и приводит его критические высказывания о «бесполезном и ненадежном» Декарте, который слишком углубляется в науки и которому «с Богом делать нечего», после того как он заставил Бога «дать щелчок и привести мир в движение». Если Декарт стал выразителем Общего Духа, двигавшего историю, то Паскаль оказался «мрачным и угрюмым слушателем» этого Духа, пытался вырваться из плена времени и оказался на обочине общего процесса.

Шестов задается вопросом, что мог бы ответить Паскаль на приговор истории, и отвечает: «Человек, который ничего не ждет от мира, который ничего не боится, который не нуждается ни в благах мира, ни в чьей-либо поддержке, разве вы запугаете его приговорами, разве вы принудите его отказаться от себя какими бы то ни было угрозами? И разве история является для него последней инстанцией?

Ad tuum, Domine, tribunal appello*.

Я думаю, что в этих словах разгадка философии Паскаля. Последним судьей во всех спорах являются не люди, а Тот, Кто над людьми. И, стало быть, для того, чтобы отыскать истину, нужно быть свободным от того, что люди обычно считают истинной¹².

Люди, пишет Шестов, обычно ищут «положительного», разрешающего, успокаивающего знания, а Паскаль в порыве мрачного вдохновения «возопил»: «Иисус будет в смертельных муках до конца мира: не нужно спать в это время». Французский мыслитель, как шекспировский Макбет, хочет «зарезать сон» и, по видимому, требует, чтобы «все люди приняли участие в этом страшном деле». Однако человеческий разум без колебаний заявляет, что такое требование невыполнимо и бессмысленно.

По убеждению Шестова, апеллировать к Богу значило привлекать к Божьему суду сам разум, а также римскую Церковь. Приводя ответ Паскаля на критику иезуитами «Писем к провинциалу» («Рим осудил мои писания, я же в них осуждаю то, что осуждено на небе»), он находит в этих словах покушение на единство Церкви и сравнивает их автора с Лютером. Когда последний, как и Паскаль, «вдруг увидел своими глазами, что земные ключи от Царства Небесного находятся в руках того, кто трижды отрекся от Бога, и когда он, в ужасе перед сделанным открытием, отвел свои глаза от земли и стал искать правды на небе — это кончилось совершенным разрывом с Церковью»¹³.

Шестов уподобляет теоретическое и практическое значение идеи Церкви и идеи разума на том основании, что человек боится смотреть на мир «своими» глазами и нуждается в общих глазах, в признанном всеми авторитете. Таким образом, разум обеспечивал древним ту прочность и уверенность, то «право на сон», которое средневековые находило в католической Церкви. Блаженный Августин, замечает он, никогда не повторил бы вслед за Паскалем «к Твоему, Господи, суду взываю», а Пор-Рояль решился бы оспаривать решение Рима лишь на будущем Вселенском Соборе. Паскаль же идет до конца. «От всего, что мило людям, он уходит. Люди любят прочность, он принимает неуверенность, люди любят почву — он избирает пропасть, люди больше всего ценят внутренний мир — он прославляет

* К Твоему, Господи, суду взываю (лат.).

войну и тревогу, люди жаждут отдыха — он обещает усталость, усталость без конца, люди гонятся за ясными и отчетливыми истинами — он все карты смешивает, он все спутывает и превращает земную жизнь в страшный хаос. Чего нужно ему? Но ведь он уже сказал нам: никто не должен спать <...> Прославляя жестокость и беспощадность, Паскаль прославлял самого Бога, который послал ему, как некогда Иову, столь неслыханные испытания. Воспевая “бессмыслицу”, он опять же воспевал Бога, который лишил его утешений разума. И даже когда он возлагал свои надежды на “невозможное” — только один Бог мог вдохновить его на такое безумие»¹⁴.

Шестов нарочито подчеркивает мучительность услышанных Паскалем «на суде Всевышнего» истин, не несущих с собой облегчения, утешения и радости, а также значение боли, болезни, жизненной пытки, непрекращающейся душевной тревоги для его мысли. По его убеждению, именно в таких состояниях сознания проявляется несостоятельность претензий разума и сопутствующих им «земных» инстинктов и открываются самые важные для человека вопросы. Если мы не верим «отсталому» Паскалю или «полудикому» Иову, то следует, полагает он, обратиться к «передовому» Ницше, который считал «сгорание на сырых дровах», «великую боль» путем освобождения духа для создания всей его философии. “Верующий” Паскаль и “неверующий” Нитше, Паскаль устремивший все помыслы свои назад, к средневековью, и Нитше, весь живущий в будущем, в своих свидетельских показаниях совершенно сходятся. И не только в своих показаниях они так близки друг к другу. Их “философии” для того, кто готов отвлечься от слов и под непохожими облачениями умеет разглядеть тождественную сущность, представляются почти совпадающими в самом главном. Нужно только помнить то, что люди охотнее всего забывают и что с такой силой когда-то выразил монах Лютер в своем комментарии к Посланию к Римлянам, написанном им задолго до разрыва с Церковью: “Богохульство... иной раз приятнее звучит в ушах Господа, чем само Аллилуйя, либо какая угодно божественная хвала. И чем страшнее и отвратительнее богохульство — тем приятнее Господу”. Сличая “ужасные богохульства” Нитше и “ликующие восхваления” Паскаля, столь разные и столь безразличные для уха современного человека и столь близкие и ценные для Бога, если верить Лютеру, начинаешь думать, что на

этот раз “умная” история была обойдена. И что, вопреки всем ее приговорам, убитый ею Паскаль воскрес через два столетия в Нитше. Или все та же история добилась своего? Нитше обречен на судьбу Паскаля? И ему все удивляются, но никто его не слышит? Может быть, даже вернее всего, что так. Ведь и Нитше апеллировал от разума — к случайному, к капризному, к неверному, от “синтетических суждений *a priori*” Канта к “Воле к власти”. И он “учил” — *non pudet quia pudendum est**, он это перевел словами: “по ту сторону добра и зла”. И он радовался “бессмысленному” и искал несомненности там, где все видели невозможность...»¹⁵.

Для отождествления судьбы Паскаля с судьбой Ницше Шестов использует недостоверные и отвергнутые авторитетными биографами французского мыслителя легенды о том, что тот испытывал страх перед пропастью и заслонялся от нее стулом. По его убеждению, именно подобные «страхи», отсутствие твердой почвы под ногами, болезни и стали тем загадочным толчком, тем благодатным даром, без которого не было бы паскалевской философии. «Все, что Паскаль рассказывает в своих *Pensées*, сводится к описанию пропасти»¹⁶.

Сокращение многообразного состава «Мыслей» до «описания пропасти», которое к тому же относится не к автору, а к некоему условному персонажу, обусловлено, как уже отмечалось, философской позицией Шестова, в логике которой не находят себе места многие размышления Паскаля о величии и ничтожестве человеческого существования, о диалектике положительной и отрицательной роли разума, об «обманивающих силах», о трех порядках бытия, о любви и милосердии как высших состояниях сознания, о соотношении Ветхого и Нового Заветов, об Иисусе Христе как центре бытия и истории и т. д. Открыв для себя Священное Писание и погрузившись в тайны библейской веры, Шестов противопоставляет Ветхий и Новый Заветы, ведет речь преимущественно не о Христе, а о Боге Ветхого Завета, который «выше сострадания, выше добра». Таким образом воспринятая библейская вера, акцентирующая божественный произвол, в сочетании с особой философией жизни, основывающейся на иррациональных глубинах индивидуальной экзистенции и абсурдности человеческого существования, а также на «элитарном» вы-

* Не стыдно, ибо устыжает (лат.).

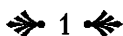
делении подлинных («демонических», сверхэмпирических) и неподлинных («обывательских», обыденных) периодов людского бытия, уводили Шестова в замкнутый круг своеволия, вошедшего, как известно, в самый исток первородного греха. В результате борьбы за невозможное, за «претворение своеволия в истину» и стремления к «безумию», на «окраины» жизни, к сверхчеловеческой свободе и могуществу ему приходилось «забывать», что мышление «подпольного» человека у Достоевского служило не прорывом к вере, а усилением гордыни и каприза темных страстей, что лютеровский протестантизм приводил к рационализму и атеизму и что Паскаль становился для Ницше принципиальным противником. В трактуемой Шестовым на свой лад паскалевской вере Ницше видит «целую логику ужаснейшей формы нечеловеческой жестокости», рабского самоискалечения, медленного самоубийства разума и выставляет французского мыслителя как «самую поучительную жертву христианства», которое, по его мнению, внесло порчу в самое ядро духовно-сильных натур понятиями греха и искушения и объявило смертельную войну «высшему», «аристократическому», «сверхчеловеческому» («белокурая бестия») типу личности. «Вот пример, вызывающий глубочайшее сожаление: гибель Паскаля, который верил в то, что причиной гибели его разума был первородный грех, между тем как ею было лишь христианство»¹⁷.

В последовательном и по-особому рассудочном истолковании тайн природного, исторического, человеческого бытия и Божественного Откровения Шестов, пожалуй, зашел далее многих других философов Серебряного века в адаптации творческих задач и идей Паскаля к собственным построениям философствующего антифилософа, внеконфессионального фидеиста, беспочвенного странника, сочетавшего в них беспощадный скептицизм (он считал, что не верит в нем именно худшее), адогматический иррационализм и религиозный экзистенциализм. Тем самым он на свой лад еще раз продемонстрировал притягательность личности и творчества Паскаля для самых разных отечественных философов.



Д. С. Мережковский и Паскаль

Спор Д. С. Мережковского с Г. В. Адамовичем о судьбах христианства



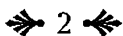
Как и многие русские религиозные философы и писатели конца XIX — начала XX веков, Д. С. Мережковский испытал в молодости увлечение позитивизмом и материализмом и короткое время находился под влиянием народнической идеологии Н. К. Михайловского и Г. И. Успенского. Однако вскоре он перешел к богоискательству, получив одновременно широкую известность и как поэт, романист, эссеист. Его первые литературно-философские работы «О причинах упадка и о новых течениях современной литературы», «Вечные спутники» и особенно двухтомный труд «Толстой и Достоевский», в котором первый представлен пророком плоти, а второй — пророком духа, вызвали значительный резонанс в среде отечественной интеллигенции, равно как и написанные чуть позже книги о противоречивых взаимоотношениях христианства, Церкви, государства и общества — «Грядущий Хам», «В тихом омуте», «Не мир, но меч». Уже в 1911—1912 годах вышло Полное собрание сочинений Мережковского в семнадцати томах, где были опубликованы и популярные романы о Юлиане Отступнике, Леонардо да Винчи, Александре I, драмы для чтения о Павле I и другие разнообразные сочинения.

После прихода к власти большевиков и эмиграции из России Мережковский продолжает много писать и создает ряд исторических романов — «Рождение богов. Тутанхамон на Крите»,

«Мессия», «Наполеон», «Данте», а также религиозно-философских произведений — «Франциск Ассизский», «Жанна д'Арк и Третье Царство Духа» и др. Он любил мыслить триадами, и его центральным трудом эмигрантского периода становится трилогия «Тайна трех: Египет и Вавилон», «Тайна Запада: Атлантида — Европа» и «Иисус Неизвестный». Тайна Востока (тайна начала) и тайна Запада (тайна конца) сводятся автором к тайне Христа (Иисус Христос есть «Альфа и Омега, начало и конец»), становящейся ключом к смыслу человеческой истории. Перед второй мировой войной он закончил еще одну трилогию «Лютер», «Кальвин», «Паскаль», а незадолго до смерти завершил последнюю — «Санта Тереза Испанская», «Св. Иоанн Креста» и «Маленькая Тереза».

Можно сказать, что многие произведения Мережковского являются своеобразными вариациями его начавшегося еще в начале XX века богоискательства. В 1901 году он стал одним из главных организаторов Религиозно-философских собраний и журнала «Новый путь», а после революции 1905 года активно участвовал в работе созданного для объединения «интеллигенции и Церкви» Религиозно-философского общества. Говоря о представителях так называемого «нового религиозного сознания», к которому относил себя Мережковский, Н. А. Бердяев писал: «Для этого типа характерны не жажда возврата в материнское лоно Церкви, к древним преданиям, а искание новых откровений, обращение вперед. В этом течении религиозной мысли пророчество всегда побеждает священство и пророческим произведениям отдаются без особой осторожности, без той боязни произвола и подмены, которая так характерна для Булгакова, свящ. П. Флоренского, Эрна и др. Настоящего дерзновения религиозной мысли и здесь нет, но меньше оглядки, больше игры человеческой талантливости. Центральной фигурой в этом типе религиозной мысли является Д. С. Мережковский. Целое течение окрашено в цвет мережковщины, принимает его постановку тем, его терминологию, его устремленность»¹. Еще одно высказывание Н. А. Бердяева как бы дополняет и конкретизирует предыдущее: «Д. С. Мережковский современный, новый человек, человек нашего зыбкого времени. Он сам себя не знает, не знает, что в нем подлинно и онтологично и что призрачно и нереально... Он по-своему очень искренний человек ищущий веры и мучающийся... Силы веры в нем нет, он скептик, стра-

шащийся смерти, но перед людьми он всегда предстает с догматическими формулами своих исканий веры, всегда напряженных и взволнованных»².

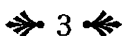


Догматические формулы нового человека зыбкого времени сфокусировались в исканиях Мережковского в идее Третьего Завета, призванной разрешить взволнованные и напряженные антиномии между христианством и язычеством, духом и плотью, Церковью и общественностью. Для него, как и в определенные периоды для В. В. Розанова, «историческое христианство» является выражением, так сказать, чрезмерности духа, аскетического самоотречения, подчиненности языческому государству; оно игнорирует проблемы пола и «святой плоти», вопросы организации «религиозной безгосударственной общественности». Мережковский открывает своеобразное тождество, говоря языком Паскаля, двух бесконечностей, духа и плоти, верха и низа («небо — вверху, небо — внизу, звезды — вверху, звезды — внизу, все что вверху — все и внизу») и взыскует их мистического единства через освящение плоти, синтез христианского благовестия и «правды о земле» и в конечном итоге установления на ней Царства Божия. Утопичность такого проекта подчеркнул Г. В. Флоровский: «Здесь очевидное двоение понятий. Мережковский прав, что христианство освящает плоть, ибо есть религия Воплощения и Воскресения. Потому и аскетизм есть только путь. Но он хочет воссоединить и освятить *не-преобразенную плоть*, все эти экстазы плоти и страстей. Синтез был бы возможен только в преображении, но именно преобразования и одухотворения плоти Мережковский и не хочет (...) И получается обманное смешение, блудящий пламень, прелесть...»³. Сам Мережковский осознавал, что его идея «святой плоти» скрывает искушение противопоставить борьбе со страстями путь их полного высвобождения и говорил, что «мой вопрос содержит опасность ереси, которая могла бы в отличие от аскетизма получить название ереси астаркизма...»⁴. В последних его работах уже отсутствует мысль о «небе» вверху и внизу.

Кредо Мережковского, связанное с утверждением Третьего Завета, по-своему пространно выражено в статье «Тайна русской революции»: «*Да будет воля Твоя и на земле, как на небе*. То, что

воля Отца совершается на небе, было понятно и принято христианством с бесконечной глубиной и ясностью религиозного сознания. Но что воля Отца должна совершиться *и на земле, как на небе*, — это, хотя тоже было принято, но не понято, и осталось в христианстве только одним из темных апокалипсических чаяний, не осуществленных во всемирно-историческом действии. Доныне раскрыта в христианстве лишь одна половина учения Христа — правда о духе, о небе, о личном спасении. В будущем должна раскрыться и другая половина этого единого целого — правда о плоти, о земле, о спасении общественном — о том, что люди наших дней называют так плоско и недостаточно, потому что нерелигиозно, “социальной проблемой”. И обе эти правды должны снова *соединиться* во всемирно-историческом действии так, как они уже раз были соединены во Христе. Только религия Троицы, не как отвлеченного догмата, а как живого откровения, совершаемого во всемирно-историческом действии, — только *религия Трех, которые суть Едино*, — может разрешить и преодолеть страшную антиномию двойственности, заключенную в религии одного Второго Лица, не соединенного с Первым и Третьим⁵. Отсюда возникает излюбленная схема Мережковского — развития мировой истории к синтезу Третьего Завета.

Концепция Третьего Завета восходит к учению средневекового богослова Иоахима Флорского, согласно которому трем лицам Божественной Троицы соответствует три эры («три порядка, три сущности мира») с завершающим Царством Святого Духа, то есть вечной справедливости и правды. По Мережковскому, история развивается от религии Бога в мире, или воплощения Отца в Космосе (Первый Завет) и религии Бога в человеке — Богочеловеке, или воплощения Сына в Логосе (Второй Завет) к религии Бога в человечестве — Богочеловечестве, или воплощению Духа в соединении Логоса с Космосом (Третий Завет). Конечным итогом такого развития и осмысления Бога, мира и человека и должно стать обретение их нерасторжимого единства, преодоление разделенности земного и небесного, плотского и духовного, Отчего и Сыновнего, полное слияние религиозной жизни с мирской и установление Вселенской Церкви, вступление человечества в сверхисторическую стадию вечного блага и любви в Царстве Божием.



Историософская схема Мережковского накладывала свой отпечаток и на осмысление роли разных персонажей истории и культуры, в числе которых на одном из самых заметных мест оказывается и Паскаль. В той же статье «Тайна русской революции» автор пишет: «Высшая точка христианского Запада достигнута в религиозном опыте Паскаля — в *«согласовании противоположностей, accorder les contraires»*. «Два противоположных начала — с этого должно все начинать». И даже в конце каждой высказанной истины должно прибавлять, что помнишь противоположную истину». «Наше (человеческое) величие заключается не в том, что мы находимся в одной из двух (противоположных) крайностей, а в том, что мы находимся в обеих вместе и наполняем все, что между ними. Но может быть, душа соединяет эти крайности только в одной точке, как бы в раскаленном угле». — «Противоположные крайности соприкасаются и соединяются в Боге, и только в Боге». *«Только в Иисусе Христе все противоречия согласованы. En Jesus Christ toutes les contradictions sont accordées»*. Все «демоническое» в человеке совершается под знаком *Двух*, а все божественное — под знаком *Трех*: две в человеке борющиеся, противоположные, низшие истины примиряются в *Третьей Истине*, высшей, — в Боге. «Два порядка» низших — плоть и дух — соединяются в *«Третьем Порядке»*, высшем, — в «Любви», *«le Troisième Ordre de la Charité»*. Что значит для нас этот религиозный опыт Паскаля, верно и глубоко понял родственный ему по духу человек наших дней, христианин и математик Эмиль Бутру: *«Все едино, одно в другом, как три Лица Троицы»*, — эти слова Паскаля озаряют, как молния, весь наш кругозор»⁶.

Более развернуто свое видение личности и творчества Паскаля Мережковский представляет в книге о Паскале, задуманной еще в середине 1930-х годов. Ее отдельные фрагменты уже после смерти автора публиковались в эмигрантской периодике (Возрождение. 1949. № 5, 6; 1950. № 8; Новый журнал. 1967. № 87). Мережковский подробно описывает жизнь и деятельность французского ученого и мыслителя, обильно цитируя как его собственные сочинения, так и труды исследователей. Он задается вопросом в главе под названием «Что сделал Паскаль?» и, отвечая на него, отмечает движущие силы главного произведения французского философа: «мучившая его всю жизнь борьба Веры и знания кончилась: эти два противоположных начала со-

единились в третьем, высшем, — в Любви. Главным источником “Мыслей” и будет это соединение”⁷.

Касаясь замысла «Апологии христианской религии» (впоследствии стала называться «Мыслями») и ее формы, русский писатель подчеркивает, что поначалу Паскаль настаивал на «порядке и последовательности», а затем пришел к выводу: «Я буду записывать мысли без порядка, но, может быть, не в бесцельном смешении, потому что это будет истинный порядок, выражающий то, что я хочу сказать в самом беспорядке». Используя такие категории французского мыслителя, как «порядок разума» и «порядок сердца», Мережковский пишет, что много раз делались и еще будут делаться попытки восстановить в «Мыслях» «порядок разума». Однако все подобные попытки тщетны, поскольку каждый читатель сам должен находить в этом произведении свой собственный порядок: «не внешний — разума, а внутренний — сердца, потому что нет, может быть, другой книги, которая бы шла больше, чем эта, от сердца к сердцу»⁸.

В логике Мережковского с «порядком сердца» в мысли Паскаля тесно связано «несколько совершенств» в его стиле и языке. Первое из них он определяет эстетически как «красоту умолчания», а математически как общий закон языка: сила речи обратно пропорциональна количеству слов. «Кажется, двое только равны Паскалю по силе и сжатости речи — Данте и Гераклит, а превосходит его только один Единственный. Краткость и сила речи в “Мыслях” такая, как у человека в смертельной опасности — в пожаре или потопе. “Истина без любви — ложь”. “Человек — мыслящий тростник”. “Умрешь один”. Большого в меньшем никто не заключал. Надо быть очень пустым человеком, чтобы не чувствовать от этих кратких слов Паскаля почти такого же действия, какое чувствует любящий от одного, впервые услышанного от любимой слова “Люблю”, или умирающий даже не от услышанного, а только угаданного в лицах близких, “Умрешь”»⁹.

Среди других языковых совершенств, неотделимых от первого, Мережковский отмечает безукоризненный выбор и порядок слов, естественное соединение в них чувства и мысли, их простоту, точность и убедительность. Главное же совершенство он находит в постоянном наличии в стиле мыслителя «антиномического», «противоположно-согласного» (невскрытой Троичности): «этим язык Паскаля напоминает больше всего Евангелие, насколько язык человеческий может напоминать Божественный»¹⁰.

Рассматривая «Апологию...» французского мыслителя с содержательной стороны, русский писатель призывает не забывать, что она, в отличие от почти всех остальных произведений такого рода (начиная первыми веками христианства и заканчивая современностью), идет не от Церкви к миру, а от мира к Церкви. Мережковский сравнивает Паскаля с Сократом, говоря о том, что второй свел мудрость с неба на землю, а первый — веру, оценивая, что со времен апостола Павла не было подобной защиты христианства. Он замечает, что в своей глубине, искренности и убедительности «Мысли» оказались в разной степени неудобными и атеистам, и иезуитам, и янсенистам. «Но хуже для Паскаля, чем мнимые христиане и действительные безбожники, — люди, верующие в иного Бога, дети Матери Земли, но не от Отца Небесного, — такие, в христианство необратимые, потому что для него непроницаемые, люди, как Монтень, Мольер, Шекспир, Спиноза и Гете. Вот вечные враги его, а ведь они-то и сотворят то человечество грядущих веков, для которого только и делал он то, что делал. Мог бы и он, впрочем, утешиться и, вероятно, утешался тем, что у него и у Христа одни и те же враги»¹¹.

Мережковский приходит к выводу, что, может быть, после первохристиан, увидевших в Сыне Человеческом Сына Божия, никто не называл Христа Спасителем с таким бесконечным страхом гибели и с такой бесконечной надеждой спасения, как Паскаль. По его мнению, душевное состояние, в котором написаны «Мысли», лучше всего выражают стихи Ф. И. Тютчева:

О вещая душа моя,
О, сердце, полное тревоги, —
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Так, ты — жилища двух миров,
Твой день — болезненный и страстный,
Твой сон — пророчески-неясный,
Как откровение духов...

Пускай страдальческую грудь
Волнуют страсти роковые —
Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть.

И хотя Мережковский, подобно Л. И. Шестову и многим экзистенциалистам, преувеличивает состояние душевной неустойчивости и раздвоенности, болезненности и тревоги, которое скорее свойственно не автору «Мыслей», а условному типу сознания в них, теряющему привычное равнодушие и безразличие к главным вопросам бытия и обретающему в плодотворном отчаянии необходимую ступень для перехода к духовной цельности, радости и покою в жизни «с Богом», тем не менее он вполне закономерно и справедливо акцентирует центральное место антропологической аналитики в «Апологии христианской религии». Сочувственно цитируя слова Ф. Мориака («Паскаль проходит всего человека, чтобы дойти до Бога»), он заключает, что защита христианства в «Апологии...» начинается с Антропологии, человековедения, всепроницающего анализа душевно-духовного пауперизма и немощи, прикрываемых бутафорскими регалиями социальной иерархии и привычной повседневностью, в «сверхъестественном сне» которой человек теряет ощущение и понимание своего истинного положения между двумя бесконечностями, между вечностью и небытием. Паскаль, переносит акцент Мережковский с «автора» на «читателя» (уже в большем соответствии с подлинным замыслом «Апологии...»), стремится разрушить этот сон, расколдовать чудовищную плененность людей ничтожнейшими вещами и такую же их нечувствительность к самым важным, дабы они смогли проникнуться пониманием собственной нищеты, без чего нельзя осознать и собственное величие, а также противоречивые процессы, происходящие в обществах, народах, государствах. Французский мыслитель, подчеркивает русский писатель, раскрывает ложь и бессмыслицу не только человеческих законов или собственности. «Так же ложное соединение людей — государство, когда оно делается единственной, последней и высшей целью, когда “Град человеческий” (*Civitas hominum*), по св. Августину, становится на место “Града Божия” (*Civitas Dei*), Церкви, — Паскаль обличает и ложное знание, когда оно, делаясь тоже последней и высшей истиной, становится на место религии»¹².

Мережковский подчеркивает различие у Паскаля внешнего знания, которое не спасает от духовного невежества, и внутреннего, «утешающего в дни печали». Ярким и выразительным представителем первого является Р. Декарт. «Слишком ясно предчувствует Паскаль, что Декарт будет отцом всего внешнего,

механического, людей от Бога уводящего знания, чтобы его “простить” и даже быть к нему справедливым. Слишком хорошо знает Паскаль, что нет ничего бесстрастнее, беспощаднее механики; нет ничего противоположнее живому, любящему и страдающему сердцу человека. Декарт для Паскаля — воплощенный демон Геометрии, самый холодный из всех демонов, вечно искушающий Бездною...»¹³

Другое дело — внутреннее и более необходимое человеку знание. Проникая в последние, никем до него не исследованные глубины души человеческой, Паскаль находит в них как бы развалины царственного величия — соединение нищеты и величия, животного и духовного, всеобъемлющей мысли и подчиненности любой «прихоти» природы. В качестве выразительного примера «антиномического», «противоположно-согласного» осмысления человека как «мыслящего тростника» Мережковский приводит следующее выражение Паскаля: «О, какая химера человек, какое чудовище, какой хаос, какое противоречие, какое чудо! Мудрый судия всего, бессмысленный червь; хранитель истины, помойная яма лжи; слава и отребье вселенной (...) Смирись же, гордый разум; молчи бессмысленная природа; познайте, что человек бесконечно превосходит человека... Слушайте Бога!».

Главным методологическим достижением Паскаля Мережковский считает перенос религиозного познания из «разума» в «сердце» («волю»). Как бы вслед за Л. И. Шестовым он утверждает, что в этом новом методе Богопознания Паскаль противостоит не только всей западной философии от Аристотеля до Декарта, Спинозы и Канта, но и всей католической Церкви от Фомы Аквинского до Ватиканского собора 1870 года, осудившего отрицающих, что «при свете естественного человеческого разума бытие Божие достоверно познаваемо». Именно с помощью этого метода Паскаль подходит «к тому сокровеннейшему и, для “внешнего знания”, непостижимейшему, что соединяет Антропологию, Человековедение с *Апологией*, Защитой христианства, — к религиозному опыту первородного греха»¹⁴, который освящает самый темный и таинственный корень человеческих судеб, неразрешимое для рассудка противоречие между бесконечной устремленностью человека к счастью и столь же бесконечной невозможностью его достижения.

Как и Л. И. Шестов, Мережковский (в «Иисусовой Тайне») особо выделяет восприятие Паскалем Гефсиманской ночи («в

смертном борении будет Иисус до конца мира: в это время *не должно спать*»), связывая его с «заколдованным сном» всего человечества: «Все начинается и кончается в “Мыслях” тем “сверхъестественным сном” человечества, которым спят ученики Иисуса в Гефсиманскую ночь. Главная цель Паскаля — разбудить, расколдовать людей от этого “заколдованного сна” (...) В нашей хитрости, подлости, трусости, а главное, в Гефсиманском “сне от печали” все мы хотели бы, как иезуиты, сделать узкие врата спасения широкими и тернистый путь — “бархатным”. Но это сделать нельзя.

Напрасно я бегу к Сионским высотам, —
Грех алчный гонится за мною по пятам;
Так, ревом яростным пустыню оглашая,
Взметая лапой пыль, и гриву потрясая,
И ноздри пыльные уткнув в песок зыбучий,
Голодный лев следит оленя бег пахучий.

Будет ли олень бояться колющих его и рвущих терний, спасаясь от льва? Будет ли бояться человек мимолетных страданий, спасаясь от вечной гибели?»¹⁵

Паскаль выступает у Мережковского и как мыслитель, колеблющийся далеко идущую расслабленность и снисходительность в поведении «полухристиан», и как своеобразный реформатор, один из предвестников Третьего Завета. В 1936—1938 годах у него сложился замысел трилогии «Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль», которая в 1941—1942 годах печаталась частями на французском языке, а отдельным изданием на русском была опубликована лишь в 1990 году в Брюсселе. Автор книги, пишет ее публикатор и исследователь творчества Мережковского Т. Пахмусс, «был уверен, что целью Паскаля было предсказание Второго Пришествия, когда Христос создаст “новый порядок”, основанный на Нагорной проповеди, и когда закон уступит место свободе во Христе; что “Тайна Христа” Паскаля означала внутреннее переживание Паскалем Второго Пришествия, Его вечного присутствия в мире. По мнению Мережковского, религиозный опыт Паскаля достигает своего апогея в его учении о двух Божественных принципах — Отца и Сына, которые составят одно в третьем принципе — Святого Духа. “Огненная ночь” Паскаля — или его “Тайна Христа” — была в глазах Мережков-

ского не чем иным, как “Тайной Трех”, плоти, духа и любви...”¹⁶.

Выделяя в «Мыслях» согласование противоположностей как главный религиозный метод Паскаля, Мережковский подчеркивает в них раскрытие трех порядков (Тела, Духа, Любви) и как бы приспособливает их к собственной схеме, к противоборству и синтезу Двух Начал в Третьем, к «божественной тайне Трех»: «Весь религиозный опыт его достигает высшей точки в этом учении о двух Божественных Началах — Отце и Сыне, — соединяющихся в Третьем Начале — в Духе. Если так, то огненное сердце “Мыслей” — “Иисусова Тайна” — есть не что иное, как тайна трех {...} Сам того не зная, Паскаль в этом учении о “трех Порядках” продолжает через пять веков дело, начатое Иоахимом Флорским, — учение о “трех состояниях мира” — “трех Царствах” — Отца, Сына и Духа»¹⁷.

Вместе с тем, отчасти противореча собственной логике, Мережковский «оставляет» Паскаля в рамках «исторического христианства» и находит у него своеобразные «страхи» в порядке Тела: «Кажется иногда, что одержимый “страхом земли” он не знает и земных путей человечества — того, как движется оно во времени, в истории, от Первого Пришествия ко Второму, и что нет у него эсхатологии, потому что нет истории. Верит ли он в “Третий Порядок Любви” — Царство Божие — не только на небе, но и на земле? Если и верит, то вера эта не доходит до его сознания. Страх Земли у Паскаля — в порядке космическом, а в человеческом — страх Плоти {...} Страх Земли, страх Плоты — может быть, главная причина того, что Паскаль не соединяет двух вопросов, которые больше всего мучают его и для которых он больше всего сделал, — вопроса о Трех Порядках и вопроса о Церкви; главная причина того, что он умом ясно не понимает, а только сердцем смутно чувствует, что ответ на эти два вопроса найден будет лишь тогда, когда они соединятся, потому что Единая Вселенская Церковь может осуществиться только в “Третьем Порядке Любви” — в “Третьем Царстве Духа”»¹⁸.

Неохристианской концепции Мережковского с ее установкой на экстатическое соединение тела с духом оказываются чуждыми первохристианские традиции новозаветного сознания, в русле которого «страхи» Паскаля оказываются борьбой со страстями, молитвенным трезвением, аскетическим «превосхождением естества», его очищением и совершенствованием в опыте обращения, смирения и покаяния, непосредственного Богообщения и

устремленности к экзистенциальному единению со Христом. В утопической конструкции русского писателя, отождествляющего Вселенскую Церковь с Царством Божиим на земле, нет места и тому пониманию «вопроса о Церкви», которое сближает Паскаля с А. С. Хомяковым. Последний писал: «Церковь называется *единою, святою, соборною* (католическою и вселенскою), *апостольскою*, потому что она едина и свята (...) что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви»¹⁹. С точки зрения Паскаля и А. С. Хомякова, Вселенская Церковь любви, свободы и истины уже основана Иисусом Христом и в отношении к человеку делится на видимую и невидимую, а в исторической действительности претерпевает расколы, отпадения и падения, нарушения единства и святости. Таким образом, речь должна идти не о создании какой-то «новой» Вселенской Церкви на абстрактных схематических основаниях, а о конкретном восстановлении нарушенного единства и святости в «видимом» плане «старой» для воссоединения с ее невидимым главой, подобно тому как это происходит в духовном мире отдельной личности. Духовные и интеллектуальные усилия Паскаля в «Письмах к провинциалу» и были направлены на такое восстановление, которому препятствовали папский произвол, костры инквизиции, крестовые походы, торговля индульгенциями, псевдоюридическая казуистика и т. п. Поэтому не совсем верно утверждение Мережковского, что Паскаль «почти покинул» Церковь и что его можно поставить через запятую в ряду таких ее реформаторов, как Лютер и Кальвин, протестантские преобразования которых не сумели, как хотелось бы русскому писателю, оживить в своей справедливой критике злоупотреблений «омертвевшую связь личности человеческой с Божественной Личностью Христа», а проложили дорогу столь критикуемой им суверенизации разума, господству внешнего знания и атеистической цивилизации. Он видит между ними другую разницу: «Лучше всего можно понять, что сделал Паскаль для будущей Вселенской Церкви, сравнив его с Лютером и Кальвином. Слабость этих обоих в том, что они вышли из католической Церкви, не пройдя ее всю до конца и исповедуя только одну из “двух противоположных истин”, “соборность”, “множественность”; сила Паскаля в том, что он вышел из католической Церкви, пройдя ее всю до конца и соединив обе истины — множественность, соборность и единство. Лютер и Кальвин были только на пороге

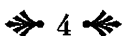
Вселенской Церкви под знаком Двух, а Паскаль в нее вошел под знаком Трех»²⁰.

Представление Паскаля предвестником «Третьего Царства» носит довольно искусственный характер, определяемый мессианским стремлением Мережковского «спасти» христианство путем его модернизации в рамках собственной теории. Однако если отвлечься от вводимых им новых догматов и исторических схем, по-своему преломляющих историю западного и упускающих весь духовный опыт восточного христианства, то можно сказать, что он точно почувствовал творческий пафос Паскаля как одного из ключевых мыслителей, препятствовавших и препятствующих «сведению религиозных глубин к плоскости», «гетевскому» отсечению человеческой личности «от лозы своей — Личности Божественной», от Христа, ее снятию с Креста и обособлению из тройной цепи: Христос — Личность — Церковь, утверждению нигилистической автономии человека.

Утопизм в построениях Мережковского своеобразно соседствует с эсхатологизмом и катастрофизмом в оценке современности как эпохи Конца. Окончательный и бесповоротный разрыв личности со своими истоками и духовно питающими силами означает и ее собственную гибель, а стало быть, и не столь уж отдаленное самоуничтожение всего человечества. «Страшно то, что человек может, сохраняя внешнее лицо, человеческое, потерять лицо внутреннее; все еще казаться, но уже не быть человеком. Еще страшнее то, что, сохраняя и даже как бы умножая внутренние силы человеческого духа, будучи на высоте того, что люди наших дней называют “культурой”, “цивилизацией”, творя чудеса искусств и наук, человек может иметь внутреннее лицо звериное или насекомообразное, или даже никакого лица не иметь, а носить только пустую личину вместо лица. Но самое страшное — то, что эти человекообразные, овладевая людьми и делая их подобными себе, могут не только мучить их и истреблять, но и делать их счастливейшими, так что ад, в котором они живут, им кажется раем. Если быть личностью — значит быть человеком, то конец личности есть и конец человечества»²¹. Более того, «мир еще никогда не знал такой зияющей пропасти в себе, чтобы поглотить все в любой момент; топор рубит корень деревьев»²².

По убеждению Мережковского, успешной работе «топора» пока еще мешают такие фигуры, как Паскаль, сохранившие личность в себе и помогающие сохранить ее другим. Примечательно, что в его первоначальных творческих замыслах книга о

французском ученом и философе находила свое место не в трилогии «Реформаторы Церкви», а в цикле произведений «Лики Святых», где намечалось и сочинение о Серафиме Саровском. «Судя по тому, что имя Паскаля стоит в одном ряду с Отцами Церкви и со святыми, можно предположить, что книга о Паскале должна была быть первоначально написана как своего рода житие святого, то есть что Паскаль, по мнению Мережковского, был подобен Отцам Церкви и каноническим святым (...) “Мысли” Паскаля были, по мнению Мережковского, одним из самых глубоких и нужных людям произведений, как “Книга Иова” и “Темная ночь” св. Иоанна Креста, все три “неоконченные, бесконечные” книги»²³. В главе «Паскаль и мы. Паскаль и реформа» Мережковский сочувственно цитирует, делая собственные выводы, французов-современников, в жизненном опыте Первой мировой войны переживших правоту выводов своего соотечественника XVII века. «Люди наших дней начали понимать, чем для них может сделаться Паскаль, только во время Великой Войны. “Там, в огне и крови окопов, «Мысли» Паскаля были как бы нашим предсмертным Причастием”, — вспоминает один из его читателей, и другой: “Некогда мы видели вблизи жизнь, вдалеке — смерть, и еще дальше — вечность... Мы теперь на той же высоте, на какой был и ты, наш великий друг, Паскаль”. “Ты нас опередил и встретил нас именно там, где ты был нам нужнее всего”. Кажется, вернее было бы сказать: мы не на той же высоте, как Паскаль, а над той же бездною. Быть или не быть христианству? — на этот вопрос никто, за триста лет от дней Паскаля до наших, не ответил так, как он отвечает: “Быть”»²⁴.



Личность Паскаля с его «Иисусовой Тайной» и призывом бодрствовать до скончания века длящейся Гефсиманской ночи оказывается в центре дискуссии Мережковского с Г. В. Адамовичем о судьбах христианства в мире. «Чудо Его во всемирной истории, — писал первый о Христе в своей книге “Иисус Неизвестный”, — вечное людям бельмо на глазу: лучше им отвергнуть историю, чем принять с этим чудом. Вору надо, чтобы не было света, миру — чтобы не было Христа»²⁵. Мережковский уподобляет Европу Юлиану Отступнику и согласно цитирует высказывания о ней А. И. Герцена («сплоченная посредственность»,

«мириады мещанской мелкоты»), Ф. М. Достоевского («будущая бесчувственная мразь») и, как некий вывод, В. В. Розанова из его «Апокалипсиса нашего времени»: «Глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всем, и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства, и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства. Все потрясено, все потрясены. Все гибнут, все гибнет... все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего (религиозного) содержания»²⁶. В русле подобных тенденций мировой истории Мережковский представляет ее как личностную борьбу Плоских (удаляющихся от Бога) и Глубоких (близких к Нему), которой суждено длиться вечно, до конца мира, до Царствия Божия на земле, как на небе и в которой верх на современном этапе одерживают первые, имея преимущества в безличности и объединенности, скользкости и всепроницаемости. «Главное же преимущество Плоских перед Глубокими — ложь, потому что отец их, диавол, есть “отец лжи”. Плоскость может быть зеркальной и, отражая глубину, казаться глубокой. Этим-то обманом зрения и пользуются Плоские, отражая в зеркалах своих все глубины человеческого творчества — искусства, науки, философии и даже религии. Царство Плоских — ад на земле, но и в аду зеркала их отражают небо — рай, и устроители ада, совершенно плоские насекомые, подобные клопам или мокрицам, кажутся восставшими на богов титанами или падшими Ангелами, Люциферами. И эту ложь зеркал люди ослеплены и обмануты так, что ложь им кажется истиной, а истина — ложью, зло — добром, а добро — злом, диавол — Богом, а Бог — диаволом. И смешивается все в безумии, подобном хаосу. И в самом христианстве происходит “обмеление” глубоких вод, “оплощение”, которое уже Данте предсказывал как великий отказ, отступление от Христа...»²⁷.

В логике Мережковского, если вечная борьба Плоских с Глубокими все еще продолжается на европейском Западе, то на русском послереволюционном Востоке она вроде бы закончилась в пользу первых, однако на самом деле происходит на невидимой глубине. По его убеждению, на современную Россию опустился «самый острый край Креста» и, гибнущая, она «может быть, ближе к спасению, чем народы спасающиеся, распятая — ближе к воскресению, чем ее распинающие»²⁸. И необходимо оставаться со Христом в это время, а не спать, говоря словами Паскаля.

В статье «В ужасном одиночестве», опубликованной 20 ноября 1930 года в газете «Возрождение», Мережковский упоминает о беседе с Г. В. Адамовичем, утверждавшим, что мир идет не туда, куда его звал Христос, и, похоже, он останется в ужасном одиночестве. Автор статьи упрекает собеседника в отступничестве, напоминает ему, что христианство, подобно Христу, всегда спасалось погибая, побеждая мир одно против всех, в «ужасном одиночестве». Так, он уверен, будет и теперь, когда активно действуют «маленькие глупые дьяволы» (коммунисты, истребляющие Евангелие) и грядущий «большой Антихрист» («Христу подобен во всем»): «Ах, бедный друг мой, ночной мотылек, обжигающийся о пламя свечи, вы только подумайте: если нам суждено увидеть новую победу над христианством человеческой подлости и глупости, а самого Христа в еще более “ужасном одиночестве”, то каким надо быть подлецом и глупцом, чтобы покинуть Его в такую минуту, не понять, что ребенку понятно: все Его покинули, предали, — Он один, тут-то Его любить и верить в Него; кинуться к Нему навстречу, к Царю Сиона, кроткому, ветви с дерев и одежды свои постилать перед Ним по дороге и, если люди молчат, то с камнями вопить: “Осанна! Благословен Грядущий во имя Господне!”»²⁹.

В своих «Комментариях», включавших эссе на животрепещущие культурно-исторические и литературно-эстетические темы, Г. В. Адамович так отвечал Мережковскому: «Как можно не видеть, что христианство уходит из мира! Доказательств нет. Но ведь не все же надо доказывать. Достаточно взглянуть повнимательнее: позднее утро сейчас, солнце взошло уже высоко, и все слишком ясно для общих вопросов, испугов и надежд. Тайна осталась на самых низах культуры, иногда на самых верхах ее, но в воздухе ее нет, и нельзя уже навязать ее миру. Будет трезвый, грустный день.

Мережковский кричит: “Кем же надо быть, чтобы оставить Его в эти дни?” Увы, увы, это лишь полемический прием, один из тех, без которых в таких делах лучше бы обойтись. Ответ несомненен. Кем надо быть? — подлецом. Возражающий посрамлен и умолкает. Но дело не в оставлении “Его”, не в личном предательстве, о нет: можно быть верным, не надо быть слепым, можно ужаснуться грядущей пустоте в душах, бессмысленно все-таки ее отрицать. И честнее, мужественнее подумать: чем же пустоту заполнить? “Что делать нам и как помочь?” Мережковский брезгливо упирается, опасливо прячет голову в подушку,

сочиняет как ни в чем не бывало новые догматы: старых ему, очевидно, мало. От уверенности, что обладает истиной, он-то, может быть, и предает ее: в темных углах, по одиноким душевным убежищам еще прячется она, отступая, бросая все за собой, и не до догматов ей! Страшно сейчас христианину в мире, страшнее, чем было на аренах со львами, — тогда все рвалось вперед, а сейчас впереди ничего. “Осанна Сыну Давидову”: последние пальмы, последние слабеющие руки тянутся вслед Ему, и уж какие тут догматические увещания и споры, будто на Вселенских Соборах, если исчезает дух, тело, образ.

“Мы свой, мы новый мир построим”. Лично — отказываюсь (не о себе: “я” предполагаемое). Остаюсь на той стороне. Но не могу не сознавать, что остаюсь в пустоте, и тем, другим, “новым”, ни в чем не хочу мешать. Хочу только помочь. Удивительно, что Мережковский не захотел понять потустороннего риска христианства и, пристыдив подлеца-собеседника насчет “оставления Его”, не заметил, что даже и в религиозном плане, с допущением проникновения во всякую мистику и метафизику, ставка христианства может быть проиграна. Ибо в конечном итоге “подлец” говорит: “Не люди — Бог против Него, не может быть, чтобы сотворивший мир хотел испепелить его, не может быть, чтобы этот вызов всему всемирному здоровью или благополучью был в согласии со всемирной жизненной волей...”. И так далее {...} Не люди оставляют Его: природа, мир отказываются подчиниться Ему. Последний, предсмертный стон на кресте: “Боже мой, Боже мой...” еще не утратил значения, и если уж быть Ему верным, то “нельзя в это время — то есть до конца дней — спать”, как дрожащей от волнения и любви рукой писал Паскаль! Надо согласиться на все: даже и умереть с Умершим»³⁰.

Говоря о потустороннем риске христианства и о сораспятии с Умершим, Адамович упрекает Мережковского в сочинении бесполезных новых догматов вместо неуклоняющегося следования старым и, исходя из личного опыта, характеризует происходящее в чем-то сходно со своим оппонентом. Сравнивая европейский Запад и русский Восток, он заключает: «В России еще нельзя было говорить о распаде личности. Здесь же это так очевидно, так постижимо, — и что страшнее всего, так закономерно в смысле исторической неизбежности, — что от зрелища кружится голова... Основное, глубочайшее, конечно, — исчезновение или убыль христианства и роковая пустота “в сердцах, восторженных когда-то”. Но и помимо этого человек не выдерживает постоян-

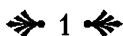
ного пребывания на выставке, на митинге. Утончаясь, обостряясь, усложняясь в каждую отдельную минуту, он раздроблен на тысячи частиц, он как бы взвивается брызгами, клубится пылью по ветру и не в силах восстановить свое единство. Так вот что, может быть, значит “холод и мрак грядущих дней”»³¹.

Обнаруживая опустошение души и исчезание личности, повравшей со своими истоками и потерявший христианские скрепы, Адамович, подобно Мережковскому, сопоставляет «гетевское» и «паскалевское» восприятие мира. «Природа, как она открывается в опыте, не драматична, не мистериальна. Христианство создано будто в каком-то воспаленном сознании, а природа возвращает к спокойствию... Кажется, именно это оттолкнуло Гёте, так таинственно с природой сроднившегося, хотя за два года до смерти он и сказал канцлеру Мюллеру, что “это не может быть превзойдено”. Но только морально (...) Но все-таки “это не может быть превзойдено”. Беречь, хранить, охранять стоит только это, — если человек не окончательно еще отупел, не выродился, не сошел с ума»³².

Христианство для Адамовича есть абсолютная и несравнимая ценность, утрата которой грозит человеку неизлечимой болезнью (ср. у Ф. И. Тютчева — «между Христом и бешенством нет середины»), в свете которой («чаю бессмертия души») достигнуто высшее цветение истории и культуры и без которой «не было бы ни Достоевского, ни Паскаля, ни Данте, ни Лермонтова, ни многих других»³³. О том, насколько французский мыслитель вошел в сознание русского писателя, можно судить по паскалевской оценке последним границ, возможностей и истинного, а не мнимого достоинства разума: «Разум понял, что не все может понять, — и в признании этого великая его заслуга, честь и достоинство его, истинный его “патент на благородство”, а вовсе не повод к насмешкам, в наше время, к сожалению, распространенным»³⁴. Главное же, однако, заключается в том, что Паскаль оказывается для Адамовича таким духовным авторитетом, который помогает удерживаться от полного и окончательного отчаяния и пессимизма и сохранять евангельскую надежду: «Удивительна в Евангелии именно эта победа над безнадежностью: нет положения, из которого, по Христу, не было бы выхода, нет “дна” вообще. В этом смысле — нет смерти»³⁵.



С. Л. Франк и Паскаль



Говоря о специфических чертах русской философии, С. Л. Франк отмечал, что она лишена крайностей рационализма и иррационализма, тяготеет к реализму и онтологизму, основывается на жизненно-интуитивном постижении бытия в духовном опыте, обогащает «познание через переживание». Эти отличительные особенности отечественной философии характерны и для мысли самого Франка. По словам С. А. Левицкого, Франк был одним из тех очень немногих философов, которые не только создали оригинальную и стройную философскую систему, но и были исполнены подлинной мудрости — не только ума, но и сердца. «Франк умел живо чувствовать современность и болеть ее проблемами, но это не мешало ему созерцать бытие “под знаком вечности”, по-новому освещать традиционные и вечные проблемы. В этом отношении можно провести параллель между ролью Тютчева в нашей поэзии и ролью Франка в нашей философии — для обоих характерна погруженность в вечное и зоркость к временному и современному»¹.

Еще в старших классах нижегородской гимназии Франк увлекался марксизмом (под влиянием отца, проводшего молодость в революционно-народнической среде), погрузился в чтение работ Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева, Н. К. Михайловского, П. А. Лаврова, сблизился с группой радикальной интеллигенции. Когда он поступил на юридический факультет Московского университета, то первые годы его обучения прошли в кружко-

вых дебатах по вопросам социализма и политической экономии. После студенческих волнений 1899 года он был арестован, лишен права проживать в университетских городах, уехал к родным в Нижний Новгород и затем отправился за границу для завершения образования в Гейдельберге и Мюнхене. В это время он уже подверг переосмыслению свои былые увлечения и написал первый научный труд «Теория ценности Маркса», в котором критически анализировал экономическое учение основоположника марксизма. Последующий интерес к неокантианству затмился знакомством с произведением Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». «С этого момента, — писал Франк, — я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе — и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба определилась. Я стал «идеалистом», не в кантианском смысле, а идеалистом — метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия»². Одним из результатов переживания своеобразной переходности от одной реальности и системы ценностей к другой стал философский этюд «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», опубликованный в получившем широкую известность сборнике «Проблемы идеализма». Как и у многих представителей религиозной философии XX века, мировоззренческая эволюция Франка поначалу шла от марксизма к идеализму, а затем к религиозному непониманию. Она сопровождалась разнообразными штудиями, переводческой работой («Прелюдии» В. Виндельбанда, «История новой философии» К. Фишера, «Речи о религии к образованным людям» Ф. Шлейермахера и др.) и редактированием совместно с П. Б. Струве журналов «Свобода и культура», «Русская мысль». Он также участвует в издававшихся Н. А. Бердяевым и С. Н. Булгаковым «Вопросах жизни» и «Новом пути», входит в число авторов знаменитого сборника «Вехи», где в статье «Этика нигилизма» показывает «арелигиозный морализм» интеллигенции, оборачивающийся на деле культурным нигилизмом в религии земного благополучия. Франк обращался и к преподавательской деятельности, в десятых — начале двадцатых (до высылки) годов занимал должности приват-доцента и профессора в Петербургском, Саратовском и Московском университетах. После годичной командировки в Германию он написал принесшую ему известность и признание книгу «Предмет знания», защищенную в 1916 году в качестве магистерской диссер-

тации. Следующая за ней книга, «Душа человека», должна была стать докторской диссертацией, но разразившаяся революция помешала ее защите. Летом 1917 года он переехал в Саратов и стал деканом историко-философского факультета местного университета. В начале нэпа Франк вернулся в Москву, где его избрали членом Философского института, отделившегося от университета как особое учебное заведение, и где он вместе с Н. А. Бердяевым основал и стал деканом Академии духовной культуры. В начале двадцатых годов издаются его книги «Введение в философию» и «Очерк методологии общественных наук».

С 1922 года начинается заграничный период в жизни Франка, когда он в числе других философов, писателей и ученых высылается из Советской России и до 1937 года живет в Германии, где активно участвует в работе Русского научного института и Религиозно-философской академии, основанной Н. А. Бердяевым, читает лекции в Берлинском университете. Затем он переезжает во Францию, а после окончания Второй мировой войны — в Англию. В годы эмиграции он создает такие произведения, как «Живое знание», «Крушение кумиров», «Духовные основы общества. Введение в социальную философию», «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии», «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии», «С нами Бог. Три размышления», «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия».

Большое внимание Франк уделял осмыслению своеобразия традиций русского философского мышления, которые вместе с влиянием Платона, Николая Кузанского, Майстера Экхарта, Я. Бёме воздействовали на формирование его собственной методологии. По его убеждению, для этого мышления изначально свойственна опора на интуицию и отказ от доминанты на сугубо понятийное и систематическое познание мира, которое оказывается неадекватным, схематичным и неравнозначным всей полноте истины. Критерием истины должен быть духовный опыт, непосредственное осознание и переживание внутренней целостности жизненных проявлений (а не их внешнее «охватывание» логической очевидностью). Отсюда получается, что «мы ищем не одно, а два знания: отвлеченное знание, выражаемое в суждениях и понятиях, и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности». Для самого Франка «первичное знание» основывается на интуиции и созерцании.

Знание — переживание, знание — общение, знание — понимание открывает человеку доступ к глубинным уровням бытия, без учета которых абстрактное постижение бытия остается недостаточно внятной игрой. Именно постольку, поскольку мы страстно отдаем себя решению таких метафизических вопросов, как «Что есть, собственно, человек?», «Каков смысл его жизни?», «В каком отношении он находится к последним первопричинам бытия?», неотвратимо встает вопрос о сути и смысле человеческого познания.

Еще одной характерной чертой отечественной философии является духовный абсолютизм и интегральный подход к бытию. «Русскому духу чужды и неизвестны дифференцированность и обособленность отдельных сфер и ценностей западной жизни — и не по причине его примитивности (как это часто полагают образованные на западный манер русские), а именно из-за того, что это противоречит его внутренней сути. Все относительное, что бы оно собой ни представляло — будь то мораль, наука, искусство, право, национальности и т. д., как таковое, не является для русского никакой ценностью. Оно обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному, лишь как выражение и форма проявления абсолютного, абсолютной истины и абсолютного спасения»³. Отсюда всеобъемлемость и одновременно конкретность истины в русской философии, которая не увлекается теоретическими моделями мира или отвлеченными идеями исторического развития. «В русском языке существует очень характерное слово, которое играет чрезвычайно большую роль во всем строе русской мысли — от народного мышления до творческого гения. Это непере译имое слово “правда”, которое одновременно означает и “истину”, и “моральное и естественное право” (...) Русский дух — в лице религиозного искателя или странника из народа, в лице Достоевского, Толстого или Вл. Соловьева — всегда искал ту истину, которая ему, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой — станет основой “подлинной”, то есть справедливой, жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена. Это, собственно, и есть истина как “свет... который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Ин, 1, 9), истина как Логос, в котором — жизнь, позволяющая преодолевать разрыв между теорией и практикой, между познанием и формой существования»⁴.

Онтология, антропология, гносеология и этика объединены у Франка метафизикой всеединства в неразрывной связи Бога и

мира и в идее Богочеловечества. При наличии божественной основы и укорененности в Абсолютном мир хотя и «не есть нечто тождественное или однородное Богу, но он не может быть и чем-то совершенно иным и чужеродным Богу». Поэтому «наряду с Богочеловечеством, как нераздельно неслиянным единством — и через его посредство — нам одновременно открывается и богомерность, теокосмизм мира». Отсюда оптимистическое восприятие человека и мира как имеющих залог и способности к обожению, совершенствованию и преображению, к культивированию в общественных отношениях солидарности, любви и служения. Вместе с тем Франк вынужден констатировать, что «в мировом бытии не дано никаких гарантий для торжества начал добра и разума». Более того, события двадцатого века показывали ему, что силы зла и разрушения торжествуют над силами добра и творчества, заблуждения оказываются могущественнее истины, слепая игра иррациональных сил (в отдельной личности и у целых народов) одолевает благородные порывы сердца. Он констатирует глубинное противоречие жизни, по-своему истолковывая слова Евангелиста («И свет во тьме светит, и тьма не объяла его»): «Свет во тьме светит, и тьма противостоит свету, не будучи в силах поглотить его, но и не рассеиваясь перед ним». В представлении Франка, в этих словах «описывается ненормальное, противоестественное состояние мирового бытия. Метафизически всемогущий и победоносный по своему существу свет... который есть обнаружение самого Господа Бога и поэтому “просвещает” всякого человека... эмпирически оказывается в мире в состоянии безвыходного противоборства с тьмой... Это есть величайший парадокс, нечто, что, в сущности, нельзя понять и “объяснить”, но что необходимо констатировать в этой его непонятности и противоестественности»⁵.

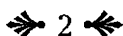
Таким образом, «царство мира сего» оказывается под «властью тьмы», проводником которой исторически становилось слепое обоготворение самочинной воли человека «в его темном, разнужданно хаотическом существе». Родившийся из недр самой Европы новый Чингисхан, пишет Франк, обрушился на нее воздушными бомбардировками, разрушающими целые города, газовыми камерами для массового истребления людей и грозит теперь смести человечество с лица земли атомными бомбами. Однако возник он не на пустом месте, а явился естественным следствием кризиса гуманизма, содержащего коренное и непреодолимое

противоречие в сочетании культа человека, оптимистической веры в его великое призвание властвовать над миром для утверждения господства разума и добра с представлением о нем как о чисто природном существе. Если в дарвинизме утверждалось обезьяноподобие человека, то у Фрейда «он признан комочком живой плоти, вся душевная жизнь и все идеи которого определены слепым механизмом полового вожделения; не разумное сознание, не дух и не совесть, а слепые хаотические под-сознательные силы правят человеческой жизнью»⁶. Роковым для судеб светского гуманизма Франк считает и марксистское учение «экономического материализма», опиравшееся в ненависти между богатыми и бедными, в борьбе классов за обладание земными благами на злые и корыстные начала человеческой природы. Ницшеанское же напоминание о высшем происхождении человека в границах самодостаточного антропоцентризма обернулось биологическим прославлением человека, провозглашением бестиализма, высокомерного аморализма и властной жестокости как сверхчеловеческих элементов «животного высшей породы». Использование темных начал человеческой природы для какого бы то ни было прогресса или построения светлого будущего Франк называет демоническим утопизмом, который переходит в последовательный нигилизм и «отрицание самого начала святыни и необходимости поклоняться святыне».

Процессу нигилистического и цинического разложения светского гуманизма Франк противопоставляет «некую непосредственную здоровую реакцию человеческого здравого смысла и человеческой совести. Именно это сочетание здравого смысла с голосом совести приводит к умонастроению, чрезвычайно популярному среди лучших умов нашего времени — к умонастроению, которое можно назвать *скорбным неверием*»⁷. В скорбном неверии Франк находит сочетание осознания неодолимой власти тьмы в эмпирическом бытии с чувством рыцарского служения неосуществимому идеалу, с нравственным требованием «защищать безнадежную позицию добра против победоносной, всемогущей силы зла». Тем самым, пишет он, молчаливо и бессознательно признается Святыня как «начало неземного порядка», превосходящее всякую фактическую реальность и способное в новом, религиозном, опыте незримо воздействовать на неизмеримые глубины человеческого сердца. Тогда через скорбное неверие открывается подлинная вера, что «воплощение Христова

откровения, Христовой правды на земле совершается в борьбе с силой тьмы и с косностью человеческого сердца. Но обетованная нам неодолимость божественного света дает нам все же право верить, что — часто отступая в незримые глубины, гонимое силами мира сего — посеянное Христом горчичное зерно продолжает развиваться, прорасти и созреть в огромное дерево, что малая закваска невидимо мало-помалу окисляет все тесто. В этой неопределенной форме, принципиально считающейся с неисповедимостью Божьего Промысла, мы имеем *единственную оправданную форму веры в "прогресс"* — веры в приближение мира, сложными и таинственными путями, к его конечной цели...»⁸.

Материал и опору для своих размышлений Франк находил в русской классической литературе, которую он считал одной из самых глубоких и философски постигающих жизнь и о выдающихся представителях которой достаточно много писал. Среди отечественных писателей он выделял прежде всего Пушкина как «мыслителя-мудреца», сумевшего в непритязательной форме раскрывать существеннейшие закономерности духовной и исторической жизни человека и обладавшего «живым ведением», которое есть «самопознавшая себя жизнь» (не исчерпываемая никакими идеями или системами). Среди западных философов особое место в его творчестве занимает проблематика Паскаля.



Паскаль является для Франка одним из тех немногих мыслителей, кто наиболее глубоко и проникновенно представлял напряжение между нищетой и величием пребывания человека на земле как «лишенного владений короля», выразил сознание трагичности человеческой души в разлагающемся теократическом порядке и секуляризирующемся мире и в самой этой трагичности раскрыл ее нерасторжимую связь с Богом. «...Величие и всемирно-историческая значимость духовного борения Паскаля, — пишет он в книге «Реальность и человек (метафизика человеческого бытия)», — заключается именно в том, что они были спонтанным выражением нового жизнечувствия человека, более первичного и глубокого, чем какая-либо богословская доктрина. Стоит только сравнить духовный мир Паскаля с духовным миром Фомы Аквинского, чтобы ощутить глубину совершившегося перелома, зарождение новой всемирно-исторической эпохи ре-

лигиозной тревоги, длящейся до нашего времени. У Фомы Аквинского все в бытии рационально объяснено, поставлено на надлежащее место в системе мировой гармонии. У Паскаля, научный гений которого прозревал математическую согласованность мироздания и религиозный гений которого заново открыл интимную связь человеческой души с Богом, — человек все же ощущает себя висящим над бездной. Его ужасает загадочное вековечное молчание мировых пространств, в которые заброшен человек, и его также ужасает бездна греха, иррациональности, бессмыслия, хаоса, бушующих в человеческом сердце. Душа человека, тоска которой по Богу есть сама ее существо, окружена и пронизана иррациональными силами мира. И в этом состоит рационально непримиримый трагизм человеческого существования, преодолимый только героическим усилием верующего сердца и притоком в него сверхмирной благодати (...) Это трагическое жизнепонимание сочетается с глубокой, неколебимо прочной верой в истинность традиционного христианского вероучения, придает ему особую значительность»⁹.

Вслед за Паскалем и Достоевским, но в рамках своей философии всеединства и внецерковной метафизики Богочеловечества Франк сосредоточивается на «тайне человека» и определяет его специфическое отличие от животного и вообще от всего сущего способностью судить и оценивать, дистанцироваться от наличной действительности и смотреть на нее извне, трансцендируя за пределы всего фактически данного (включая и фактическую данность собственного бытия) и соотнося в акте самосознания с более убедительным и первичным авторитетом. «Эта последняя основа, трансцендентное средоточие и верховная инстанция человеческого бытия, как мы знаем — Бог. Поэтому мы вправе сказать, что отношение к Богу, связь с Богом есть определяющий признак самого существа человека. То, что делает человека человеком, — начало человечности в человеке — есть его Бого-человечность»¹⁰.

Всякий раз, когда в своей антропологии Франк сталкивается с необходимостью подчеркнуть роковую двойственность человеческого существования, неизбежно сочетающего в себе имманентное и трансцендентное, духовное и природное, объективную действительность и идеальное бытие, в его сознании возникают личность и мысли Паскаля. «К существу человека, — подчеркивает он в книге «С нами Бог», — принадлежит сознание

его нищеты и нужды, его “*misère*”, как говорил Паскаль; и когда человек это забывает и начинает воображать себя самодержавным творцом и хозяином своей жизни, он строит свою жизнь “на песке”, на иллюзии, и горьким опытом убеждается, что впал в гибельное заблуждение. Но эта его зависимость от Бога и связь с Богом есть вместе с тем его достоинство. Послание к Евреям приводит слова псалмиста, в которых уже выражено это двойное самосознание человека: “Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честию увенчал его; поставил его владыкою дел Твоих; все положил под ноги его” (Пс. 8, 4—6). Более того, уже в Ветхом Завете встречается мысль, выраженная в учении о грехопадении, что дело идет здесь о фактической нищете человека, об его униженном состоянии, которое есть его собственная вина, итог уклонения от истинного пути, а не об онтологическом его ничтожестве. Ничтожен только отпавший от Бога человек; человек в том его существе, к которому он предназначен при сотворении именно в качестве слуги и соучастника Божией силы и славы, имеет, напротив, высокое достоинство. Униженное состояние человека есть, как говорит Паскаль, *misère d'un grand seigneur, d'un roi dépossédé*^{*}. Уже самый факт, что человек способен знать эту свою фактическую нищету и скорбеть о ней, есть признак его величия — свидетельство, что его истинное существо не исчерпывается этим отрицательным моментом. Само искание опоры для своего бытия вне себя, само сознание, что такая опора ему нужна и у него есть, обличает, что Бог, в качестве полюса, необходимо противостоящего человеческому бытию, есть тем самым его необходимый коррелят, то есть что связь с Богом есть внутренний признак самого существа человека»¹¹.

Вслед за П. А. Флоренским и используя паскалевские и тютчевские образы, Франк заостряет (или — или) антитезу между полюсами двуединого существа человека, принадлежащего одновременно к природному и сверхприродному мирам и являющегося как бы местом их встречи и скрещивания. Входя в «объективную действительность» через свое тело и душевную жизнь (поскольку она определяется телесными процессами и вообще подчинена естественной закономерности), человек через

* Нищета великого господина, лишенного владений короля (франц.).

свое самобытие (поскольку оно есть реальность для себя сущая и себе самой открывающаяся), через расширение и углубление собственного самосознания входит в состав совсем иного мира и неизбежно соприкасается с альтернативой: «Либо он сознает себя висящим над бездной, то есть обречен впасть в отчаяние и вообще потерять осмысленность своего бытия, либо же ему удастся найти безусловную прочную опору для себя в той реальности, которая называется “Бог”. *Tertium non datur**, или *datur* только в страусовой политике закрывания глаз перед объективным составом человеческого бытия»¹².

Подобно Паскалю, раскрывавшему «затерянность» и «подвешенность» человека между двумя безднами, Франк рассматривает вечную беспросветность и неутолимое беспокойство людского существования в «объективной действительности» — не только в чуждом и враждебном космосе холодной и равнодушной природы, но и в подчиненности внешним обстоятельствам коллективной жизни, неумолимому ходу возникающих помимо нашей воли исторических событий. Однако и во внутреннем мире человека, подчеркивает он, идет своеобразная гражданская война, когда слепые и анархические силы желаний, чувств, настроений, безразличные к нашему подлинному интимному существу и действующие независимо от «центральной воли нашего я», вносят в душевную жизнь человека смуту и противоречия. Франк сравнивает положение людей с участью путников, постоянно сбивающихся с верного пути, зачастую даже и не подозревающих о его существовании, гонимых в разные стороны порывами ветра и к тому же лишенных твердой почвы, идущих по болоту, в котором увязают их ноги и которое готово совсем поглотить их. Именно такие путники оказываются, говоря категориями Паскаля, пленниками разнообразных «обманивающих сил», всевозможных мнений, репутаций, суеверий, моды, новизны, самолюбия, подсознания и т. д. и т. п. и никогда не достигают, как он подробно рассмотрел, подлинного счастья, духовного и душевного покоя, мечась между различными видами тленного блага. Как бы вслед за ним и Франк подчеркивает, что во всех своих многочисленных отношениях внутреннее существо человеческой личности живет в постоянном антагонизме со слепым ходом событий объективной действительности (космической и

* Третьего не дано (лат.).

общественной), а потому настоящее счастье остается неосуществимым и даже внешне самая удачная индивидуальная жизнь внутренне оказывается непрерывной цепью разочарований и неутолимой нуждой.

Как и П. А. Флоренский, Франк в главе «Вера как религиозный опыт» книги «С нами Бог» выделяет еще одну паскалевскую категорию, так называемый «аргумент пари», акцентируя в нем чрезмерно расчетливую и меркантильную сторону. Он пишет, что это «пари» можно счесть за самое острое и парадоксальное выражение трагического положения человеческой души перед проблемой веры и неверия, понимания веры как необоснованного и непроверяемого суждения о недоступной трансцендентной реальности для людей, в чьем сознании господствует «опыт ума» и почти полностью перекрывает «опыт сердца». «Я должен сказать откровенно: при всем моем восхищении правдивостью, силой и пронизательностью религиозной мысли Паскаля я не могу видеть в этом “пари” ничего, кроме странного и притом кощунственного заблуждения. Ход мысли, как известно, таков: так как ставки игры на веру и неверие бесконечно различны по ценности — поставив на веру и ошибаясь, мы потеряем только ничтожные блага краткой земной жизни, поставив же на неверие и ошибаясь, мы вместо вечного блаженства рискуем быть обречены на вечные муки, — то даже при минимальном шансе на правоту веры расчет риска и удачи велит избрать ставку на веру. Я, конечно, знаю, что конкретный ход мыслей Паскаля гораздо тоньше этой грубой логической схемы; в нем, как всюду у Паскаля, есть гениальное прозрение. В нем можно уловить совершенно иную мысль, именно: что, пойдя сначала “наугад” по пути веры, потом обретаем на нем опытное удостоверение его истинности. Но если оставить это в стороне и сосредоточиться на приведенном грубом логическом остоле мысли, то получается впечатление чего-то противоестественного, какого-то духовного уродства. Мысля Святыню и не зная, есть ли она на самом деле, мы должны заняться расчетом, стоит ли наугад поклоняться ей; не имея никакого внутреннего основания для веры, мы должны следовать расчету, что для нас выгоднее вести себя, исходя из предположения, что утверждения веры все-таки окажутся правильными. Какую религиозную ценность имеет так мотивированная решимость верить? Какое представление о Боге и Его суде над душой лежит в основе этого расчета? Если бы я был не-

верующим, то я ответил бы Паскалю: «Я предпочитаю предстать перед судом Божиим — если он существует — и откровенно сказать Богу: «Я хотел верить, но не мог, не находя основания для веры; честно искал Тебя, но не мог найти и потому склонился к убеждению, что Тебя нет; а теперь суди меня, как знаешь; я не знаю, есть ли Бог, и даже думаю, что Его нет: но я наверное знаю, что если Он есть, Он милосерд и, кроме того, ценит выше всего правдивость и чистоту души и потому не осудит меня за искреннее заблуждение; поэтому у меня вообще нет риска проигрыша, и все ваше пари есть необузданная выдумка»»¹³.

Как бы высказывая Паскалю такого рода претензии, Франк недоучитывает, если воспользоваться терминологией М. М. Бахтина, роли «чужих» голосов в логической структуре и динамике его «Апологии христианской религии». Рассудочная аргументация воспроизводит навыки формировавшегося и распространявшегося в то время позитивистского и прагматического сознания. Она носит этапный и относительный, а не универсальный и абсолютный характер и рассчитана на привлечение внимания тех, кто доверяет лишь математическому началу бытия для их последующего обращения к опыту сердца и более глубоким измерениям жизни, без чего невозможна подлинная вера.

Франк словно корректирует самого себя, когда заостряет эту фундаментальную логику Паскаля и подчеркивает в ней сверхрациональные основы. Он пишет, что «рассуждения» о Боге как предмете философского размышления имеют прочную положительную традицию, проходящую через всю историю античной, средневековой и новой мысли вплоть до немецкого идеализма и современных течений. Однако, говоря словами Паскаля, «Бог философов» в некоторых определяющих чертах далеко отстоит в этой традиции от «Бога Авраама, Исаака и Иисуса Христа», и порою создается впечатление, что имя Бога сознательно или бессознательно используется для обозначения чего-то совершенно иного, чуждого религиозному сознанию и неспособного его удовлетворить. По мнению Франка, Паскаль сильнее всех выразил убеждение в разнородности между чистой мыслью и религиозной верой, а его заключения на эту тему «по глубине мысли и художественной выразительности» принадлежат к «величайшим достижениям мыслящего человеческого духа». В качестве примера он приводит в собственном переводе следующий паскалевский фрагмент: «Бесконечное расстояние, отде-

ляющее тела от мыслящих сознаний (*esprits*), отображает еще бесконечно более бесконечное расстояние, отделяющее мыслящее сознание (*esprit*) от верующей любви (*charité*), ибо она сверхприродна (*surnaturelle*).

Все импонирующее в (пространственном) величии не имеет значения для людей, которые заняты умственными исканиями.

Величие людей мысли — невидимо царям, богатым, военачальникам — всем этим плотским людям.

Величие (истинной) мудрости (*sagesse*), которое истекает только от Бога, невидимо плотским людям и людям мысли. Это — три совершенно разнородных порядка.

Все тела, небосвод, звезды, земля и ее царства ничего не стоят по сравнению с малейшим из мыслящих духов (*esprit*): ибо он знает все это и себя самого; а тела не знают.

Из всех тел, вместе взятых, нельзя обрести ни малейшей мысли: это невозможно, ибо принадлежит к другому порядку. Из всех тел и умов, вместе взятых, нельзя извлечь ни одного движения истинной верующей любви (*charité*); это невозможно, ибо принадлежит к другому — сверхприродному порядку.

И та же мысль резюмирована в знаменитом кратком изречении: “*Le cœur à ses raisons, que la raison ne comprend pas*” (“У сердца свои доводы, которых не понимает разум”. — Б. Т.) и который не имеет ничего общего с разумом, будучи отделен от него “бесконечно большей бесконечностью”, чем разум или мысль от мертвого тела¹⁴.

Франк отмечает, что в паскалевском выводе о безусловной качественной разделенности областей веры и разума, «*cœur*» и «*esprit*», содержится глубокая и бесспорная правда, очевидная для всякого религиозно чуткого сознания и сводимая именно к утверждению инородности религиозного опыта всему остальному, так сказать, «земному» опыту эмпирического, позитивистского и рационалистического осмысления бытия. Действительно, опыт веры осуществляется в сфере откровения через встречу в «сердце» человека с безусловно «сверхприродной» реальностью Бога, включает в себя глубинно личностные переживания «как бы лирического или драматического порядка» и не укладывается в категории житейской мудрости или чисто интеллектуального познания. «Именно поэтому опыт “Богопознания” — точнее говоря, опыт встречи с Богом как реальностью — носит характер первичной самоочевидности и, как таковой, совершенно незави-

сим от всякого иного познания, от всех наших мыслей и знаний о существе и составе объективной действительности, — вообще от всей сферы мысли и разума; и в этом смысле Паскаль совершенно прав: это есть некий скачок в совсем иной порядок, в инородную сферу, недостижимую для “*esprit*”, для чистой мысли. В силу этой непосредственности опытного восприятия Бога убеждение в Его реальности совершенно независимо от возможных трудностей его согласования с знаниями об объективной действительности. Как бы трудно ни было согласовать бытие Бога со всем, что мы знаем об объективной действительности, — вся проблематика “теодицеи” ни в малейшей мере не колеблет самоочевидности опытного восприятия Бога. И, с другой стороны, всякое рациональное доказательство бытия Бога, поскольку оно вообще возможно и подлинно убедительно, уже предполагает готовое обладание идеей Бога, достигнутой на совсем ином пути¹⁵. Познание Бога при этом достигается не органами внешних чувств и не умом, а именно «сердцем», как бы корнями нашей личности и сокровеннейшим существом души, которое через максимально возможное углубление внутренней жизни «встречается» с Богом.

Соглашаясь с Паскалем, Франк вместе с тем и здесь вступает с ним в своеобразную дискуссию, когда замечает, что разрыв между «земным» или «природным» слоем бытия и прозреваемым в религии «сверхприродным», «божественным» и «чудесным» его слоем не является, так сказать, чересчур бесконечным и совсем непреодолимым. Взятое в буквальном смысле, пишет он, утверждение непроходимой бездны между рациональной мыслью и религиозным сознанием делало бы невозможным как всякое богословие (в том числе и паскалевское), так и отчетливо осмысленную веру. Другими словами, Бог (наряду с глубинно личностным отношением к Нему) воспринимается как существо вечное, всеобъемлющее и вездесущее, как абсолютная основа всяческого бытия, стоящая в неразрывной связи со всем сущим. И само так называемое «природное» бытие в своих последних глубинах тоже — производным образом — сверхприродно. «Связующее звено между трансцендентно-сверхприродным и “природным” (в котором сверхприродное, таким образом, одновременно имманентно присутствует) есть именно та основная, глубинная стихия бытия, которую мы усмотрели в реальности (...) Философия, конечно, должна при этом сознавать указанную неизбежную ограниченность своих возможностей на этом пути»¹⁶.

Учитывая эту ограниченность и несовпадение Бога с объективной действительностью, Франк подчеркивает Его теснейшую связь с ней и частичное пересечение религиозного опыта с метафизическим опытом, в котором калейдоскопические фрагменты наличного бытия складываются в некую общую картину мира и человека в лоне всеединой, сверхмирной и всеобъемлющей реальности. В книге «Предмет знания», своеобразно приспособивая паскалевскую триаду (порядок тела, порядок духа, порядок любви и милосердия), Франк различает три «слоя» в бытии и соответственно три гносеологические ступени — эмпирическое знание, охватывающее поверхность бытия, восходящее к его абстрактно-логическим началам рациональное знание и металогическое, «живое знание», так сказать, «бесконечно» отличающееся от «предметного» знания чувственно воспринимаемой действительности и «абстрактного» знания логических связей в ней, но интуитивно входящее в область «непостижимого», запредельных первооснов бытия.

В данном контексте Франк нередко использует еще два паскалевских понятия — *esprit géométrique* (математический разум) и *esprit de finesse* (тонкий ум). С его точки зрения, именно последний преодолевает односторонность первого и схематичность декартовского рационализма, способен гибко и пластично проникать в многосложную и логически непрозрачную структуру бытия, а также охватывает область «живого знания», в котором главное место занимает «опыт сердца».

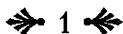
Как и П. А. Флоренский, Франк признает религиозную роль очищающегося сердца в духовном возрастании и Богообщении личности и особо выделяет «вдохновенные слова, в которых Паскаль записал итог мистического опыта, встречи с Богом: “Радость, радость, радость! Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов!” Если под “Богом философов” разуметь некое пантеистическое “Абсолютное”, как у Гегеля, — или, что, вероятно, имел в виду Паскаль, — Аристотелево или Декартово понятие Бога — “мысль, мыслящую саму себя”, “первого двигателя” и “чистую субстанцию”, — то Паскаль безусловно прав. Религиозный опыт есть опыт встречи общения с живым Богом; его содержание поэтому существенно отличается от содержания и “понятия” Бога как философской “гипотезы”, необходимой для объяснения мира, или вообще как отвлеченной философской идеи (...) Но я думаю, что обратная сторона мысли Паскаля —

безоговорочное отождествление Бога мистического опыта с “Богом Авраама, Исаака и Иакова” — тоже не вполне точна, носит отпечаток некоего полемического преувеличения. Ибо этот Бог древних еврейских патриархов — при всем величии и всей правде его идеи — есть все же только первый проблеск религиозной правды в сознании первобытных пастухов. Этот Бог был суровым самодержцем, требовавшим рабского подчинения и слепого доверия Себе, даже в искушающем приказе Аврааму принести Ему жертву, заковов собственного сына. Он, конечно, далеко не во всем тождествен Богу Иисуса Христа — любящему Отцу, который ищет не рабов, а друзей, поклонников “в духе и истине”, — Богу, который пребывает в нас и дал нам от Духа Своего, — Богу, который Сам “есть любовь”. Будучи живым личным Богом, Бог мистического опыта — Бог, при всей Его трансцендентности имманентно живущий в глубине человеческого духа, — есть вместе с тем нечто, ни с чем не сравнимое — Свет, Жизнь, Истина. Паскаль сам косвенно признает это, записав в отчете о своем мистическом опыте также таинственное слово: “огонь!”¹⁷.

«Мемориал» Паскаля является для Франка свидетельством непосредственного религиозного опыта встречи человеческой души с «Живым Богом», Который «есть любовь», Свет, Жизнь и Истина и Который готов ответить действительно взыскующим сердцам: «Ищите и обрящете; толцйте, и отверзется вам» (Мф. 7, 7).



Б. П. Вышеславцев и Паскаль



С. А. Левицкий в Б. П. Вышеславцеве видел философа Божией милостью, в сравнительно небольшом, но в высшей степени ценном творчестве которого заложены семена мысли, обещающие будущие новые всходы. «По тонкости его мысли, по богатству ее оттенков, — писал он, — Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей религиозно-философского Ренессанса было бы неполным»¹. Как бы дополняя Левицкого, В. В. Зеньковский заключает: «...Философские построения Вышеславцева сохраняют свою значительность и даже больше: в них есть семена, могущие дать обильный рост. Изящество слога, ясность мысли, четкость анализов — все это должно быть отнесено к бесспорным достоинствам Вышеславцева»².

После окончания с отличием юридического факультета Московского университета Вышеславцев занимался адвокатской практикой, однако карьера юриста не могла удовлетворить его широких философских запросов. Он сближается с кружком П. И. Новгородцева, одного из видных представителей философии права в России. «Школа» самого Новгородцева, писал Н. Н. Алексеев, отличалась широкой терпимостью: он умел собирать вокруг себя и материалистов, и скептиков, и эмпириокритицистов, и гегельянцев, настойчиво внушая им мысль, что человеческая личность есть высшая ценность и что человеком нельзя пользоваться как средством, так как он есть «цель в себе».

Среди собиравшихся вокруг Новгородцева можно упомянуть таких крупных мыслителей, как И. А. Ильин или Г. В. Флоровский. Последний в предисловии к «Путям русского богословия» с особым благоговением называет имя Новгородцева как «образ верности, никогда не умирающий в памяти моего сердца. Ему я обязан больше, чем сколько можно выразить словом. “Закон истины был во устах у него” (Малах. II, 6)»³. Именно благодаря поддержке Новгородцева Вышеславцев после сдачи магистерского экзамена был направлен в Германию, в Марбург, где слушал лекции знаменитых в то время кантианцев — П. Наторпа и Г. Когена. По возвращении в Россию он деятельно участвовал в культурной жизни Москвы, в литературных салонах и философских кружках, где стал, по словам Ф. А. Степуна, «одним из самых блестящих дискуссионных ораторов среди московских философов». Защитив магистерскую диссертацию «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии», он становится сначала доцентом, а затем профессором юридического факультета. После защиты диссертации Вышеславцев стал вести в университете курс истории политических учений, который до него читал Новгородцев. В 1922 году он вместе с большой группой философов и ученых был выслан за границу, где жил сначала в Берлине и читал лекции в основанной здесь Религиозно-философской академии. После переезда в Париж он занимался редакторской деятельностью в издательстве «ИМКА-Пресс» и вместе с Н. А. Бердяевым основал журнал «Путь». В 30-е годы он преподавал в Православном богословском институте в Париже, как бы осуществляя сказанное им после высылки из России: «Философия должна быть теперь не изложением малодоступных для людей теоретических проблем, но учительницей жизни». Во время второй мировой войны он жил в Германии, сблизившись после ее окончания с Народно-Трудовым Союзом (НТС). Последние годы его жизни прошли в Женеве. Умирая, он произнес такие слова: «Возвращаюсь к истокам бытия... Все понял... Как это просто...».

Типично русское стремление обнять и понять все в полноте и глубине всеобъемлющей мысли проявилось и в творчестве Вышеславцева. «Основные проблемы мировой философии, — писал он, — являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философ-

ским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные чувства и мысли в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом»⁴.

Русский подход, «вечное в русской философии» (название одной из его книг) Вышеславцев находит в духовной глубине русской литературы, которая, как он отмечает, «переполнена предельными вопросами». Так, о Пушкине, по его мнению, должны помнить, думать и писать не одни только пушкинисты, поскольку пророческая мудрость поэта за внешне простым повествованием затрагивает вечные проблемы, например, трагедию власти и свободы. «Корысть и битвы», «злато и булат» — вот две формы захвата власти, две формы похоти господства, обозначенные Пушкиным. Вышеславцев пишет, что речь всегда в конце концов идет о власти (через саму ли власть или через богатство), чего не понимает материализм со своей психологией «интересов». Скупой рыцарь провозглашает: «Мне все подвластно, я же ничему; я знаю власть мою, с меня довольно сего сознания... И музы дань свою мне принесут, и вольный гений мне поработится, и добродетель и смиренный труд». Совершенно то же самое и с большим основанием, подчеркивает Вышеславцев, мог бы сказать современный вождь любого тоталитарного государства. При этом богатство через власть гораздо надежнее, нежели власть через богатство; последнее всегда может быть отнято властью. Тесно связана с трагедией власти и трагедия свободы, которая может переходить в произвол, в своеволие страстей, в разбойничью «вольницу», в народный бунт, «бессмысленный и беспощадный», и, наконец, в тиранию. Протестуя же против тирании, революционная свобода пробуждает врожденный инстинкт власти в самих освободителях. В результате свержение власти превращается в присвоение власти еще более худшими ее носителями. Говоря о другом русском писателе, Достоевском, Вышеславцев также подчеркивает вечное в его произведениях как основные интуиции в области таинственной глубины человеческого духа и ее «зависимости от таинственной глубины Божества».

В своем собственно философском творчестве Вышеславцев уделял основное внимание вопросам психологии, этики и антропологии, центральным понятием в которой становится понятие «сердца». Сердце осмысливается им как сокровенное средоточие личности, «невидимо» определяющее ее своеобразие и цен-

ностные предпочтения. В теоретическом плане ему близко выраженное в статье В. В. Зеньковского «Об иерархическом строе души» понимание сердца как психологического корня, определяющего «основной тон жизни».

В книге «Этика преображенного Эроса» Вышеславцев своеобразно продолжает и возрождает традиции древнерусского религиозно-нравственного любомудрия, берущие начало от «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Он показывает бессилие закона «вне Христа» и противопоставляет несовершенной этике закона совершенную этику благодати, приходит к выводу об их «трагической несовместимости». Ошибаются те, пишет он, кто думает, что надлежащее общественное устройство возможно в системе справедливых законов и идеального государства — монархического, республиканского или коммунистического, как надеялся античный мир и как предполагает современное внехристианское человечество. Ошибаются и те, кто хотел бы сделать человеческую душу праведной, связав своеволие страстей сетью моральных запретов и императивов. Ни улучшение законов, ни переустройство государства, ни постоянное моральное суждение и осуждение (любимое занятие толпы) не устраняют и даже не уменьшают количества зла и преступлений, а их качество все более совершенствуется. «Пришел закон, и умножился грех», — часто цитирует Вышеславцев слова апостола Павла. Дело в том, подчеркивает он, что закон не только не справляется с сопротивлением плоти и иррациональными влечениями, но своей повелительно-принудительной формой как бы провоцирует их. В этике же благодати, основанной на любви к Богу и ближнему, силы подсознания не подавляются в безуспешной борьбе моральными запретами, а «сублимируются», высветляются, возвышаются и облагораживаются на последней, сердечной глубине в благодатной динамике духа, в устремленности человека к преображению своей греховной природы и ее обожению. Связывая собственную логику с традициями восточного христианства, Вышеславцев считает многие современные открытия в области психологии и нравственности лишь подтверждением того, что «опытно применялось в мистической практике православия». Идею «сублимации бесконечного хаоса природных сил», возведения низшего к высшему и движения к святости как пределу духовного восхождения он находит в учениях Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, в монаше-

ско-аскетической и исихастской практике «молитвы Иисусовой» и «умного делания» Макария Египетского и Григория Паламы, Исаака Сирина и аввы Дорофея и других подвижников христианского благочестия.

В логике Вышеславцева мировое противостояние закона и благодати воплощается в каждом человеческом сердце, неотделимо от духовной борьбы, требует нравственного подвига и проявления высшей свободы. Высшее осознание и выражение человеческой свободы он находит в словах молитвы Господней «да будет воля Твоя», в которых «заключено сочетание двух волей, а не одной воли; и это сочетание есть сублимация низшей воли посредством высшей Божественной».

По его мнению, противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит через все Евангелие как основной принцип христианства. Причем несовместимость закона и благодати совсем не есть только теоретическая антиномия, а заключает в себе «жизненный трагизм, разворачивающийся в истории и, быть может, повторяющийся в жизни каждого из нас». Трагический конфликт состоит в том, что каждая великая система ценностей имеет своих поклонников и они вступают в борьбу друг с другом. «Распятие есть, таким образом, *проклятие закона*, обращенное против Христа, позорная казнь, присужденная Ему законом и по закону. Но зато Христос освободил, искупил нас “из проклятия закона”, “подвергшись за нас его проклятию” (Гал. 3). Так всегда было и будет, в этом есть вечный трагизм: всякий, кто захочет освободиться от “проклятия закона”, подвергнется сам проклятию закона»⁵.

По Вышеславцеву, человек всегда остается перед выбором: покоряться своей несублимированной воле, предпочитающей принудительную силу низших ценностей духовной значительности высших, или в подвиге очищения души и сотворения чистого сердца освободиться от рабской зависимости, чтобы увидеть спасительный свет, который «во тьме светит, и тьма не объяла его». Н. О. Лосский подчеркивает, что «учение Вышеславцева об очищении имеет исключительно большую ценность. Ужасающие открытия Фрейда и его школы могут оказаться фатальными для человека, если не будут указаны пути преобразования низменных инстинктов, таящихся в области подсознательного. Особое значение имеют доводы Вышеславцева относительно того, что эта цель может быть достигнута только путем соединения наше-

го воображения и воли с конкретной благостью Абсолюта, живой личности Богочеловека и святых. Вышеславцев показывает, что воспитание воображения, чувств и воли в духе христианства — единственный путь достижения всей полноты совершенной жизни. Ему удастся найти новые аргументы для доказательства, что христианство может служить этой цели, только если оно рассматривается как подлинная религия любви и свободы, как добрая весточка из Царства Благодати...»⁶.

❖ 2 ❖

Среди таких аргументов особое место занимают «Мысли». По убеждению Вышеславцева, глубочайшие духовные и мистические переживания и интуиции Паскаля важны и актуальны не только сами по себе, но и в отношении к распространенному в XX веке экзистенциалистскому умонастроению, поскольку «в них дело идет об основной идее современной философии — об идее трансцендентности»⁷. Проблематику, связанную с этой идеей, можно встретить у Н. Гартмана, Хайдеггера, Ясперса, Сартра и у других философов.

Вышеславцев призывает не пугаться «потусторонних» оттенков в слове «трансцендентность» и приводит в пример Паскаля, который в своих научных изысканиях столкнулся с тайной математической и астрономической бесконечности как «вечным символом Божества». Но такая же бесконечность является нам и как бы с противоположной стороны — в микроскопическом строении вещества. Человек же несравненно удален от понимания этих бесконечностей и крайностей, начал и концов вещей, принципов и последних целей бытия, являясь своеобразной серединой «между ничто и всем». Только бесконечный разум, то есть сам Творец бытия может охватить его крайние полюса. Человек же своей наукой подводится к границам познания и останавливается перед непроницаемой тайной истинного бытия. Вышеславцев подчеркивает, что у Паскаля обнаруживается самокритика разума в духе Платона или Канта, после открытий которого наука ничего не может добавить принципиально нового. Он приводит в пример «паскалевское» мнение современного английского натурфилософа Джинса о том, что человеческий мир лежит между бесконечно великим и бесконечно малым и что «мы подобны детям, которые играют на берегу моря с ка-

мешками, в то время как перед нами бушует океан непознанных и непостижимых истин»⁸.

Таким образом, наука приводит Паскаля к идее трансцендентности и проблеме границ человеческого разума, необходимости религиозного обоснования бытия. С другой стороны, Вышеславцев выделяет рассмотренный в биографическом разделе светский пласт жизни Паскаля, салонный мир изощренного остроумия вольнодумных философов, перемежавшегося с ханжеским лицемерием официального католичества, — «короче говоря, со всем его умом и всей пустотой, со всеми его положительными и отрицательными ценностями». И перед Паскалем вставала задача отделения в этом мире прекрасного от отвратительного, высокого от низкого, добра от зла, что требовало не только теоретических, как в науке, но и ценностных суждений.

С точки зрения Вышеславцева, именно постановка проблемы ценностей была неоценимой заслугой Паскаля в истории человеческой мысли. Французский философ впервые связал ценностную способность суждения, названную позднее Кантом практическим разумом, с чувством, а не рассудком, с логикой сердца, отличной от рационалистических построений. Вышеславцев с сожалением констатирует, что это открытие долго не замечалось мыслителями и исследователями, и лишь М. Шелер впервые подчеркнул у Паскаля «логику сердца» и построил на ней теорию ценностей, отраженную в философии Н. Гартмана и в психологии К. Юнга. Паскаль также предвосхитил шелеровскую идею об иерархии ценностей и кантовское учение о примате практического разума. Для автора «Мыслей» нравственные суждения важнее теоретических понятий науки, так как они определяют жизнь и судьбу человека. Еще выше Паскаль ставит религиозные ценности, признающие святость как искомое совершенство и непосредственно связывающие человека с Богом. Именно ясное понимание пропорциональной ущербности каждой низшей стороны ценностей по отношению к высшей, подчеркивает Вышеславцев, позволяет Паскалю, как позднее и Достоевскому, сделать главный вывод о том, что без Бога нет настоящего различия добра и зла и все позволено.

В разделе «Творческая биография Паскаля» уже характеризовались выделяемые французским философом порядки бытия (порядок тела, порядок ума, порядок любви и милосердия), граница между которыми возрастает до бесконечности и которые

включают в себя принципиально разное качество человеческого величия. Короли, богачи, полководцы, эти «великие люди плоти», не видят величия людей ума, которые, в свою очередь, не замечают бесконечно более высокое достоинство любви и милосердия и святости. Вышеславцев так обозначает структуру иерархии ценностей у Паскаля: «1) Величие земных владык, сильных и богатых мира сего, вождей человечества, — величие это есть в конце концов телесное, а не духовное. 2) Величие человеческого гения, Архимеда, Платона. Это — величие человеческого духа. 3) И наконец, величие святости, превосходящей все другие своим блеском. Таков Иисус Христос и сонм святых, превосходящих своей ценностью все остальное»⁹.

По Вышеславцеву, именно в сверхрациональной логике высшего религиозного переживания можно говорить об открытии «трансцендентного», «потустороннего», которое оттеняется через самопознание и изумление перед своим собственным существованием. Чтобы поставить вопрос: «откуда я и куда иду?», нужно совершить по отношению к самому себе акт трансцензуса, поставить себя в отношение к миру, к бесконечности, к Богу. Приводя уже разобранный в разделе «Творческая биография Паскаля» знаменитый фрагмент о двух бесконечностях, Вышеславцев отмечает, что люди неизбежно поставлены перед неким таинственным «или-или»: Бог и бессмертие или Ничто и небытие. Трансцендентность может обозначать либо первое, либо второе, но дилемма эта разрешается в «порядке сердца», а не с помощью разума и науки.

Хотя и разум может частично и поверхностно участвовать в ее разрешении. И здесь Вышеславцев отмечает, как бы вслед за Д. С. Мережковским и С. Л. Франком, паскалевский «аргумент пари» из знаменитого отрывка «Бесконечное, ничто», где используются элементы теории вероятностей. Он, как известно, адресуется салонным атеистам, тем, кто безоговорочно доверяется математически-игровому началу бытия и, подобно мольеровскому Дон Жуану, меркантильно верит лишь во все подсчитываемое. И даже количественная логика подсказывает, что, при равных шансах существования и несуществования Бога, разумнее делать ставку на Бога, а не на атеизм. Однако подобные рассуждения, затрагивающие только поверхностный слой ума и корыстное расположение души, могут заставить лишь задуматься так называемых порядочных людей светского общества о глав-

ных вопросах жизни и смерти, но не способны привести к коренному изменению жизни в свете положительного восприятия «трансцендентного». Ни разум, ни наука не приведут к подлинной вере, если человека не коснется вдохновение свыше, которое одно только может подействовать на самые глубинные основания его внутреннего мира — волю и сердце.

Вышеславцев, подспудно полемизируя с теми, кто считал Паскаля сомневающимся диалектиком, справедливо подчеркивает, что лично для самого автора «Мыслей» не существовало никакого пари. Для него вопрос о «трансцендентности» был решен именно через глубочайшее религиозно-мистическое переживание в «порядке сердца», которого коснулась Божественная Благодать. Откровение свыше, о котором речь шла в главе «Светское общество» и которое оказалось зафиксированным в «Мемориале», Вышеславцев вслед за П. А. Флоренским ставит в «невидимый» центр всей духовной деятельности Паскаля, объясняющий его пребывание в Пор-Рояле, борьбу с иезуитами, апологию христианства в «Мыслях», подлинное раскрытие трагического положения человека в мире между величием и ничтожеством, самоотверженность веры и любви в последние месяцы жизни.

Как бы сопрягая личность Паскаля с истинной проблематикой его творчества, Вышеславцев пишет: «Христианская религия есть вера в Бога и вера в человека. Как “Сын Божий” может называться “сыном человеческим”? Как можно любить человека, не веря в него? Что любят в человеке, если это есть действительная любовь? Ведь не “прах и пепел”. Любят его истинную самость. Нелегко сказать, что такое она, эта самость, так как она не видима и не познаваема разумом. Существует нездешний человек, как и нездешний Бог, — “сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа”. Эта мистическая сущность человека недоступна ни физике, ни психологии, но открыта только сердцу. Паскаль открыл ее через любовь, как Декарт открыл “мыслящее я” разумом. Сам Паскаль был “сокровенным сердца человеком” — потому он нам любезен и дорог. Кроме его научного гения, кроме его богатого знания о человеке, кроме его прекрасного стиля, мы ощущаем скрытую, божественную самость, огневой центр его любви и обильной души, центр, который через столетия шлет свой свет миру»¹⁰.

Для Вышеславцева свет паскалевской мысли сродни тем излучениям, которые исходят от русской философской и литера-

турной традиции. Русские мыслители и писатели постоянно стремились к окончательным решениям и к постижению последнего смысла всего существующего. Интерес к проблеме Абсолютного, смерти и бессмертия окрашивает многие их произведения. Вышеславцев приходит к выводу, что в их произведениях явно или подспудно Абсолютное противостоит относительному, Бог — человеку. Человек понятен самому себе только в противопоставлении конечного и бесконечного, временного и вечного, совершенного и несовершенного. Отсюда возникают неизбежные вопросы: что такое человек, я сам, откуда пришел, куда иду?

Вышеславцев считает возможным и необходимым говорить о русских особенностях подхода к «паскалевским» вопросам, приводя пушкинские стихи:

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?

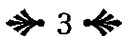
Он находит в приведенных строках одновременно скептическое сомнение и мистическое переживание Абсолютного, что отражает насущную потребность определения отношения человека к Богу. То же самое и у Державина:

Но, будучи я столь чудесен,
Отколе произошел? — безвестен;
А сам собой я быть не мог.

Философичность русского романа и поэзии, считает Вышеславцев, заключается в своеобразных интерпретациях общечеловеческих и мировых проблем, которые в первую очередь занимали и ум Паскаля. Обозначая основную тему французского философа как «величие и ничтожество человека», он обнаруживает ее своеобразное проявление и развитие, например, у Державина («я царь — я раб — я червь — я Бог») или у Достоевского, раскрывавшего всю сущность изначально свойственных человеку противоречий: «Здесь диавол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

Напоминая изречение Гегеля («объект философии тот же, что и объект религии»), Вышеславцев показывает, как тесная

связь русской философии с религией проявлялась на собраниях московской интеллигенции с представителями церковных кругов у Маргариты Кирилловны Морозовой и в основанном ею же издательстве «Путь». По его наблюдениям, на них господствовал подлинный диалог, касавшийся предельных тем на границе философии и религии, приводивший многих от марксизма и идеализма к чисто христианскому пониманию жизни. И как раз в контексте такого диалога важно иметь в виду, что в 10-х годах XX века Г. А. Рачинский работал над новым переводом «Мыслей» для издательства «Путь», которое планировало опубликовать и переводную биографию Паскаля.



Вышеславцев отдает должное Паскалю как одному из ярчайших выразителей «метафизики сердца» как предельного таинственного центра личности, «невидимо» определяющего ее своеобразие и ценностные предпочтения. Здесь будет уместно напомнить слова С. А. Франка из его работы «Крушение кумиров» о духовных основах жизни с их особой закономерностью, которую «гениальный христианский мыслитель Паскаль называл... порядком человеческого сердца»¹¹. Этот «порядок сердца» предвосхищен и предуказан заветами христианства. Он «не может быть безнаказанно нарушен, ибо он есть условие осмысленности, прочности нашей жизни, условие нашего духовного равновесия и поэтому самого нашего бытия... Этот духовный строй бытия, постижение которого есть «иудеям соблазн и эллинам безумие»... есть для зрячего абсолютная, строгая истина, обосновывающая всю его жизнь и обеспечивающая ей высшую разумность»¹². По убеждению Вышеславцева, «христианский символ сердца как центра души» занимает умы тех мыслителей, у которых самих «достаточно сердца», чтобы почувствовать «неисследованное богатство этого символа». Исходя из библейской традиции и вслед за Паскалем, П. Д. Юркевичем, П. А. Флоренским, В. Н. Лосским и другими мыслителями он рассматривает сердце как самое глубинное и первичное основание внутреннего мира человека, корень его деятельных способностей, источник доброй и злой воли. Такое понятие «сердца» представляется Вышеславцеву, как и многим

русским богословам, философам и писателям, «математически точным, как центр круга, из которого могут исходить бесконечно многие радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи»¹³. Другими словами, сердце есть «сокровенная самость», бессмертная душа, истинное «я», где заключен «предельно таинственный центр личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность»¹⁴. Именно в сердце происходит (или не происходит) встреча человека с Богом, подчеркивает Вышеславцев, приводя одну из главных мыслей Паскаля: «Бог чувствуется сердцем, а не разумом».

Вместе с тем Вышеславцев выделяет паскалевскую тему «антиномизма сердца», не раз отмеченного в Новом Завете. По словам апостола Иоанна, «всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1 Ин. 3, 9). Но с другой стороны, согласно Евангелию от Марка, корень всяческого зла также заключен в человеческом сердце: «Ибо извнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство» (Мк. 7, 21—22).

Паскаль, как подробно рассмотрено ранее, констатировал, что в «порядке сердца» происходит коренное иррациональное и антиномическое раздвоение. Сердце так же любит своевольные желания и отворачивается от Бога, подчеркивал он, как и наоборот — любит Бога и охладевает к удовлетворению эгоистических устремлений: «Вы отбросили одно и сохранили другое; по рассудку ли вы любите самого себя?». По убеждению Паскаля, только в чистом сердце, преображенном благодатью и смиренным мудрым подвигом веры, пробуждается истинная любовь к Богу и ближнему, органически переживается необходимость следовать не своекорыстной, а высшей воле. Тогда и ум, постоянно имея в виду главную цель любви и милосердия, направлен в первую очередь не на внешнее «образование», а на внутреннее «воспитание», не на умножение рациональных знаний, а на очищение душевных желаний.

Если же в сердце человека не происходит встреча с Богом, ставит Паскаль проблему в противоположную плоскость, то его воля естественно склоняется к самолюбивому поиску «идолов»

счастья, удовлетворению разнообразных страстей. Одна из заслуг антропологии Паскаля заключается в том, что он одним из первых обратил внимание на прихотливую изменчивость человеческого волеизъявления, на склонность сердца искать «счастья» в непредсказуемых фантазиях, которые не только противоположны пользе и выгоде, но способны вести к саморазрушению и гибели.

Размышления Паскаля о разумных и неразумных проявлениях человеческой свободы, светлых и темных устремлениях сердца своеобразно преломляются у Вышеславцева: «Сердце есть таинственная и непонятная ось, которая пронзает и держит духовную и телесную жизнь человека. Телесное сердце никогда не есть только “плоть”, а всегда есть воплощение, ибо каждое его биение имеет духовное значение: оно нечто... вносит в этот мир — любовь или ненависть, повторение старого ритма или рождение нового»¹⁵.

По Вышеславцеву, сердце иррационально как в низшей своей сфере, соприкасающейся с «плотью», так и в высшей, соединяющейся с «духом» и являющейся органом духа. Его иррациональность и бездонная глубина объемлют как высшие мистические переживания, так и низшие подсознательные импульсы, «утробные влечения». В силу этого сердце становится главным «невидимым» участником трагической мистерии человеческого существования, в которой осознанно или неосознанно происходит выбор между совершенствованием или деградацией, между движением истории вперед-вверх или вперед-вниз. Именно в сердце осуществляется сублимация или профанация (термины Вышеславцева), т. е. возвышение телесно-физического до духовного или, напротив, низведение духовного до низшего материального или даже физиологического уровня, что определяет принципиально разное качество жизни личности и окружающего ее мира.

Вышеславцев приходит к выводу, что в современном мире поражает низость человеческих сердец, обусловленная торжеством профанации. Пафос профанации он обнаруживает у Мефистофеля в «Фаусте» и у Петра Верховенского в «Бесах», в установках Маркса и Фрейда. Объединяет их всех и многочисленных им подобных убеждение, что все возвышенное и святое есть только иллюзия. Здесь Вышеславцев почти дословно переключает

кается с социологом П. А. Сорокиным, который показывает и доказывает, что все духовное, идеалистическое, бескорыстное, благородное постепенно сводится к заблуждению, невежеству, идиотизму, лицемерию, скрывающим «низкое происхождение» основных поведенческих мотивов. Истинные нравственные понятия воспринимаются в лучшем случае как «идеологии», «рационализации», «красивые речевые реакции». Как бы продолжая логику Сорокина, Вышеславцев отмечает, что в подобной переоценке ценностей, в сведении высшего к низшему, в «экономическом материализме» Маркса или в «сексуальном материализме» Фрейда сокрыто осознаваемое или неосознаваемое представление о человеке как о «только животном» со всеми вытекающими отсюда людоедскими последствиями.

Вышеславцев характеризует душевно-духовное состояние современного мира как игру на понижение и выделяет ее главные особенности: «1) извращение закона соотношений категорий, который гласит: высшая категория есть самостоятельное и новое качество бытия, несводимое к низшему (...) 2) извращение закона иерархии ценностей, который гласит: низшую ценность нельзя предпочитать высшей. Но как раз низшие ценности особенно для всех убедительны и популярны; в признании преимущественной ценности “экономического фундамента” Чичиков вполне согласился бы с Марксом и французский буржуа с русским коммунистом.

Замечательно то, что игра на понижение в теории и практике всегда будет наиболее популярна. В этой популярности общедоступность всяческого материализма и марксизма. Спуск всегда легче возвышения — это закон косности человеческой природы, линия наименьшего сопротивления.

С каким восторгом человек узнает, что он произошел от обезьяны, что он только животное, только материя, что святая любовь есть только сексуальность и т. д. По-видимому, всякое “только” доставляет глубокое облегчение, тогда как всякое “не только” тревожит, побуждает к усилию»¹⁶.

Однако без «паскалевских» тревог и усилий, свойственных и русской философии и литературе, невозможен, по Вышеславцеву, выход из всеобщего скатывания, обратного спуска к самым низшим ступеням бытия, «к первобытной туманности». Невозможна и подлинная сублимация, т. е. восполнение, преображение, возвышение и усовершенствование низших этажей жизни.

Выразительным примером такого возведения низшего к высшему служит для Вышеславцева «Небесная Иерархия» Дионисия, в которой преображением природного типа существования завершается обожение человека и святость определяется как предел «сублимации». Следовательно, христианская аскеза и этика, проявленные в том числе в жизни и творчестве Паскаля, означают не отрешение от природы, а ее превосхождение и возвышение. При этом и Паскаль, и русская философия и литература являются для Вышеславцева принципиальным подспорьем для доказательства, что подлинное восхождение приводит к абсолютной вершине, а истинная сублимация возможна лишь для того, кто знает Всевышнего, кто сам стремится строить свою жизнь в категориях «возвышенного» и «святого», кто не нарушает ценностную иерархию бытия. В противном случае, если не открывается «трансцендентное Абсолютное», происходит самая главная и роковая подмена, когда место абсолютного идеала занимают его суррогаты, кумиры и идолы. Идолоизация же сознания, то есть абсолютизация любых относительных идеалов и ценностей, не только не способна вызвать к жизни и активизировать высшие духовные свойства человека, не только не преобразует его своекорыстную природу, но зачастую маскирует и укрепляет ее. Абсолютизацию относительного Вышеславцев считает источником всякой неправды (теоретической, этической и религиозной), причиной господства материализма, натурализма, сциентизма, эгоизма, гедонизма, мамманизма, торжества религии власти, силы, чрева, князя мира сего (библейские символы, начиная с Вавилонской башни и заканчивая апокалипсическим зверем, совершенно точно выражают такую установку сознания).

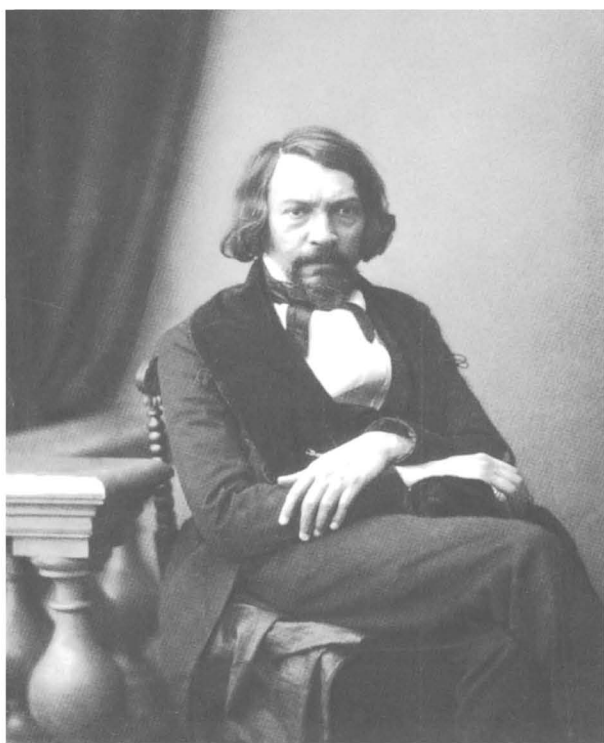
По убеждению Вышеславцева, именно против абсолютизации относительного и обожествления конечных ценностей выступали Сократ со своим «знанием незнания», и Кант со своей непознаваемой вещью в себе, и Паскаль, который настойчиво твердил о «непостижимой замороженности», ослепленности человеческого сердца «пустышками» и о необходимости выправлять чудовищную несоразмерность между вниманием к второстепенному и «самому главному», к идолам и Идеалу.



Андрей Рублев. Троица



И. В. Киреевский



А. С. Хомяков



Панорама Оптиной пустыни



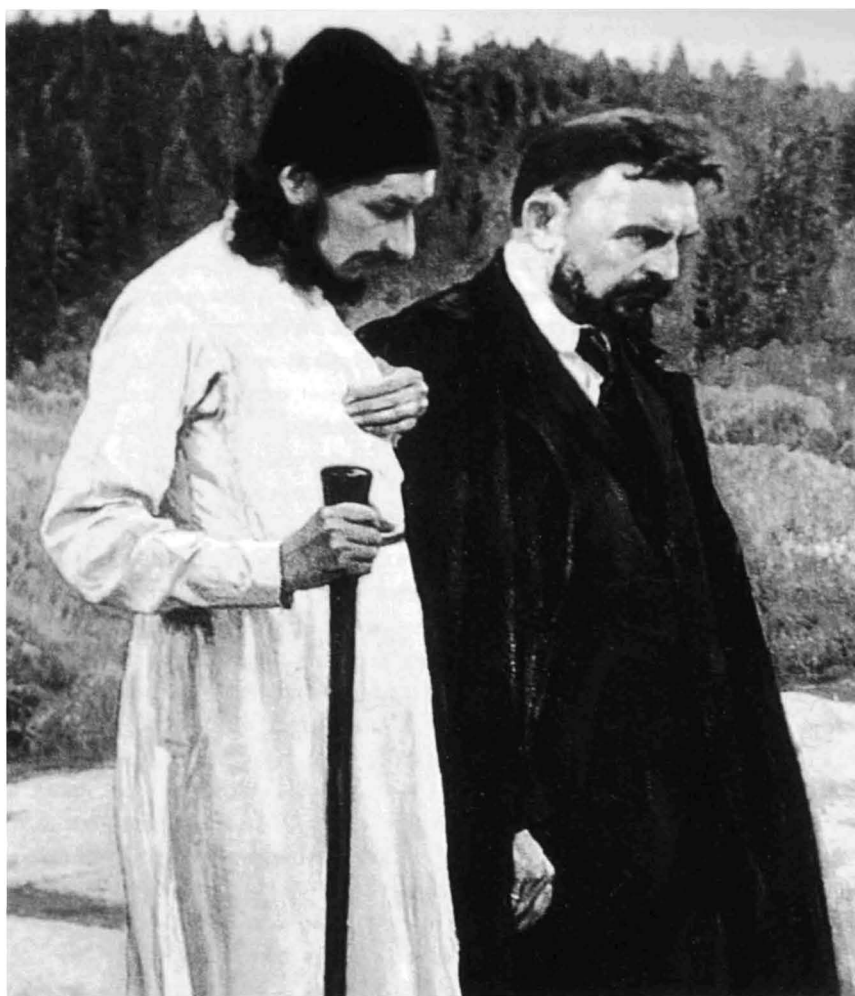
Келья старца Амвросия,
где с ним беседовали
Ф. М. Достоевский,
Л. Н. Толстой,
К. Н. Леонтьев и др.



Оптинский старец Амвросий



Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров
в библиотеке Румянцевского музея (худ. Л. Пастернак)



«Философы»: о. П. Флоренский, С. Н. Булгаков
(худ. М. Нестеров)

Отец Павел Флоренский



В. В. Розанов



С. Л. Франк



Б. П. Вышеславцев



Д. С. Мережковский



Л. И. Шестов
(худ. Б. Григорьев)

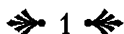


Андрей Рублев. Спас

Русская классическая литература и Паскаль



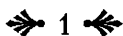
Введение



Отечественная классическая литература¹ воспринималась многими русскими мыслителями как своеобразный кладезь тем и проблем и как некий образец в подходах к ним. «Только в начале XX в., — писал Н. А. Бердяев, — критика по-настоящему оценила великую русскую литературу XIX в., прежде всего Достоевского и Л. Толстого. Духовная проблематика вершин русской литературы была усвоена, ею прониклись, и вместе с тем произошло большое изменение, не всегда благоприятное, по сравнению с литературой XIX в. Исчезла необыкновенная правдивость и простота русской литературы. Появились люди двоящихся мыслей»². Самого Бердяева можно в каком-то смысле отнести к числу людей с двоящимися мыслями. Тем более ценен его вывод, равно как и следующее заключение Л. И. Шестова: «русская философская мысль, такая глубокая и своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Толстой и... даже Чехов...»³.

И хотя не все русские писатели были достаточно близко знакомы с творчеством Паскаля или испытали на себе его влияние, тем не менее свободное и властное, правдивое и просто-глубокое думание о человеке и его пребывании в мире типологически роднит их с французским мыслителем. И в этом общем плане «невидимого» родства неизбежно возникает фигура Пушкина, по

праву представительствующего за всю русскую литературу и внутренней логикой духовного и творческого развития по-особому, своей художнической методологией, выражающего «паскалевскую» человековедческую мудрость.



В знаменитой пушкинской речи Достоевский говорил об особой тайне поэта, которую тот унес с собой. В число главных слагаемых этой тайны входит то, что обычно называют мудростью Пушкина, — его необыкновенную широту духа, способность ясно и трезво видеть, а затем с гениальной естественностью и простотой выражать глубинные противоречия бытия, ближние и дальние следствия тайных страстей и пропагандируемых идей, величие и нищету человеческого существования. Простота и естественность пушкинского стиля (именно эти писательские качества особо ценил, как известно, Паскаль) становятся порою камнем преткновения для понимания сгустившейся и сокрытой в нем глубины и значительности мысли, которой и отдавал дань почтения Достоевский, сам, в свою очередь, являвшийся учителем крупнейших русских философов. В восприятии С. Н. Булгакова, например, «по размеру таланта Соловьев уступает солнцу нашей поэзии Пушкину», которому достаточно нескольких строк, сжимающих в себе огромную духовную работу и всю промежуточную аргументацию целых философских трактатов и исторических трудов: «христианство — величайший переворот нашей планеты»; «греческое вероисповедание дает нам особенный национальный характер»; «история России требует другой мысли, другой формулы», нежели мысли и формулы, выведенные из истории христианского Запада; «Провидение не алгебра. Ум человеческий, по простонародному выражению, не пророк, а угадчик» — и т. п.

Всеохватности пушкинского художественного зрения и умению раскрывать сложные сочетания признаков величия и нищеты человеческого существования изумлялись многие. «На все, что ни есть во внутреннем человеке, — подчеркивал Гоголь, — начиная от его высокой и великой черты до малейшего вздоха его слабости и ничтожной приметы, его смутившей, он откликнулся так же, как откликнулся на все, что ни есть в природе видимой и внешней»⁴. Способность поэта «угадывать все» отмечали и другие его соотечественники. Так, Добролюбов говорил о том,

что «Пушкин откликнулся на все, в чем проявилась русская жизнь... он обозрел все ее стороны, проследил ее во всех степенях». Белинский же выделял его умение «свободно переноситься во все сферы жизни, во все века и страны».

Эта, говоря словами Достоевского, «всемирная отзывчивость» Пушкина постепенно формировалась в процессе его духовного развития и основывалась на широком и прочном фундаменте самых разнообразных знаний. Историки, философы, политики, экономисты, археологи, фольклористы отдавали дань уважения осведомленности поэта в соответствующих областях науки, которая вместе с тем не фетишизировалась им и внутреннее противоречия которой он, подобно Паскалю, все глубже и глубже осознавал. Становясь своеобразной эоловой арфой целостного бытия и микрокосмом русской жизни, поэт в своем творческом пути постоянно освобождался от всякого «греха односторонности» — от мировоззренческой предвзятости и идеологического сектантства, политических пристрастий и юношеского фрондерства, атеистической воинственности и ложного мистицизма. При этом пробуждение религиозности и нарастание духовной умудренности сопровождалось у него искренним раскаянием и беспощадным самобичеванием. Очищая и углубляя свое духовное зрение, Пушкин начинал видеть предметы и явления в «невидимой» полноте и сложности, в их подспудной причинно-следственной связи и конкретном целостном содержании, а соответственно — в реальном, а не утопическом горизонте развития и грядущей судьбы.

Высоко оценивая ум поэта, К. А. Полевой ставил его гораздо выше «профессорских речей» известных в то время во Франции историков и публицистов. Сходное противопоставление при характеристике ума Пушкина заключено и в высказывании П. А. Плетнева в послании к поэту: «...“Разговор с книгопродавцем” верх ума, вкуса и вдохновения. Я уж не говорю о стихах: меня убивает твоя логика. Ни один немецкий профессор не удержит в пудовой диссертации столько порядка, не поместит столько мыслей и не докажет так ясно своего предложения. Между тем какая свобода в ходе! Увидим, раскусят ли это наши классики?»⁵.

Противопоставление «профессорских речей» и «пудовых диссертаций» свободному размышлению, особой логике и богатству освещаемых бытийных связей не случайно и в неразвернутом виде заключает в себе оценку Пушкина как своеобразного мыс-

лителя со своим собственным методом художественного познания, охватывающим, как в сфере своего обзора и Паскаль, конкретную полноту «живой жизни», а не сокращающим ее в отвлеченных категориях и схемах. Белинский, имея в виду статьи и заметки поэта, отмечал: «Виден не критик, опирающийся в своих суждениях на известные начала, но гениальный человек, которому его верное и глубокое чувство или, лучше сказать, богатая субстанция открывает истины везде, на что он ни взглянет»⁶.

Противоречие между «известными началами», предопределявшими ограниченность выводов о том или ином явлении соответствующими теоретическими и эмпирическими аспектами, и «богатой субстанцией», как бы непроизвольно откликающейся на это явление в его непосредственном течении и значении, в многомерных отношениях и влияниях, не было стихийным и бессознательным и входило в сферу напряженного творческого осмысления поэта. Пушкин постоянно и целенаправленно отделял всякого рода догматические, односторонние, отвлеченные подходы к реальным событиям и процессам в жизни, философии, искусстве, литературе, что «от противного» характеризует своеобразие его собственной художнической позиции. В этом своеобразии и заключалось «уважение к действительности» «поэта действительности», стремившегося смотреть на ее движение, как и Паскаль, с разных точек зрения — с возможно максимальным охватом многих ее неоднозначно взаимодействующих сторон. Именно такого уважения он не находил у философов эпохи Просвещения, чьи рационалистические ценности вызывали к жизни снижающие силы и невольно порождали нигилистические тенденции: «Ничто не могло быть противоположнее поэзии, как та философия, которой XVIII век дал свое имя. Она была направлена против господствующей религии, вечного источника поэзии у всех народов, а любимым орудием ее была ирония холодная и осторожная и насмешка бешеная и площадная (...) Истощенная поэзия превращается в мелочные игрушки остроумия; роман делается скучною проповедью или галереей соблазнительных картин»⁷.

Свою «сектантскую» односторонность Пушкин обнаруживает и в немецкой философии. Признавая благотворность влияния «всеобъемлющей» метафизики, спасшей «нашу молодежь от холодного скептицизма французской философии», он, вместе с тем, как упоминает М. П. Погодин, выступал с декламациями против

нее среди «архивных юношей», составлявших до декабристского восстания кружок Любомудров и привлечших возвратившегося из ссылки поэта к сотрудничеству в журнале «Московский вестник». Кабинетные размышления поклонников Шеллинга не увлекали автора «Бориса Годунова», и в марте 1827 г. он писал А. А. Дельвигу: «Ты пеняешь мне за “Московский вестник” — и за немецкую метафизику. Бог видит, как я ненавижу и презираю ее; да что делать? собрались ребята теплые, упрямые; поп свое, а черт свое. Я говорю: господа, охота вам из пустого в порожнее переливать — все это хорошо для немцев, пресыщенных уже положительными знаниями, но мы...»⁸.

Столь ироничное высказывание свидетельствует, конечно, не об отсутствии у Пушкина серьезного внимания к многообразным достижениям философской мысли, а, напротив, говорит о глубоком понимании закономерных границ и внутренних возможностей той или иной системы, подобно тому как их рассматривал Паскаль в отношении, например, стоицизма, скептицизма или эпикуреизма. Позднее он с одобрением отзывался о намерении С. П. Шевырева следовать при разборе связанных с поэзией вопросов историческому способу изложения, а не эмпирическому методу французской критики или отвлеченной системе немецкой философии. Пушкин находил в сколь угодно глобальных и оригинальных систематизирующих построениях, как и Паскаль в философских «сектах», известную ограниченность, поскольку их авторы, отправляясь от одних начал, «забывают» другие и захватывают непротиворечивой рационалистической логикой только часть жизни, а при абсолютизации своих принципов сводят к этой части все разнообразие многоликой и многозначимой реальности. Подобные следствия вызывали у него вполне определенное раздражение, отмеченное П. А. Вяземским: «Он был чужд всех систематических, искусственно составленных руководств; не только был он им чужд, он был им враждебен. Он не писал бы картин по мерке и объему рам, заранее изготовленных (...) Он не задал бы себе уроком и обязанностью во что бы то ни стало либеральничать в истории и философничать умозрительными анахронизмами»⁹.

В понимании поэта меняются принципы, «рамы» и «руководства», меняются и выводы, картины, но неизменными остаются забывчивость и «частичность» в теоретическом подходе к действительности, что и обуславливает появление новых начал и

соответствующих систем и бесконечную «игру» их всевозможных вариантов. «Другие мысли, столь же детские, — пишет он о сменивших французскую рационалистическую философию утопических проектах, сходных, несмотря на разницу, с системной метафизикой в «укороченном» отражении истории и человеческой природы, — другие мечты, столь же несбыточные, заменили мысли и мечты учеников Дидро и Руссо, и легкомысленный поклонник молвы видит в них опять и цель человечества, и разрешение вечной загадки, не воображая, что в свою очередь они заменятся другими»¹⁰.

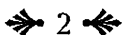
Свои проявления укороченности и односторонности Пушкин проявлял и в сфере литературы, разгадывающей уже художественными средствами «вечную загадку» человеческого существования. По его мнению, «однообразность в писателе доказывает односторонность ума, хоть, может быть, и глубокомысленного», а «односторонность есть пагуба мысли». Переоценивая прежние ценности и переосмысляя ранние авторитеты, он открывал в особенностях французской словесности двух предшествующих столетий «холод предначертания», то есть влияние моды, идеологических и политических пристрастий, социальных кланов и т. п.

По мере духовного развития Пушкин обнаруживал снижающие и ограничительные силы и у двух самых главных авторитетов его молодости — у Вольтера и Байрона. «Вольтерьянская» муза становилась все более неприемлемой для него, ибо ее скептическая ирония (а скептицизм есть «только первый шаг умствования») освещала в бытии преувеличенно ярким светом смехотворно-абсурдные явления, оставляя в забвении многие другие. Отсюда крайнее упрощение разных проблем, сужение целого, снижение высокого, уход от сложности реальных жизненных противоречий, стоявших, как известно, в центре внимания Паскаля.

Изменяясь, Пушкин находил изъяны и в романтическом самоуглублении, монодраматизме столь почитаемого им ранее Байрона. Для обозначения этих изъянов он использовал глагол *байроничать*, то есть описывать самого себя. «Байроническая» и «вольтерьянская» позиции как бы сужали и «заменили» собою богатое многообразие бытия, разрушали объективное соподчинение реальностей и целостную иерархию в нем. Эти позиции, говорящие скорее о пристрастии их авторов, нежели о сложностях самого мира, входили в противоречие с тем стремлением к

объективной и полной правде, которое владело зрелым поэтом, как и Паскалем.

И различные философские системы, и «вольтерьянская» и «байроническая» позиции, и всякого рода «предначертания», «предрассуждения», «применения», о специфической односторонности которых Пушкин размышлял на протяжении всего творческого пути, преодолевая их, вырабатывая и постоянно углубляя свое собственное мировидение, как бы в разной степени пренебрегали уважением к действительности, а порою говорили скорее о тенденциях их авторов, нежели о существенных онтологических проблемах жизни. Тогда в действительности выделялись, заострялись и укрупнялись, хотя и истинные, но опять-таки видимые лишь с определенной или неподвижной точки зрения человеческие свойства, факты и события, что отвлекало внимание от «боковых» и «оборотных» сторон выделяемых явлений, их объемного контекста и исторической генеалогии, их противоречивых духовных корней и неоднозначной пластики. Более того, при абсолютизации определенной точки зрения происходило как бы подавление и усечение действительности и истории, проекция на их отличительные особенности своеобразия довлеющих современных представлений, что частично отразилось и в творчестве молодого Пушкина, где преобладали стихотворения, эпиграммы и романтические поэмы, «подчиняющие» многоуровневую и разнообразную реальность либеральной программе, язвительной иронии, субъективному видению лирического героя. Короткое время своей юности сохранял он иллюзии и просветительской идеологии, основывавшейся на априорной вере в «разум» и «просвещение» как движущие силы социального прогресса.



«Обряды и формы должны ли суеверно поработать литературную совесть?» — спрашивал поэт в 1828 г. издателя «Московского вестника» и признавался ему, что все секты в литературе для него равны, ибо каждая из них представляет свою выгодную и невыгодную сторону. Освобождая собственную литературную совесть от всякого рода ограничительных сил и постоянно размышляя о них, Пушкин стремился, если воспользоваться здесь словами Достоевского, постичь «тайну человека» и твори-

мой им истории, а также вырабатывал и совершенствовал способы беспристрастного, многостороннего и живого выражения глубинных жизненных противоречий. Совет, даваемый Пименом Григорию, автор «Бориса Годунова» относил, безусловно, и к самому себе.

Описывай, не мудрствуя лукаво,
Все то, чему свидетель в жизни будешь:
Войну и мир, управу государей,
Угодников святые чудеса,
Пророчества и знаменья небесны...

Не мудрствуя лукаво — значит, не перекрывая авторским голосом особенные голоса участников драмы жизни и не давая спасительных рецептов для ее благополучного завершения, не угождая властям предержащим и не потворствуя новым идеям, умея разглядеть в них онтологию сущностных страстей и неизбежных парадоксов человеческой свободы.

С середины 20-х годов происходит постепенная (принявшая у Паскаля характер обращения) христианизация сознания Пушкина, о которой свидетельствуют его поэзия и проза, автобиографические заметки и критические статьи, высказывания друзей и знакомых. Художественные произведения и философские размышления писателя включают теперь в себя в той или иной степени библейские и церковные понятия, отзвуки богослужений и молитв, мотивы духовного аскетизма и преображения, проблемы христианской нравственности и т. п. Близкие ему люди вспоминали, что он никогда не пропускал заутрени на Светлое Воскресение и звал их «услышать голос русского народа» (так он называл пасхальные возгласы «Христос Воскресе!» — «Воистину Воскресе!»). По словам П. А. Вяземского, в последние годы жизни поэт имел сильное религиозное чувство, читал и любил Евангелие, был проникнут красотой многих молитв, знал их наизусть и часто повторял.

Сам Пушкин в беседах с А. О. Смирновой-Россет признавался, что нет «ничего лучше Писания», что в Евангелии его поражает печать «величавой искренности» и «великой правдивости», когда писавшие не скрывают слабостей и сомнений апостолов, что придает рассказу «громадное нравственное значение». «Есть книга, — писал он об Евангелии как об источнике истинной

жизни и подлинной культуры, — коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применено ко всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть (...) если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее божественное красноречие»¹¹.

В сочинениях Пушкина открываются многочисленные следы и отзвуки самого тесного знакомства с книгами Ветхого и Нового Заветов, с Деяниями и Посланиями апостолов, Откровением св. Иоанна Богослова, Литургией Иоанна Златоуста и Василия Великого. А. Мицкевич вспоминал, что после создания «Бориса Годунова» в разговорах поэта все чаще звучали рассуждения о высоких религиозных и общественных вопросах. Примечательно и мнение В. А. Жуковского, выраженное в «Записках» А. О. Смирновой-Россет: «Как Пушкин созрел и как развилось его религиозное чувство; он несравненно более верующий, чем я». Мы протестовали: «Да, да, я прав, говорил Жуковский, это результат всех его размышлений, это не дело одного чувства, его сердце и его разум вместе уверовали, впрочем, он уже в самой первой молодости написал „Пророка“»¹².

Углубление духовной умудренности приводило Пушкина, как и Паскаля, к пониманию совести как божественного голоса в человеке, святости как высшего состояния души, а поэзии как пророческого служения. Обретение православной почвы (образы Пимена, Патриарха и Юродивого в «Борисе Годунове»), проникновение в тончайшие нюансы темных и светлых мыслей и чувств, в законы воздаяния и возмездия, в могущественную силу «алчного греха», побеждаемого лишь светом «Сионских высот», — эти и другие следствия христианского мирозерцания, отчасти безотчетные, а отчасти выстраданные всем жизненным опытом поэта, и служили основой его мудрости, чуткости нравственного слуха и безошибочного различения высшего и низшего. На безупречность иерархического сознания автора «Евгения Онегина» и «Бориса Годунова», «Медного всадника» и «Капитанской дочки» выразительно указывал Л. Н. Толстой: «Область поэзии бесконечна, как жизнь; но все предметы поэзии распределены по известной иерархии и смешение низших с высшими, или принятие низшего за высший есть один из главных камней

преткновения. У великих поэтов, у Пушкина, эта гармоническая правильность распределения предметов доведена до совершенства¹³. Именно «паскалевское» взыскание полноты Истины, стремление к синергичному пониманию творчества, способного соединить свободную волю человека с божественной благодатью («веленью Божию, о муза, будь послушна») помогали Пушкину гармонически правильно распределять предметы и определять их истинное место в «невидимой» мировой борьбе добра и зла.

Сам поэт определял свое творческое самосознание в стихотворении «Пророк». У пушкинского «пророка», томимого духовной жадой и взыскующего истины, «отверзлись вещие зеницы», а его слух наполнил «шум» и «звон» бытия:

И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье...

Открытое в результате нового знания «шума» и «звона» бытия включало в себя как раз то, что вытеснялось «философией», «системой», «логикой», разнородными пристрастиями и «предрассуждениями». Творческое внимание Пушкина, как и Паскаля, теперь было обращено на выявление часто не видимых на поверхности жизни, но активно действующих в ее глубине сил. У него стало вырабатываться, говоря словами Гоголя, нечто подобное «многостороннему взгляду старца», способному охватывать неоднозначное сцепление этих сил, видеть разные стороны во «внутреннем человеке» и в «природе видимой и внешней». «Взором ясным» поэт открыл, говоря его собственными словами, «силу вещей» и «вечные противуречия сущности», тайную власть беса «гордости ужасной» и «волшебного демона» сладострастия, невидимо, но мощно присутствующих в человеческой жизни и бросающих на нее искажающую и повреждающую тень. В последних глубинах человеческой души поэт прозревал незримую борьбу «гад» и «ангелов», «натуры» и «идеала», которая подспудно питает и окрашивает противоречивый ход истории, вносит непредсказуемые повороты в поведение людей и составляет не охватываемую разумом таинственную непредсказуемость бытия. Именно в изгибах сердечно-волевых движений, заключающих неуловимую для строгого рассудка душевно-духовную

пластику страстей и желаний, сгущаются бытийные силы, двигающие «живую жизнь» и накладывающие своеобразный отпечаток на все в ней творимое (социальные институты, философские системы, науку, цивилизацию). В сложные разветвления этих корневых начал, где завязываются первые акты «маленьких трагедий» человеческого существования и где становятся реально значимыми не поддающиеся рационалистической логике понятия первенства, славы, власти, гордости, тщеславия, зависти, счастья, свободы, наслаждения, мужества, страха, скуки, тоски, и было направлено внимание зрелого писателя.

Пушкина как художественного мыслителя интересовало не только специфическое содержание различных культурно-исторических эпох и форм человеческой жизнедеятельности, но прежде всего коренные мотивы, порождающие то или иное конкретное содержание, его противоречия и его очередную смену, которая в своих внешних результатах создает иллюзию прогрессивного движения в накоплении знаний и совершенствовании общества. Например, в набравшем достаточно большой авторитет в это время типе ученого внимание Пушкина привлекает существенное духовно-психологическое свойство скуки, онтологически предопределяющее «знаний ложный свет». По-своему осмысляя в «Сцене из Фауста» мировой образ, он показывает, к какому концу ведут растущие из такого корня побег. «Все утопить» — вот последнее желание героя «Сцены...».

Но это — пределы. В реальном же развитии наук поэт, как и Паскаль, наблюдал весьма своеобразные процессы: «Наши так называемые *ученые* принуждены заменять существенные достоинства изворотами более или менее удачными: порицанием предшественников, новизною *взглядов*, приноровлением модных понятий к старым давно известным предметам и пр. Таковые средства (которые, в некотором смысле, можно назвать шарлатанством) не подвигают науки ни на шаг, поселяют жалкий *дух сомнения и отрицания* в умах незрелых и слабых и печалят людей истинно ученых и здравомыслящих»¹⁴. Пушкина интересовали в первую очередь особенности подспудного и неоднозначного воздействия подобных «обманивающих» сил-чувств на противоречивое и непрямолинейное развитие человека и общества. Характерен в этом отношении замысел повести «Папесса Иоанна», сопровождаемый таким комментарием: «Страсть к знанию. Ученый (*демон знания*). Честолюбие»¹⁵. Такие силы-чувства, незримо

присутствующие в самом процессе и результатах научной работы, и порождают в ней непредвиденные поначалу конфликты.

Поэт не стремился (даже в «Моцарте и Сальери», где речь идет об искусстве) изображать «специалистов», поскольку его занимали более глубинные побуждения того или иного рода деятельности, «растворяющиеся» в ее особенностях. Ему была важна неизменная «канва» жизни, по которой ткются разнообразные узоры истории, что вполне соответствовало своеобразию его мировидения и писательского призвания. «Если век может идти себе вперед, — замечал он, — науки, философия и гражданственность могут усвершенствоваться и изменяться, — то поэзия остается на одном месте, не стареет и не изменяется. Цель ее одна, средства те же. И между тем как понятия, труды, открытия великих представителей старинной астрономии, физики, медицины и философии состарились и каждый день заменяются другими, произведения истинных поэтов остаются свежи и вечно юны»¹⁶.

В этом неоднозначном высказывании, перекликающемся с уже приводившимися мыслями Пушкина о границах в различных видах умозрения, необходимо подчеркнуть оценку искусства как средства преодоления односторонности «системы», «философии», «науки», «идеологии», вообще «частичного» охвата действительности и как средства исследования ускользающих от подобной односторонности реальностей. Художественное проникновение в вечное общечеловеческое содержание жизни раскрывало ему, как неузнаваемо преобразается человечество в своих внешних достижениях и как стоит на месте сам человек в неизменяемости своих, проанализированных и Паскалем, душевных свойств, хотя и облачающихся в разные «одежды»: изменчивость антуража и относительная устойчивость внутреннего бытия как бы не соприкасаются. Но в самой «неподвижности» писатель обнаруживал огромную силу «кипенья в действии пустом», которая чревата «последними катаклизмами» и нигилистические устремления которой встречают сопротивление светлых сторон человеческой души.

Пушкин отчетливо видел, что накопление культурных ценностей не освободило людей от «сомнительных и лживых идеалов» власти и наслаждения, так прочно укорененных в глубине поврежденной первородным грехом человеческой природы и постоянно препятствующих гармонизации отношений между

людьми. Напротив, в «шуме» бытия он различал нарастающее усиление и повсеместное распространение «звуков», разрушительность которых исследуется в «Маленьких трагедиях». (В этих «опытах драматического изучения» перед читателем проходят разные страны и эпохи, возникают порожденные западной цивилизацией человеческие типы, за внешним блеском которых скрываются цинично-эгоистические мотивы поведения и уязвимое нравственное содержание.)

Обозревая смену общественных ценностей, поэт находил и в ней несовершенные или даже порочные духовно-психологические основания, предопределяющие несовершенство и противоречия новой исторической фазы. Примечательны в этом отношении «Сцены из рыцарских времен», где происходит столкновение разоряющихся феодалов, богатеющих буржуа и восстающих вассалов, что отражает ход исторического процесса с его объективными законами. Но вместе с тем Пушкин исследовал и внутренние стимулы и побуждения, среди которых доминируют чувства унижения, зависти, мести и которые способны окрасить собой любую «святую» идею.

При звучных именах Равенства и Свободы,
Как будто опьянев, беснуются народы.

Рассказывая о событиях Великой французской революции, поэт писал:

Всё изменилось. Ты видел вихорь бури,
Падение всего, союз ума и фурий,
Свободой грозною воздвигнутый закон,
Под гильотиною Версаль и Трианон,
И мрачным ужасом смененные забавы...

Соединение чувства социальной справедливости и низких страстей, «забав» и «мрачного ужаса» в «союзе ума и фурий» препятствует качественному, духовно-нравственному преображению людей и множит очередные противоречия и проблемы:

⟨...⟩ Смотри: вокруг тебя
Все новое кипит, бывшее истребя.
Свидетелями быв вчерашнего паденья,
Едва опомнились молодые поколения.

Жестоких опытов собирая поздний плод,
Они торопятся с расходом свесть приход.
Им некогда шутить, обедать у Темиры
Иль спорить о стихах...

В истреблении былого и кипении нового Пушкин одним из первых подмечает оборотную сторону буржуазного «прогресса», сужающего и заключающего сознание человека в границы сиюминутных эгоистических интересов. «Наш век торгаш», с сожалением констатировал он, одновременно раскрывая и подспудное содержание в привлекательных лозунгах свободы, равенства и братства. Так, устами одного из своих персонажей писатель задается вопросом: «...Разве народ английский участвует в законодательстве? разве власть не в руках малого числа? разве требования народа могут быть исполнены его поверенными?». И далее речь заходит об «оттенках подлости», отличающих один класс от другого, о раболопном поведении «Нижней камеры перед Верхней; джентльменства перед аристократией; купечества перед джентльменством; бедности перед богатством; повиновения перед властью...» И демократия в США, подчеркивал Пушкин, предстала «в ее отвратительном цинизме, в ее жестоких предрассудках, в ее нестерпимом тиранстве. Всё благородное, бескорыстное, все возвышающее душу человеческую — подавленное неумолимым эгоизмом и страстию к довольству (comfort)...»¹⁷. По его мнению, республиканские права, законы и другие достижения цивилизации на современном Западе лишь маскируют изначальное неравенство и тем усугубляют его, создают условия для скрытого развития не лучших сторон человеческой натуры и незаметного превращения свободы в своеобразную тиранию.

Одно из проявлений демократической тирании заключалось в развитии «укороченного» просвещения, пренебрегающего уроками истории и своеобразием человеческой природы, замыкающего сознание на современных утилитарных проблемах. Такой подход Пушкин называл «слабоумным изумлением перед своим веком», «слепым пристрастием к новизне», «полупросвещением». Он считал явным признаком ограниченности людей их преклонение перед своим временем и воображение, будто ими сказано последнее слово по всем вопросам. Поэт, исключавший себя из «подобострастных поклонников нашего века», искал и более су-

ровые слова: «Дикость, подлость и невежество не уважает прошедшего, пресмыкаясь пред одним настоящим»¹⁸.

Белинский удивлялся тому, что «великий поэт видит зло в успехах просвещения» и что «нам не впрок пошли науки». В недоумении критика проявилась суженность его духовного кругозора, отмеченная Пушкиным: «Если бы с независимостью мнений и остроумием своим соединял он более учености, более начитанности, более уважения к преданию, более осмотрительности, — словом, более зрелости, то мы бы имели в нем критика весьма замечательного»¹⁹.

Духовная зрелость и осмотрительность поэта, его «уважение к преданию», неразрывно связанное с «уважением к действительности», позволяли ему рассматривать современную образованность с разных сторон и точек зрения. И он конечно же видел зло не в успехах подлинного просвещения, которое всесторонне и беспристрастно, просветляет душу человека, делает его более мудрым и глубоким, а в торжестве надвигающегося «полупросвещения» (полуискусности, по Паскалю), или «прямого просвещения», опирающегося в соответствии с «духом века» на узкие рационально-эмпирические основы и находящегося в плену «обманывающих сил». Такое «полупросвещение» Достоевский назовет позднее «полунаукой», которая становится деспотом со своими жрецами и рабами и «самым страшным бичом человечества».

О необычном и неосознаваемом соседстве деспотизма и «полупросвещения» напоминает Пушкин в строках стихотворения «К морю»:

Где капля блага, там на страже
Иль просвещение, иль тиран.

Своеобразная тирания «полупросвещения» заключается в том, что оно своим назойливым и агрессивным господством способствует вытеснению из души любви к «родному пепелищу» и «отеческим гробам», забвению «заветных преданий», отмиранию нравственно возвышающих традиций и идеалов. По мнению поэта, многие люди не заботятся ни о бедствиях, ни о славе Отечества и знают его историю только со времени собственного рождения. «Неуважение к именам, освященным славою (первый признак невежества и слабomyслия), к несчастиям, почитается у нас не только дозволенным, но еще и похвальным удалством»²⁰.

В религии, истории и судьбе своего народа Пушкин находил целостное единство, включающее личность в непрерывную цепь времен, корректирующее сиюминутные претензии и восполняющее бесосновность и бессмысленную односторонность индивидуалистического развития. Он считал, что без глубокой исторической памяти, неразрывно связанной с духовными и нравственными ценностями христианства, нет ни подлинной культуры, ни плодотворного настоящего, ни перспективного будущего и в личной, и в общественной жизни.

По убеждению поэта, с другой стороны, именно проникновенное освоение уроков отечественной и мировой истории, совокупность многосторонних «невидимых» значений которой он последовательно выявлял и в которой воспроизводятся, повторяясь, основные свойства человеческой природы, помогает снять прелесть новизны со всяких утопических увлечений и модных идей. «Таинственная игра» исторического движения, в которой «мечутся смущенные народы» и «высятся и падают цари», а кровь людей багрит алтари «то гордости, то славы, то свободы», показывала ему, что все труднее и насущнее, несмотря на свою кажущуюся непритязательность, оказывается задача «терпеть противуречие», достойно «нести бремя жизни, иго нашей человечности», одним из образцов чего мог служить для Пушкина и Паскаль.



К. Н. Батюшков и Паскаль

За К. Н. Батюшковым закрепились определения, данные ему Пушкиным, — «счастливый ленивец», «певец забавы», «философ резвый», «мечтатель юный». Гоголь в статье «В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность» пишет, что Батюшков «весь потонул в роскошной прелести видимого, которое так ясно слышал и так сильно чувствовал. Все прекрасное во всех образах, даже и незримых, он как бы силился превратить в осязательную негу наслаждения. Он слышал, выражаясь его же выраженьем, “стихов и мыслей сладострастье”»¹. И далее, сравнивая Батюшкова с Жуковским, делает такое противопоставление: «Казалось, как бы какая-то внутренняя сила равновесия, пребывающая в лоне поэзии нашей, храня ее от крайности какого бы то ни было увлечения, создала этого поэта именно затем, чтобы в то время, когда один станет приносить звуки северных певцов Европы, другой обвеял бы ее ароматическими звуками полудня, познакомивши с Ариостом, Тассом, Петраркой, Парни и нежными отголосками древней Эллады; чтобы даже и самый стих, начинавший принимать воздушную неопределенность, исполнился ⟨...⟩ той звучащей неги, какая сильна у южных поэтов новой Европы»². С именем Батюшкова оказались прочно связанными понятия «легкой поэзии», «анакреонтической лирики», образы «Парни Российского» и «наперсника милых Аонид», а за масками «ленивца» и «эпикурейца» не всегда можно было разглядеть внутреннюю драму поэта, по-своему отражавшую раскрытый Паскалем трагический удел пребывания человека на земле.

Действительно, первоначальные произведения поэта приносили ему славу беспечного поэта-мечтателя, философа-эпикурейца, жреца любви, неги и наслаждения. В послании «Мои пенаты» наиболее полно воплотился гораццианский идеал стихов этого периода — скромная, независимая жизнь, чуждая суеты и роскоши, неотделимый от нее культ любви, дружбы и поэзии. Однако упоение жизнью и молодостью уже соединялось с предчувствием кризиса. Обнаруживалась эфемерность эпикурейско-литературной «игры»: картины веселья наперекор «безвестной доле» и «кое-как» проходящей жизни в любое мгновение могли разрушиться вторжением «железного века» (этот образ впервые ввел в русскую поэзию именно Батюшков).

Отечественная война 1812 года оказала большое воздействие на религиозно-нравственные воззрения Батюшкова. В письме Н. И. Гнедичу он отмечал, что события 1812 года заставляли его переосмыслить прежние идеалы, отказаться от былых симпатий: «Ужасные поступки вандалов или французов в Москве и в ее окрестностях, поступки, беспримерные и в самой истории, вовсе расстроили мою маленькую философию и поссорили меня с человечеством»³. В разрушительности наполеоновского нашествия Батюшков усмотрел плоды французского Просвещения. Состояние духовного обновления наглядно проявилось в написанных в 1815 году элегиях «Надежда», «К другу», в эссеистических опытах в прозе «О лучших свойствах сердца», «Нечто о морали, основанной на философии и религии», где утверждалось, что не философия («земная мудрость»), а «одна вера созидает мораль незыблемую». Здесь будет уместно сказать и о философическом очерке «Петрарка», в котором рефлексия и трагизм итальянского поэта, столь близкие поздней лирике самого Батюшкова, истолкованы как борение светского и религиозного начал, земных страстей и жажды бессмертия души. Кстати говоря, русскому поэту свойствен обостренный интерес к творчеству, умонастройению и к трагической судьбе (вечное скитальчество, длительная душевная болезнь) другого великого итальянца, Т. Тассо.

Батюшков говорит о собственном, подобном паскалевскому, опыте смены вех, духовного переворота, переоценки главных ценностей, о «новом поприще», «новом рубеже», на котором «светилище веры или мудрости» по-новому освещает жизнь и оставляет за собой «предрассудки легкомыслия, суетные надежды и толпу блестящих призраков юности». Подобно Паскалю,

русский поэт рассматривает философию как кратковременный поисковый этап сознания, подлежащий преодолению. Особенно в нашем «печальном веке, в котором человеческая мудрость недостаточна...». Человеческая (т. е. философская) мудрость бессильна тогда, когда зло торжествует над невинностью, когда математические расчеты (ибо всякая человеческая мудрость основана на расчетах) сами себя уничтожают. Человеческая мудрость принадлежит веку и обстоятельствам, а искать следует более общие и фундаментальные основания для мышления и действия.

И здесь Батюшков снова выходит на «паскалевский» вывод об изначальной двойственности человеческого бытия, о неискоренимом источнике зла в нем: «Слабость человеческая неизлечима, вопреки стойкам, и все произведения ума его носят отпечаток оной. Признаемся, что смертному нужна мораль, основанная на небесном откровении, ибо она единственно может быть полезна во все времена и при всех случаях: *она есть щит и копье* доброго человека, которые не ржавеют от времени»⁴.

Паскаль в своих размышлениях заключает, как известно, что человек не ангел и не животное, кто его делает ангелом, делает животным. Человек представляет собой сосуществование ангела и животного, середину между этими двумя крайностями, выйти из которой не дано: «выйти из середины — значит выйти из сферы человеческого». Логика русского поэта в рассуждениях о двойственности человеческой природы почти буквально совпадает с логикой Паскаля. Человек, пишет Батюшков, есть «создание слабое, доброе, злое и нерассудительное; луч божества, заключенный в прахе» (отсюда тянется нить к тючевским метафорам, представляющим человека как парадоксальное сочетание «божественного огня» и «ничтожной пыли»). И здесь Батюшков почти прямо цитирует Паскаля, говоря о том, что человек «не ангел... и не чудовище».

Опыт показывает нам, что в человеке и человечестве существуют не только пороки, слабости и страсти, но и великодушие, сострадание, презрение к корысти. Часто в сердце порочном обнаруживаются добродетели (мысль, настойчиво развивавшаяся впоследствии Достоевским). Подобно Паскалю, Батюшков подвергает резкой критике тех, кто «сокращает» изначальную двойственность человеческого бытия до одного из полюсов. Так, он называет клеветником «женевского мизантропа» Руссо, утверждавшего, что человек по своей природе добр. Неприемлемы

для поэта и те мыслители, которые из-за множества жизненных примеров «о разврате и злобе сердца нашего» полагают, что «человек есть создание злое». К таковым он относит Ларошфуко, отождествившего свои наблюдения в придворном обществе с происходящим в целой вселенной, а «человека придворного» принявшего за человека вообще. В авторе «Максим» Батюшков видит философа, который пытается упростить упомянутую двойственность (снять напряжение между полюсами добра и зла) и свести ее к одному физическому, материальному, эгоистическому, «злому» началу, к корысти и выгоде как основному движителю в поведении людей. По его убеждению, не может быть добродетели, основанной на «исключительной любви к самому себе», на «разумном эгоизме», на выгоде. Напротив, «добродетель есть пожертвование добровольное какой-нибудь выгоды; она есть отречение от самого себя». И сугубо светские моралисты, сии «дерзкие и суетные умы», своей материалистической и эгоистической односторонностью ограбили человечество, распространяя «вечно ложное» понимание жизни «по нашим правилам», считая любовь, дружбу, благодарность, сыновние чувства и всякие другие добродетели и «тайные жертвования благородного сердца» лишь следствием корысти.

Как и для Паскаля, примерами такой ложной односторонности служат для Батюшкова эпикурейская и стоическая система мысли и жизни. У эпикурейцев сердце устроено «по понятиям мира», стремится к наслаждениям, иногда гнуснейшим. Но наслаждения суетны, обманчивы, непостоянны, отравлены слабостью души и тела — «так создано сердце человеческое», «у источника наслаждений оно обретает горечь». В качестве примера неудовлетворенности умеренного и просвещенного эпикуреизма Батюшков приводит Горация: остается пустота и скука после наслаждений любви, науки и поэзии, «печальная тень» на всем видимом в мире. Это тягостное состояние души, свидетельствующее об отсутствии истинного блаженства, нередко бывает известным людям добрым и образованным.

По заключению Батюшкова, от подобных душевных мучений способна избавить только религия, что должны усвоить и стоики. Однако последние ошибочно полагают, что человек с помощью своей собственной мудрости способен возвыситься до Бога. И именно Паскаля Батюшков берет за образец взаимоуничтожающего противопоставления эпикурейского скептика

Монтеня и последовательного стоика Эпиктета: «Мы приглашаем прочесть опровержение Монтеня системы Эпиктетовой и Паскалево опровержение Монтеня и Эпиктета. Христианский мудрец сравнивает обе системы; заставляет бороться Монтеня с Эпиктетом и обоих поражает необоримыми доводами»⁵.

Опять-таки, подобно Паскалю, в христианской мудрости Батюшков видел единственный выход из философского сектантства и односторонности чисто человеческого для объяснения обсуждаемой двойственности человека и обретения подлинного блага. Сердце требует «совершенного благополучия», а «все системы древние и новейшие» не дают его, ибо не учитывают истинного положения и человеческого удела на земле. Человек есть странник на земле, царь, лишенный венца, а потому все его усилия не способны привести к настоящему счастью. И только вера напоминает о высоком назначении человека и переносит в вечность все надежды на подлинное блаженство, достижимое лишь в свете истин «Святого Откровения».



И. С. Тургенев и Паскаль

Не мог пройти мимо Паскаля и И. С. Тургенев, хорошо знакомый и с современной ему философией, и с историей философии вообще. Более того, есть основания говорить о «преимущественном воздействии» мысли Паскаля на Тургенева. «На протяжении целых десятилетий мировоззрение писателя ощущимо соприкасается с философией Паскаля, то усваивая из нее очень близкие для себя черты, получающие затем развитие и отражение в творчестве, то активно отвергая несродное и чуждое, — заключает А. Батюто. — Философия Паскаля несомненно способствовала кристаллизации и отшлифовке убеждений Тургенева, связанных с его подходом к проблеме “человек и природа”»¹.

В апреле 1848 года Тургенев писал Полине Виардо: «Жизнь — эта красноватая искорка в мрачном и немом океане Вечности, — это единственное мгновение, которое вам принадлежит и т. д., и т. д., и т. д., это все избито, а между тем это верно (...) Что я делал вчера, в субботу? Я читал книгу, о которой часто отзывался с большой похвалой, каюсь, не зная ее. “Провинциальные письма” Паскаля»².

К паскалевской теме «красноватой искорки» жизни отдельного человека в «немом океане Вечности» мы еще вернемся. Сейчас же хотелось бы отметить внимание Тургенева не только к «Мыслям», но и к «Письмам к провинциалу», в которых русского писателя могла привлекать бескомпромиссная принципиальность в отстаивании истины, высокий настрой ума в сочетании с беспощадной иронией, блестящий литературный талант.

В июне 1859 года, по приезде в Виши на лечение, Тургенев вновь сообщал Полине Виардо о присутствии в его сознании личности и произведений французского философа. Он называет «Мысли» самой страшной, приводящей в отчаяние книгой, какая когда-либо была напечатана. Паскаль, подчеркивает Тургенев, растаптывает все, что есть у человека дорогого, бросает вас в грязь, а потом, в качестве утешения, предлагает религию, которую «разум (разум самого Паскаля) не может не отвергнуть, но которую сердце должно смиренно принять»³. И далее Тургенев цитирует следующую мысль Паскаля: «*Comminutum cog* (смирненное сердце). Св. Павел — вот характер христианский. «Сторонник Альбы — ты больше мне не друг». Корнель. Вот характер бесчеловечный. — Человеческий — противоположен этому». Затем писатель продолжает от себя: «Противоположен также и христианскому характеру, — осмелюсь я добавить, — если сводить христианство к узкой и трусливой доктрине личного благополучия, эгоизма»⁴.

Тургенев как гуманист и атеист противопоставляет человеческое христианскому, в котором он усматривает лишь своеобразный метафизический меркантилизм. С другой стороны, писатель, подобно Льву Толстому, подчинявшему религию требованиям рассудка, отрицательно воспринимает необходимость «поглупеть», т. е. осознать ограниченные возможности разума и признать его благотворную зависимость от веры. Тургенев почти дословно повторяет один из фрагментов «Мыслей», где Паскаль, следуя за апостолом Павлом, говорит о смирненном согласии разума с верой как о несомненном пути ко спасению. «Вы хотите обрести веру, но не знаете пути к ней; вы хотите излечиться от неверия и просите лекарства», — пишет Паскаль и предлагает для начала как бы механически подражать верующим (ходить в храм, молиться, причащаться). Все это, обращается автор «Мыслей» к воображаемому собеседнику, «заставит вас уверовать и поглупеть. — Но именно этого я и боюсь. А почему, что вы потеряете?».

Слово «поглупеть», привлечшее возмущенное внимание Тургенева, Паскаль употребляет в глубинно христианском смысле, в каком использовал апостол Павел слово «*stultitia*»*: «Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в

* Глупость (лат.).

веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3. 18, 19). Сам Паскаль вслед за апостолом Павлом, как бы комментируя собственную мысль о взаимоотношениях между верой и разумом, писал: «Кто же упрекнет христиан за то, что они не могут обосновать рассудком свою веру — упрекнет тех, кто исповедует религию, которая не может быть обоснована рассудком. Они провозглашают перед всем миром, что он (рассудок. — Б. Т.) есть глупость, *stultitia*, и после этого вы упрекаете их в том, что они не доказывают этого».

Понимание рассудка как «глупости», пусть и одной из главных, существенных, но ограниченных сил в познании метафизических реальностей бытия Тургенев, конечно же, не мог принять, равно как и предлагаемого Паскалем спасительного религиозного выхода из тупиков антропоцентрических упований. Однако он вынужден признать потрясающее и подавляющее величие французского философа, вытекающее из его обаятельной силы в глубинном постижении трагического человеческого удела на земле, из ясного понимания бессмысленности, фиктивности и иллюзорности существования «без Бога» любых идеалов: «Никогда еще никто не подчеркивал того, что подчеркивает Паскаль: его тоска, его проклятия — ужасны. В сравнении с ним Байрон — розовая водица. Но какая глубина, какая ясность — какое величие! (...) Какой свободный, сильный, дерзкий и могучий язык!.. У меня свело оскоминой рот от этого чтения...»⁵.

Отмеченная двойственность восприятия останется постоянной у раздосадованного и потрясенного Тургенева по отношению к Паскалю, которого он не раз вспоминал по всевозможным поводам. В рецензии на книгу С. Т. Аксакова «Записки ружейного охотника», описывая устройство «пистонницы», он заключает: «Это чрезвычайно удобно и очень просто, как яйцо Колумба, как Паскалева тачка»⁶. Посылая составленную рецензию Н. А. Некрасову в декабре 1852 года, Тургенев пояснял: «Кстати, я в одном месте говорю о Паскалевой тачке — ты знаешь, что Паскаль изобрел эту, по-видимому, столь простую машину»⁷. В декабре же 1877 года Тургенев, возмущенный интригами клерикалов и бонапартистов против республиканского большинства в Национальном собрании, писал из Парижа П. В. Анненкову: «Но до какой наглости лжи доходит партия, орудующая в Элизее?! Традиции иезуитов и традиции империи слились в одно

прекрасное целое. Можно им сказать, как некогда Pascal: “Mentiris impudentissime!”* Но тот же Pascal потом целовал у иезуитов ручку»⁸.

Подчеркивая страстное стремление французского мыслителя к правде, русский писатель тем не менее обманывался относительно изменения его взглядов на разрушительный характер деятельности иезуитов. Паскаль никогда не смог бы оправдывать и уважать тех, кто в той или иной форме проводил в жизнь принцип «цель оправдывает средства». В сознании Тургенева произошла путаница, обусловленная, впрочем, его общим невниманием к собственно религиозной и конфессиональной проблематике, что компенсировалось его обостренным восприятием размышлений Паскаля о положении человека в мире. В марте 1864 года он писал А. А. Фету: «Любезнейший Афанасий Афанасьевич, надобно непременно нам возобновить нашу переписку; и не потому, что мы имеем пропасть вещей сообщить друг другу — а просто потому, что не следует двум приятелям жить в одно и то же время на земном шаре и не подавать друг другу хоть изредка руку. Вы только обратите внимание на следующий рисунок:

вечность а вечность...

Точка *а* представляет то кратчайшее мгновенье — се gascoirci d'atome** — как говорит Паскаль, — в течение которого мы живем; — еще мгновенье — и положит нас навсегда немая глубина нихтзейн'а...*** Как же не воспользоваться этой точкой?»⁹. В вопросе автора письма заключен антипаскалевский, гедонистический выход из обрисованного положения, который был лишен неуничтожаемого со смертью смысла и потому неприемлем для самого Паскаля. Своеобразным союзником последнего и оппонентом Тургенева оказывается Л. Н. Толстой, когда сравнивает человеческий удел с висением над пропастью на дереве, корни которого подкапывают белая и черная мыши (день и ночь, время). И Толстой укоряет человека, не думающего о корнях и о дереве, готовом рухнуть в пропасть, а слизывающего мед с его

* Бесстыднейшая ложь! (лат.)

** Маленький атом (франц.).

*** От немецкого Nichtsein — небытие.

листьев. Если обратиться к экземпляру «Мыслей», принадлежавшему Тургеневу, то в нем выделены два рассуждения Паскаля: 1) «Существуют только две породы людей: одни — праведники, считающие себя грешниками; другие — грешники, мнящие себя праведниками». 2) «Нехорошо быть слишком свободным. Нехорошо ни в чем не знать нужды». В упомянутом письме к Полине Виардо Тургенев приводит еще одно изречение Паскаля: «Человек обращает взоры ввысь, а стоит на песке: и земля уйдет из-под ног и он уйдет, глядя в небо».

Отмеченные высказывания свидетельствуют о том, что Тургенева привлекает прежде всего взгляд Паскаля на изначальную двойственность и коренные противоречия в мире человека. С особой настойчивостью французский философ подчеркивал, как отмечалось ранее, неискоренимую двусоставность человеческого существования (неизбывное сращение в нем элементов величия и ничтожества), чтобы затем показать ее изначальный источник. По его наблюдению, люди словно забыли о своих онтологических слабостях, совсем не думают о них и тем самым оказываются как бы слепыми по отношению ко многим последствиям своих амбициозных планов и решений. И их несовершенство вполне очевидно и явственно проступает в суетливой и самозабвенной житейской активности, теряющей всякий смысл между «двумя бесконечностями», при созерцании вечного бытия.

Духовная и познавательная беспомощность человека перед лицом начал и концов его существования и загадки смерти, неразрешимость им главных вопросов, его угнетающая затерянность во вселенной — именно подобный настрой личности, освобожденной от социальных одежд и условных иерархий, нередко овладевает и Тургеневым и его персонажами, вплоть до использования паскалевской лексики. Ничто, пропасть, бездна — эти понятия и образы составляют «невидимый» контекст тургеневской прозы, в котором на какое-то мгновение появляется, «висит» и исчезает «точка», «атом», «тень» человеческой жизни. Так, в «Отцах и детях» Базаров по-паскалевски размышляет перед Аркадием Кирсановым: «Каждый человек на ниточке висит, бездна ежеминутно под ним развезнута может, а он еще сам придумывает себе всякие неприятности, портит свою жизнь»¹⁰. Опять-таки высказывание Базарова недвусмысленно перекликается с мыслью Паскаля о положении

человека между двумя бесконечностями: «Кто рассмотрит себя с этой точки зрения, тот ужаснется самого себя, он увидит, что только материальная оболочка, которую дала ему природа, поддерживает его в всячем положении между двумя пропастями, между бесконечностью и отсутствием бытия». И еще из базаровских размышлений: «...Я вот лежу здесь, под стогом... Узенькое местечко, которое я занимаю, до того крохотно в сравнении с остальным пространством, где меня нет и где дела до меня нет; и часть времени, которую мне удастся прожить, так ничтожна перед вечностью, где меня не было и не будет... А в этом атоме, в этой математической точке кровь обращается, мозг работает, чего-то хочет тоже... Что за безобразие! Что за пустяки!»¹¹.

Одинцова же после разговора с Базаровым тоже «увидала... даже не бездну, а пустоту». Для самого же Базарова сознание все обесмысливающей смерти лишает достойной онтологической перспективы всякую деятельность и любые социальные преобразования. «Ну, будет он, — говорит он о мужике, — жить в белой избе, а из меня лопух расти будет; — ну, а дальше?». По заключению А. Батюто, «этим размышлениям Базарова придается трагически-бунтарская тональность, усиливающаяся по мере приближения романа к концу. Ими усугубляется скепсис Базарова, граничащий с отказом от активной общественно-политической деятельности. Ими в какой-то степени предопределены также и его безотрадные раздумья о своей ненужности для России...»¹².

И даже смерть Базарова как бы иллюстрирует еще одну лейтмотивную мысль Паскаля: чтобы умертвить человека незачем ополчаться целой вселенной, — достаточно порыва ветра, нескольких капель воды или пореза пальца, что и случилось с героем «Отцов и детей».

Слабость «мыслящего тростника» перед лицом «молчаливой» и «равнодушной» природы подчеркнута и в рассказе «Поездка в Полесье». «“Мне нет до тебя дела, — говорит природа человеку, — я царствую, а ты хлопочи о том, как бы не умереть” <...> Неизменный, мрачный бор угрюмо молчит или воет глухо — и при виде его еще глубже и неотразимее проникает в сердце людское сознание нашей ничтожности. Трудно человеку, существу единого дня, вчера рожденному и уже сегодня обреченному смерти, — трудно ему выносить холодный, безучастно устрем-

ленный на него взгляд вечной Изиды (...) Он чувствует свое одиночество, свою слабость, свою случайность...»¹³.

Сходное настроение владеет автором и в рассказе «Довольно»: «...Одно остается человеку, чтобы устоять на ногах и не разрушиться в прах (...) спокойно отвернуться ото всего, сказать: довольно! — и, скрестив на пустой груди ненужные руки, сохранить последнее, единственно доступное ему достоинство, достоинство сознания собственного ничтожества; то достоинство, на которое намекает Паскаль, когда он, называя человека мыслящим тростником, говорит, что если бы целая вселенная его раздавила — он, этот тростник, был бы все-таки выше вселенной, потому что он бы знал, что она его давит, а она бы этого не знала. Слабое достоинство! Печальное утешение!»¹⁴.

Вместе с тем писатель не хотел бы примириться с участью песчинки, атома, «червяка полураздавленного». В одном из писем он отмечал: «Не страшно мне смотреть вперед — только сознаю я совершение каких-то вечных, неизменных, но глухих и немых законов над собою — и маленький писк моего сознания так же мало тут значит, как если б я вздумал лепетать: “я, я, я”... на берегу невозвратно текущего океана. Муха еще жужжит — а через мгновенье — тридцать, сорок лет тоже мгновенье — она уже жужжать не будет — а зажужжит — та же муха, только с другим носом — и так во веки веков. Брызги и пена реки времен!»¹⁵.

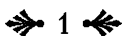
Многие струны паскалевых «Мыслей» были созвучны душе Тургенева до последних дней его жизни, что, например, следует из воспоминаний поэта Я. П. Полонского, относящихся к лету 1881 г. Среди разговоров заходила у них речь и о Паскале, у которого Тургенев выделял такую мысль: люди не могли дать силу праву и дали силе право. По наблюдению Полонского, Иван Сергеевич «никак не мог помириться с тем равнодушием, какое оказывает природа — им так горячо любимая природа — к человеческому горю или к счастью, иначе сказать, ни в чем человеческом не принимает участия. Человек выше природы, потому что создал веру, искусство, науку, но из природы выйти не может — он ее продукт, ее окончательный вывод. Он хватается за все, чтоб только спастись от этого безучастного холода, от этого равнодушия природы и от сознания своего ничтожества перед ее всесозидающим и всепожирающим могуществом. Что бы мы ни делали, все наши мысли, чувства, дела, даже подвиги будут забыты. Какая же цель этой человеческой жизни?»¹⁶.

По свидетельству Полонского, в их спорах Тургенев постоянно обнаруживал безотрадное, пессимистическое мирозерцание. С другой стороны, хотя он и был в юности поклонником Гегеля, отвлеченные понятия и философские термины давно уже были ему не по сердцу. Он не любил доискиваться истин, которые, по его мнению, были недостижимы. Тем не менее Герцен уловил и иные тенденции, говоря о романе «Отцы и дети»: «Requiem на конце — с дальним апрошем к бессмертию души — хорош, но опасен, ты эдак не дай стрелка в мистицизм»¹⁷. Герцен имеет в виду заключительные строки эпилога, в которых говорится о могиле Базарова и его безутешных стариках-родителях: «Неужели их молитвы, их слезы бесплодны? Неужели любовь, святая, преданная любовь не всесильна? О нет! Какое бы страстное, грозное, бунтующее сердце ни скрылось в могиле, цветы, растущие на ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами; не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии “равнодушной” природы; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной...».

Как бы испугавшись, Тургенев открестился от предполагаемых настроений: «В мистицизм я не ударился и не ударюсь»¹⁸, — отвечал он Герцену, придерживаясь «фаустовского» мнения о равновероятной возможности веры и неверия в Бога.



Ф. И. Тютчев и Паскаль (антиномии бытия и сознания в свете христианской онтологии)



Тютчев принадлежит к наиболее глубоким представителям отечественной культуры, которых волновала в первую очередь (разумеется, каждого из них на свой лад и в особой форме) «тайна человека» (Достоевский), как бы невидимые на поверхности текущего существования, но непреложные законы и основополагающие смыслы бытия и истории. Такие писатели пристальнее, нежели «актуальные», «политические» и т. п. литераторы, всматривались в злободневные проблемы, но оценивали их не с точки зрения абсолютизированных модных идей или «прогрессивных» изменений, а как очередную историческую модификацию неизменных корневых начал жизни, уходящих за пределы обозреваемого мира. После кончины Тютчева И. С. Аксаков писал Ю. Ф. Самарину: «Он лежал безмолвен, недвижим, с глазами, открыто глядевшими, вперенными напряженно куда-то, за края всего окружающего (выделено нами. — Б. Т.), с выражением ужаса, и в то же время необыкновенной торжественностью на челе»¹. В приведенных словах примечательно сочетание ужаса и торжественности, т. е. своеобразного проявления и на смертном одре той неизбывной двойственности, которая постоянно вносила мучительное напряжение в духовные переживания и неизгладимый отпечаток которой он обнаруживал во всем происходящем вокруг.

Здесь уместно вспомнить строки известного письма В. А. Жуковского, который на лице покойного Пушкина обнаружил признаки открывшегося «за краем» какого-то «полного, глубоко-удовлетворяющего знания», выражение «глубокой, величественной, торжественной мысли». И Тютчеву, и Пушкину свойственно по-разному обнаруживаемое в их творчестве стремление заглянуть «за край» культурного, идеологического, экономического и т. п. пространства и времени и проникнуть в заповедные тайники мирового бытия и человеческой души, постоянно питающие и сохраняющие ядро жизненного процесса при всей изменяемости в ходе истории (до неузнаваемости) его внешнего облика. Своеобразно перекликающиеся наблюдения близких друзей и единомышленников обоих писателей свидетельствуют о высшей (но уже посмертной) ясности в достижении подобных целей, которая при жизни вследствие естественных ограничений и несовершенств всякой личности в реальной действительности всегда носит достаточно условный, приблизительный, гадательный («как бы сквозь тусклое стекло» — 1 Кор. 13, 12) характер. Однако без учета этой онтологической и человековедческой целеустремленности подлинное содержание поэтической или публицистической «фактуры» в тех или иных произведениях или размышлениях не может получить должного освещения.

Сказанное в самой высокой степени относится к мировоззрению и творчеству Тютчева, которое изначально окрашено «вопросами» (название переведенного в молодости стихотворения Гейне «Fragen») «...что значит человек? Откуда он, куда идет, и кто живет под звездным сводом?». Л. Н. Толстой относит поэта к «чуждым путешественникам» на «пустынной дороге» жизни, которых тем не менее сближает насущная озабоченность безответными вопросами: «кто мы такие и зачем и что мы живем и куда мы пойдем...»². Взлеты и падения человеческого духа, «ужасающая загадка» смерти, «какое-то таинственное осязание бесконечности, какое-то смутное чуяние беспредельности» (К. С. Аксаков), самое главное и роковое противостояние двух основополагающих метафизических принципов антропоцентрического своеволия и Богопослушания (по убеждению Тютчева, между самовластием человеческой воли и законом Христа немыслима никакая сделка) — подобные, можно сказать, «паскалевские» вопросы составляют скрытый мировоззренческий фундамент натурфилософской или любовной лирики, историософских или по-

литических раздумий поэта. Однако выявление соотношений и взаимодействий между «вечными» и «временными», «метафизическими» и «физическими» уровнями творчества Тютчева представляет для всякого исследователя весьма сложную задачу, обусловленную художественными особенностями его поэзии. «Тютчев, — подчеркивал Д. С. Мережковский, — достаточно несколько строк; солнечные системы, туманные пятна “Войны и мира” и “Братьев Карамазовых” сжимает он в один кристалл, в один алмаз. Вот почему критика так беспомощно бьется над ним. Его совершенство для нее почти непроницаемо. Этот орешек не так-то легко раскусить: глаз видит, а зуб неймет. Толковать Тютчева — превращать огонь в уголь»³.

Отдавая себе отчет о точно подмеченных и подстерегающих всякого интерпретатора препятствиях и опасностях, постараемся тем не менее выделить некоторые «кристаллы» мировоззрения и мысли Тютчева, как бы растворенные в ткани многих его текстов. И для выполнения такой задачи Паскаль оказывается едва ли не самой подходящей фигурой. Когда речь заходит о западных источниках, влиявших на формирование мировоззрения Тютчева, приходится сталкиваться с известным парадоксом: однозначность тех или иных оценок нередко не подкрепляется их содержательным наполнением, а отдельные факты биографии толкуются весьма расширительно. Например, по словам К. ПфEFFеля, поэт испытывал серьезное влияние теократических идей Ж. де Местра и «на всю жизнь сохранил их отпечаток»⁴. И. С. Гагарин утверждал, что в петербургских салонах Тютчев исполнял «роль православного графа де Местра»⁵, с которым сравнивал русского поэта и французский публицист Э. Форкад⁶.

Действительно, можно говорить о чисто внешнем сходстве Тютчева и Ж. де Местра в их понимании божественного происхождения монархической власти, легитимизма или антихристианской сущности революции как восстания человеческого Я против высшей воли. Однако в более принципиальном и содержательном плане трудно представить менее сопоставимых мыслителей. Если для Ж. де Местра римский католицизм является главным проводником религиозно-исторического единства и сопротивления разрушительным революционным тенденциям, то у Тютчева он, напротив, и порождает (через искажение христианства корыстной политикой) протестантизм, атеизм и Рево-

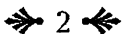
люцию, истинным противовесом которой выступает у него абсолютно неприемлемое для французского мыслителя православие. По мнению католического публициста П. Лоранси, историософские построения Тютчева представляют собой «блестящую противоположность теориям христианского единства, изложенным г-ом де Местром»⁷. Но ни развернутого анализа, ни даже ясного обозначения коренных расхождений между ними не встречается в научной литературе.

Еще одним примером недостаточно адекватного определения «главного учителя» Тютчева может служить косвенное, вольное или невольное выдвижение на эту роль Шеллинга в работах ряда исследователей (П. С. Попова, Л. В. Пумпянского, К. В. Пигарева, В. Сечкарева), искавших общие темы в их творчестве (пантеистическое восприятие бытия, параллелизм духовного и физического миров, одухотворение природы, «дневное» и «ночное» раздвоение души и т. д.). Но, по справедливому замечанию В. Н. Топорова, в стихотворениях Тютчева легко найти «не-шеллингианское», «транс-шеллингианское» и даже «анти-шеллингианское», сами шеллингианские образы составляют лишь часть «более общего и глубже лежащего “мифопоэтического” комплекса, который обычно ставят в соответствие с тем, что называют “космическим чувством” Тютчева...»⁸. Более того, при отсутствии надлежащей методологии соотнесения поэтических образов одного автора с философскими идеями другого, реконструкция «шеллингианского» слоя в мировоззрении и творчестве Тютчева ограничивается, как правило, недостаточно дифференцированными и интуитивно угадываемыми примерами.

К высказанному исследователем мнению можно добавить, что «шеллингианские» примеры легко заменяются «гетевскими», «романтическими» и т. п. Главное же заключается в том, что преувеличение без должных противовесов роли шеллингианства как бы заслоняет даже более общее и глубокое, нежели «космическое чувство», христианское начало мировоззрения и творчества Тютчева, которое влияло на формирование его личности и самосознания. И здесь важную роль играют собственные признания, высказывания, размышления, реакции поэта, о встречах которого с немецким философом свидетельствуют современники. По воспоминаниям русских поклонников Шеллинга, тот хвалил Тютчева как умного и проницательного собеседника. А. И. Тургенев указывает и на темы их бесед (например

«безбожие Гегеля» или «бессмертие души»). Между тем нет никаких положительных отзывов самого Тютчева о Шеллинге. Более того, И. С. Аксаков писал о постоянных спорах русского поэта с немецким философом, а по свидетельству Фарнгагена фон Энзе, Тютчев весьма критически относился к Шеллингу и удивлялся, что тот «все еще производит блестящее впечатление»⁹. Возможно, в таком отношении сказались разногласия в оценке пределов рационального знания и компетенции философской науки при решении основополагающих мировоззренческих и жизненных вопросов. А. И. Тургенев, слушавший в 1832 г. курс Шеллинга по «философии Откровения», называл его «гением-христианином, возвратившимся на путь истины и теперь проповедующим Христа в высшей философии»¹⁰. П. Я. Чаадаев также испытывал неподдельный восторг оттого, что «глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией»¹¹.

Реакция Тютчева была, можно сказать, прямо противоположной. Он словно вступает в заочный диалог с А. И. Тургеневым и П. Я. Чаадаевым, когда возражает Шеллингу: «Вы пытаетесь совершить невозможное дело. Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме. Единственная философия, совместимая с христианством, целиком содержится в катехизисе. Необходимо верить в то, во что верит святой Павел, а после него Паскаль, склонять колена перед *Безумием креста* или же все отрицать. Сверхъестественное лежит в глубине всего наиболее естественного в человеке. У него свои корни в человеческом сознании, которые гораздо сильнее того, что называют разумом, этим жалким разумом, признающим лишь то, что ему понятно, то есть *ничего*»¹².



Предстоит еще вернуться к столь важному размышлению, до сих пор остающемуся вне активного внимания литературоведов, несмотря на то, что оно затрагивает не только принципиальные аспекты темы «Тютчев и Паскаль» (соотношение, иерархия и взаимодействие христианства и философии, «божественного» и «человеческого», «сверхчеловеческого» и «естественного» начал в природе и истории; внутренний потенциал и эволюция различ-

ных философских систем от «идеализма» к «материализму» и «атеизму»; границы, определенная беспомощность и возможная нигилистическая роль разума), но и глубинные основы мировоззрения поэта. Пока же необходимо отметить далеко недостаточную изученность влияния на личность, мировоззрение и творчество Тютчева фигуры Паскаля, появляющейся вместе с апостолом Павлом в качестве главного и ответственного авторитета в узловом пункте развития мысли русского поэта. Думается, именно французский мыслитель в гораздо большей степени, чем Шеллинг или Ж. де Местр, воздействовал на Тютчева и может по праву претендовать на роль ведущего вдохновителя среди представителей западной культуры, чьи воззрения так или иначе входили в состав его собственных взглядов.

Следует подчеркнуть, что знакомство Тютчева с творчеством Паскаля состоялось еще в студенческие годы. Об интересе юного поэта (не ослабевавшем в течение всей жизни) к религиозно-философским темам можно судить по дневниковой записи М. П. Погодина 9 августа 1820 г., бравшего у Тютчева для прочтения «Мысли» Паскаля: «Ходил в деревню к Ф. И. Тютчеву, разговаривал с ним... о божественности Иисуса Христа, об авторах, писавших об этом: Виланде (Agathodämon), Лессинге, Шиллере, Аддисоне, Паскале, Руссо»¹³. Спустя сорок лет после упомянутой беседы, в Рождество 1860 г. поэт дарит своей двадцатилетней дочери Марии, склонной к самоуглублению и нравственным исканиям, две книги Паскаля — «Мысли» и «Письма к провинциалу». Приведенное выше рассуждение Тютчева о совместимой с христианством философией, подлинным выразителем которой, наряду с апостолом Павлом, оказывается и Паскаль, относится приблизительно к началу 1830-х годов. Таким образом, прорисовывается пунктирная линия постоянного и ценностно значимого присутствия французского мыслителя в сознании русского поэта, что не могло не отразиться и на его творчестве.

Известный тютчевед К. В. Пигарев заключает: «Книга французского мыслителя («Мысли». — Б. Т.) и апология христианской религии наложили определенный отпечаток на мировоззрение поэта»¹⁴. К сходному выводу приходит и Б. М. Козырев, когда говорит о том, что Паскаль должен был привлекать Тютчева «как моралист и теолог исключительной смелости»¹⁵. Однако предполагаемый в подобных оценках содержательный состав мотивов, тем, идей, понятий, внутренней логики и т. п. в отече-

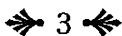
ственном литературоведении не только не раскрывается, но порою даже не обозначается. Чаще всего лишь упоминается стихотворение «Певучесть есть в морских волнах...», где используется паскалевское понимание человека как «мыслящего тростника» (на прообраз «мыслящего тростника» у Тютчева впервые указал Р. Ф. Брандт в статье «Материалы для исследования "Федор Иванович Тютчев и его поэзия"»)¹⁶. Например, тот же Б. М. Козырев обнаруживает в этом стихотворении выпады против рационалистического, картезианско-спинозистского представления о природе как о бездушном механизме и акцентирует пифагорейско-платоническую доктрину о мировой гармонии («Невозмутимый строй во всем, созвучье полное в природе»), парадоксальным контрастом к которой звучит «ропот» и «отчаянный протест», словно бы сошедший, по его мнению, со страниц радикальной журналистики 60-х годов. Неадекватная социологизация метафизического смысла стихотворных строк вкупе с абсолютизацией натурфилософского подхода в целом (Б. М. Козырев считает ионийскую натурфилософию Фалеса и Анаксимандра едва ли не исчерпывающим источником тютчевской поэзии) не позволяют понять, в чем же собственно состоит влияние «моралиста и теолога исключительной смелости», как конкретно выражалось восприятие Тютчевым богословия, философии, антропологии, нравственного учения Паскаля. Из поля зрения исследователя выпадает общедуховное и внесоциальное напряжение, возникающее из-за несовместимости и противопоставленности «индивида» и «природы», с одной стороны, а с другой — из-за коренной двойственности и неизгладимой противоречивости человеческого бытия, которые отражены в самом понятии «мыслящего тростника», в нераздельном сочетании духовных и природных начал, в неразрывном сцеплении признаков величия и ничтожества, в стремлении к бессмертию смертного существа (лишь мельком он отмечает, но не анализирует трагизм «заброшенности» человека в музыкально стройной, но чуждой ему Вселенной). К тому же и биографический контекст «паскалевского» стихотворения (оно написано сразу же после посещения могил Е. А. Денисьевой и ее малолетних детей) никак не предполагает выделения на передний план «мировой гармонии» и «социального протеста».

В отличие от Б. М. Козырева, английский литературовед Р. Грэгг¹⁷ настойчиво подчеркивает один из отмеченных выше

аспектов и видит в ропоте «мыслящего тростника», напротив, отрицание прекраснодушного платонического пифагореизма, шеллингианского тождества внешнего и внутреннего миров, радикальное отчуждение человеческого Я от безбрежной и равнодушной природы. Вместе с тем этот фрагментарный вывод должен занять свое место среди других в более полной картине, вытекающей из целостной характеристики мировоззрения Тютчева и Паскаля.

Еще один зарубежный славист Э. Корнийо в своей диссертации «Тютчев — поэт-философ» рассматривает два стихотворения Тютчева («Лебедь» и «Сон на море»), в которых возникают перекликающиеся с паскалевскими образы «двойной бездны», «двух беспредельностей», между которыми человек молчаливо беспомощно затерян. Источник подобных образов французский ученый находит у Паскаля и многозначительно обобщает: «Это молчаливое созерцание, исходящее из удрученного осознания онтологического положения человека, на наш взгляд, задолго до Тютчева выражает сущность его поэзии»¹⁸.

Однако важнейшая смысловая связь между онтологией и антропологией французского мыслителя и русского поэта лишь заявлена, но не раскрыта и не соотнесена с разными творческими проявлениями. Между тем рассмотрение ее различных аспектов и соответствий в более объемном контексте дает возможность внести принципиальные уточнения в иерархию проблем и расстановку акцентов при изучении личности, поэзии и публицистики Тютчева, соотношения в них «натурфилософских» и «христианских» элементов. Следует отметить, что к настоящему времени нет работ, в которых более или менее систематически анализировалось бы место и значение христианства в мировоззрении поэта. Рассмотрение некоторых аспектов генетической и типологической близости между двумя писателями-мыслителями позволяет прикоснуться к этому пласту тютчевского творчества.



В приведенном выше разговоре с Шеллингом Тютчев в резко альтернативной форме, так сказать, по-достоевски (или—или), ставит самый существенный для его сознания вопрос: или апостольско-паскалевская вера в Безумие креста — или всеобщее отрицание, или примат «божественного» и «сверхъестествен-

ного» — или нигилистическое торжество «человеческого» и «природного». Третьего, как говорится, не дано. Речь в данном случае идет о жесткой противопоставленности внутренней антагонистичности как бы двух сценариев развития жизни и мысли, человека и человечества, теоцентрического и антропоцентрического понимания бытия и истории. Поэт был глубоко убежден, как уже отмечалось, что между самовластием человеческой воли и законом Христа невозможна никакая сделка. Это убеждение постоянно укреплялось его собственным личным опытом, изучением протекших веков, современных событий и грядущих перспектив, проницательным исследованием непримиримых сил в душе эмансипированного человека. «Человеческая природа, — подчеркивал Тютчев незадолго до смерти, — вне известных верований, преданная на добычу внешней действительности, может быть только одним: судорогою бешенства, которой роковой исход — только разрушение. Это последнее слово Иуды, который, предавши Христа, основательно рассудил, что ему остается лишь одно: удавиться. Вот кризис, чрез который общество должно пройти, прежде чем доберется до кризиса возрождения...»¹⁹. О том, насколько владела сознанием поэта и варьировалась мысль о судорогах существования и иудиной участи отрекшегося от Бога и полагающегося на собственные силы человека, можно судить по его словам в передаче А. В. Плетневой: «Между Христом и бешенством нет середины»²⁰.

Представленная альтернатива типологически сходна с высшей логикой Достоевского (достаточно вспомнить образ Ставрогина в «Бесах» или рассуждения «логического самоубийцы» в «Дневнике писателя»), неоднократно писавшего, что «раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов» и что «начав возводить свою “вавилонскую башню” без всякой религии, человек кончит антропофагией». И по Тютчеву, и по Достоевскому, без веры в Бога невозможно нормальное развитие, гармоничный ум и подлинная жизнеспособность личности, общества, государства, ибо именно в ней удовлетворяется глубинная, более или менее осознанная, потребность человека в обретении не теряемого со смертью смысла жизни, естественно укрепляются духовные начала и утверждается высшая нравственная норма бытия. В свете вечности, безусловных ценностей и неколебимой разумности и обретается человеческое в человеке, который тогда не довольствуется собственной греховой природой и стремится к ее преображению.

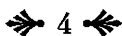
Забывая Бога и отрываясь от своих мистических корней (сверхъестественного в глубине всего наиболее естественного — в терминологии Тютчева, от живоносного соприкосновения с миром иным — в лексике Достоевского), человек утрачивает высшую нравственную норму бытия, истинную свободу, теряет способность постоянного различения добра и зла и становится «бешеным», ибо безысходно блуждает в поисках иллюзорного бессмертия и подлинно разумного оправдания жизни. Если нет Бога и высшего смысла, то их место занимают смерть и нигилизм, а личность предает самое себя, лишается бесконечного содержания, опустошается в безуспешном «вавилонском» строительстве и обманчивой погоне за «счастьем», что лишь умножает семена бытийной досады и усиливает гедонистические «судороги» урвать все от кратковременной жизни.

Точка зрения Достоевского приведена здесь для того, чтобы подчеркнуть, в русле какой традиции и какого подхода находится мышление Тютчева, которое в такой типологии не получило должного освещения. Генетически же оно формировалось еще в юности и чтением «Мыслей» Паскаля, которые как бы в полном соответствии с обрисованной альтернативой делятся на два раздела: «Несчастье человека без Бога» и «Радость человека с Богом». Причем у французского философа столь же резко выделена антагонистическая противопоставленность двух основополагающих сценариев и направлений жизни, акцентирована неизлечимая болезненность (чреватая «судорогой» и «бешенством») самодостаточной человеческой природы. «Без Иисуса Христа человек предоставлен пороку и своей немощи; с Иисусом же Христом человек освобождается от того и другого. В Нем вся наша добродетель и все наше богатство; вне Его лишь порок, бедствие, заблуждение, мрак, смерть, отчаяние...».

Сам автор «Мыслей» называл свой труд «Апологией христианской религии», которая своим замыслом, строем, внутренней логикой отвечала своеобразию душевного склада и духовных устремлений русского поэта. Тютчев, может быть, как никто другой, остро чувствовал «несчастье человека без Бога» и глубоко осознавал, где находится источник несокрушимой радости. Однако тайные душевные переживания и интеллектуальное понимание пути их преодоления не обретали полнокровного экзистенциального синтеза, и он постоянно пребывал на пороге «двойного бытия», на грани веры и безверия, скорее у церков-

ной ограды, нежели в ней. Но сам вектор движения к освобождению от противоречий и обретению чаемого единства не вызывал у него никаких сомнений. В рамках настоящей книги нет возможности говорить подробно об этой внутренней драме поэта, которой до сих пор, к сожалению, не уделено заслуженного внимания и всестороннее раскрытие которой позволило бы несколько иначе взглянуть на конфигурацию тем и проблем в творчестве Тютчева, на соотношение в нем опять-таки «христианских» и «пантеистических» начал, «катехизисных» и «философских» элементов и т. п. Заметим только, что из совокупности его собственных признаний, свидетельств родных и современников, биографических данных, соединенных с рассмотрением влияния специфического, так сказать, ставрогинского состояния человека эпохи («неверием палим и иссушен»; «он к свету рвется из ночной тени, и, свет обретши, ропщет и бунтует») выстраивается сложный духовный облик поэта как «воплощенного парадокса». Дочь поэта Анна Федоровна, давшая это определение, страшилась скальпеля его тонкого и остроумного анализа, который может оказаться тлетворным, ибо «зиждется на принципе исключительно человеческом, скептическом и негативном», а «разум оставляет так мало места сердцу и предоставляет эгоизму такую абсолютную власть»²¹. Можно сказать, что Тютчев, являвшийся глубоким и последовательным аналитиком и оценщиком всех нигилистических последствий самозабвенного антропоцентризма и «атеистического рационализма», вместе с тем носил в себе свойственные времени яды гипертрофированного ячества, «оголявшейся веры» («я лютеран люблю богослуженье»), сомневающегося рассудка. Но именно потому, что с тягостью носил в себе и ясно представлял их отрицательные пределы, он и видел единственный выход для человека вообще в «сверхъестественном», в «Безумии креста». Сам поэт, подобно пушкинскому «страннику», напрасно бежал к «Сионским высотам», хотя и устремлялся к ним как к источнику «спасительного света». По наблюдению И. С. Аксакова, недостижимая высота христианского идеала подавляла волю Тютчева, а сознание ограниченности человеческого разума не восполнялось всецело «живительным началом веры». Сам поэт признавался, что его христианство имело во многом умственный характер и недостаточно затрагивало сердце. Отсюда и возникают различные несоответствия между взыскуемым нравственным совершенством и реальной

жизнью, что снова и снова приводило его в привычно невыносимое состояние отчаяния и тоски. К. Пффефель говорит также о сосуществовании в Тютчеве «двух натур»²²: с одной стороны, скептической и земной, подавляемой страхом небытия и страстно цепляющейся за жизнь, а с другой — религиозной и мистической, способной на вдохновенные пророчества.



Сказанного достаточно, чтобы представить себе, возвращаясь к прерванной мысли, что не только духовно и интеллектуально, но и психологически русский поэт был именно тем благодарным читателем, которому, среди прочих, адресована книга французского философа. Можно сказать, что Паскаль описывал пребывание человека в мире как постоянно длящуюся драму, которую в своем личном бытии по-своему воплощал и Тютчев и которая самым автором «Мыслей» была преодолена. Апология христианской религии, как отмечалось ранее, была обращена к сомневающимся, маловерам и полуверам, а также к взлелеянным эпохой Возрождения вольнодумцам (буквально «сильным умам» — *esprits forts*), отрицавшим «сверхъестественное» в естественном и заявлявшим, подобно мольеровскому Дон Жуану, о своей вере лишь в то, что можно увидеть и потрогать. «Атеизм является признаком ума, — соглашается Паскаль, — но только до известной степени»: можно ли гордиться положением вещей, ведущим человека к «ожиданию безнадежного уничтожения среди непроницаемого мрака»?

Автор «Мыслей» оказался живым свидетелем «переворачивания» средневековой картины мира, когда теоцентризм уступал место антропоцентризму, утверждавшему человека мерой всей, целиком от его планов и деятельности зависимой, действительности, а религиозные догматы стали замещаться истинами, основанными на опытных данных и рациональном анализе.

Этот антропологический поворот, определивший кардинальный сдвиг общественного сознания и изменивший основное русло развития истории, стоит в центре внимания и Тютчева, который возводит к нему характерные проявления «нашего века». Разорвавший с Церковью Гуманизм, подчеркивает он в трактате «Россия и Запад», породил Реформацию, Атеизм, Революцию и всю «современную мысль» западной цивилизации.

«Мысль эта такова: человек, в конечном итоге, зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей. Всякая власть исходит от человека; все провозглашающее себя выше человека, — либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого я в самом буквальном смысле слова»²³.

Аргументация Паскаля в критике самых разных проявлений и границ «апофеоза человеческого я», несомненно, должна была привлечь согласное внимание Тютчева. По мнению французского мыслителя, провозглашенное возрожденцами величие независимого человека есть опасный крен в сторону его самообожествления, иллюзорность которого раскрывается в онтологической недостаточности и превратном действии духовных сил предоставленного себе самому человека. Чтобы привести души безразлично спокойных и бессознательно «гордящихся» людей в состояние плодотворной удрученности, с одной стороны, а с другой — расположить встревоженные сердца и неудовлетворенные умы к восприятию религиозных истин, автор «Мыслей» прибегает к близким для них понятиям и проблемам (разум, счастье, наслаждение, самолюбие и т. п.). То есть он использует выделенный Возрождением антропологический принцип, исходит из общего рассмотрения человеческой природы, из наблюдений (их каждый может проверить) над сложным богатством конкретной внутренней жизни людей, над неизгладимыми противоречиями и напряжениями в любой среде живой действительности.

С особой настойчивостью Паскаль подчеркивал в своей философии неискоренимую двусоставность человеческого существования (неизбывное сращение в нем элементов величия и ничтожества), чтобы затем показать ее изначальный источник. По его наблюдению, люди словно забыли о своих онтологических слабостях, совсем не думают о них и тем самым оказываются как бы слепыми по отношению ко многим последствиям своих амбициозных планов и решений. И их несовершенство вполне очевидно и явственно проступает в суетливой и самозабвенной житейской активности, теряющей всякий смысл при созерцании вечного бытия. Пусть человек, как бы призывает автор «Мыслей» своих читателей, среди которых Тютчев — подчеркнем еще раз — был одним из самых благодарных и восприимчивых, отойдет хотя бы на мгновение от привычных дел и посмотрит на

природу во всем ее объеме. Тогда он подумает, что и просторная наша земля, и ослепительное светило, словно вечная лампа повисшее над ней, и катящиеся по небесному своду звезды, и вообще весь видимый мир — лишь незаметные песчинки в обширном лоне природы. И все пространства, которые мы можем вообразить, являются лишь атомом по сравнению с действительностью. «Это бесконечная сфера, центр которой повсюду, а окружности нет нигде», так Паскаль обозначает «ландшафт», на котором убывают быстротечные дни всякой жизни и который изменяет «суетливое» сознание.

Тогда человек, запятанный в определенном жизненном уголке вечной и бесконечной природы, может взглянуть с космической точки зрения на землю, государства, города, на самого себя и смысл своего существования и по справедливости оценить их. Что такое человек в бесконечности? Ответить на этот вопрос могла бы только сама бесконечность. Но ответа от нее нет, и «это вечное молчание бесконечных пространств ужасает меня». «Я не знаю, кто меня послал в мир, что такое я. Я в ужасном и полнейшем неведении. Я не знаю, что такое мое тело, чувства, душа, что такое та часть моего “я”, которая думает то, что я говорю, которая размышляет обо всем и о самой себе и все-таки знает себя не больше, чем все остальное. Я вижу эти ужасающие пространства вселенной, которые заключают меня в себе, я чувствую себя привязанным к одному уголку этого обширного мира, не зная, почему то короткое время, в которое дано мне жить, назначено именно в этой, а не в другой точке целой вечности, предшествовавшей мне и следующей за мной. Я вижу со всех сторон только бесконечности, которые заключают меня в себе, как атом; я как тень, продолжающаяся только мгновение и никогда не возвращающаяся. Все что я сознаю, это только то, что я должен скоро умереть; но чего я больше всего не знаю, это смерть, которой не умею избежать. Как я не знаю, откуда пришел, так же точно не знаю, куда уйду... Вот мое положение: оно полно ничтожности, слабости, мрака». Так, по Паскалю, начинает размышлять человек, забывший на минуту о житейских делах и окинувший мысленным взором сотворенный мир.

Но и наименьшая в природе величина, переводит разговор французский мыслитель в противоположную плоскость, открывает человеку новую бездну неизмеримости, и в пределах атома можно представить себе с отрицательным знаком бесконечность

миров, уходящих в беспредельность небытия. И он так определяет общее положение человека посреди двух неизмеримостей: «Ничто в сравнении с бесконечностью, все в сравнении с ничем — середина между ничем и всем. Он бесконечно удален от понимания крайних пределов, конец и начало вещей неодолимо скрыты от него в непроницаемой тайне: он одинаково не способен видеть ни то ничто, из которого извлечен, ни ту бесконечность, которой он поглощается». Таким образом, человек навек лишен абсолютного знания или полного неведения и плавает в своем бессилии перед «непроницаемой тайной» и полужнанием всего проходящего между «краями», безуспешно пытаясь найти истинное и всеобъемлющее основание «для построения башни, возвышающейся в бесконечность»: любой фундамент, построенный собственными ограниченными силами человека, трещит, и бездна вновь разверзается под его ногами, ибо «ничто не может укрепить конечное между двумя бесконечностями, которые заключают его в себе и бегут от него».

Духовная и познавательная беспомощность человека перед лицом начал и концов его существования и «ужасающей загадки смерти» (слова Тютчева), неразрешимость самых главных вопросов (вспомним упомянутое выше стихотворение «Вопросы»), его угнетающая затерянность во вселенной — подобный настрой личности, акцентированный в «Мыслях», нередко овладевает и русским поэтом и его лирическим героем, вплоть до использования паскалевской лексики. Бесконечность, ничто, пропасть, бездна — эти понятия и образы составляют глубинный метафизический контекст тютчевской поэзии, в котором на какое-то мгновение появляется, «плавает» и исчезает «точка», «атом», «тьень» человеческой жизни.

Небесный свод, горящий славою звездной,
Таинственно глядит из глубины, —
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.
(«Как океан объемлет шар земной...»)

О «двух беспредельностях», которые своевольно играют человеком, о его «подвешенном» положении между вечностью и ничто, о «случайности» его существования «на краю» узко земного и вселенского бытия речь заходит во многих стихотворениях

Тютчева. Причем подчеркивается удручающая несоизмеримость конечного индивида с бесконечным миром, непреодолимая чуждость «мыслящего тростника» безбрежной, «равнодушной» и «молчаливой» природе. В «бездомной» коперниканской вселенной, в «осиротелом мире» мы «покинуты на нас самих», вынуждены в «борьбе с природой целой» лишь слушать глухие стенания времени «среди всемирного молчанья», наблюдать, как «бледнеет в сумрачной дали», истощается на «краю земли» вместе с «нашим веком и друзьями» бледный призрак человеческой жизни.

Темы и образы мимолетности и ничтожности человеческого я проходят не только через всю лирику поэта («нашей мысли обольщение», «греза природы», «злак земной», «облак дыма», «тень, бегущая от дыма»), но и вообще глубоко укореняются в его сознании. «Какое жалкое существо человек», «как ничтожно все, что относится к человеку», «какое сновиденье есть жизнь, боже мой, какое сновиденье», — неоднократно признается он в письмах. «Как мало реален человек, как легко он стирается», «бесследно все, и так легко не быть», — повторяется поэтом в стихах. Пространство и время осознаются им как своеобразные формы и границы неполноты и хрупкости испаряющейся «реальности человека»: «Никто, я думаю, не чувствовал себя ничтожнее меня перед лицом этих двух угнетателей и тиранов человечества: времени и пространства...»²⁴.

Разрушительная работа («отвратительное колдовство») времени выражается в письмах Тютчева в частых мотивах возрастного изменения (вплоть до неузнаваемости и самоотчуждения) личности, увядания, старения (воспринимаемого в карикатурном свете), разлуки, забвения, ослабления памяти, ухода из жизни близких людей и т. п. Кажется, что жизненные повторения должны длиться вечно, но вдруг наступает мгновение, когда «все рушится, все исчезает, и то, что было так реально, что казалось таким прочным и громадным, как сама земля под ногами, превращается в сон, о котором сохраняется только воспоминание, и воспоминание с трудом его удерживает»²⁵.

Мотив непостоянства всего в мире и универсальной текучести занимает большое место в «Мыслях». «Утеkanie. Ужасно чувствовать, как утекает все, чем мы владеем». В небольшом сочинении «Об обращении грешника» Паскаль пишет опять-таки об абсолютно близком и Тютчеву чувстве ужаса при осознании то-

го, как всякий момент «утекает все самое дорогое для души и что однажды она окажется лишенной всего обнадеживавшего ее». Для обозначения этой всеобщей преходящести он использует образ подвижной воды, библейских Вавилонских рек: «Реки Вавилона текут и низвергаются и уносят с собой» (ср. 136 псалом: «При реках Вавилона, там сидели мы и плакали...»). В другом фрагменте Паскаль пишет о тех, кто погружен в поток огненных рек (временных страстей) и проливает слезы на том, как «уплывает все тленное, влекомое этими волнами». Образы воды (океан, море, река, волны и т. д.) нераздельны от поэзии Тютчева, о «гидрофилии» которого в упомянутой выше статье подробно говорит Б. М. Козырев, возводя ее к античному культу воды как первичной и благой мирообразующей стихии. И хотя исследователь выделяет «натурфилософский» и «христианский» периоды в творчестве поэта, в его размышлениях очевидно преувеличение роли языческих элементов в анализируемых стихах. В частности, мифологема подвижной воды рассматривается им почти исключительно как положительная стихия, что отводит внимание от ее «вавилонских» аспектов и приводит к смещению смысловых акцентов в разбираемых произведениях. Например, в стихотворении «Что ты клонишь над водами...» в бегущей влаге он видит «нечто высшее, свободное, победительное, как бы саму жизнь»²⁶. Однако эта «как бы сама жизнь», блещущая и нежащаяся на солнце, смеется над дрожащими листьями трепещущей и томящейся ивы, которая безуспешно пытается поймать «беглую струю». Собственно говоря, река здесь выступает столь же чуждой стихией по отношению к иве (читай человеку), что и море по отношению к ропщущему «мыслящему тростнику» в стихотворении «Певучесть есть в морских волнах...». Поток вздувшихся и подернутых свинцом вод уносит золотые искры угасающего дня (при этом «вечер пламенный и бурный обрывает свой венок...») в стихотворении «Под дыханьем непогоды...». Плывущим в роковую бездну «всеобъемлющего моря» льдинам уподобляет поэт «человеческое Я» в стихотворении «Смотри, как на речном просторе...». «Призрак тревожно-пустой» видит он в вечном прибое и отбое морских волн, сравниваемых им с чередующимся повторением человеческих дум (стихотворение «Волна и дума»). Всесильная волна уносит все, «что звали мы своим» в стихотворении «Успокоение» (вольный перевод стихов Н. Ленау «Взгляд в поток»). Водная семантика подобных стихотворений

тяготееет не столько к выражению языческой жизнерадостности и высшего «торжества» жизни, сколько к христианской символике моментальности и бесследности в паскалевском или державинском («Река времен в своем стремлении уносит все дела людей...») смысле.

Эта же символика сокрыта в тютчевских образах человека, которые в конечном итоге восходят к сто первому псалму («сыны смерти» представляются в нем как засыхающая трава, исчезающий дым, уклоняющаяся тень). В трансформированном виде они могли быть усвоены русским поэтом и через французского мыслителя, подчеркивавшего: «Человек — всего лишь тростинка, самая слабая в природе... облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить». Выше уже упоминался паскалевский образ человека как мгновенной тени, который получает и прямое афористическое обобщение: «Между нами и адом или небом — только жизнь, самая хрупкая вещь на свете». К аналогичному выводу приходит и Тютчев: «Нет, хрупкость человеческой жизни — единственная вещь на земле, которой никакие фразы и напыщенные рассуждения не в состоянии преувеличить»²⁷.

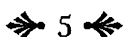
Приведенные слова непосредственно вызваны кончиной Сергея Мещерского, которого поэт недавно видел на костюмированном балу, не подозревая, по его «паскалевскому» выражению, какая бездна вскоре их разделит. Одна из записей в дневнике А. Ф. Тютчевой примечательно представляет сознание поэта, озабоченного «отвратительным колдовством» разделительной, разрушительной и необратимой работы времени. «Вот так, — сказал он, — чередуются поколения, не зная друг друга: ты не знала своего деда, как не знал моего и я. Ты и меня тоже не будешь знать, ибо не знавала меня молодым. Ныне же мы существуем в двух разных мирах. Тот, в котором живешь ты, уже не мой мир. Мы столь же отличны друг от друга, как лето отличается от зимы. А ведь и я был молод! (...) Как все было молодо тогда, и свежо, и прекрасно! (...) Теперь та пора жизни — всего лишь далекая точка, которая отдаляется все более и более и которую настичь я не могу (...) А теперь это всего лишь сон. И она (умершая первая жена. — Б. Т.) также, она, которая была для меня жизнью, — больше, чем сон: исчезнувшая тень... Ах, как ужасна смерть, как ужасна! Существо, которое ты любил в течение двенадцати лет, которое знал лучше, чем самого себя, которое было твоей жизнью и счастьем, — женщина, которую

видел молодой и прекрасной, смеющейся, нежной и чуткой, — и вдруг мертва, недвижна, обезображена тленьем. О, ведь это ужасно, ужасно! Нет слов, чтобы передать это. Я только раз в жизни видел, как умирают... Смерть ужасна!»²⁸

Приведенная запись относится к 1846 году, но и другие реакции Тютчева на смерть, например, Софии Карамзиной, Андрея Карамзина или на болезнь Николая Бирилева отмечены таким же настроением. «Ужасающая загадка» смерти, приводившая к выводу о том, что «Смерть и Время царят на земле», требовала, но не получала эффективной разгадки. Она становилась источником напряженной внутренней тревоги поэта, о которой не раз свидетельствовали его родственники и в которой нередко признавался он сам. «Чувство тоски и ужаса уже много лет стало привычным состоянием моей души»²⁹, — жалуется он в одном из писем, замечая, что смерть не должна застать его врасплох. «Тоска, — подтверждает биограф-очевидец, — составляла как бы основной тон всей его поэзии и всего его нравственного существа»³⁰. Это отчаяние было порой столь невыносимо, что поэт его сравнивал с чувством заключенного, приговоренного к смерти.

Конечно же, Тютчев мог счесть за свои размышления Паскаля о закономерности экзистенциальной тоски, обусловленной смертным уделом человека, как бы подытоживающим его хрупкость, беспомощность и «осиротелость». Ведь — вспомним Паскаля — «последний акт кровав, как бы ни была весела вся остальная пьеса. Потом бросают горсть земли на голову — и дело с концом». С точки зрения автора «Мыслей», памятование о смерти и сопутствующая ему сокрушенность духа, к которой он хотел привести своего читателя, могут помочь человеку искать действенный выход из удрученного состояния в преодолении смертного удела и обретении высшего смысла своего существования: «Вся жизнь зависит от того, смертна или бессмертна душа». Однако люди предпочитают, как правило, целеустремленному поиску ответа на главный вопрос своего бытия развлечение, понимаемое Паскалем предельно широко, не просто как специфическое занятие или свойство эпикурейско-гедонистического стиля жизни, а как всякая деятельность, заслоняющая, словно ширма, подлинное положение человека. Основной порок нравственного эпикуреизма и гедонистической устремленности человека Нового времени, возмраставшей за счет потери онтологического качества и высшесмыслового содержания жизни, Паскаль видит в

безразличии к гибели своего бытия и забвении самых главных вопросов своего существования.



Расширительное истолкование Паскалем развлечения в соотношении со смертным уделом человека и экзистенциальной тоской должно было найти тем больший отклик у Тютчева, что он сам находился в замкнутом кругу обозначенных закономерностей, являл собой живой пример их яркого воплощения, глубокого переживания и подлинного осознания. «Я с каждым днем становлюсь все несноснее, — признается он, — и моему обычному раздражению способствует немало та усталость, которую я испытываю в погоне за всеми способами развлечься и не видеть перед собой ужасной пустоты. Ах, сколько прекрасных слов можно бы сказать на эту тему!»³¹

Можно утверждать, что именно сказанные автором «Мыслей» слова на «эту тему» наиболее полно и точно отражают принципиальные оттенки испытываемых поэтом чувств. Тютчев был одним из самых последовательных искателей истины и прекрасно осознавал заключенную в высказываниях Паскаля проблему. Завсегдатай петербургских салонов и московских гостиных, блестящий остролов и «говорун» хорошо знал истинную цену «большого света» и «бесчувственной толпы» и вместе с тем не мог оставаться в одиночестве и покое без «сутолоки» и «дел», постоянно искал утешения в обществе себе подобных. Многочисленные проявления такого парадокса, по-своему воплощающие основные противоречия человеческой природы, зафиксированы родственниками поэта. «Он избегал оставаться наедине с самим собой, — пишет И. С. Аксаков, муж его дочери Анны Федоровны, — не выдерживал одиночества и как ни раздражался “бесмертной пошлостью людской”, по его собственному выражению, однако не в силах был обойтись без людей, без общества, даже на короткое время»³². Анна Федоровна заостряет упомянутый парадокс: «Он ежедневно нуждается в обществе, ощущает потребность видеть людей, которые для него — ничто...»³³. Сам Тютчев так характеризует свое искание этого «ничто»: «Мы много бываем в свете. Я бываю там скорее по необходимости, чем по склонности, ибо развлечение, какое бы то ни было, стало для меня настоящей потребностью»³⁴.

Столь настоящая нужда в общении соотносится поэтом с невыносимым одиночеством (по свидетельству жены Эрнестины Федоровны, «вынужденное затворничество вызывало у него приступы ярости») и ужасной тоской, которая, как указывалось выше, стала его привычным состоянием и второй натурой. По его собственному признанию, скитания из дома в дом, из салона в салон за новыми впечатлениями имели единственной целью «избежать во что бы то ни стало в течение восемнадцати часов из двадцати четырех всякой серьезной встречи с самим собой». Бывать в свете, по утверждению жены, составляет для него не просто удовольствие, а «условие существования»³⁵. И каждое утро он вынужден распределять день так, чтобы ни на минуту не оставаться в одиноком покое, ибо «тотчас же является призрак...»³⁶.

Преследующий поэта призрак — это всеприсутствующая смерть, которая и является невидимым источником неиссякаемой тоски и делает каждый день его жизни днем приговоренного к казни. По Паскалю, иллюзорный выход из такого состояния дают не только «развлечение», «деятельность», но и изначальная человеческая устремленность к счастью. Невозможность насыщения этой бесконечной и всеобщей жажды счастья (все жалуются на свое положение — принцы, дворяне, ремесленники, больные, здоровые, старые, молодые) свидетельствует, по мнению автора «Мыслей», не только о ее несовершенстве, но и о том, что у человека когда-то было подлинное благо соединенности с бесконечным и всеблагим Богом, которое не зависит ни от власти, ни от знания, ни от искомых удовольствий от обладания какой-либо тленной и преходящей частью (с-часть-е) бытия. В отсутствие же подлинного блага происходит безостановочное движение по следующей схеме: так как полное счастье невозможно в любых состояниях, наши желания устремляются к более счастливому положению, присоединяя к действительному состоянию удовольствия желаемого положения; достигая этих удовольствий, мы не становимся счастливее, ибо появляются новые желания, соответствующие новому положению...

И опять-таки Тютчеву была не только интеллектуально понятна, но и экзистенциально близка отмеченная логика Паскаля. «Я знаю, — писал он, — что это обычное безумие людей — стремиться к тому, чего у них нет»³⁷. Но такое безумие столь прочно укоренено в человеческом сердце, что отказаться, говоря словами Пушкина, от «счастья» ради «покоя и воли» оказывается

нечеловечески трудно. Положительным примером здесь служила для Тютчева «истинная жизнь» В. А. Жуковского, чьи христианские воззрения, по его наблюдению, наиболее полно и результативно могли смягчить «мучительный страх перед брэнностью бытия». Подспудное противопоставление «счастья» и «религии» как двух глубинных и ведущих ценностей человека, по-разному управляющих его свободой и поступками, сокрыто в уже цитировавшемся в главке о И. М. Виельгорском письме Тютчева В. А. Жуковскому: «Не вы ли сказали где-то: *в жизни много прекрасного и кроме счастья*. В этом слове есть целая религия, целое откровение... Но ужасно, несказанно ужасно для бедного человеческого сердца отречься навсегда от счастья»³⁸.

Тютчев приходил к убеждению, выраженному в следующих стихах:

Когда на то нет Божьего согласия,
Как ни страдай она, любя, —
Душа, увы, не выстрадает счастья...
(«Когда на то нет Божьего согласия...»)

Тем не менее «бедное человеческое сердце» побеждало убеждение и направляло волю поэта к самолюбивым поискам счастья, оборачивающимся «убийственными заботами» среди «дольного чада» и «буйной слепоты страстей». И даже любовь оказывалась всего лишь сном, мгновеньем, таящим к тому же смертельный яд («О, как убийственно мы любим...»), неся с собой не свет и гармонию, а «взрывы страстей» и «слезы страстей», превращалась в роковой поединок со своими победителями и побежденными, то есть подпадала под несокрушенное влияние «самовластия человеческого я».

Русский поэт с болью переживал ту внутреннюю драму, которую обозначил французский философ. Мысль о принципиальной неистинности и несправедливости беспочвенных претензий самолюбия, словно вампир питающегося симпатиями других людей для собственного «счастья», но неспособного на жертву и самоотдачу, много раз в различных вариациях повторяется на страницах главного произведения Паскаля. Нельзя думать, пишет он, будто мы достойны того, чтобы другие нас любили. Между тем с этой склонностью мы рождаемся, стало быть, рождаемся несправедливыми, ибо всякий печется лишь о себе.

Можно сказать, что Тютчев полностью разделяет выводы Паскаля о такой несправедливости, от которой невозможно избавиться без подлинного религиозного преобразования человеческого сердца. Всецело преклоняясь умом перед высшими истинами веры, он, в отличие от Жуковского, не находил ей достаточно места именно в сердце. «Да, — признавался он, — в недрах моей души — трагедия, ибо часто я ощущаю глубокое отворачивание к себе самому и в то же время ощущаю, насколько бесплодно это чувство отворачивания, так как эта беспристрастная оценка исходит исключительно от ума; сердце тут ни при чем, ибо тут не примешивается ничего, что походило бы на порыв христианского раскаяния»³⁹.

❧ 6 ❧

Тютчева и Паскаля сближает также сходная логика в понимании первичной роли сердца в иерархии духовно-психологических сил человека. Сердце оценивается ими как самое глубинное основание внутреннего мира человека, корень его деятельных способностей, источник доброй и злой воли, направитель ума. И именно интуитивные доводы сердца незаметно для разума направляют волю к тем или иным «вещам» и подготавливают почву для его логических выводов.

Подобно Паскалю, Тютчев усматривает «корень нашего мышления не в умозрительной способности человека, а в настроении его сердца»⁴⁰. Одним из примеров этой зависимости служило для него сочувствие идеям коммунизма людей серьезных, ученых и даже нравственных, хотя безнравственность и несостоятельность новых устремлений очевидны на логическом уровне. По его наблюдению, «мир все более погружается в беспочвенные иллюзии, в заблуждения разума, порожденные лукавством сердца»⁴¹. А лукавые и фарисейские сердца направляют волю к таким рассудочным построениям, при которых умаляется все священное и духовное, а возвышается все материальное и утилитарное. При этом люди не замечают, как из их жизни вытесняются высшие положительные чувства (благородство, благодарность, совесть, любовь, честь, достоинство) и остаются низшие отрицательные (гордость, тщеславие, жадность, зависть, мстительность, злоба). В результате сердце и воля человека оказываются в замкнутом порочном кругу все более несовершен-

ных, капризных, корыстных желаний власти, наслаждения, обладания и т. п., у которых, если воспользоваться словом Паскаля, ум всегда оказывается «в дураках».

Именно подобные закономерности, «подсказанные» Паскалем и собственным опытом, становились все более заметными в эпоху Тютчева и приводили его к отмеченному выше выводу, что человеческая природа «вне известных верований» несет в себе разрушительный потенциал «судорог бешенства». Они же не раз «диктовали» ему стихи о «нашем веке», когда растлился дух, то есть сердце человека:

О, этот век, воспитанный в крамолах,
Век без души, с озлобленным умом,
На площадях, в палатах, на престолах —
Везде он правды личным стал врагом!
(«Хотя б она сошла с лица земного...»)

О современном человеке «с его озлобленным умом, кипящим в действии пустом» писал Пушкин, о страстях ума, о злобе, входящей в жизнь людей дорогами разума, размышлял Гоголь. Как бы вслед за ними Тютчев говорит о подспудной зараженности ума ядами растленного сердца, стремясь, подобно Паскалю, определить ее онтологический корень.

По убеждению Паскаля, только в чистом сердце, преображенном благодатью и смиренномудрым подвигом веры, пробуждается истинная любовь к Богу и ближнему, фактически переживается необходимость следовать не своекорыстной, а высшей воле. Тогда и ум, постоянно имея в виду главную цель любви и милосердия, направлен в первую очередь не на внешнее «образование», а на внутреннее «воспитание», не на удовлетворение страстей, а на очищение душевных желаний и, соответственно, выход из замкнутого круга несовершенных волеизъявлений. И здесь главным авторитетом для автора «Мыслей», как и для Тютчева, выступает апостол Павел, который после смерти Христа пришел научить людей, «что царство Божие не плотское, но духовное, что враги человеку не вавилоняне, но страсти его, что Богу угодны не рукотворные храмы, но сердца чистые и смиренные, что телесное обрезание бесполезно, а нужно обрезание в сердце...».

Если же в сердце человека не происходит встреча с Богом, ставит Паскаль проблему в противоположную плоскость, то оно каменеет, как уже отмечалось, в плену таких основополагающих влечений, как *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*. У человека, настаивает Паскаль, нет иного врага, кроме собственного я, эгоистических страстей, отделяющих и отвращающих его от Бога. Следовательно, главная задача и единственная добродетель заключается в борьбе с ними и очищении сердца, чтобы соединиться с Божественной Волей и обрести подлинный покой и нерушимое счастье.

Паскалевская логика в критике разрушительных закономерностей непросветленного антропоцентризма, являющаяся как бы частным случаем общехристианского сознания, по-своему преломляется и в самых опорных пунктах тютчевского мышления. Поэт обнаруживает, что в настроении сердца современного человека «преобладающим аккордом» является «принцип личности, доведенный до какого-то болезненного неистовства»⁴². Он рассматривает «самовластие человеческого я» уже в предельно широком и глубоком контексте как богоотступничество и утверждение возрожденческого принципа «человек есть мера всех вещей», превращающегося в дальнейшей эволюции в принцип «я есть мера всех вещей» (со всей ограниченностью не только его идеологических притязаний и рационалистических теорий, но и тайных страстей и прихотливых желаний). «Поклонение человеческому я, — подчеркивал И. С. Аксаков, — вообще представлялось ему обоготворением ограниченности человеческого разума, добровольным отречением от высшей, недостижимой уму, абсолютной истины, от высших надземных стремлений, — возведением человеческой личности на степень кумира, началом материалистическим, гибельным для судьбы человеческих обществ, принявших это начало в жизнь и в душу»⁴³.

Из такого кумиротворения Тютчев непосредственно выводил революционные социально-политические преобразования в мире, рассматривавшиеся им не обособленно, а как проявления фундаментальной тенденции бытия, в которой человек, подобно Адаму, противопоставляется Творцу и ставит себя на его место. «Революция была враждебна не только королям и установившемуся образу правления, — передавал тютчевское понимание Революции К. Пфеффель. — Тогда, как и теперь, она покушается

на самого Бога, а без Бога общество человеческое существовать не может»⁴⁴. Революция для Тютчева есть не только зримое историческое событие, но и — прежде всего — Принцип, однотипным следствием которого оно (при всем многообразии своих социалистических, демократических, республиканских и т. п. идей) является. Корень Революции — удаление человека от Бога, ее главный результат — «современная мысль», бесполезно полагающая в своем непослушании божественной воле и антропоцентрической гордыне гармонизировать общественные отношения в ограниченных рамках того или иного вида «антихристианского рационализма».

➤ 7 ➤

Тютчев в самых резких выражениях («все назойливее зло», «призрачная свобода», «одичалый мир земной») оценивал протекающую из онтологически не обеспеченного самовозвышения человека утрату абсолютных истин и религиозных оснований жизни в бессодержательных и понижающих духовное качество жизни мифах прогресса, науки, общественного мнения, свободы слова и т. п., маскирующих обмельчание и сплошную материализацию человеческих устремлений, двойные стандарты, своекорыстные страсти и низменные расчеты:

Ложь, злая ложь растлила все умы,
И целый мир стал воплощенной ложью!..
(«Хотя б она сошла с лица земного...»)

И одним из главнейших орудий такой лжи является, по Тютчеву, непросветленный разум, превозносящийся над бытием как главный орган полного и точного знания и не желающий задуматься о собственных границах, возможностях и страстях. Он характеризовал «гордыню ума» как «первейшее революционное чувство», как бы солидаризируясь с выводом Гоголя: «Есть другой вид гордости, еще сильнееший первого, — гордость ума. Никогда еще не возрастала она до такой силы, как в девятнадцатом веке... Уже ссоры и брани начались не за какие-нибудь права, не из-за личных ненавистей — нет, не чувственные страсти, но страсти ума начались: уже враждуют лично из несходства мнений, из-за противуречий в мире мысленном. Уже образова-

лись целые партии, друг друга не видевшие, никаких личных сношений еще не имевшие — и уже друг друга ненавидящие»⁴⁵.

Затемненность озлобленного ума («кипит наш разум возмущенный», как поется в революционном гимне) существенно углубляется страстями, но изначально предопределяется узкими рамками и недостаточной адекватностью по отношению к целостному бытию, о чем очень много размышлял Паскаль. В логике автора «Мыслей» структурная ограниченность разума дополняется его неразумной зависимостью от посторонних сил, вплоть до самых незначительных мелочей. Однако наиболее мощного противника разум встречает среди так называемых «обманивающих сил» (тщеславие, суеверия, предубеждения, страсти и т. п.), главной из которых оказывается воображение, ткущее репутационную материю человеческого существования, устанавливающее и оформляющее в человеке «вторую природу». Воображение в трактовке Паскаля предстает как социально-оценочная и иррационально-убеждающая сила, подчиняющая и контролирующая разум большинства людей.

Как бы вслед за французским философом русский поэт констатирует «свойство человеческой природы питаться иллюзиями» и что «люди изрядно глупы, а мир нелеп» и что они тем меньше пользуются разумом, чем больше кричат о его правах. Он также приходил к заключению, что «Суд людской» является роковой силой, неподвластной никакому разуму, что «боязнь людского мнения еще сильнее, чем очевидность», что действующее через понимаемое по-паскалевски воображение «сверхъестественное» (в смысле не Божественного Провидения, а дьявольского наваждения) проникает в дела мира сего. И «разум угасает» при очевидной «нелепости», когда, например, «жалкие посредственности (...) удерживаются во главе страны»⁴⁶. В результате остается наблюдать «полное поражение, очевидное и бесповоротное того, что казалось самим Разумом, Разумом по преимуществу, Мудростью, Наукой, человеческой предусмотрительностью»⁴⁷.

Так же, как и Паскаля, Тютчева поражала укороченность и бессилие разума по отношению к полноте многомерной и непредсказуемой действительности. «В обычное время ужасная реальность жизни позволяет мысли свободно резвиться вокруг себя, и, когда та полна уверенности в своей безопасности и силе, эта реальность вдруг пробуждается и сокрушает ее одним взмахом своей лапы...»⁴⁸ Подобные диспропорции вызывают в его

сознании образы океана бытия и теряющегося в нем маленького островка «человеческого муравейника» или приводят к обозначенному в начале статьи выводу о жалком разуме, «признающем лишь то, что ему понятно, то есть *ничего*». Неутешительный вывод Тютчева можно пояснить высказываниями двух персонажей Достоевского, выражающими выстраданное убеждение их создателя. Герой «Записок из подполья» утверждает, что рассудок захватывает только одну грань жизни и не обнимает всей неохватной совокупности ее проявлений, «и с рассудком и со всеми почесываниями... Рассудок знает только то, что успел узнать (иногда, пожалуй, и никогда не узнает; это хоть и не утешение, но отчего же этого не высказать?), а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно...»⁴⁹. Ему как бы вторит Разумихин из «Преступления и наказания», критикующий «научную» идею первенствующей роли экономического благополучия в социалистическом фаланстере: «С одной логикой нельзя через натуру перескочить. Логика предугадает три случая, а их миллион! Отрезать весь миллион и все на один вопрос о комфорте свести! Самое легкое разрешение задачи! Соблазнительно ясно, и думать не надо! Главное — думать не надо! Вся жизненная тайна на двух печатных листках уместается!»⁵⁰.

Ничтожность таких основных инструментов разума, как рассудок или логика, заключалась для Тютчева в их несоответствии жизненной тайне, полноте живой природы и подлинной реальности, неспособности определить, оценить, охарактеризовать и предсказать свою «невидимую» сращенность и зависимость от бессознательных «почесываний», прихотливых движений свободной воли человека, опрокидывающих своей «лапой» теоретические комбинации «правильных» идей.

Тютчев и Паскаль не стремились принизить разум, а пытались отвести ему подобающее место и оценить его истинные возможности и границы в познании человека и мира. С их точки зрения, непонимание отмеченных возможностей и границ, превышение полномочий разума и его превращение в верховного арбитра всего и вся, в меру всех вещей опасно и пагубно не меньше его принижения. Подобная невменяемость и обожествление рассудка, выпячивающего, если воспользоваться арифметикой Разумихина, три вида жизненных связей и «забывающего» миллион остальных, как бы затемняют и фальсифицируют объ-

емную сложность и подлинную глубину реальности и через их упрощение в материалистических и рационалистических концепциях способны вести к неразумию и безумию, к господству эгоистических инстинктов и торжеству нигилизма.

Именно в таком контексте занимают свое место постоянные изобличения Тютчевым, говоря словами И. С. Аксакова, «гордого самообожания разума» и «философское сознание ограниченности человеческого разума». Своеобразным полемическим ответом Б. М. Козыреву, считавшему натурфилософию Фалеса и Анаксимандра основным источником тютчевской поэзии, звучит следующий вывод поэта: «История философии, начиная с Фалеса и Пифагора и оканчивая ее Гегелем и Контом, представляет целый ряд школ, которые удобно могут быть названы историей ошибок и неудачных попыток стать в области мышления на почву твердую»⁵¹. Более того, Тютчев ведет речь не только об ошибочной, но и «разрушительной философии», имея в виду ее закономерное развитие от классического идеализма к материализму и позитивизму, к господству разнообразных проявлений «самовластия человеческого я» в сфере мысли из-за отказа от религиозного обоснования бытия и всецелой опоры на автономный разум. Уже будучи председателем Комитета иностранной цензуры, он неизменно подчеркивал неприятие «школы рационалистов и материалистов», идей книг Конта или Фейербаха, Штрауса или Ренана, Бюхнера или Фохта, вольно или невольно выступавших «против авторитета Библии», отвергавших «всякую возможность существования Бога и всякую надежду на бессмертие души», «низводящих Спасителя на степень человека». Поэт отмечал, что «таких сочинений более всего оказывалось на немецком языке, ибо в Германии рационализм стал духом, господствующим почти во всех слоях общества...»⁵². Истоки подобных результатов он видел в отрыве философии от религии, в нарушении иерархической субординации между ними, когда, например, у Гегеля или Канта рациональное знание и логический разум становились выше истин Откровения и учения Церкви. Тем самым открывались широкие пути для прямого отрицания христианства у младогегельянцев или Фейербаха и выдвижения антропоцентрических утопий, сциентистских теорий и т. п.

Здесь необходимо вернуться к упомянутому выше спору Тютчева с Шеллингом, в котором поэт противопоставлял философии Катехизис, самому Шеллингу Паскаля и характеризовал

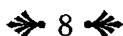
стремление «доказывать все при помощи разума» как ведущее к материализму и атеизму. Он находил в этом стремлении ограниченного разума (даже если оно касается истин Откровения) нарушение иерархии между божественным и человеческим, сверхъестественным и естественным, вызванное действием закона: «какою мерою мерите, такую и вам отмерится». По Тютчеву, религия Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа требует, говоря словами И. А. Ильина, «верного акта», т. е. экзистенциального пребывания в лоне Церкви и постижения христианского учения всем человеческим существом, с участием воли и совести, с вдохновением духа и любви. Развитие же философии и науки с их мерилami «понятности» и «разумности» (в новом историческом контексте господства внешнего рационального опыта над внутренним духовным) незаметно вело к расщеплению целостного религиозного познания, к отсоединению интеллектуальных построений от сердечно-волевого корня, к растворению живого богообщения в чистой мысли. «Под германским влиянием, — признавался приятель молодости поэта И. С. Гагарин, — я стал привыкать к идее о безличном боге, что значило попросту исповедовать безбожие»⁵³.

В подобных навыках Тютчев обнаруживал невольную диверсию ограниченного разума, подспудно как бы осуществлявшего незаконный переворот и переподчинявшего религию философии и тем самым входившего в резонанс с материалистическими и атеистическими тенденциями времени, порождающими урезанные, плоские и скудные жизненные представления. Отсюда и проистекает его критика Шеллинга, в которой он опирался, в частности, и на Паскаля. По мнению автора «Мыслей», «пренебрежение философствованием и есть истинная философия», что означает осознание односторонности постулатов, логики и выводов философских школ и рационалистических систем, которые, опираясь на те или иные начала, игнорируют другие принципы и умозаключения, а тем самым стягивают к себе, сокращают и упрощают изучаемую реальность, что и обуславливает их относительную недолговечность и бесконечную смену.

«Пренебрежение философией» означает для Паскаля, как позднее и для Пушкина, движение от рассудочной односторонности к более полному пониманию истинной природы этой односторонности и первостепенной роли сердечных склонностей и волевых устремлений. Философский рационализм неприемлем

для него, как и для Тютчева, еще и тем, что, сосредоточиваясь на прозрачных для рассудочного ума сторонах жизни и оставляя в забвении ее сложную полноту и метафизические глубины человеческого естества, он также косвенно и незаметно ослабляет живое и сердечное познание Бога через Иисуса Христа. Подобно Тютчеву в отношении к Шеллингу, Паскаль, как известно, критически рассматривает в данном аспекте философию Декарта.

Тютчевская логика совпадает с паскалевской в характеристике, так сказать, сплошной философизации христианства, которое, говоря словами К. Пфеефеля применительно к Шеллингу, теряет «ореол божественного откровения» и вместе со своим сокровенным ядром, вечными таинствами, живыми традициями, непрестанным духовным трудом с помощью законов разума ссыхается до одной из интеллектуальных систем и разновидностей религиозного сознания. И для французского философа, и для русского поэта привычка измерять целостную жизнь в ограниченных рационалистических категориях и, соответственно, отвыкание от непосредственного переживания превышающих рассудок мистических сторон бытия разводили «жизнь» и «мысль», таили в себе нигилистические следствия.



И для Паскаля, и для Тютчева единственная философия, совместимая с христианством, содержится в Катехизисе, в учении Церкви, которому вменяемый по отношению к собственной ограниченности и к деструктивным силам самоволия, самочиния и самовластия человеческого я разум должен смиренно подчиниться и в котором он может обрести для себя онтологически прочную основу.

Однако если французский философ среди призрачной зыби явлений и человеческого произвола находил незыблемую точку опоры для воли и действия, мышления и логики в «мирах иных», в религии воплотившегося, распятого и воскресшего Бога, то русский поэт испытывал, так сказать, комплекс Фомы неверующего и пытался искать облегчения страданий гипертрофированного я и разрешения противоречий индивидуалистического и рационалистического сознания и в одухотворенной и самодостаточной природе, в пантеистическом мировосприятии. Хрупкости человеческой жизни, скоротечным мигам «счастья»,

безумию «роковых страстей», мукам раздвоенной «сиротской» души, бесследно исчезающему индивидуальному бытию Тютчев противопоставляет органически цельную, неизменную, вечно обновляющуюся, плодородную стихию природы:

Чудный день! Пройдут века —
Так же будут, в вечном строе,
Течь и искриться река
И поля дышать на зное.
(«В небе тают облака...»)

Выступая как символ и образ вечности, природа манит поэта своей всеобщностью, в «животворном океане» которой растворяется бесплодно неугомонное я, как «игра и жертва жизни частной». Он признается, что природа не «слепок» и не «бездушный лик», в ней есть «язык», действующий «как откровение», проникающий в душу сквозь ипохондрию и освещающий ее. Стремясь погрузить свое узко ограниченное я в безбрежный океан мировой жизни, поэт хотел бы выйти из-под власти времени и пространства, смешаться с «миром дремлющим», залить тоску «мглою samozабвенья», обрести покой, говоря словами Е. А. Боратынского, в «златом безмыслии природы», избавиться от мук раздвоенного сознания и самосознания («дай вкусить уничтоженья»). К мотивам этой своеобразной природной нирваны добавляется у Тютчева мотив особого пристрастия к «матери-Земле», повышенного естественного жизнелюбия, «подсолнуховой» тяги к солнцу. По словам одного из исследователей, в бледном пустынноике жила иступленная и неприличная карамазовская жажда жизни, любовь «нутром», «чревом», вопреки логике.

Люблю, друзья, ласкать очами
Иль пурпур искрометных вин,
Или плодов между листьями
Благоухающий рубин.
(«Слезы»)

И райским «утехам» поэт предпочитал бы «цветущее блаженство мая», Весну с ее «румяным светом» и «златыми снами».

Однако иллюзорность подобной гармонии быстро дает о себе знать, и в апогее пантеистического слияния с природой («все во

мне и я во всем») лирический герой Тютчева испытывает «час тоски невыразимой». Оказывается, что и в природе нет светлого единства и «никакой загадки», что в мировом космическом строе шевелится хаос, что в дне сокрыта ночь, а в избытке жизни таится все та же смерть. Эта неизбывная раздвоенность и расколтость природного типа существования многократно подчеркнута поэтом, например, в таких словосочетаниях, как «мглистый полдень» или «сумрачный свет звезд». Развертывающийся на «высях творенья» дневной блистательный мир кажется ему лишь «легкой тканью», «златотканым покровом», мгновенным «видением», радужным «сном», сквозь которые вторгается музыка разрушения и гибели, «неистовые звуки» «темной пропасти» и «безымянной бездны». С другой стороны, иллюзией остается и стремление погасить сознание в «златом безмыслии», от чего контраст между «блаженно-равнодушной» природой и устрашающими заботами, нуждами и разочарованиями «мыслящего тростника» лишь усиливается и обостряется. В «удушливости» земных наслаждений поэт раскрывает, говоря словами Вл. Соловьева, «темный корень мирового бытия», «незримо во всем разлитое, таинственное Зло», торжество Смерти. «Весеннее успокоение» («О, не кладите меня в землю сырую — скройте, заройте меня в траву густую») не удовлетворяет его, и он не желает примириться с участью весенней льдины, исчезающей в «бездне роковой».

Подобно Паскалю, Тютчев обнаруживает, что в пределах самодостаточного натурализма, пантеистического мировоззрения, одухотворения природы невозможно преобразование «темного корня» бытия и обретение не теряемого со смертью высшего смысла жизни. Более того, природу ожидает «последний катаклизм», «состав частей разрушится земных» и на покрывших все зримое водах отобразится Божий лик. И поэт вынужден констатировать, что нет ничего более противоположного, нежели Пантеизм и Христианство, которое есть единственно реальный выход как из иллюзорного обожествления природы, так и из радикального зла.

Тютчев как читатель «Мыслей» должен был принять логику автора (вспомним здесь ее снова), согласно которой человек, предоставленный самому себе и природе, не способен выйти из дурной бесконечности смены сезонов, «дня и ночи», растительно-животного цикла, «прибоя» и «отбоя» житейских волн, из

глубиннейших коренных противоречий расколотого и раздробленного мира, не находя ни в чем твердой точки опоры. Но бездонная глубина и принципиальная неустранимость этих противоречий ни социальными переустройствами, ни философскими доктринами свидетельствуют, по мнению Паскаля, о наличии стоящей за ними тайны, без которой нет никакого смысла в человеческом существовании. Он «подсказывает» не поддающуюся рассудку разгадку сложной и запутанной человеческой природы: если бы человек никогда не был поврежден, он оставался бы полностью счастлив и справедлив и знал бы достоверную истину; если бы человек был только испорчен, он не имел бы никакой идеи о благе, истине и справедливости; но у нас есть идея счастья, а мы не можем его достичь, мы чувствуем образ правды, а обладаем только ложью, мы стремимся к бессмертию, а пребываем смертными существами; все это говорит о том, что мы стояли когда-то на высокой ступени совершенства, с которой упали.

Но именно об этом свидетельствует и Священное Писание (единственный надежный для Паскаля «порт»), примиряя и снимая противоречия человеческой природы, объясняя основания нищеты и величия существования людей в своем догмате о первородном грехе. Не одна природная, а две разные силы действуют в человеке, ибо не может быть столько противоречий в простом однородном существе: все доброе в нем является отголоском невинного состояния и благодати, а все злое — следствием греха и отпадения. «Непостижимая тайна» передачи греха от Адама другим людям, подчеркивал автор «Мыслей», наиболее удалена от рассудочного понимания, однако без нее человек еще более непостижим для самого себя, «чем эта тайна непостижима человеку».

Тютчев почти буквально передает слова Паскаля, когда пишет о первородном грехе как о «тайне, объясняющей все и необъяснимой ничем»⁵⁴. Вслед за французским философом он истолковывает всевозможные иллюзии «своеволия», «самовластия», «апофеоза» человеческого я в истории как заблуждения, «укорененные в первородной испорченности человека». Он также приходит к убеждению, следуя логике Паскаля, что в душе есть силы, которые «не от нее самой исходят» и без которых невозможно преодоление раздирающих ее антиномий «двойного бытия», преобразование «темного корня» человеческого существования.

Не знаю я, коснется ль благодать
Моей души болезненно-греховной,
Удастся ль ей воскреснуть и востать,
Пройдет ли обморок духовный?
(«Не знаю я, коснется ль благодать...»)

О доступности благодати, даруемой «верой для немногих», говорит поэту полная жертвенной любви жизнь близких и знакомых ему людей, у которых он просит для себя «частицу христианского смирения». В стихотворении «На кончину государя наследника Николая Александровича» он пишет о связях, которые «естества сильнее» и единят «претерпевшего все» человека с «Той, Кто, освятив Собой страдания, стояла плача у креста...». А. Н. Муравьев, автор книги «Путешествие ко святым местам», являл для него пример того, на что способна «действенная вера и мысли неизменный строй», в Е. С. Шеншиной он восхищается трудным подвигом «христианской вдовы», а в М. К. Политковской — «торжествующей силой благоволения и любви», преодолевающей «все страхи смерти» и служащей «уцелевшим звеном» связи с «великой тайною загробной» в пору «страшного раздвоения». Поэт убежден, что счастлив тот, кому «в кошмарную годину Всемилосердный Бог пошлет сочувственную душу друга», благодаря которому сердце вновь поверит в «правду и любовь». И говоря о смерти Д. Н. Блудова, он вспоминает «великий день, новозаветный день» и верит, что «сам Спаситель отпустил с любовью послушного и верного раба».

Целый ряд стихотворений Тютчева содержит элементы молитвы. Он взыскует «священной простоты Евангельского слова» и напрямую обращается к Богу:

О, Господи, дай жгучего страдания
И мертвенность души моей рассей...
(«Есть и в моем страдальческом застое...»)

В стихотворении «День православного Востока...» он молится о своей младшей дочери:

О, дай болящей исцеленье,
Отрадой в душу ей повей,
Чтобы в Христово воскресенье
Всецело жизнь воскресла в ней...

«Спаси их, Господи, спаси», взывает поэт о стонающих пловцах на разбитом и затеряншемся в густой мгле корабле, экипаж которого охвачен «ужасом диким». Здесь налицо своеобразная обобщающая символика, относящаяся как к отдельному человеку, так и к Европе, России, всему современному человечеству и его вождям. Подобная же символика содержится и в другом стихотворении:

Пошли, Господь, свою отраду
Тому, кто жизненной тропой,
Как бедный нищий — мимо саду —
Бредет по знойной мостовой...
(«Пошли, Господь, свою отраду...»)

В поэзии Тютчева также нередко встречается понятие «Божией правды», которое противопоставляется им «науке фарисейской» и «двойной правде», в сетях которой неизбежно запутывается предоставленный самому себе человек. В гуманистической казуистике на самом деле господствует безобразная смесь «бессильной правды, дерзкой лжи», и для чистой правды в «наш век» на площадях, в палатах, на престолах, нигде нет «приюта». Более того, «все богохульные умы, все богомерзкие народы со дна воздвиглись царства тьмы во имя света и свободы!».

И целый мир, как опьяненный ложью,
Все виды зла, все ухищренья зла!..
Нет, никогда так дерзко правду Божью
Людская кривда к бою не звала!..
(«Ужасный сон отяготел над нами...»)

К тому же сама «Божья правда» изнутри отравлена «тысячелетней ложью».

Тем не менее поэт убежден, что нельзя сразить «правду Божью», созидавшуюся предками с благодатной помощью «надежды, веры и любви», и что «эта вера в правду Бога уж в нашей не умрет груди». Бесчисленным же фарисеям от религии и политики «не простится правдой Бога» их лицемерная позиция двойных стандартов, и «Божьей правды праведная кара» рано или поздно свершается, несмотря ни на какие уловки. В частности, в стихах «На кончину Пушкина» поэт выражает уверенность, что «Высшею рукою» по справедливости все «Тот рассудит, Кто

слышит пролитую кровь». К служителям «правды Божией» он относит, например, Я. Гуса, «бесстрашного свидетеля о Христе», или Н. М. Карамзина, чья душа успешно сопротивлялась смешению правды и кривды и неудержимо отзывалась «на призывный Божий голос».

И хотя Тютчев ощущает мощное давление позитивистского опыта и природных рамок проходящего бытия, он жаждет и надеется, что «есть мир лучший, мир духовный», что «есть нескучеющая сила, есть и нетленная краса». И не Весна, а Иисус Христос дает реальный духовный покой «страдальческой груди», которую волнуют «страсти роковые». Поэтому душа поэта готова «как Мария, к ногам Христа навек прильнуть». И при посылке дочери Анне Нового Завета он советует, когда «рассвирепеет жизни зло», всей душой припадать к Евангелию. И вообще расстление душ и пустоту, что гложет ум и ноет в сердцах современных людей, может уврачевать лишь «риза чистая Христа». И здесь будет уместно вновь вспомнить решительный вывод Тютчева, что «нужно склонить колена перед Безумием креста или все отрицать».

Во многих стихотворениях налицо по-разному проявляемое стремление поэта выйти из границ природного существования, когда человек смутно сознает себя «лишь грезой природы», чья всепоглощающая бездна пожирает ее детей вместе с их «подвигом бесполезным». Один из шагов на этом пути — отказ от абсурдной идеи автономной природы, признание Творца всего видимого и невидимого, Бога-Вседержителя. Не допускать существования Бога, подчеркивал Пушкин, значит быть еще абсурднее тех народов, которые полагают, что мир стоит на носороге. Как бы вслед за Пушкиным Тютчев пишет:

Он милосердый, всемогущий,
Он, греющий Своим лучом
И пышный цвет, на воздухе цветущий,
И чистый перл на дне морском.
(«Когда на то нет Божьего согласия...»)

С новой позиции обожествлению природы противопоставляются ее зависимость от Творца вселенной, который своим «Всемогущим призывом» отделяет свет от тьмы. Природа оказывается не самосущим, а сотворенным бытием:

Но нет завиднее удела,
О, лебедь чистый, твоего —
И чистой, как ты сам, одело
Тебя стихией Божество.
(«Лебедь»)

И пантеистическое слияние с природой, порождавшее в своем апогее неожиданную тоску, сменяется восприятием ее торжества в одном из «весенних» стихотворений как «Бога животворный глас». Природа не может быть отождествлена с Вечным Божеством, а целесообразность ее явлений вытекает из премудрости ее Творца.

Недаром милосердным Богом
Путливой птичка создана —
Спасенья верного залогом
Ей робость чуткая дана.
(«Недаром милосердным Богом...»)

Тютчев нередко прилагает к миру, в котором «все бывает», а «в мае снег идет порой», эпитет «Божий». В повседневной же жизни он обнаруживает знаки незнакомого и волшебного края, иного мира:

Мы видим: с голубого свода
Нездешним светом веет нам,
Другую видим мы природу,
И без заката, без восходу
Другое солнце светит там...
(«Е. Н. Анненковой»)

❧ 9 ❧

Подобно природе, и история, по Тютчеву, не является слепым саморазвитием сталкивающихся автономных человеческих волей, а управляется Божественным Промыслом. Хотя, как свидетельствует его дочь Анна Федоровна, он иногда глубоко отчаивался, что мир движется идеями и произволом людей. При этом она как бы подбадривает отца: «когда знаешь, что Прови-

дение не только поэтическая метафора, начинаешь понимать, что все на свете имеет скрытую причину и цель»⁵⁵. Надо сказать, что, несмотря на периоды кризисных сомнений, поэт старался не терять уверенности в действии сверхприродной и сверхисторической силы: «Мы ждем и верим Провиденью, Ему известны день и час». В статье «Римский вопрос» он говорит о «неумолимой логике, вносимой Богом, как тайное правосудие, в события сего мира»⁵⁶. Промыслительная логика уподобляется им солнцу, управляющему всей «силой внутреннего закона»: «Великий Бог — жизнь миров и душ светило». Это уподобление восходит к «Солнцу правды» в тропаре на «Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа».

Убеждение Тютчева в том, что в исторических событиях и эмпирической жизни сокрыта высшая божественная зависимость и упорядоченность, не раз выражалось в его стихах. Следовательно, истинное призвание человека и народа заключается в том, чтобы идти к «таинственной мете», постичь «правду Бога» и исполнять Его волю, обрести высшее сознание «путей небесных» (стихотворения «Хотя б она сошла с лица земного», «Проезжая через Ковно», «На взятие Варшавы» и др.). Отсюда первенство в историософии поэта идеи Всемирной Божественной Монархии (а не вообще Империи или секулярного государства, как утверждает подавляющее большинство исследователей). Любопытно признание Вл. Соловьева: «Идея всемирной монархии принадлежит не мне, а есть вековечное чаяние народов. Из людей мысли эта идея одушевляла в средние века между прочим Данта, а в наш век за нее стоял Тютчев, человек чрезвычайно тонкого ума и чувства. В полном издании “Великого спора” я намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данта и Тютчева»⁵⁷.

По убеждению Тютчева, истинная сила подлинной христианской державы заключается именно в чистоте ее христианства, а не в сугубой державности. В его логике, истинность и «окончателность» такой державы должны основываться на ясном осознании и практическом воплощении «менее искаженных» (в сравнении с католичеством и протестантизмом) начал христианства в православии, отказе от языческих принципов, ослаблявших и приводивших к гибели предшествующие империи, которые упоминаются в незавершенном трактате «Россия и Запад».

Основной пункт историософии Тютчева определен в одной из его статей: «Иисус Христос сказал: Царство Мое не от мира сего». В этих словах Иисуса Христа, обращенных к Понтию Пилату, выражено всецело разделяемое поэтом и противоположное всяким «гуманизирующим» и «адаптирующим» представлениям понимание христианства, которое уточнено в Нагорной проповеди и предполагает собирание сокровищ на небе, не на земле. По его убеждению, перенесение внимания с «сокровищ на небе» на «сокровища на земле» склоняет историю на путь губительного антропоцентризма с его разнообразными иллюзиями и злоупотреблениями. Богоотступничество, самоначалие и самочиние сами в себе несут свое наказание, рано или поздно, всем ходом истории и внутренней логикой событий «свершается заслуженная кара за тяжкий грех, тысячелетний грех...».

Подобно Паскалю, Тютчев считал безосновательным мнение, «будто лишенная всякого сверхъестественного освящения нравственность достаточна для человеческого общества» (вспомним также еще раз «паскалевский» вывод в споре с Шеллингом о сверхъестественных корнях естественного). В его представлении, подлинное христианство никогда не теряет вменяемости по отношению к радикальным последствиям первородного греха и их отрицательным проявлениям в истории, заботится о преображении темной основы человеческой природы и предупреждении смешения ее несовершенных качеств с высокими духовными целями и задачами. Божественная монархия тем и привлекала поэта, что сам ее идеальный принцип предполагает неукоснительное следование Высшей Воле, соотнесение всякой государственной деятельности с религиозно-этическим началом, наполненность «учреждений» людьми совести, чести и долга, что гораздо важнее для истинного процветания державы, нежели материальное могущество. Без органической же связи человека с Богом историческое движение естественно деградирует в результате самовластной игры интересов отдельных государств и личностей, политических партий и конкурирующих групп, господства материально-эгоистических начал над духовно-нравственными. Именно в таком господстве видел поэт принципиальную причину непрочности и недолговечности древних языческих цивилизаций, изнутри своей внешней мощи и кажущейся нерушимости никак не подозревавших о подспудном гниении и грядущем распаде. Подобную же участь он предрекает, напри-

мер, и «вавилонскому столпу немецкого единства» или «французского бесчинства республиканскому хитрому строю». Поэтому столь многочисленны и настойчивы его призывы к России не изменять самой себе и «оправдаться перед Богом», стать «Христовой службы ради» и «осенять Христов алтарь». В представлении поэта «более христианское» православие, которое, в отличие от западного христианства, в меньшей степени испытывало воздействие фундаментальных особенностей предшествующей языческой истории и «самовластия человеческого я», является «духом», а государство «телом» подлинной державы, и лишь при сохранении надлежащей иерархии и субординации, подчиненности «тела» «духу» можно говорить о «Святой Руси» как прямой и полноправной наследнице «венца и скиптра» Византии.

❖ 10 ❖

Рамки настоящей книги не позволяют говорить о том, какие пророчества Тютчева сбылись, не сбылись или еще сбудутся. Наша задача — и на историософском уровне подчеркнуть в его мысли примат «божественного» над «человеческим», «христианского» над «языческим», «паскалевского» над «шеллингианским». По свидетельству А. И. Георгиевского, поэт высоко ценил и превозносил «нашу православную церковь», «глубоко понимая все значение религии в жизни отдельных людей и целых народов»⁵⁸. А И. С. Аксаков приходит к безоговорочному выводу, что Тютчев был христианин в своем «философско-историческом мирозерцании»⁵⁹. Согласно логике поэта, этатизм вне первенствующей и господствующей роли христианства, подчинение религии политике, а «духа» «телу» как раз и разрушительны, несут в себе свое наказание. Жизнеспособность «социального организма» православной державы как высшей формы государственного правления основывается именно на воплощаемой чистоте и высоте ее религиозно-этических принципов, без чего «вещественная сила» власти «обессоливается» и обессиливается, подпадая под все нигилистические следствия антропоцентрического своеволия. По его убеждению, как «духовенство без Духа есть именно та обуювшая соль, которою солить нельзя и не следует»⁶⁰, так и Власть без сверхъестественной божественной основы, без глубокого нравственного сознания и примера теряет силу своего воздействия. «Я говорю не о нравственности ее представите-

лей, — уточняет он в письме А. Д. Блудовой, — более или менее подначальных, и не о нравственности ее внешних органов, составляющих ее руки и ноги... Я говорю о самой власти во всей сокровенности ее убеждений, ее нравственного и религиозного *credo*, одним словом — во всей сокровенности ее совести»⁶¹. Одну из важных причин ослабления сжившегося на мель государственного корабля российского самодержавия Тютчев видел как раз в ослаблении его сверхъестественной связи, в нарушении надлежащей иерархии и субординации между религией и политикой, в «пошлом правительственном материализме», который в его рассмотрении не только не являлся альтернативой «революционному материализму», но оказывался его невольным и «невидимым» пособником. «Если власть за недостатком принципов и нравственных убеждений переходит к мерам материального угнетения, — отмечает он еще один «естественный» закон духовного мира, — она тем самым превращается в самого ужасного пособника отрицания и революционного ниспровержения, но она начинает это осознать только тогда, когда зло уже непоправимо»⁶². Для предотвращения подобного развития событий поэт считал необходимым устранять такие последствия «самовластия человеческого я», как властный произвол или чрезмерная опека чиновничества, преодолевать «тупоумие во имя консерватизма» и открывать широкие возможности для творческого почина и личностной самодеятельности народа в рамках его органической связи с истинными традициями и понятиями Божественной Монархии. В родном же отечестве он наблюдал процесс разрыва этих связей и обезбоживание власти: «Только намеренно закрывая глаза на очевидность (...) можно не замечать того, что власть в России (...) не признает и не допускает иного права, кроме своего, что это право — не в обиду будь сказано официальной формуле — исходит не от Бога, а от материальной силы самой власти, и что эта сила узаконена в ее глазах уверенностью в превосходстве своей весьма спорной просвещенности (...) Одним словом, власть в России на деле безбожна...»⁶³. Другими словами, поэт принадлежал к числу наиболее принципиальных и последовательных критиков чисто языческой и самодовлеющей державности, равно как и дехристианизированных республиканских или либеральных принципов, которые в свете высшей божественной легитимности представлялись ему фиктивными, духовно необеспеченными и нравственно ослаблен-

ными, произраставшими из темных корней своекорыстия и «самовластия человеческого я».

По заключению Тютчева, именно это самовластие изнутри подрывало само христианское начало в католицизме, который поглотил Церковь в «римском я» отождествлением собственных интересов с задачами самого христианства и устраивал «Царство Христово как царство мира сего». Он различает в католичестве собственно христианскую и папистскую стороны, наблюдая в ходе истории возобладание и господство последней над первой: «в среде католичества есть два начала, из которых, в данную минуту, одно задушило другое: христианское и папское (...) с папством раз навсегда, основываясь на тысячелетнем и трехсотлетнем опыте, нет никакой возможности ни для сделки, ни для мира, ни даже для перемирия...»⁶⁴.

Как видим, данный вывод есть частное проявление более общего и приведенного выше умозаключения, что между законом Христа и человеческим своеволием не может быть никакой сделки. С этой точки зрения Тютчев, несомненно, вдохновлялся паскалевскими «Письмами к провинциалу», когда, например, выступал с критикой «конфискации» христианского принципа в деятельности иезуитов, которые стремились расширить церковные врата путем согласования извечных человеческих пороков и евангельских истин применительно к противоречивым и изменчивым жизненным обстоятельствам. Известный историк Ордена Кретино-Жоли так и подчеркивал, что они «пытались осуществить сделку между бесконечным совершенством и порочною природой человека». Результаты же подобных сделок всегда оказываются одинаковыми: порочная природа одерживает верх, а религия приспособляется к политике для увеличения силы и мощи в делах мира сего. По убеждению поэта, все это не могло не вести к превращению церкви в политическое учреждение, в государство в государстве со всеми вытекающими последствиями: «Именно это устройство, прикрепив Церковь к земным интересам, и предопределило ее, так сказать, смертные судьбы. Воплощая божественный элемент в немощем и брэнном теле, оно привило ему все болезни и похоти плоти»⁶⁵. Отсюда остается только один шаг до того, что Пушкин называл «низостями папизма», многочисленные и яркие примеры которых даны, скажем, в книге А. Ф. Лосева «Эстетика Возрождения» и которые самым тесным образом слиты с принципами и понятиями Орде-

на иезуитов. Потому-то, пишет поэт, многие люди, «притом наиболее искренние и наиболее преданные своей Церкви, от Паскаля и до наших дней, — не переставали из поколения в поколение испытывать явное и непреодолимое отвращение к ордену иезуитов»⁶⁶.

По мнению Тютчева, искажение христианского принципа в «римском устройстве», отрицание «божественного» в Церкви во имя «слишком человеческого» в жизни и послужило связующим началом между католицизмом и протестантизмом. Выступая против «конфискаций», «захватов», злоупотреблений и искажений христианства в католицизме, протестантизм вместе с водой выплескивал и ребенка, отказавшись от ценности живого церковного опыта, исторического предания, соборного разума, большинства таинств и т. п., и опирался на еще более зыбкую почву отдельного «человеческого я» (каждый становился для самого себя непогрешимым папой), произвольного разумения, ограниченного индивидуального рассудка, что как бы освящало своеволие и эгоцентризм, создавало условия для произрастания «антихристианского рационализма» и революционных принципов. В стихотворении «Я лютеран люблю богослуженье» поэт говорит о драме «высокого ученья» в протестантизме, голый и пустой храм которого как бы символизирует переход от распадающейся веры к господству атеистического сознания. Несмотря на внешнее противоборство человеческого и римского «я», он обнаруживает у них общий корень в разных проявлениях не только отделения божественного от человеческого, но растворения первого во втором.

В историософии Тютчева, христианский элемент в которой, как и в других областях, является краеугольным камнем, Католицизм — Протестантизм — Революция образуют триединый фундамент современной цивилизации и способствуют «апофеозу» отделяющейся от Бога личности с ее вне- или антихристианскими (в логическом завершении) принципами. По его мнению, именно качество христианской жизни является критерием восходящего или нисходящего своеобразия исторической стадии, которую переживает человечество. Чтобы уяснить возможный исход борьбы между силами добра и зла, «следует определять, какой час дня мы переживаем в христианстве. Но если еще не наступила ночь, то мы узрим прекрасные и великие вещи»⁶⁷. Между тем в самой атмосфере общественного развития при гос-

подстве капиталистического и социалистического панэкономизма в идеологии и грубых материальных интересах в политике он обнаруживал «нечто ужасающе новое», «призвание к низости», воздвигнутое «против Креста мнимыми христианскими обществами».

❖ 11 ❖

И здесь можно отметить еще один аспект генетической и типологической связи между мышлением Тютчева и Паскаля. Речь идет о вменяемости или невменяемости людей по отношению к обозначенному критерию, к принципиально различным последствиям жизненных сценариев «с Богом» и «без Бога», к тому, как под благообразной личиной внешней законности скрывается «подлое предпочтение низких выгод». С этой точки зрения Паскаль делит всех на «простых», «полуискусных» и «искусных». Не обремененные знаниями простые люди различают добро и зло в новых идеях, учреждениях, установлениях здоровым инстинктом, искусные мудрецы — с помощью «умной» и «полной» рефлексии (мудрец отличен от глупца тем, что он мыслит до конца). Но и те и другие (отчасти из-за подобных качеств) не участвуют в активной общественной жизни. А вот полуискусные (отсюда тянется типологическая нить к полупросвещению у Пушкина, к полунатуре у Достоевского, к образованщине у Солженицына и т. п.), которые вышли из естественного неведения простых, но не достигли понимания искусных, составляют самый деятельный слой общества и пытаются изменять и регулировать его законы на основе ограниченного разума и непросветленной натуры, преобразовывая в смутах и волнениях внешний мир, но не достигая духовного и нравственного прогресса.

Вслед за Паскалем, Тютчев подчеркивает бессосновность, беспочвенность и «короткость» мышления «полуискусных» (при их неутрачиваемой активности и вездесущности), непонимание ими того, что политические формы и юридические законы сами по себе мертвы, не заключают положительного критерия, а приобретают значительность в их религиозно-культурном и духовно-нравственном содержании. Например, при всяких реформах власти необходимо учитывать (и «искусные» это учитывают), что возможен в действительности более деспотический произвол, «ибо он будет облечен во внешние формы законности, заменит

собою произвол отвратительный, конечно, но гораздо более простодушный и, в конце концов, быть может, менее растлевающий...»⁶⁸. И именно таковым является «наше мнимое право, которое по большей части есть не что иное, как скрытый произвол»⁶⁹. Скрыты от «полуискусных» и другие «невидимые» причинно-следственные связи. Поэт формулирует целый ряд «роковых» и парадоксальных закономерностей, обнаруживаемых с христианской точки зрения, с помощью целенаправленного внимания к тому, что происходит на первичном духовном уровне, в нравственной сфере, в психологии человека при доминировании той или иной «политики» или «идеологии». Так, «великие кризисы, великие кары наступают обычно не тогда, когда беззаконие доведено до предела, когда оно царствует и управляет во всеоружии силы и бесстыдства. Нет, взрыв разражается по большей части при первой робкой попытке возврата к добру, при первом искреннем, быть может, но неуверенном и несмелом поползновении к необходимому исправлению. Тогда-то Людовики шестнадцатые и расплачиваются за Людовиков пятнадцатых и Людовиков четырнадцатых»⁷⁰. Невдомек многим государственным деятелям, считает Тютчев, и ничтожность материальных способов единства там, где недостает духовного единства, и даже противоположное их задаче действие. Сугубо материальное подавление властью (при отсутствии оживотворяющего духа и искренних убеждений) диссидентов и оппозиционеров способно лишь лишить ложные учения «специфического содержания» и придать им несвойственное значение и популярность, «вес, силу и достоинство угнетенной мысли». По мнению поэта, «полуискусные» не могут чувствовать, осязать и понимать «глубокие, глубоко скрытые в исторической почве корни», всех их «плохо, очень плохо учили истории», потому нет ни одного вопроса, который они постигали бы «в его историческом значении, с его исторически-непреложным характером». Отсюда печальный вывод о том, что Россия может погибнуть от бессознательности, подобно человеку, который утратил чувство самосознания и держится на чужой привязи: «государство бессознательное гибнет...»⁷¹.

Согласно Тютчеву, «бессознательность» как благонамеренных правительственных чиновников, так и ратующих за прогресс оппозиционеров заключается в их невосприимчивости в отношении оборотных сторон тех или иных явлений — «нрав-

ственного бессилия» казенного патриотизма или благоприятной для тупых карьеристов «животворной теплоты полицейского начала», безобразий «так называемого общественного мнения» или «беснующейся пошлости» молодого поколения. И процессы, идущие при господстве «полуискусных» в политике и идеологии приводят к тому, что на свет Божий выводятся «выродки человеческой мысли, которыми все более и более наполняется земля Русская, как каким-то газом...»⁷². В результате поэт приходит к самым отчаянным вопрошаниям: «Почему эти жалкие посредственности, самые худшие, самые отсталые из всего класса ученики, эти люди, стоящие настолько ниже нашего собственного, кстати очень невысокого уровня, эти выродки находятся и удерживаются во главе страны, а обстоятельства таковы, что нет у нас достаточно сил, чтобы их прогнать?»⁷³.

Беспочвенному «короткому» и внешнему знанию и действию «полуискусных» Тютчев противопоставляет не только мудрость «искусных», но и инстинкт «простых»: «инстинкт народных масс выше умозрений образованного люда»⁷⁴. В его представлении, умудренная власть должна по возможности обходиться без посредничества «полуискусных» бюрократов и министров, преодолеть свою «безнародность», отказаться от «медиатизации русской народности» (т. е. низведения ее на уровень объекта приложения разных сил и идей): «*чем народнее самодержавие, тем самодержавнее народ*»⁷⁵. Без реального же и полноправного представительства народа в земстве «всякое представительство будет ложь, колоссальный пух», инструмент для удовлетворения партийно-корыстных интересов «полуискусных».

В рядах многочисленных представителей «полуискусных» Тютчев выделяет новое сословие «так называемой интеллигенции» и не надеется, что «эта пресловутая интеллигенция поймет и оценит начинающийся всемирный кризис»⁷⁶. Из его уст раздаются еще более категоричные оценки образованных, но лишенных корней и традиций пролетариев умственного труда: «на то и *интеллигенция*, чтобы развращать *инстинкт*»⁷⁷, а также отнимать у человека «самые заветные верования». С его точки зрения, божественная мудрость и народный инстинкт должны соединиться, минуя средостение антропоцентрических проектов и рационалистического полужнания.

❖ 12 ❖

Сам поэт, всецело опираясь в мысли на христианскую почву и логику, в жизни, как уже вскользь описывалось, испытывал иго «человеческого, слишком человеческого», нес бремя «двойного бытия», оставался в промежуточном положении между «небом» и «землей», Христом и «Весной», как бы воплощал размышления Паскаля о драматическом уделе человеческого раздвоения между полюсами величия и нищеты. Согласно автору «Мыслей», человек не является ни ангелом, ни животным, а представляет собой сосуществование того и другого, мост между ними, середину между двумя этими крайностями.

Неискоренимая двойственность человеческой природы, несущей в себе признаки величия и ничтожества, стала предметом пристального духовного внимания и Тютчева, который вместе с тем с глубоким напряжением экзистенциально переживал ее. Уже в самых ранних стихах Тютчева тема онтологической двойственности человеческого бытия заявлена вполне отчетливо:

Всесилен я и вместе слаб,
Властитель я и вместе раб...
(«Всесилен я и вместе слаб...»)

В стихотворении «Проблеск» лирический герой поэта чувствует в своих жилах «небо», а в сердце радость, верит «верую живою», устремляется с земного круга «душой к бессмертному», но тут же встречает непреодолимый откат:

Мы в небе скоро устаем, —
И не дано ничтожной пыли
Дышать божественным огнем.

И в стихотворении «С поляны коршун поднялся...» вновь констатируется: «Я, царь земли, прирос к земле!..». Поэт пишет о непостижимом законе неистощимого водомета «смертной мысли»:

Как жадно к небу рвешься ты!..
Но длань незримо-роковая,
Твой луч упорный преломляя,
Свергает в брызгах с высоты...
(«Фонтан»)

Душа «жаждет горних», животворных вершин, где ступает «небесных ангелов нога». Она хотела бы вырваться из густого слоя жизни, оттолкнуть «все удушливо-земное». Однако жизнь обхватывает ее «тусклой, неподвижной тенью» и обрекает на постоянное «заклечение»:

Жизнь, как подстреленная птица,
Подняться хочет — и не может...
Нет ни полета, ни размаху —
Висят поломанные крылья —
И вся она, прижавшись к праху,
Дрожит от боли и бессилья...
(«О, этот Юг, о, эта Ницца!..»)

Прodelав весь круг рациональных, поэтических, историософских и иных размышлений, Тютчев в личной жизни так и не мог обрести просветленного внутреннего единства, чаемой «небесной» и «горней» однородности. Интеллектуальное понимание, логическая необходимость, духовный порыв, огромное желание достичь высшей цельности не справлялись с конкретными противоречиями реальной «экзистенции», «натуры», «сердца». И, как уже неоднократно подчеркивалось ранее, состояние неразрешимой двойственности и бесконечной борьбы до конца дней Тютчева оставалось его неистощимым уделом. Своеобразным стойческим гимном тревоге и труду «смертных сердец», побеждаемых лишь неумолимым Роком, звучит стихотворение поэта «Два голоса»:

Мужайтесь, о други, боритесь прилежно,
Хоть бой и неравен, борьба безнадежна!
Над вами светила молчат в вышине,
Под вами могилы — молчат и оне.

А. А. Блок намеревался поставить это стихотворение, написанное в 1850 году, эпиграфом к драме «Роза и Крест» и отмечал как его доминанту «эллинское, дохристианово чувство Рока». Однако итоговая бесплодность подобного мужества и жажды реального бессмертия личности заставляли Тютчева вновь и вновь обращаться к христианству не только в творчестве, но и в повседневной жизни. «С молитвой и слезой» он произносит евангельские слова, «скорбя перед замкнутой дверью»:

Впусти меня! — Я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью!..
(«Наш век»)

В том же 1850 году Тютчев вместе с дочерью Анной и Е. А. Денисьевой совершил паломничество в Валаамский монастырь, а в дальнейшем не раз бывал в Троице-Сергиевой лавре, в частности, на храмовом празднике обретения мощей преподобного Сергия Радонежского. Однако и в церковной ограде для него возникают свои противоречия. Его искреннюю душу смущает всякое лицемерие на официальных богослужениях в Царском Селе, посреди «всех этих мундиров и придворных туалетов, обладатели коих всецело поглощены не воскресением Христовым, а совсем иным — переходящим из рук в руки указом о назначениях и наградах, который и является для них *благой вестью* во всем значении этого слова»⁷⁸. Напротив, церковная служба в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры, когда 7 августа 1867 года праздновался юбилей митрополита Филарета Московского, произвела на него огромное впечатление отсутствием театральности в торжественности и подлинной простотой величественного. Сам виновник торжества казался поэту истинным представителем «небесного» посреди «земного»: «Маленький, хрупкий, изможденный до последней степени, однако с взором, полным жизни и ума, он господствовал над всем происходившим вокруг него, благодаря бесспорной нравственной силе... В виду всего этого прославления он был совершенно прост и естественен и, казалось, принимал все эти почести лишь только для того, чтобы передать кому-то другому — кому-то, чей он был только случайно уполномоченный...»⁷⁹.

Своя непоследовательность обнаруживалась и на самой сокровенной глубине личности Тютчева, что требует специального разговора в рамках другого исследования. Заметим только, что поэт оказался в духовно-психологической ситуации, по-своему описанной автором «Мыслей». Когда Бог действительно касается нашей души, писал Паскаль, она начинает рассматривать все земное и саму себя совершенно иным образом. Этот новый свет вызывает в ней совестливое беспокойство, колеблющее кратковременный покой, который она находила прежде в повседневных «развлечениях» и очаровывавших ее вещах. Но и в устремлении к Богу душа находит еще больше горечи и «неудобств», нежели в занятости суетой мира.

В отличие от Паскаля, поэту не хватало именно откровения свыше, благодатной помощи, сердечного преображения, «дающей», а не только «берущей», жертвенной любви. «О, Господи, — взывает он, — дай жгучего страдания и мертвенность души моей рассей». Перед живой душой и безоглядной самоотдачей любящей его женщины поэт как «человек ума» со всем своим творчеством и созданным им «волшебным миром» ощущает себя краснеющим «жалким чародеем» и неверующим «безжизненным кумиром». И в семейных отношениях он обнаруживал в своей душе недостаток «дающей» любви и признавался дочери Дарье, что является чем-то «вроде блудного сына в роли отца». Другая его дочь, Анна, говорила о том, что «слово безрадостный было специально придумано для нашего дома».

По свидетельству И. С. Аксакова, сам Тютчев «смирненно-откровенно» заявлял о «малодушии своей природы», интимные проявления которой нуждаются в отдельном разговоре. Сейчас же необходимо подчеркнуть, что поэт прекрасно осознавал необходимость «паскалевского» выхода из противоречий между естественным эгоизмом и сверхъестественной жертвенностью, между пристрастием к «солнцу», «весне», говоря словами Ивана Карамазова, «клеяким листочкам» и «ризой чистою Христа». Стремление обрести душевную цельность и твердость особенно обострялось во время горя при потере любимых людей. «Моя милая дочь, — писал поэт вскоре после кончины Е. А. Денисьевой, — через несколько часов иду на исповедь, а затем буду причащаться. Помолись за меня! Моли Господа ниспослать мне помилование, помилование, помилование. Освободить мою душу от этой ужасной тоски, спасти меня от отчаяния, но не путем забвения — нет, не забвения... Да сократит Он в своем милосердии срок испытания, превышающего мои силы (<...> О, да дарует мне Господь милость, дозволив сказать через несколько часов те же слова и с тем же чувством, с каким — я слышал — она ясно произнесла их накануне своей смерти: *верую, Господи, и исповедую...*»⁸⁰. А. Ф. Тютчева с радостью сообщала К. П. Победоносцеву, что «отец причастился Св. Тайн, и это большое благо (<...> он тут первый раз говорит о потребности души его молиться и искать будущей, вечной жизни»⁸¹. Однако уже через два месяца сам поэт признавался Я. П. Полонскому: «Друг мой, теперь все испробовано — ничто не помогло, ничто не утешило, — не живется — не живется — не живется...»⁸².

И в последние месяцы жизни, мужественно перенося тяжелую болезнь, Тютчев не перестает искать спасительный свет и именно тогда приходит к упомянутому выше выводу о том, что между Христом и бешенством нет середины. Он сочиняет стихи о «казнящем Боге» и одновременно с жадностью слушает ежедневно читаемые женой главы Евангелия и ведет по ночам серьезные разговоры с сиделкой на религиозные темы. К. Пфеффель говорит о «неоднократных изъятиях веры и раскаяния», сопровождавших его последние дни. Эрнестина Федоровна по своему истолковывает настрой мужа: «Дай-то Бог, чтобы это страшное испытание пошло бы на пользу его душе и чтобы в случае выздоровления он не впал в прежнее свое равнодушие»⁸³. Однако проверить, что было бы, уже не оставалось возможности. За несколько дней до кончины поэт воскликнул: «Я исчезаю, исчезаю!». Но скрывавшиеся за этими словами чувства и мысли навсегда останутся тайной. Причащавший и соборовавший Тютчева священник свидетельствовал, что тот до самого конца сохранял полное сознание, хотя уже и не делился им с остававшимися в живых.



Ф. М. Достоевский и Паскаль (творческие параллели)



Рассматривая влияние Бальзака на творчество Достоевского, Леонид Гроссман попутно отмечает: «Но к этому времени из писателей XVII столетия свою власть над ним сохранил другой величайший и, может быть, единственный трагик французской литературы — Паскаль.

Имя автора “Мыслей” мелькает уже в школьных письмах Достоевского, повторяется в его позднейших романах (“Бесы”), а невидимое присутствие его чувствуется и в “Дневнике писателя” и в поучениях старца Зосимы.

В этом трагическом мыслителе Достоевский почувствовал необыкновенно родственную душу. “Сияющая личность Христа”, к которой сводится все учение Паскаля, его суровый, негодующий, подчас даже нетерпимый тон в обращениях к атеистам, его принижение разума во имя полного расцвета непосредственной жизни сердца, наконец, его нескрываемая неприязнь к людям и какой-то раздраженный, больной, истерический тон его воззваний, — все это определенно чувствуется и в Достоевском. Кажется, иногда он непосредственно вдохновляется в “Дневнике писателя” “бессмертными черновиками” Паскаля. — “Humiliez-vous, raison impuissante! Taisez-vous, nature imbécile!”* Разве не отголосок этого восклицания слышится в знаменитом воззва-

* Смирись, бессильный разум! Замолчи, глупая природа! (франц.).

нии пушкинской речи: "Смирись, гордый человек, потрудись, праздный человек!"»¹.

В выводах Гроссмана очевидны вполне определенные интенциональные и смысловые смещения, обусловленные его собственным мировоззрением. Не болезненность и истеричность, а предельно обостренное и обнаженное переживание драматических противоречий бытия сближает творчество французского мыслителя и русского писателя. «Я могу одобрить только тех, кто ищет истину с болью в сердце», — подчеркивал Паскаль, подразумевая, что эта боль становится помимо прочего и своеобразным гносеологическим инструментом, обогащает познание, помогает узреть в истине ее полноту и целостность, а не только голую фактичность и позитивистскую закономерность. Именно такое духовное переживание и сердечная заинтересованность открывали и Паскалю и Достоевскому пласты реальности, ускользавшие из методологического обзора как бы обездушенных, обезболенных философов-систематиков типа Декарта или Гегеля. Паскаль и Достоевский не стремились, как утверждает исследователь, принизить разум, а пытались отвести ему подобающее место и оценить его действительные возможности и границы в познании человека и мира. С их точки зрения, непонимание отмеченных возможностей и границ, превышение полномочий разума и его превращение в верховного арбитра всего и вся, в меру всех вещей опасно и пагубно не меньше его принижения. Безудержное обожествление рассудка способно в конечном итоге парадоксальным образом вести через упрощающие объемную сложность и глубину жизни материалистические идеи и рационалистические теории к неразумию и безумию, к господству эгоистических инстинктов и торжеству нигилизма.

С учетом приведенных поправок Гроссман в целом верно уловил органическое «избирательное сродство» между Паскалем и Достоевским. Невидимое присутствие, родственность души — подобные констатации, казалось бы, обязывают к созданию фундаментальных работ или хотя бы известного количества фрагментарных статей и заметок. Однако существует лишь одна-единственная статья И. И. Лапшина «Достоевский и Паскаль»², автор которой подчеркивает свойственные обоим мыслителям внутренние боренья и выделяет следующие, сближающие их, «литературные мотивы»: проблематика «моральной двойственности человеческого существа», образ созерцания двух бездн до-

бра и зла, подразделение сладострастия соответственно трем видам душевной деятельности (чувственной, интеллектуальной и волевой), именуемым у Паскаля как похоть чувства, похоть знания и похоть властвования. Исследователь отмечает также сходство рассуждений Ставрогина в набросках к «Бесам» со знаменитым «пари» Паскаля о существовании Бога и бессмертии души.

Эти важные замечания не затрагивают, однако, всего комплекса различных вопросов, связанных с анализом последствий практического знакомства русского писателя с идеями французского мыслителя и типологической родственностью их философско-художественного мышления. Более того, они остались вне сферы научного внимания и не привлекали дополнительного интереса к рассматриваемой теме, по которой в отечественном литературоведении до сих пор не предпринято никаких изысканий.

Думается, такое несоответствие объясняется целым рядом причин — от внешне конъюнктурных до внутренне содержательных. К числу первых можно отнести то обстоятельство, что из-за идеологического замалчивания в советский период не только русской, но и западной религиозной мысли тексты Паскаля до последнего времени никогда полностью не издавались. С другой стороны, сочувственный или полемический диалог с мировыми гениями нередко глубоко запрятан в недрах философско-художественной логики Достоевского, как бы зашифрован. Так, например, расшифровка кантовских антиномий дается в книге Я. Э. Голосовкера «Достоевский и Кант». Н. Н. Страхов вспоминает, как «забавляло» Достоевского, любившего «вопросы о сущности вещей и о пределах знания», когда он «подводил его рассуждения под различные взгляды философов, известные из истории философии». Оказывается, что «новое придумать трудно, и он (т. е. Достоевский), шутя, утешался тем, что совпадает в своих мыслях с тем или другим великим мыслителем».

Паскаль и являлся для Достоевского таким конгениальным мыслителем, которого роднит с ним сосредоточенность на коренных проблемах «тайны человека» и путях ее разгадывания, критика атеизма и апология христианства, выяснение границ «евклидова ума» и действия «законов сердца», разграничение главного и неглавного знания, идеала и идолов, обнаружение разнообразных следствий гордости и смирения как полярных

духовно-психологических сил личности, общность взглядов на иезуитскую мораль и ярко выраженный христоцентризм.

С особой настойчивостью Паскаль подчеркивал в своей философии изначальную двусоставность бытия, неизбывное срастание элементов величия и ничтожества человеческого существования, что создает всегда двоящиеся картины мира, где добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в тесный узел. Эта неискоренимая двойственность человеческой природы стала с юности предметом пристального духовного внимания и Достоевского. Еще в послании брату от 9 августа 1838 года, где впервые упоминается имя Паскаля, будущий писатель в чисто паскалевских интонациях и терминах размышляет о падении человека с «высокого места», о повреждении его духовной природы и смещении в ней разнородных начал: «Одно только состоянье и дано в удел человеку: атмосфера души его состоит из слиянья неба с землею; какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию»³. Это высказывание как бы в зародыше содержит размышления Достоевского в известной записи от 16 апреля 1864 года «Маша лежит на столе...» о непостижимой срединности и переходности человечества, о человеке как своеобразном мосте, противузаконно соединяющем идеал любви к Богу и ближнему и противоположную идеалу натуру: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствую»⁴.

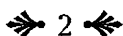
По убеждению Паскаля и Достоевского, возобладаввшие в историческом процессе научные методы и философские системы не приближают к раскрытию «тайны человека» и восстановлению нарушенного закона духовной природы, лишь усиливают «путаницу» и уводят от решения главных вопросов. В письме брату от 5—10 мая 1839 года будущий писатель выражает свое желание абонироваться на французскую библиотеку для чтения, чтобы познакомиться с великими произведениями гениев математики и военной науки. Характеризуя себя как «страстного охотника до наук военных», он вместе с тем заявляет, что не терпит математики, не хочет и не может сделаться Паскалем или Остроградским. «Математика без приложенья чистый 0, и пользы в ней столько же, как в мыльном пузыре»⁵.

Студент Инженерного училища, выделяя специальный аспект деятельности французского ученого, оставляет в стороне его собственную критическую рефлексия по поводу науки вообще и математики в частности. В будущем эта рефлексия станет для Достоевского значимой, ибо она опять-таки выходит на человековедение и предваряет его собственную оценку математики как не самой необходимой науки. По Достоевскому, как и по Паскалю, сосредоточенность на отвлеченных науках как бы перекачивает духовную энергию и отключает интеллектуальное внимание от внутреннего человека, отсоединяет познание от понимания фундаментальной роли гнилостно-энтропийного корня самости у павшего с «высокого места» и нравственно повредившегося человека, от уяснения результатов действия в мире восьми «главных страстей» (гордости, тщеславия, сребролюбия, чревоугодия, блуда, уныния, печали, гнева). Более того, эти науки своим торжествующим присутствием и назойливым вмешательством во все области жизни лишь усиливают «путаницу» в химерической кентавричности *homo sapiens*. «Никогда, — заключает Достоевский устами Шатова в «Бесах», — разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, хотя приблизительно; напротив, всегда позорно и жалко смешивал; наука же давала разрешения кулачные. В особенности этим отличалась полунаука, самый страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны, неизвестный до нынешнего столетия. Полунаука — это деспот, каких еще не приходило до сих пор никогда. Деспот, имеющий своих жрецов и рабов, деспот, пред которым все преклонилось с любовью и суеверием, до сих пор немислимым, пред которым трепещет даже сама наука и постыдно потакает ему»⁶.

Это умозаключение одного из главных героев «Бесов», как и приводимые далее суждения персонажей Достоевского, целиком отражают мнение их автора, подтверждаемое многочисленными прямыми высказываниями. Писатель неоднократно подчеркивал, что люди науки не исчерпывают всего и что «всего человека она не удовлетворит. Человек обширнее своей науки»⁷. Механизм ампутации в человеке всего собственно человеческого, «центрального», сокровенного, метафизического, недоступного однозначному эмпирическому наблюдению (личность, пол, свобода, воля, желания, верования, идеалы и т. п.) одинаков во всех проявлениях научного рационализма: сведение целого к части,

высшего к низшему, сложного к простому, непознанного к уже познанному, что способствовало сплошному овеществлению человеческого бытия и мышления: «учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть»⁸. Писатель неоднократно подчеркивал, что даваемый наукой образ человека является «куклой, которая не существует»⁹ и что «тут прямо учение об уничтожении воли и уменьшении личности. Вот уже и жертва людей науке»¹⁰. В его представлении господство научного мировоззрения постепенно и незаметно вытесняет из сознания высокие мысли и чувства. На страницах записной тетради он нарочито заостряет внутреннюю логику прямолинейного естествоиспытателя: «Друг и товарищ детства. Телячьи нежности. Гм. Глупая и сладенькая причина... Я не понимаю, что такое товарищ детства; да и что такое детство? Отсутствие хряща, недостаток фосфора в мозгу...»¹¹. Отсюда резкий общий вывод о подспудном нигилизме торжества научного подхода к жизни: «Наука в нашем веке опровергает все в прежнем воззрении. Всякое твое желание, всякий твой грех произошел от естественности твоих неудовлетворенных потребностей, стало быть их надо удовлетворить. Радикальное опровержение христианства и его нравственности»¹².

Подобные «смертельные» признаки «учения материалистов» дополнялись для Достоевского и тем, что оно создавало условия для постоянного укрепления тех самых фундаментальных страстей, которые постоянно вносят ферменты разлада и нестроения в любую деятельность и взаимоотношения людей. Самолюбие, сластолюбие, зависть, ложная честь проникают и «в самую благородную душу ученого... вот и явится в науке шарлатанство, гоньба за эффектом, а пуще всего утилитаризм, потому что захочется и богатства»¹³. Думается, размышления Паскаля о скрытом присутствии в невидимом основании научной активности таких основополагающих влечений, как *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*, как бы предвосхищают ход мысли Достоевского.



Что касается собственно философии, впрочем, частично пересекающейся с научной сферой, то и Паскаль, и Достоевский находят в ней определенную ограниченность и даже отвлекающую обманчивость в познании Бога, фундаментальной двойст-

венности бытия и глубинной расколотости человеческого сердца. По мнению Паскаля, «пренебрежение философствованием и есть истинная философия». Это утверждение у Достоевского (письмо брату от 9 августа 1838 года) звучит так: «Раз Паскаль сказал фразу: кто протестует против философии, тот сам философ. Жалкая философия!»¹⁴. Подобная оценка свидетельствует о том, что молодой студент Инженерного училища еще не вник в контекст и скрытое значение обсуждаемой мысли. Пренебрегать философией означает для Паскаля осознавать односторонность постулатов, логики и выводов философских школ и рационалистических систем, которые, опираясь на то или иное *libido*, как бы забывают другие принципы и умозаключения, а тем самым сокращают и упрощают изучаемую реальность. Претензия же на собственную непререкаемую истинность и всеобъемлемость «глупого», ограниченного, спекулятивного разума, не способного, однако, как считает Паскаль, проникнуть даже в скрытые побуждения воли и сердца, затемняет и фальсифицирует полноту и сложность разнородных напряжений между элементами величия и нищеты человеческого существования. Пренебрежение философией является для Паскаля одновременно и пониманием первостепенной роли волевых импульсов или непосредственных ощущений, движений сердца или сердечных склонностей, похоти или самолюбия, милосердия или любви по отношению к «науке» или «системе», геометрии или «правилам для руководства ума».

Позднее Достоевский, как и Тютчев, полностью солидаризируется с Паскалем, когда говорит в записных тетрадах о «смешном» сознании, пытающемся заменить живую жизнь теориями о ней, о «книжных людях», гоняющих, как сказал бы Герцен, сквозь строй категорий всякую всячину, теряющих в своих формулах неизбежные противоречия бытия: «Э, да все это философия! — говорят иногда... люди и говорят правду, глубокую правду»¹⁵. По мнению писателя, «философия», «окалеченность» мыслью, болезненность «смешного» рационалистического сознания состоит в его малообъемности, коренном несоответствии живому процессу живой жизни, что не мешает ему, однако, надменно стремиться втеснить этот процесс в заведомо узкие шоры ограниченного теоретического знания: «Теория хороша, но при некоторых условиях. Если она хочет формулировать жизнь, то должна подчиниться ее строгому контролю. Иначе она станет

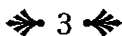
посягать на жизнь, закрывать глаза на факты, начнет, как говорится, нагибать к себе действительность»¹⁶.

Философский рационализм неприемлем для Паскаля и Достоевского потому, что, сосредоточиваясь на прозрачных для рассудочного ума сторонах жизни и оставляя в забвении метафизические глубины человеческого естества, он также косвенно и незаметно ослабляет живое и сердечное познание Бога через Иисуса Христа. В этом отношении и Паскаль, и Достоевский критически рассматривают философию Декарта. У выдающегося французского рационалиста автономный разум выступает как определяющий принцип человеческого существования, как своеобразная кристаллическая решетка, к которой стягивается, через которую пропускается и в ячейках которой укладывается все многообразие бытия. При этом иным стихиям человеческого духа остается совсем мало места. Происходит усиление независимости интеллектуальной деятельности, которая как бы не корректируется ни другими сферами человеческой психики, ни внеположенными этой деятельности ценностными представлениями. В «Правилах для руководства ума» Декарта читаем: «Ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта, а не наоборот»¹⁷.

Познавательный эгоцентризм «своевольного» рационализма очевиден: познание вещей отправляется не от их природы и своеобразия, а от природы, границ и возможностей интеллекта иметь дело по преимуществу лишь с ясными и отчетливыми идеями. Начиная с радикального методологического сомнения, Декарт, как известно, приходил к неоспоримому, на его взгляд, положению: существование человека достоверно постольку, поскольку он сомневается, то есть мыслит. «Следовательно, я, строго говоря, — только мыслящая вещь...». С такой же ясностью и отчетливостью перед «мыслящей вещью» предстает и то, что в человеке, как существе сомневающемся, то есть конечном и несовершенном, врожденно присутствует идея существа бесконечного и совершенного. В самом присутствии в нас этой идеи Декарт видел следствие существования совершенной надчеловеческой реальности, «бесконечной субстанции». Таким образом, Бог Декарта является, пользуясь словами Паскаля, «Богом философов и ученых», творцом геометрических истин, санкционирующим познание мира и не вмешивающимся в его дела.

Паскаль считает подобные доказательства существования «бесконечной субстанции» малодейственными, ведущими к деизму, а затем и атеизму: не только невозможно, но и бесполезно знать «Бога Авраама, Исаака и Иакова» без Иисуса Христа. И для Достоевского излишнее углубление в науки, привычка измерять целостную жизнь в ограниченных категориях «евклидова разума» и соответственно отвыкание от непосредственного переживания превышающих рассудок мистических и религиозных сторон жизни таили в себе нигилистические следствия. «То есть, если хочешь, я одной с тобой философии... — говорит черт Ивану Карамазову, доводя до абсурдного конца картезианскую логику рационалистического солипсизма. — Je pense donc je suis*, это я знаю наверно, остальное же все, что кругом меня, все эти миры, Бог и даже сам сатана — все это для меня не доказано, существует ли оно само по себе или есть только одна моя эманация, последовательное развитие моего я, существующего одновременно и единолично...»¹⁸

«Человеческую, слишком человеческую» философию Декарта, черта и Ивана Карамазова, как ее истолковывал Достоевский, разделяет и герой «Сна смешного человека» до своего знакомства с иными проникновениями и стремлениями безгрешных людей. «Может быть, и действительно ни для кого ничего не будет после меня, и весь мир, только лишь угаснет мое сознание... и упразднится, ибо может быть, весь этот мир и все эти люди — я то сам один и есть»¹⁹.



Несоразмерность «евклидова разума» «тайне человека», мистерии человеческого пребывания в мире и для Паскаля, и для Достоевского с особенной остротой и наглядностью проявляется в вопросе разгадки сложной и запутанной человеческой природы, ее кентаврической двойственности. Противоречивое сосуществование в жизни людей величия и нищеты, добра и зла Паскаль объяснял первородным грехом, тайна передачи которого (особенно в детских страданиях), как он писал, «жестоко задевает» разум. Достоевский, конечно же, не мог пройти мимо подобных раздумий, и именно наследственная передача греха шоки-

* Я мыслю, следовательно, существую (франц.).

рует «евклидов разум» Ивана Карамазова, для которого как раз невинные страдания детей становятся решающим аргументом в пользу неприятия божественного миропорядка и возможной грядущей гармонии. Как не мог писатель оставить без внимания и близкие ему размышления Паскаля о подлинной иерархии действительно главных и второстепенных для человека проблем, которая нарушается при расширении научной и социальной активности. Можно не развивать систему Коперника, вспомним вновь автора «Мыслей», но вопрос о бессмертии души непременно должен быть решен в том или другом смысле. Должен, но не решается. Более того, отодвигается на периферию сознания и затеняется разнообразными видами деятельности, будто смерти вовсе нет.

В философско-художественной логике Достоевского именно то или иное решение вопроса о бессмертии души обуславливает на метафизическом, психологическом и практическом уровне вольное или невольное предпочтение разных ценностей, направляет волю и желание, формирует духовную доминанту, которая в конечном итоге предуславливает и активизирует идейный выбор или конкретный рисунок жизни, судьбу отдельной личности, целого народа, всего человечества.

Достоевский утверждает, что «высшая идея на земле лишь одна», а все остальные, занимающие ум и сердце человека «высшие идеи жизни... лишь из нее одной вытекают». Более того, вера в бессмертие души есть «единственный источник живой жизни на земле — жизни, здоровья, здоровых идей и здоровых выводов и заключений», ибо только в этом единственном случае человек постигает всю разумную цель свою на земле, а надежда на вечную жизнь еще крепче и дружественнее связывает его с землей и другими людьми.

Таким образом, по Достоевскому, как и по Паскалю, если душа бессмертна, если человек есть образ и подобие Божие, а его жизнь освещается абсолютным идеалом, тогда человек удовлетворяет глубинную, более или менее осознанную потребность в не теряемом со смертью смысле своего существования, обретает ту полноту сознания, успокоенность сердца и направленность воли, то психическое здоровье, которое позволяет ему выйти из-под ига ненасытных устремлений и мучительных колебаний природного эгоцентризма, соразмерно-пропорционально относиться к земным делам, не преувеличивать ближайшие жизнен-

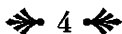
ные цели и не превращать их в источник явного или неявного соперничества и борьбы с другими людьми, а использовать для согласия и любви. Только в этом случае, не перестает подчеркивать Достоевский, человек не довольствуется собственной греховной природой, стремится к ее преобразению и исключению из основания своей деятельности (разумеется, в разной степени и с неодинаковым успехом) разрушительного фермента капитальных страстей и корыстолюбивых побуждений. Благодаря чему, собственно говоря, еще сохраняются люди, не участвующие в соперничестве самолюбий, властолюбий и сластолюбий, в «шуме» и «ярости» общественного процесса и тем самым как бы удерживающие текущую действительность от окончательного падения.

Если же душа смертна, тогда, считает Достоевский, происходит самая главная и роковая подмена, когда место абсолютного идеала как гаранта Цели и Смысла с большой буквы занимают его суррогаты и идолы. По его убеждению, одна из основных тайн человеческой природы заключается в преклонении перед авторитетом — если не перед Богом, то перед идолом. Или — или, третьего не дано. «Невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться, не снесет себя такой человек, да и никакой человек, — заявляет Макар Иванович Долгорукий. — И Бога отвергнет, так идолу поклонится — деревянному, аль златому, аль мысленному»²⁰. Например, Алексей Карамазов если бы «порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас пошел бы в атеисты и социалисты», т. е. подчинился бы одной из тех обманчивых и суррогатных вер во временные и относительные ценности, которые управляют поведением людей, — будь то вера в науку, деньги, свои собственные силы, гражданское общество, прогресс, Вавилонскую башню, самозарождающуюся Вселенную или происхождение человека от обезьяны.

Но душа, как известно, по своей природе христианка и не терпит пустоты от отсутствия абсолютного идеала и абсолютного осмысления жизни. Заполняющие же пустоту относительные идеалы, снижающие уровень и качество веры, не способны вызывать к жизни и активизировать высшие свойства человека, не только не преобразуют его эгоцентрическую природу, но зачастую маскируют и усиливают ее разрушительные свойства, а потому попытки их реализации не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующих в мире зла и безумия. При

этом опора на так называемые «реалистические» основания, на здравый смысл или разумный эгоизм, умаляя высшесмысловые цели существования людей, ослабляет их связи с землей и друг с другом.

Таким образом, Достоевский постоянно стремится преодолеть отмеченную Паскалем всемогущую силу непостижимого усыпления, выправлять несоразмерность между вниманием к самому главному и второстепенному, к идеалу и идолам и соответственно раскрывать истинное значение любых частных психологических, политических, социальных, идеологических, экономических, эстетических и иных проблем в сопоставлении с тем или иным основополагающим метафизическим образом человека, с его коренными представлениями о своей природе, ее подлинной сущности, о бессмертии души, об истоках, целях и смысле бытия.



Паскаля и Достоевского сближает также сходная логика в понимании подлинной иерархии и разной роли воли, сердца и ума в психологическом универсуме человека. Сердце представляется ими как самое глубинное и первичное основание внутреннего мира человека, корень его деятельных способностей, источник доброй и злой воли, чувства и энергии которого формируют общий духовный склад и жизнепонимание личности, незаметно и органично «нагибают» ее мысли к тем или иным идеям и теориям.

Подобно Паскалю, Достоевский обнаруживает ту же самую зависимость между основными силами в психологическом универсуме человека. «Ум — способность материальная, — замечает писатель, — душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей сердце... Мысль зарождается в душе. Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным...»²¹. Следовательно, «машина ума» оказывается вторичной инстанцией, подсобным, но необходимым инструментом для лишь частично внятного оформления «нашептываний сердца» и стеснения в логические рамки «душевного огня». Например, в рассуждении о вседозволенности сверхчеловеку перескакивать через всякие нравственные преграды Иван Карамазов придерживается строгой логики, которая на самом деле обслуживает его первичный волевой импульс, по-

является потому, что где-то в глубине души ему хочется быть таким человеком. Черт, разделяющий мысли Ивана, разъясняет ему их подоплеку. «Где стану я, там сейчас же будет первое место... "все дозволено", и шабаш! Все это очень мило, только если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человек: без санкции смошенничать не решится, до того уж истину возлюбил...»²² Санкция истины, благоденствия человечества необходима и Раскольникову для осуществления его подспудного желания быть на «первом месте», обладать властным потенциалом — желания, в конце концов обнаруживаемого им на самом дне своей души. Без апелляции к науке, пользе, здравому смыслу не обходятся и примитивные мошенники типа Ракитина или Лужина, чья последовательная логика невидимо связана именно своекорыстным направлением их воли.

О принципиальной первичности и капитальном значении правильной целеустремленности душевного огня, нашептываний сердца напоминал Достоевский за несколько лет до своей кончины в «Дневнике писателя»: «...Ошибки и недоумения ума исчезают скорее и бесследнее, чем ошибки сердца... ошибки сердца есть вещь страшно важная: это есть уже зараженный дух иногда даже во всей нации, несущий с собою весьма часто такую степень слепоты, которая не излечивается даже ни перед какими фактами, сколько бы они ни указывали на прямую дорогу; напротив, перерабатывающая эти факты на свой лад, ассимилирующая их с своим зараженным духом...»²³.

В сердечно-волевых стремлениях Достоевский видел ступки бытийных сил, связанные с корнями, с «началами» и «концами» человеческого бытия и воздействующие на все человеческое мышление. «Сами-то разумные, сами-то ученые начинают учить теперь, что нет доводов чистого разума, что чистого разума и не существует на свете, что отвлеченная логика неприложима к человечеству, что есть разум Иванов, Петров, Гюставов, а чистого разума совсем не бывало; что это только неосновательная выдумка восемнадцатого столетия»²⁴.

Достоевский потому и был пророком, что умел заглядывать в глубину души, выявлять направление воли и качество основополагающих (неважно, сознательных или бессознательных) желаний Ивана, Петра, Гюстава, которые невидимой частью айсберга входят в состав изобретаемых ими идей и теорий, предопреде-

ляют их практическое развитие и конечное завершение. Поэтому он постоянно и искал главные «точки, о которых грезит сердце» и которые в скрытом виде, разбавленные водой логики, науки, социальных учреждений и т. п., входят в историческую жизнь.

С другой стороны, и у Паскаля, и у Достоевского сердце является своеобразным органом познания тех уровней и сторон бытия, которые не подвластны разуму. «Познать природу, душу, Бога, любовь, — пишет Достоевский, — это познается сердцем, а не умом... Если цель познания будет любовь и природа, тут оказывается чистое поле *сердцу*»²⁵. О сердце как гносеологическом инструменте в познании Бога и сверхрациональных закономерностей жизни и Паскалем написана не одна страница.

Вместе с тем в порядке сердца происходит коренное иррациональное раздвоение, определяющее разные, инстинктивно руководящие поведенческой мотивацией людей, изначальные ценности. Сердце так же любит своевольные желания и отворачивается от Бога, подчеркивает Паскаль, как и наоборот — любит Бога и охладевает к удовлетворению эгоистических устремлений.

Одна из заслуг антропологии французского мыслителя заключается в том, что он в числе первых обратил внимание на способность сердца «грезить» как бы против самого себя, против собственной пользы и выгоды, на прихотливую изменчивость человеческого волеизъявления. Каждый, подчеркивает он, имеет свои фантазии, противные его собственному благу и ставящие в тупик окружающих. Пристальное изучение подобных отступлений и зигзагов в пожеланиях людей связано у Достоевского с темой «подпольного человека». «Свое собственное, вольное и свободное хотенье, — выражает его взгляд герой “Записок из подполья”, — свой собственный, хотя бы и самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно выгодного хотенья?»²⁶. Протестуя против законов науки, здравого смысла, утопических фаланстеров, хру-

стальных дворцов и т. д. и т. п., «подпольный человек» вопрошает: «А что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!»²⁷.

С точки зрения Паскаля, всегдашние импульсы испорченной человеческой воли и неочищенного сердца образуют замкнутый круг несовершенных желаний, у которых ум всегда оказывается «в дураках» и которые в своем предельном выражении подспудно противопоставляют самолюбие боголюбию, человекобога Богочеловеку. У людей, настаивает Паскаль, нет иного врага, кроме эгоистических похотей, отделяющих и отвращающих их от Бога. Следовательно, главная задача и единственная добродетель заключается в борьбе с ними и очищении сердца, чтобы соединиться с божественной волей и обрести подлинный покой и нерушимое счастье.

❧ 5 ❧

Именно так в конечном итоге с гораздо большей остротой ставится вопрос и у Достоевского, исследовавшего коренное раздвоение и логическое завершение сердечных «грез», подчиняющих себе «машину ума». «Всяк ходи около сердца своего», — призывает старец Зосима в «Братьях Карамазовых» вглядываться в «начала» и «концы» многообразных человеческих желаний, стремлений, побуждений, различать в них еще в зародыше хорошее от дурного, растить первое и искоренять второе. Достоевского интересовали прежде всего сложные взаимоотношения доброй и злой воли в сердечной глубине человека.

По его представлениям, они подчиняются двум законам — «закону Я» и «закону любви». Первый закон по-своему иллюстрируется в повести «Сон смешного человека», герой которой заносит в безгрешную среду «скверную трихину», высушившую любовь в сердцах людей и заставившую их потянуть мир на себя, перенести точку опоры в автономное Я: «Каждый возлюбил себя больше всех, да и не могли они иначе сделать. Каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех сил старался лишь унижить и умалить ее в других, и в том жизнь свою полагал...»²⁸. И началась «борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое», борьба, возбуждившая зависть и сладостра-

ствие, породившая «сознание жизни» вместо «живой жизни» и взаимную тиранию. Короче говоря, нарушились целостные связи человека с Богом, природой и другими людьми, превратившись из любовно-дружественных во враждебно-господственные.

Ненасыщаемая гордость и стремление к неограниченному господству эгоистической чувственной личности через отторгнутое от живой жизни знание — таковы, по Достоевскому, скрытые мощные пружины «закона Я», препятствующие движению к идеалу, достижению «закона любви» и вбирающие в себя последствия первородного греха. Согласно библейскому преданию, в основе первородного преступления лежала эгоистическая гигантомания Адама, выразившаяся в желании его свободной воли соперничать с Творцом и стать «как боги». Соответствующей питательной средой для такого желания оказалось чувственное начало, удовлетворение которого открыло возможность самопознания и познания окружающего мира (древо познания «хорошо для пищи», «оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание»). Соединение в своевольном жесте первочеловека зависти, гордости, эгоизма и основанного на нем, служащего ему знания как бы наметило вневременные «точки, о которых грезит сердце», задавало ритм, структуру и содержательные следствия развития «закона Я», последовательно раскрываемые в творчестве Достоевского.

Анализ пределов и следствий развития гордости, берущей начало в таинственных глубинах человеческого сердца и питающей различные типы проявления эгоистического сознания, становится важной темой его центральных произведений. Эгоистическая гордость, в представлении писателя, есть существенное духовно-психологическое свойство, которое эластично входит в живую конкретность человеческого бытия, бессознательно-органически сказывается в складе восприятия и жизненных установках личности, незаметно лепит ее мысли и действия и тем самым оказывается «дальней» причиной многообразных недоумений в человеческих взаимоотношениях, не всегда заметной на поверхности ближайших и зачастую второстепенных зависимостей и связей.

Эгоистическая гордость как одно «из самых сильных чувств и движений природы» человека заставляет многих героев Достоевского прежде всего разрывать связи, отпадать от традиционной-ценностной, социальной, семейной целостности и выделять

себя в самоутверждающейся отдельности. И чем выше ущемленная или тщеславная претензия, тем выхолощенное собственная личность и слабее способность жить с окружающими людьми, настоятельнее потребность стать над ними, превратив их в материал и средство для самоутверждения — будь то в форме прямого господства или обманной любви. «Всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, — отмечает “таинственный посетитель” в “Братьях Карамазовых”, — хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство...»²⁹ И убийство, мог бы добавить Достоевский (оно является важнейшим смысловым элементом всех его крупных произведений), которое представляет собой полноту крайнего выражения самоутверждающегося человекобога в его наибольшей отделенности от Бога, ближнего и «закона любви».

Таковы предельные следствия «закона Я», который в текущей действительности в разной степени разбавляется водой и входит в структуру образа «гордых» героев Достоевского. Причем речь идет не только о «титанических» персонажах (Раскольников или Ставрогин, Иван Карамазов или великий инквизитор), но и о мелко-тщеславных эгоистах типа Ракитина или Лужина, Смердякова или Лебезятникова. В его сочинениях рассматриваются и домашнее наполеонство, и служебное инквизиторство, и бытовая шигалевщина. Так, в одном из многочисленных замечаний на эту тему писатель показывает железнодорожного служащего, в образе которого причудливо совместился и маленький Наполеон, и маленький Шигалев, и маленький великий инквизитор. «По всей России протянулось теперь почти двадцать тысяч верст железных дорог, и везде, даже самый последний чиновник на них... смотрит так, как бы имеющий беззаветную власть над вами и над судьбой вашей, над семьей вашей и над честью вашей, только бы вы попались к нему на железную дорогу»³⁰.

Раскрывая сложный духовный мир человека, сокрытые побуждения его сердца и корневые движения воли, Достоевский обнаруживал их подчиненность, несмотря на неодинаковое содержание и разные сферы действия, «закону Я». И в бытовых, профессиональных, любовных взаимоотношениях людей, и во всеохватных принципах и идеях по видимости не похожих друг на друга «учредителей и законодателей человечества» естествен-

ный «бред сердца», если его «натуральность» не преображена абсолютным идеалом и встречей со Христом, ведет к самопревозношению и уединению личности, ее напряженно-настороженному соперничеству с другими людьми, к безысходному вращению, по терминологии Паскаля, в кругу поиска «счастья», удовлетворения эгоистических притязаний, насыщения *libido*.

Именно в этом кругу замкнута «машина ума» многих отрицательных или частично отрицательных персонажей Достоевского, которые зачастую эмпирически трезвы и практичны, рассудочны и логичны, но сердце которых не свободно от темных страстей. Характеризуя в «Подростке» Версилова, Макар Иванович Долгорукий свидетельствует: «В ем ума гущина, а сердце беспокойное». И мужа госпожи М., обладателя «жирного сердца», называют в «Маленьком герое» умным человеком. Великий инквизитор, презирая человечество, примыкает к «умным людям», а Христа в пустыне искушает «умный дух» — «дух уничтожения и небытия». Таким образом, ум, ученость, образованность оказываются слугами подспудных или очевидных желаний, исходящих из беспокойного, помраченного, жирного сердца, и не способны выйти из границ тайного или явного самолюбия, «закона Я».

❧ 6 ❧

По мысли Достоевского, преодоление «закона Я» доступно лишь действительно свободному человеку, победившему рассудочно-плотское давление своей натуры, одолевшему власть непреображенного «сердечного бреда» и вышедшему из-под его нигилистических следствий. Писатель утверждал, что свобода как величайшая ценность у человека есть и самый крупный камень преткновения, если она отделена от Бога и эгоцентрична. Следовательно, самая главная задача в нравственном совершенствовании личности заключается в освобождении от рабства страстям и соединении с Божественной волей. Такое перерождение, полагал он, может произойти лишь при разрушении и полной нейтрализации опорных «точек, о которых грезит сердце» в «законе Я» и при направлении желания по совершенно противоположным ориентирам «закона любви».

По убеждению Достоевского, отказ «по своей глупой воле пожить», оздоровление корней желаний и очищение «сердеч-

ного бреда» эгоистической натуры (о трудности отказа от естественности эгоистического своеволия, поступающего назло добролюбия, своеобразно свидетельствует герой «Записок из подполья»: «я бы дал себе совсем отрезать язык, из одной благодарности, если бы только устроилось так, чтоб мне самому уже более никогда не хотелось его высовывать»³¹) происходит в человеке только тогда, когда его душа полностью захвачена абсолютным идеалом, стирающим в ней все остальные «идеалы» и идола. «В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен».

Абсолютным и прекрасным идеалом, создающим непосредственность и непобедимость ощущения высшей красоты, преобразующим «сердечный бред» и меняющим его вектор, делающим отказ от «натуральных» движений собственной воли «самовольным» и естественным, был для Достоевского, как известно, Иисус Христос. Соединенные в своевольном жесте первочеловека зависть, гордость, эгоизм, чувственность, задававшие ритм и структуру развития «закона Я», снимались противоположными началами в безраздельной и беззаветной, бескорыстно-жертвенной любви Христа к людям.

В логике Достоевского величайшая любовь, являющаяся главной движущей силой идеала, безусловной целью, венцом полного очеловечивания личности, предельного выражения ее свободы, есть одновременно и величайшее самостеснение, добровольная жертва, подлинная победа над созданной Адамом «натурой». Только такая любовь к конкретному, рядом находящемуся ближнему, которая не завидует, не гордится, не превозносится и «не ищет своего», ибо не отождествляется ни с каким частным интересом или естественными склонностями, дающая, а не берущая любовь, которая долготерпит и все переносит, способна возвысить и облагородить приниженную душу человека, восстановить в нем «образ человеческий», изменить и восполнить «укороченное» гордостью сознание. «На Земле нельзя любить без жертвы; без чего нельзя и соответственно полно, непосредственно сознать».

Логика Достоевского совпадает с логикой Паскаля, в положительном центре которой также становится Иисус Христос. По их убеждению, подлинное познание Бога и человека невозможно без посредничества Иисуса Христа, через которое люди постигают собственную нищету и пути ее исцеления. Ясно видя себя несчастными, больными, слепыми рабами и грешниками,

они с помощью Иисусовой благодати отворачиваются от своекорыстных страстей и преисполняются теплой радостью любви и милосердия. Только в чистом сердце, пишет Паскаль, пробуждается совершенная и истинная любовь — это последнее и абсолютное основание человеческого бытия, приобретающее в личном опыте наивысшую достоверность по сравнению с наличной действительностью и доказательствами рассудка, самая мощная сверхприродная сила, собирающая воедино все калейдоскопические осколки эгоизированной жизни. И бесконечное расстояние между телом и духом служит лишь слабым подобием несравненно большего расстояния между духом и любовью, которая выводит человека к новой преображенной реальности.

Как и в философии Паскаля, в ценностной иерархии Достоевского люди «плоти» и «ума» отступают перед людьми святости и милосердия. Для обоих любовь является единственной безусловной целью, по отношению к которой любые достижения выступают как некая условность, промежуточный образ, степень приближения к высшему состоянию. Однако герои «ума» и «плоти» наивно принимают свою условность за нечто безусловное, что объективно придает их поведению бессознательный оттенок обманывающего актерства.

❧ 7 ❧

По Паскалю, усиленное выпячивание социальной условности и внешнего авторитета мешает человеку осознавать свое подлинное положение в мире и адекватно переживать собственную онтологическую ущербность, без чего, как известно, невозможно его исцеление и склонение сердца на путь Христа. Так же и Достоевский стремился показать, как иррациональная сила социального воображения выдвигает на передний план не безусловных, а условных «лучших людей». Он отмечает, что перед условными лучшими людьми преклоняются как бы по принуждению, в силу корпоративно-кастового авторитета, который меняет свои формы при перестройке конкретно-исторических обстоятельств. Князей, бояр, дворян сменяют денежные дельцы, торговцы, юристы, промышленники, деятели науки, искусства и т. п. «лучшие люди», деятельность которых не только не очищает сердце от самолюбия и своекорыстия, но, напротив, приукрашивает и маскирует несовершенную основу человеческой активности. Си-

ла денег, власти, ума, образования нередко лишь усиливает пагубные следствия «закона Я», а отождествление человека с социальным ампула, с играемой в обществе ролью помрачает искреннюю простоту и глубину самосознания, мешает ему ясно видеть свою реальную ограниченность и незаметно «съедает» подлинные достоинства его души. Противоречия между блестящей наружной выработкой поведения светских людей, правительственных чиновников и т. п. и «недоделанностью» их души показаны писателем во многих произведениях.

В отличие от условных, безусловные лучшие люди познаются у Достоевского не социально-кастовой принадлежностью, богатством, ученостью или талантами, а наличием духовного света в душе, благоустроенностью сердца, высшим нравственным развитием и влиянием, способным перестроить глубинную структуру эгоцентрического поведения и оживить «закон любви». Праведность, правдолюбие, возвышенность, благородство, справедливость, честность, истинное собственное достоинство, самоотверженность, чувство долга, доверчивость, открытость, искренность, простодушие, скромность, кротость, покорность, умение прощать, органичность и целостность мировосприятия, внутреннее благообразие и целомудрие — вот духовно-душевные черты безусловных лучших людей, перед которыми «добровольно и свободно склоняют себя, чтя их истинную доблесть», перед которыми преклоняются «сердечно и несомненно». По Достоевскому, «машина ума» этих людей, подчиняясь очищающему сердцу и любви к Богу и ближнему, направлена к сотворению «высшего сознания» и «живой жизни» путем развития перечисленных свойств. Он называет такой ум главным и отличает его от неглавного, который связан с «правильным сознанием» и разделительными свойствами «закона Я» и приводит к «сочинению» жизни, ее несовершенному устроению через сложное переплетение гордости и зависти, борьбы и власти.

Именно неглавный ум господствует в реальной исторической действительности, поскольку ее формы жизни, законы и институты не устраняют, а лишь видоизменяют, прикрывают и укрепляют гнилой корень самолюбия и своекорыстия. Этот корень вносит порчу в самые человеколюбивые идеи и гуманистические теории, не говоря уже о прагматических ценностях, укрепляет условно-иерархическую структуру социальной жизни, питает завистливые ожидания, тайные унижения, соперничество и

вражду между людьми, направляет неглавный ум по рукам своего русла. «Ум — подлец», — замечал Достоевский на страницах записной тетради. Подлость ума, с его точки зрения, заключается в «вилянии», обусловленном оторванностью интеллекта от прочной духовной основы, от «сердечной мысли», то есть в возможности логически обслужить разные эгоцентрические желания. В конечном итоге неглавный ум, как мнимая свобода, оказывается в плену у *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido domi-nandi*.

Границы неглавного ума ставят преграду людям плоти и ума, «правильному сознанию», которому носители высшего сознания представляются чужаками, юродивыми, ретроградами, мракобе-сами и т. п. Последние, наоборот, осознавая собственное несовершенство и преодолевая всевозможные *libido* испорченной человеческой натуры, способны устранять гносеологические перегородки эгоцентризма, лучше видеть и понимать других людей. Умение отказаться от самопроекции и видеть уникальный рисунок жизни своих ближних достигается снижением гордости, трезвой оценкой ограниченности единичного опыта, в результате чего появляется, говоря словами Ухтомского, «доминанта на лицо (то есть личность другого)», а следовательно, становятся возможными проникновение в своеобразие и понимание внутренней ценности духовного мира самых разных людей. Так, смиренный князь Мышкин верно схватывает особенности субъективного характера другого человека, прекрасно чувствует происходящее в чужих душах, точно предсказывает далекие результаты тех или иных событий (например, судьбу Настасьи Филипповны), а «гордые», напротив, не понимают его, называя «идиотом» и «ребенком». И в «Братьях Карамазовых» сходный по типу с князем Мышкиным Алеша Карамазов хорошо понимает внутренний мир Ивана (как, впрочем, и других людей), а тот в гордости не может проникнуть в его духовное своеобразие, равно как и в особенности переживаний Дмитрия.

Познавательное бескорыстие, преодолевающее ограничительность функционализма и нигилистичность утилитаризма, когда люди рассматриваются как материал и средство для собственной пользы и выгоды, для самоутверждения и утверждения невыясненных идеалов, расширяет потерянную в господстве рационализма объемность рассудочного сознания, здравого смысла, прагматических установок, очищает сердце и возвраща-

ет душе способность с любовью воспринимать красоту недиалектических неевклидовых процессов жизни, гармонию «взаимосвязей целого». То есть оно возрождает уничтоженную рациональным сознанием возможность постижения, говоря словами князя Мышкина, красоты растущей травки, любящих глаз, Божией зари, т. е. «живой жизни», которая, по замечанию Версикова, есть «нечто ужасно простое, самое обыкновенное и в глаза бросающееся ежедневное и ежеминутное, и до того простое, что мы никак не можем поверить, что оно так просто и, естественно, проходим мимо вот уже многие тысячи лет, не замечая и не узнавая». Таким образом, опять-таки именно поэтому «вы ничего не сознаете без любви, а с любовью сознаете многое».

➤ 8 ➤

Связь любви, смирения и получаемого в результате знания с глубоким переживанием собственного несовершенства в художественной и мыслительной логике Достоевского раскрывает как бы альтернативный обычной истории путь отношения человека к действительности и к своей активности в мире. Его гордые герои самим фактом своего самовозвышения вольно или невольно считают себя непогрешимыми, как бы занимаясь самообманом. В таком случае несовершенными для них оказываются другие люди, на обвинение которых переносится центр их внимания. Осознанно или неосознанно вставая над жизнью, они неизбежно создают рассудочные теории ее усовершенствования. Однако самообман обнаруживается, как считал Достоевский, в постоянных провалах этих теорий, которые в силу неискоренимой ограниченности рассудка и его неадекватности живой действительности лишь по-разному «нагибают» ее к себе, бесконечно меняясь и не затрагивая корневого хода жизни. Стремление достигнуть совершенства через внешнее преобразование мира и абстрактное «новое слово» оказывается, по мнению писателя, топтанием на месте, безысходным движением к добру через зло. Причем конкретное поведение гордых героев Достоевского, обвиняющих мир в несовершенстве и пытающихся в теории и на практике изменить его «злыми» методами к лучшему, не только далеко от идеала, но и зачастую противоположно ему, основывается на «логике» и «математике», а не на совести и любви.

Герои Достоевского с обостренной совестью и развитым чувством любви, напротив, обвиняют и переделывают не внешний мир, а самих себя, ибо их органическая правдивость и искренность не позволяют им лгать себе, заставляют отбрасывать «красоту лжи» гордящихся и видеть глубже и полнее свою реальную ограниченность. Положительные персонажи писателя незаслуженно с точки зрения здравого смысла делают себя причастными к содеянным другими преступлениям.

Безусловное убеждение Достоевского о виновности отдельной личности перед остальными (виновности не юридической, а онтологической) основано на признании изначального несовершенства человека и вместе с тем его сопричастности всему происходящему в мире. Каждый виноват в меру отсутствия света в собственной душе и бескорыстной любви к людям. Следствия душевного мрака и несовершенства, различные по степени и особенностям, но неискоренимые до конца в любом человеке, по невидимым каналам распространяются вокруг. И малейшие наши злые помыслы, слова и поступки, как считал Достоевский, незримо отпечатываются в душах окружающих, распространяются все дальше и дальше в пространстве и времени, подвигая кого-то в сторону зависти или гордости, рабства или тиранства («был бы я сам праведен, — замечает один из персонажей последнего романа писателя, — может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы»³²). Таким путем накапливается и растет в мире отрицательный духовный потенциал, питающий происходящие в нем злодеяния. Ведь «все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается... И попробуйте разделиться, попробуйте определить, где кончается ваша личность и начинается другая?»³³.

И в логике Паскаля без внятного осознания собственного принципиального ничтожества невозможно подлинное величие человека и истинно плодотворный путь его развития. Углубляясь в загадки, тайны и парадоксы человеческой природы, французский мыслитель убедительно показывает, что именно понимание онтологического, гносеологического, нравственного несовершенства позволяет человеку не переоценивать собственных возможностей, не идти по пути ложных внешних преобразований и направить усилия на искоренение внутренних источников зла.

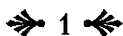
Разгадывая «тайну человека», Паскаль и Достоевский приходят к общему выводу, что «без Бога» история закономерно дви-

жется вперед-вниз, провоцируя атрофию абсолютных ценностей, без которых утрачивают свою силу критерии различения добра и зла, а низшие свойства человеческой природы одерживают победу над высшими. И напротив, жизнь «с Богом» преобразует и просветляет «темную основу нашей природы» и пока еще замедляет течение истории в «реке времен» к окончательному исчезновению в «жерле вечности».



Л. Н. Толстой и Паскаль

І. Л. Н. Толстой читатель Паскаля



«Мысли» — главный философский труд Паскаля — Лев Николаевич прочитал впервые в 1876 году, хотя начальное знакомство с идеями французского философа произошло гораздо раньше: в черновиках «Отрочества» упоминается теория вероятности Паскаля применительно к существованию Бога («аргумент пари») и говорится о стремлении (пусть и кратковременном) юного героя повести, Николеньки Иртеньева, следовать ей в жизни.

Однако только во второй половине 70-х годов, когда в пору смутного и тревожного настроения у приближавшегося к своему пятидесятилетию писателя готовился резкий перелом мирозерцания, он по-настоящему открыл для себя французского мыслителя и уже до конца жизни не расставался с его основным сочинением. О настойчивом интересе к жизни и творчеству Паскаля именно в этот период свидетельствуют письма Толстого. В марте 1876 года он писал А. А. Толстой о «Мыслях» и их авторе: «Какая чудесная книга и его жизнь. Я не знаю лучше жития»¹. Обнаружив, что его широко образованная и глубоко верующая родственница уже давно знакома и с «книгой» и с «житием» Паскаля, Толстой не скрывает своего удовлетворения: «Я рад тому, что вы знаете Паскаля. Я думал, что он уже так забыт, что его можно открыть»². Стремясь увеличить ряды почитателей Паска-

ля, писатель 13—14 апреля 1877 года обращается к А. А. Фету: «Читали ли вы: "Pensées de Pascal?", т. е. недавно, на большую голову. Когда, Бог даст, вы приедете ко мне, мы поговорим о многом, и я вам дам эту книгу»³. И еще одно возбужденное признание, в письме от 19 мая 1878 года к своему знакомому П. Н. Свистуну: «Я же был очень рад случаю перечесть еще раз Паскаля. Я не знаю ничего, равного ему в этом роде. Издание Louandre я пришлю вам на днях <...> Я теперь не посылаю его потому, что мой сын, 15-летний мальчик, впился в эту книгу, и я не хочу отнять у него, так как это увлечение его для меня в высшей степени радостно»⁴.

С годами интерес к личности и творчеству Паскаля у Толстого неуклонно растет. Он не только перечитывает и сличает разные издания сочинений французского философа, обсуждает их с родными, друзьями и знакомыми, но и сам переводит отдельные фрагменты из них, о чем свидетельствуют не только дневниковые записи, но и наблюдения окружавших его людей. Так, секретарь и врач Толстого Д. П. Маковицкий отмечал, что Толстой часто цитировал по памяти в разговорах с самыми разными людьми те или иные изречения Паскаля и подолгу читал отрывки из его «Мыслей» жене и родственникам. Интересуясь исследованиями о Паскале, он выделяет статью Сюлли-Прюдома «Смысл и значение пари Паскаля», напечатанную в журнале «Revue des Deux Mondes» от 15 декабря 1890 года. Говоря в дневнике об ухудшении здоровья, писатель одновременно замечает: «Два дня переводил Паскаля. Очень хорош»⁵. Следует подчеркнуть, что в последние годы жизни «Мысли» Паскаля служили для Толстого своеобразным утешительным и терапевтическим чтением. «Жив, но плох, — записывает он 18 июля 1910 года в дневнике. — Все та же слабость. Ничего не работаю, кроме ничтожных писем и чтения Паскаля»⁶. И еще одна запись, сделанная за месяц до знаменитого «ухода» и за полтора месяца до смерти, 3 августа 1910 года: «Жив, тоскливо. Но лучше работал над корректурами. Чудное место Паскаля. Не мог не умиляться до слез, читая его и сознавая свое полное единение с этим, умершим сотни лет тому назад, человеком. Каких еще чудес, когда живешь этим чудом?»⁷. Речь идет об изречении Паскаля, призывающем к отказу от собственной воли, которая никогда не удовлетворяет, и к самоотречению во имя блага других людей. Оно включено Толстым в раздел «Самоотречение», входящий в

14-й выпуск книжек «Путь жизни». В этом сборнике Паскаль упоминается чаще всех (исключение составляет лишь Иисус Христос). Летом 1910 года секретарь Толстого В. Ф. Булгаков записал в своем дневнике следующие его слова, свидетельствующие об исключительной близости размышлений Паскаля умунастроению писателя: «Вот Паскаль умер двести лет тому назад, а я живу с ним одной душой, — что может быть таинственнее этого? Вот эта мысль (которую Лев Николаевич мне продиктовал. — В. Б.), которая меня переворачивает сегодня, мне так близка, точно моя!.. Я чувствую, как я в ней сливаюсь душой с Паскалем. Чувствую, что Паскаль жив, не умер, вот он! Так же как наш Христос... И так через эту мысль он соединяется не только со мной, но с тысячами людей, которые ее прочтут. Это — самое глубокое, таинственное и умиляющее...»⁸.

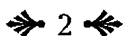
В сознании Толстого Паскаль принадлежал к величайшим мыслителям всех времен и народов. Д. П. Маковицкий упоминает о домашней игре, происходившей в августе 1910 года, когда необходимо было заполнить два листка: на одном указать 12 самых великих людей, а на другом — список самых любимых людей, исключая Христа и самого Толстого. Лев Николаевич и его жена Софья Андреевна заполнили лишь один листок, так как у них великие и любимые люди совпали: Эпиктет, Марк Аврелий, Сократ, Платон, Будда, Конфуций, Лао-цзы, Кришна, Франциск Ассизский, Кант, Шопенгауэр, Паскаль.

Действительно, Паскаль многократно упоминается в этом ряду, куда Толстой включает и Христа, и Магомета. Вообще вся литература представляется ему в виде конуса вершиной книзу, возле которой располагается буддизм и даосизм, стоицизм и христианство, античные, средневековые и перечисленные выше мыслители. Ближе к основанию занимают место писатели нового времени и современные, к которым Толстой относился весьма критически. В современной литературе он обнаруживал понижение уровня, забвение духовного богатства прошлого, сосредоточенность на текущих обстоятельствах и конъюнктурных новинках интеллектуального труда, из-за чего люди теряют способность глубоко чувствовать и серьезно размышлять. «Одна из главных причин ограниченности людей нашего интеллигентного мира — это погоня за современностью, старание узнать или хоть иметь понятие о том, что написано в последнее время... И эта поспешность и набивание головы современностью, пошлой,

запутанной, исключает всякую возможность серьезного, истинного, нужного знания. А как, казалось бы, ясна ошибка. У нас есть результаты мыслей величайших мыслителей... и эти результаты мышления этих великих людей просеяны через решето и сито времени. Отброшено все посредственное, осталось одно самобытное, глубокое, нужное; остались веды, Зороастр, Будда, Лаодзе, Конфуций, Ментце, Христос, Магомет, Сократ, Марк Аврелий, Эпиктет, и новые: Руссо, Паскаль, Кант, Шопенгауэр и еще многие. И люди, следящие за современностью, ничего не знают этого, а следят и набивают себе голову мякиной, сором, который весь отсеется и от которого ничего не останется»⁹.

Именно на фоне «укороченного» полупросвещения и иллюзионистского хроноцентрического самомнения, а одновременно реальной деградации духовно-нравственного мира человека и равнодушия ко всему превышающему корыстные интересы и торговые расчеты, Толстой выделяет Паскаля как представителя лучших умов человечества, а его «Мысли» — как часть своеобразной квинтэссенции вселенской мудрости, необходимой для выработки нужного раздробленной современности высшего синтетического знания. Рассуждая о необходимости коренного изменения образования, когда учащиеся твердо знают, например, какие-нибудь неправильные глаголы, но остаются в совершенном неведении относительно глубоких идей, он настаивает на том, чтобы положить в основание школьного процесса «учение величайших моралистов и мыслителей, как Лао-цзы <...> Конфуций, Сократ, Паскаль...».

Именно высшая мудрость, глубинное человековедение, всестороннее понимание жизни, «великий ум» и «великое сердце», пророческий дар, «способность видеть через головы других людей и веков» привлекают Толстого в Паскале. В биографическом очерке о французском мыслителе русский писатель заключает, что тот выражает высшую степень религиозного сознания, до которой может дойти человек, неотразимо доказывает невозможность человеческой жизни без веры, то есть «без определенного твердого отношения человека к миру и Началу его», и употребляет всю силу своего дарования на указание людям спасительного света, «единого на потребу».



Паскаль является для Толстого примером в принципе и в идеале необходимого всем людям внутреннего преобразования и обращения, выстраивания подлинной иерархии, перехода от «второстепенного» к «главному», от «профессионального» к «человеческому», от «человеческого» к «божественному», от «славолюбия» к «Боголюбию». По мнению писателя, большие умственные и душевные силы помогли Паскалю быстро достичь удивительных научных успехов и славы и одновременно осознать их пустоту и ничтожность. Важно только одно, то, что было заслонено поиском славы и ненужных знаний, Бог и вера, которая дает неразрушимый смысл этой преходящей жизни и твердое направление всей ее деятельности в ожидании смерти, — в этом состоит «великая, неоценимая и неоцененная заслуга» Паскаля. «Паскаль показывает людям, что люди без религии — или животные, или сумасшедшие, тыкает их носом в их безобразие и безумие, показывает им, что никакая наука не может заменить религию»¹⁰.

Обращение Паскаля напоминает Толстому, как уже отмечалось, обращение Гоголя, который также глубоко проникся ничтогой творческой суеты и никчемностью человеческой славы и обратил свои помыслы к Богу. Оба они, несмотря на различие в характере и складе ума, стремились всей силой души «показать людям весь ужас того заблуждения, из которого они только что вышли, и чем сильнее было разочарование, тем настоятельнее представлялась им необходимость такой цели, такого назначения жизни, которое ничем не могло бы быть нарушено»¹¹.

Пример Паскаля, отказавшегося от блестящей научной карьеры, мирской славы и проводшего последние годы жизни в суровом аскетизме и размышлениях об основных проблемах бытия, Толстой проецировал на собственную жизнь. В письме Н. Н. Страхову в апреле 1876 года он замечал: «Паскаль завел себе пояс с гвоздями, который он пожимал локтями всякий раз, как чувствовал, что похвала его радует. — Мне надо завести такой пояс»¹². Указанный эпизод биографии занял в сознании Толстого значительное место. О нем он часто вспоминает в разговорах с собеседниками, когда речь заходит о «грехе тщеславия». С этим грехом русский писатель безуспешно боролся до конца жизни, хотя прекрасно понимал все следствия его духов-

ного и психологического воздействия и сокрушался, что в нем нет важных христианских свойств, «потому что я — не Паскаль». В августе 1909 года, в очередной раз вспомнив «пояс Паскаля», он заключает, что людская похвала и стремление соответствовать ей более всего отдаляют человека от его долга: «...Надо не озиаться на мнение людей... а жить для одного Бога. Хвала мне неприятна, а ругань приятна. Если я в слабом состоянии духа, то меня ругательное письмо огорчает; если в хорошем, то радует. Оно мне полезно, тянет к Богу»¹³.

Несостоявшееся «обращение» самого Толстого, отрицательная оценка в последние десятилетия жизни «мирской» деятельности и художественного творчества были связаны с его религиозными исканиями, со стремлением переделать Евангелие и стать основателем «новой религии» в границах «одного только разума», в соответствии с «прогрессивным» развитием образованного человечества.

Как последовательный мыслитель, стремившийся продумать все до конца, Толстой столкнулся с проблемой абсолютного отрицания смысла собственной жизни ввиду неминуемой смерти, с насущной потребностью разрешить коренное противоречие между мимолетностью пребывания отдельной личности в мире и бесконечностью бытия. Подобно Гоголю или Достоевскому, он хорошо представлял себе несовершенство художественного творчества по сравнению с душесозиданием и святостью христианских подвижников, не желал довольствоваться мнимым преодолением смерти в культуре и в ограниченной памяти грядущих поколений.

Взыскав реального личного бессмертия и стремясь преодолеть смысловую пропасть между бесконечностью бытия и конечностью своего существования и деятельности, он и обратился к христианству, усиленно читал житийную литературу, аскетические наставления, творения Отцов Церкви, тщательно соблюдал церковные предписания. Однако после нескольких лет критического изучения догматического богословия и исполнения православных обрядов ему приходится сделать неожиданный вывод, что учение Церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства, что суждения о Троице, о сошествии одной из трех ипостасей Бога на землю для искупления грехов рода человеческого, о воскресении Сына Божия и его вознесении на небо, о потусто-

роннем спасении несогласны с современными знаниями, сеют «неверие в человеческий разум».

Главная причина, по которой Толстой вступил в борьбу с традиционным христианством и стал изобретать свою собственную веру, заключается в невозможности «разумно» овладеть тайной сотворения мира, грехопадения и искупления, слияния в Спасителе божественной и человеческой природы, сосуществования Церкви небесной и земной, присутствия Сына Божия в таинстве Евхаристии. Евангелие со своей глубочайшей парадоксальностью, неосязаемыми чудесами, многозначными притчами, переоценкой «мудрого» и «немудрого» и «безумия креста» сокрушает все попытки позитивистски настроенного ума Толстого увидеть невидимое и объяснить необъяснимое: «Разумное знание в лице ученых и мудрых отрицает смысл жизни, а огромные массы людей, все человечество — признают этот смысл в неразумном знании. И это неразумное знание есть вера, та самая, которую я не мог не откинуть. Это Бог 1 и 3, это творение в 6 дней, дьяволы и ангелы и все то, чего я не могу принять, пока я не сошел с ума»¹⁴.

Ум, рассудок, положительное знание становятся у Толстого принципиальным критерием и аргументом, верховным авторитетом и судьей, в чем он является прямым наследником, типичным представителем и одновременно жертвой просветительского рационализма.

Сходные последствия обожествления разума обнаруживаются и в духовном материализме Толстого, который аршином «понятности», «рассудка», «здорового смысла» насильственно измерял «таинственное» и «непостижимое», то есть то, что по определению бесконечно превосходит мерки человеческого разумения и холодной интеллектуальной любознательности, а тем более позитивистского исследования и рассудочных формулировок.

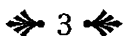
Твердая уверенность в непогрешимости собственного разума приводит Толстого к тому, что Бог рассматривается им как некое абстрактное понятие и безличное начало без сознания и воли, следовать которой он тем не менее призывает в явном противоречии со здравым смыслом. В результате Бог оказывается не живой, полной и объективной Личностью, а неким продуктом человеческого сознания, в котором он отождествляется с «судьбой», «законами природы», «началом всего», «духом», «разумом», «совестью», «любовью», «добром». Бог Толстого «создается» на

основании «свойств разума и любви, которыми мы владеем», религию же свою он именует «религией правды и любви».

Так несомненная жажда безусловного добра приводит гениального писателя к тому, что христианство ссыхается у него до отвлеченного моралистического учения, включающего в себя не только изъятые из целостного контекста отдельные положения магометанства, буддизма, конфуцианства, даосизма, но и идеи Сократа, Эпиктета, Канта и других мыслителей. Взыскуемое же им Царствие Божие на земле оказывается умозрительной философией риторического добра, сконструированной в заколдованном кругу собственного «Я» идей.

Выйти из этого круга Толстому мешала гордость, необходимым орудием которой и стал рассудочный догматизм. Еще в молодости он возмечтал стать уникальным благодетелем человечества и создать освобожденную от «суеверий» всемирную общечеловеческую религию. Подобное богостроительство не могло не вести к отрицанию метафизических и исторических сторон христианства. Поэтому писатель был склонен иногда к упрощающим объяснениям всех церковных таинств «глупостью», «злонамеренностью», «обманом», к отождествлению грешной части духовенства со всей церковью в целом, к неразличению овец и козлиц, к выплескиванию вместе с водой и ребенка.

Конечно же, как глубокий мыслитель, Толстой должен был хорошо чувствовать и понимать, что гордость составляет главную преграду между Богом и его душой, что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать и что лишь смирennemудрый подвиг воли через постоянное очищение сердца, покаяние, любовь и совершенствование в святости дает ключ к тем самым «тайнам», которые недоступны пытливому разуму и рассудочным доводам. Сознвая несовершенство своего учения, Толстой до конца жизни находился в состоянии душевной неустроенности и внутренней борьбы, приближался к церковным стенам и отходил от них. Его так называемое обращение имело скорее интеллектуальный, нежели экзистенциальный характер и не вело, как у Паскаля, к коренному преображению всей внутренней жизни.



Все эти особенности духовных поисков Толстого, его попыток создать универсально-гуманистическую религию необходимо

учитывать при анализе испытанного им влияния от чтения «Мыслей» Паскаля. В настоящее время в его литературном архиве в Ясной Поляне и московском музее хранятся два экземпляра — издания Дидо и Луандра (соответственно 1850 и 1858 годов).

По характеру карандашных отметок и записей на полях можно предположить, что издание Луандра было прочитано Толстым в начале или в разгар его религиозных исканий. Своеобразие системы помет и загнутых страниц раскрывает важность для русского писателя тех или иных суждений французского философа. Он делит всю книгу на 47 частей, чтобы выделить тематику и внутреннюю логику мыслей Паскаля, их вариации и переход от одной проблемы к другой. В этом экземпляре встречается и большое количество вопросительных знаков, свидетельствующих о несогласиях читателя с автором.

Анализ подобных разногласий позволяет заключить, что Толстой, подобно Кондорсе или Вольтеру, полностью отбрасывает теологическую часть сочинения Паскаля и сосредоточивает свое внимание на его философской части. В разговоре с французским журналистом Бурденом он заметил: «Ах, Паскаль, вот писатель, что за ум, что за человек! Какое несчастье, что он сбился с пути во второй части своих мыслей и что у него не хватило силы идти до конца!.. Да, это так, он испугался, он сам нагнал на себя ужас, церковное учение вновь овладело им, и он умер, не освободившись»¹⁵.

Несколько раз Толстой говорил о том, что Паскаль поставил себе в «Мыслях» две задачи: 1) показать необходимость религии для «разумной жизни», 2) раскрыть истинность той религии, которую он сам исповедовал. И насколько автор «Мыслей» преуспел в решении первой задачи, настолько он потерпел неудачу во второй. По мнению Толстого, у Паскаля была «детская вера» в догматическое христианство, и он, подобно умирающему от жажды и набрасывающемуся на воду путнику, воспринял католицизм как истину спасения без критического исследования. «Нельзя себе представить гениального, правдивого перед самим собой Паскаля, верующего в католичество. Он не успел подвергнуть его той силе мысли, которую он направил на доказательство необходимости веры, и потому в душе его догматический католицизм остался целым»¹⁶. Толстой хвалит Паскаля за то, что тот берет из традиционного христианства напряженную работу са-

мосовершенствования, борьбу с соблазнами, отвращение к богатству, твердую веру в милосердного Бога, и порицает его за то, что тот сохраняет теологические доказательства мистических начал христианской веры.

Поэтому неудивительно, что сознание Толстого при чтении «Мыслей» проходит мимо всего, смущающего рассудок в решении трансцендентных, мистических, конфессиональных, литургических вопросов христианского Откровения. Русский писатель не может также согласиться с французским философом в том, что разум сам по себе не способен создать онтологически прочную нравственность, а ведет закономерно к деизму и затем к неверию и что необходимо смирить его вместе с сердцем и волей перед «живым Богом», путь познания которого лежит через любовь.

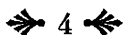
Но Толстому важно прежде всего «знать», нежели «любить», а потому все, что остается непрозрачным для рационального умопостижения, подвергается сомнению и отторгается им. Он ставит знаки вопроса везде, где Паскаль размышляет о двух основоположениях христианства — грехопадении и искуплении. Как и Руссо, Толстой полагал, что человек добр по природе и может собственными усилиями двигаться к совершенству, препятствия к которому кроются в несовершенстве общественного устройства. Коренная испорченность человека вследствие первородного греха и его неуловимой передачи от поколения к поколению ускользает от его понимания и потому неприемлема. По Паскалю же, человек без осознания этой «тайны» еще более непостижим для самого себя, нежели познавший ее существование.

Несмотря на значительные расхождения и недоуменные вопросы, внимательный читатель с одобрением отмечает красным, черным или синим карандашом те места в «Мыслях», которые подтверждают его собственные выводы о мире человека. О тематическом своеобразии близких ему умозаключений автора можно судить по словам самого Толстого: «...Паскаль весь виден в своих "Pensées". Видна вся напряженная работа его мысли, направленная преимущественно на доказательство тщеты, глупости мирской жизни и необходимости веры. И тут он необычайно силен. Я не знаю никого, кто бы сравнился с ним в этой области»¹⁷.

Для Толстого Паскаль — образец глубинного человековедения, и поэтому он тщательно фиксирует все нюансы, относящиеся к нищете и величию человеческого существования, — от технических вопросов стиля до наиболее глубоких проблем мета-

физики. Его внимание останавливают наблюдения философа об искусстве убеждать, о различиях между «математическим» и «тонким» умом, между естественным и искусственным стилем. Он с нажимом очерчивает двумя или тремя чертами размышления о «внутренней войне» в человеке, как бы распятом между разумом и страстями, занимающем «срединное» положение между «ангелом» и «животным», причудливо и нераздельно сочетающем добро и зло.

Судя по характеру и количеству помет, Толстой принимает за свои мысли Паскаля о том, что люди не думают о смысле своей жизни, а заботятся лишь о мирском преуспевании. Русский писатель выделяет в «Мыслях» и анализ так называемых «обманывающих сил», искажающих истинность и справедливость, подчиняющих главное второстепенному (воображение, самолюбие, тщеславие и т. п.). Отметки Толстого показывают также, что он проявляет пристальный интерес к анализу коварной роли развлечения, широко понимаемого Паскалем как псевдоактивное и мистифицирующее средство, мешающее личности видеть свое подлинное положение, уменьшающее напряженность между нищетой и величием ее существования, как всякая мнимая активность, ведущая к созданию ложных ценностей и забвению онтологического несовершенства человека. Особо выделяет Толстой и размышления Паскаля об иерархии трех порядков бытия, между которыми существует драматически непреодолимая для гармонизации земной жизни грань. И бесконечное расстояние между телом и духом служит лишь слабым подобием несравненно большего расстояния между духом и любовью, которая только и может вывести человека к новой преобразенной реальности.



Среди примечательных следов чтения следует отметить и надписи, сделанные рукой писателя напротив соответствующих фрагментов «Мыслей»: «Вера», «Милосердие», «Воскресение», «Смирение», «Крест», «История истины», «Грех», «Искушение», «Я», «Усилие», «Тело и дух», «Внушение», «Настоящее», «Мысль», «Наука», «Возмездие», «Смерть». Можно предположить, что Толстой тщательно перечитывал сочинение Паскаля в начале XX века, когда готовил «Круг чтения»: некоторые из перечис-

ленных надписей повторяются в качестве заглавий для рубрик этого сборника, ставшего главной работой Толстого к концу жизни. «Круг чтения» состоял из коротких сентенций и пространных размышлений великих мудрецов, тематически выстроенных по дням года. Избранные на каждый день тексты обрамлены суждениями самого Толстого и должны, по его замыслу, вызывать у читателя добрые чувства и истинное понимание счастья. Сборник включал в себя также «еженедельные чтения» с фрагментами из художественных произведений и небольшими биографиями писателей и мыслителей.

Для «Круга чтения» Толстой написал биографию Паскаля и выбрал более пятидесяти его изречений для следующих рубрик: «Вера», «Мудрость», «Бессмертие», «Смирение», «Бог», «Добро», «Божественная природа души», «Совершенствование», «Рост», «Усилие», «Радость», «Смысл жизни», «Служение», «Единение», «Молитва», «Страдание», «Разум», «Знание», «Брак», «Устройство жизни», «Зло», «Смерть», «Война», «Насилие», «Гордость», «Искушение», «Заблуждение».

Продолжая свою работу по концентрации человеческой мудрости, Толстой готовит еще один сборник, «Путь жизни», вышедший уже после его кончины. По собственному признанию писателя, новая книга должна была содержать самые значительные и глубокие мысли в следующих разделах: «Душа», «Бог», «Христос», «Тунеядство», «Насилие», «Тщеславие», «Суеверие государства», «Ложная вера», «Усилие», «Настоящая жизнь», «Неделание», «Мысль», «Самоотречение», «Смирение», «Правдивость», «Зло», «Смерть», «После смерти», «Жизнь — благо».

Подготовка «Пути жизни» не сопровождалась у Толстого специальным чтением, и его собственные мысли значительно превосходили по количеству извлечения из книг других авторов, которые им порою весьма существенно переделывались. Этот сборник представлял собою своеобразный философский и этический итог духовных исканий писателя, в котором Паскаль занимает первое (после Иисуса Христа) место. Имя французского мыслителя встречается более тридцати раз в главках «Божественность души», «О неверии в Бога», «Недействительность насилия», «Государство основано на насилии», «Духовная жизнь человека вне времени и пространства», «Значение воздержания для отдельных людей и всего человечества», «Только способностью мыслить отличается человек от животного», «Отречение от

своего животного я раскрывает Бога и в душе человека» и в других разделах.

Переводя ряд фрагментов из сочинения философа, писатель порою сокращает или расширяет их, опускает или добавляет значимые детали, что не мешает ему тем не менее в большинстве случаев оставаться верным духу и букве автора. Сам контекст рубрик и глав «Круга чтения» и «Пути жизни» выявляет показательные противоречия, обнаруживающиеся также при сравнении содержания трактата Толстого «О жизни», его статей «Одумайтесь!», «Неизбежный поворот» с сентенциями Паскаля, выбранными для них в качестве эпиграфов.

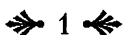
Уже предварительное рассмотрение показывает, что критический анализ тщеславия, похотливого искания удовольствий и развлечений, отсутствия раздумий о смысле жизни и смерти, лицемерия в поведении людей и т. п. не только переносится со страниц «Мыслей» на страницы сборников для регулярного чтения, но и органично укореняется в глубине сознания Толстого, чем и объясняются его признания в неразрывной слиянности с французским философом.

При подобной слиянности вполне закономерно возникает большая и сложная проблема выделения, так сказать, «составляющей» Паскаля во всем позднем творчестве Толстого и в каждом отдельном его произведении этого периода. Решение проблемы в разных планах и аспектах способствовало бы, на наш взгляд, более целостному видению художественного мира русского писателя. Причем, учитывая упомянутую укорененность «избирательного сродства», наиболее существенными оказываются не упоминания, ссылки, иллюстративное цитирование и т. п., а глубинные, бессознательные и «спрятанные» влияния, которые обнаруживаются на уровне разворачивания и развития частей и целого художественной мысли.

Примером проявления воздействия Паскаля на таком органическом уровне может служить повесть Толстого «Смерть Ивана Ильича», над которой он работал в первой половине восьмидесятых годов. То есть в ту пору, когда уже сформировалось его новое мирозерцание и все близкое ему в философии Паскаля отложилось в самой ткани его сознания. Как известно, замысел повести возник у Толстого в связи с конкретным событием — смертью от рака тульского судьи Ильи Ильича Мечникова. Этот конкретный случай обогатился в его произведении, приближен-

но говоря, еще несколькими сферами отображенной реальности: наблюдением за окружающей писателя светской и чиновничьей средой, драматическим личным опытом его семейной жизни, его напряженным отношением к смерти, столь ярко описанным в «Записках сумасшедшего», и рядом других, каждая из которых требует самостоятельного анализа. К их числу следует отнести и размышления Паскаля о нищете человеческого существования (вернее, сам их ход и атмосферу), которые безболезненно сплелись с остальными «составляющими» «Смерти Ивана Ильича». Но прежде всего следует рассмотреть смысловое художественное единство самой повести.

II. Жизнь. Игра. Смерть (анализ сознания представителя «среднего класса» в повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича»)



Хорошо известно высказывание Льва Толстого из письма к Н. Н. Страхову: «Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собирания мыслей, сцепленных между собой для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна и без того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами нельзя, а можно только посредственно словами, описывая образы, действия, положения... Теперь... нужны люди, которые бы показали бессмыслицу отыскивания отдельных мыслей в художественном произведении и постоянно руководили бы читателей в том бесконечном лабиринте сцеплений, в котором состоит сущность искусства, и по тем законам, которые служат основанием этих сцеплений»¹⁸.

В приведенном высказывании Толстой словно специально ставит литературоведу задачу исследовать своеобразие сцепления различных мыслей, заставить читателя следить за внутренней логикой этого сцепления, вне которого, подчеркиваем

еще раз, каждая мысль в отдельности «теряет свой смысл, страшно понижается» и вне которого пропадает неповторимая целостность художественного произведения. Как уникальность личности определяют не ее качества, а их особенное сочетание в данном человеке, так и неповторимость художественного произведения составляют не его проблемы, а их взаимная обусловленность.

Определение смысла и неизбежной закономерности «сцеплений», «сопряжений», «соединений» различных «мыслей» Толстого в «Смерти Ивана Ильича» и составляет основную задачу настоящей главы.

Становление капиталистических отношений и формирование буржуазного сознания приняли в России, хотя и с большим опозданием по сравнению с западноевропейскими странами, но явно видимые очертания во второй половине XIX века. Эти процессы вызывали у большинства самых разных русских писателей особую тревогу. Она обуславливалась прежде всего контрастом между материальными достижениями буржуазного общества и понижением нравственного настроения и духовного уровня личности в нем, так как гигантские культурные преобразования внешнего мира, вся душевная жизнь человека были направлены к развитию физического содержания и довольства жизни. Вспомним вновь И. В. Киреевского: «...При всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая жизнь лишена была своего существенного смысла»¹⁹.

«Отрицательность» очаровывающих «удобств» и «наружных усовершенствований» по отношению к «существенному смыслу» жизни, когда сосредоточенность на ее внешних физических условиях неминуемо усыпляет нравственное чувство, постоянно тревожила и Достоевского, в известной степени определяя его напряженный поиск человека в человеке. Международная промышленная выставка в Лондоне, словно символизировавшая высший результат цивилизации и прогресса на Западе, заставила его написать следующие слова: «Да, выставка поразительна. Вы чувствуете страшную силу, которая соединила тут всех этих бесчисленных людей, пришедших со всего мира, в едино стадо;

вы сознаете исполинскую мысль; вы чувствуете, что тут что-то уже достигнуто, что тут победа, торжество». Однако в то же самое время: «Вы даже как будто начинаете бояться чего-то (...) Уж не это ли, в самом деле, достигнутый идеал? — думаете вы; — не конец ли тут? (...) Не придется ли принять это, и в самом деле, за полную правду и занеметь окончательно?»²⁰.

Рассуждая о другой такой выставке, на сей раз парижской, Н. Ф. Федоров выразительно обличает вред демонстрируемых на ней «наружных усовершенствований» и как бы расшифровывает симптомы «окончательного занемения». Роскошные экипажи, изысканная мебель, модные тряпки и другие «мануфактурные игрушки» фабричного производства, которые в перспективе могут быть доступны всем, расслабляют тело и уродуют душу человека, гипнотически заставляя его принимать эти «игрушки» за некую гуманистическую цель исторического развития. А маниакальная сосредоточенность на развитии внешних форм и благ жизни ведет лишь к культивированию многосторонности насладительных ощущений, к увеличению сугубо материальных потребностей, а одновременно и к колдовскому усыплению высших ценностных запросов человеческого духа, к потере смысловой ориентации в мире, к житейски-бытовому и духовно-нравственному отслоению от основных первичных фактов человеческого бытия (рождение, смерть).

Те же вопросы волновали и Толстого: «Как мы, богатые люди, ни поправляем, ни подпираем с помощью нашей науки и искусства эту нашу ложную жизнь, жизнь эта становится с каждым годом и слабее, и болезненнее, и мучительнее; с каждым годом увеличивается число самоубийств и отречений от рождения детей; с каждым годом мы чувствуем увеличивающуюся тоску нашей жизни, с каждым годом слабеют новые поколения людей этого сословия. Очевидно, что на этом пути увеличения удобств и приятностей жизни, на пути всякого рода лечений и искусственных приспособлений для улучшения зрения, слуха, аппетита, искусственных зубов, волос, дыхания, массажей и т. п. не может быть спасения»²¹.

Самозабвенный поиск «увеличения удобств и приятностей жизни», сопровождавшийся отрывом от высших ценностей, способствовал формированию особого типа личности в буржуазном обществе, так называемой «золотой середины». «Нынешнее время.., — говорит один из героев романа Достоевского «Подрос-

ток», — это время золотой середины и бесчувствия... неспособности к делу и потребности всего готового. Никто не задумывается...»²². Повсеместным распространением «несказанной прелести золотой посредственности» (выражение Чаадаева), которая «не задумывается», был озабочен и Герцен, считавший мещанство последним словом цивилизации. «Постоянное понижение личностей, вкуса, тона, пустота интересов, отсутствие энергии ужаснули его, — пишет Герцен в одной из своих статей о Милле, — он присматривается и видит ясно, как все мельчает, становится дюжинное, рядское, стертое, пожалуй, “добропорядочнее”, но пошлее. Он видит... что вырабатываются общие, стандартные типы, и, серьезно качая головой, говорит своим современникам: “Остановитесь, одумайтесь! Знаете ли, куда вы идете? Посмотрите — душа убывает”»²³.

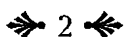
В разных оттенках приведенных высказываний открыто и подспудно обнаруживается стержневая мысль — идеалы легкой и приятной жизни, обусловленные материальным прогрессом и постоянно набирающие все большую силу, не безобидны для нравственного содержания личности, ведут к оскудению человеческого в человеке, формируют ложное жизнепонимание, ориентирующееся на неподлинные ценности и вырабатывающее принципы, которые медленно, но верно усиливают разъединенность и враждебность людей друг к другу: «один раз живем», «хочешь жить — умей вертеться», «рыба ищет, где глубже, а человек, где лучше», «своя рубашка ближе к телу» и т. п. «Я отрекся, — признается Толстой в «Исповеди», — от жизни нашего круга, признав, что это не есть жизнь, а только подобие жизни, что условия избытка, в которых мы живем, лишают нас возможности понимать жизнь».

Самой общей характеристикой «непонимающего» сознания является его отчужденность, другими словами, суженность и неадекватность, а тем самым и искаженность восприятия мира: часть принимается за целое, моментальное — за вечное, ничтожному придается значение великого, одушевленные существа превращаются в бездушные механизмы, вещи одушевляются и т. п.

Все это способствует образованию в буржуазном обществе рассудочно-трезвого по видимости, но глубоко иррационального и противоестественного по сути обыденного существования, о мистифицированном и отчужденном характере которого писал

Маркс. Отчуждение, по его представлению, проявляется, помимо прочего, и в том, что «каждая вещь сама оказывается *иной*, чем она сама, что моя деятельность оказывается чем-то *иным* и что наконец, — а это относится и к капиталисту, — надо всем вообще господствует *нечеловеческая сила*»²⁴ (ср. цитированные выше слова Достоевского о «страшной силе»).

Как одно из существеннейших проявлений «нечеловеческой силы», «инаковость», то есть несоразмерность восприятия вещей и событий их подлинной ценности и природе, есть наиболее резкая и определяющая черта буржуазного сознания. Такая несоразмерность, разные грани которой выражены в высказываниях русских писателей, составляет не только общую атмосферу и необходимый идейно-эмоциональный контекст повести «Смерть Ивана Ильича», но и главное ее художественное задание.



Эта тема в произведении сразу же резко и прямо дается крупным планом.

Лейтмотив первой главы состоит в раскрытии крайнего несоответствия между событием — смертью судейского чиновника Головина — и его восприятием сослуживцами и родственниками — самыми близкими к покойному людьми. Не горе и сострадание почувствовали товарищи умершего, хотя, как сказано в повести, они любили Ивана Ильича, а настоящее удовлетворение, ибо его смерть открыла им возможности выгодных перемещений по служебной лестнице. Их даже охватила животная радость. «Каково, умер; а вот я нет», — подумал или почувствовал каждый. (Вспомним рассуждение рассказчика в «Бесах» Достоевского: «Вообще в каждом несчастье ближнего есть всегда нечто веселящее посторонний глаз...») Вдову тоже занимают прежде всего корыстные расчеты — как подешевле похоронить мужа и достать побольше денег из казны по случаю его смерти.

В «убывающей» душе и искаженно-перевернутом сознании жены и друзей нечто призрачное и фиктивное, лишенное собственной живой силы и ценности (бумага — место, место — должность), занимает гораздо больше места и обладает большим значением, нежели такое важнейшее событие, как окончательный уход из этого мира человека, более того — мужа и товарища.

Лицемерно-игривое, «легкое» поведение всех персонажей первой главы (за исключением сына Ивана Ильича) выделяет и усиливает отмеченное несоответствие. Повесть начинается с описания подчеркнуто обыденной жизни суда, которую, казалось бы, должно было нарушить печальное известие. Однако оно плавно вплетается в судейскую игру мнений, органично перешедшую в необязательно-мелочное перекидывание слов о денежном состоянии и болезни покойного, которое завершилось пустым разговором о дальности городских расстояний. Общение на панихиде близкого приятеля умершего судьи, Петра Ивановича, и его вдовы, Прасковьи Федоровны, сопровождается бесчувственными жестами, которые трезво приводятся в соответствие с «приличиями».

Своеобразным концентрированным воплощением марионеточной игривости является Шварц, чей облик и действия контрастируют с собственно смыслом панихиды. Эта игривость особо отмечена автором: у Шварца игривая, чистоплотная и элегантная фигура, игривый взгляд с постоянным подмигиванием и т. п. Внешняя игривость дополняется внутренней: на уме у него одна забота — предстоящие карточные сражения.

Игривость Шварца выполняет в первой главе четкую «сцепляющую» роль: она искривляет и затемняет (Schwarz в переводе с немецкого означает «черный») адекватное восприятие смерти — низводит ее до уровня едва ли не случайной мелочи, чтобы не позволить ей нарушить инерцию приятно-обыденного существования и таким образом отсечь возможность задуматься о ее сущностном значении, уяснение которого меняло бы само это существование. «Один вид его (Шварца. — Б. Т.) говорил: инцидент панихиды Ивана Ильича никак не может служить достаточным поводом для признания порядка заседания нарушенным, то есть что ничто не может помешать нынче же вечером щелкнуть, распечатывая ее, колодой карт, в то время как лакей будет расставлять четыре необожженные свечи; вообще нет оснований предполагать, чтобы инцидент этот мог помешать нам провести приятно и сегодняшний вечер». И здесь снова Толстым ненавязчиво выделяется «нечеловеческая» перевернутость в сознании человека, когда притягательность ничтожного «порядка заседания» перевешивает значительность существеннейшего события; употребленное же два раза слово «инцидент» подчеркивает эту перевернутость, усиливая в восприятии как бы случай-

ность, а не закономерность смерти и принижая ее истинный и всеохватный масштаб.

«Затемняющая» роль Шварца показана в его общении с Петром Ивановичем в доме покойного. Уже при первом появлении Петра Ивановича Шварц «подмигнул ему, как бы говоря: “Глупо распорядился Иван Ильич: то ли дело мы с вами”». Мы-то умны, мы-то уж никогда не умрем — таков подтекст этой реплики, настраивающей на искаженное отношение к смерти, которая будто бы свойственна только другим.

Однако Петр Иванович почувствовал в выражении лица покойника «упрек или напоминание живым», что выводило его за рамки «нечеловеческого» восприятия, внушенного Шварцем. Но ему захотелось отогнать это напоминание как неуместное и его не касающееся. И в утверждении такого «некасательства» опять сыграл свою «черную» роль Шварц: «...один взгляд на игривую, чистоплотную и элегантную фигуру Шварца освежил Петра Ивановича».

Когда же мысль о неизбежных страданиях и смерти, которые каждую минуту могут наступить и для него, все-таки ужаснула Петра Ивановича, его вновь «освежило» мелькнувшее в памяти лицо Шварца, не поддающегося печальным переживаниям. Это воспоминание сопровождалось «спасительным» психологическим ходом, пробужденным, как известно, Шварцем же: «...ему на помощь пришла обычная мысль, что это случилось с Иваном Ильичом, а не с ним и что с ним этого случиться не должно и не может... И, сделав это рассуждение, Петр Иванович успокоился и с интересом стал расспрашивать подробности о кончине Ивана Ильича, как будто смерть была такое приключение, которое свойственно только Ивану Ильичу, но совсем не свойственно ему» (ср. «обычную мысль» сослуживцев: «Каково, умер; а я вот нет»).

Во время панихиды Петр Иванович старался не смотреть на мертвеца, отгоняя мрачные мысли, и одним из первых вышел, отправившись к приятелям играть в карты и застав их «при конце первого роббера, так что ему удобно было вступить пятым».

Мотив игры в прямом и косвенном (лицемерие, притворство и т. п.) смысле пронизывает от начала до конца всю первую главу и как бы соперничает, «сцепляется» с темой смерти. Он подчеркивает огромную суживающую силу игривости, которая, ка-

ждодневно обогащая сознание, впечатывает в него иллюзию вечности маленьких удовольствий и текущих приятностей и соответственно придает смерти вид «приключения», свойственного другому. Нечувствие к смерти другого, вымарывание из сознания самой идеи страдания и смерти неизбежно ведут к заземлению жизни на ее физическом содержании, к параличу духовно-нравственного начала в человеке.

❧ 3 ❧

В следующих за первой главах первоначально заданные и никак не разъясняемые противопоставления игривости и смерти, только лишь намеченная ситуация «перевернутого» сознания детально анализируются вширь и вглубь.

Толстой заметил однажды, что все мысли о смерти нужны только для жизни, поскольку именно то или иное отношение человека к смерти определяет качество его жизни и возможность нахождения ее смысла. Это замечание относится и к разбираемой повести, где на примере главного героя разоблачается самый процесс формирования низкокачественной «комильфотной» жизни и соответствующего ей «игривого» сознания — процесс, одновременно и противящийся памятованию о смерти, и обусловленный отсутствием «мыслей о смерти».

Толстой показывает социальные и психологические условия формирования «недумающего» сознания и своеобразие «ширмочек», которыми оно себя обставляет и которые превращают жизнь людей в приятную, но неразумную. В статье «О безумии» писатель замечал, что «большинство человечества... живет в наше время жизнью прямо противоположной и разуму, и чувству, и самым очевидным выгодам, удобствам всех людей — находится в состоянии... полного сумасшествия»²⁵. К этому большинству принадлежит и судейский чиновник Иван Ильич Головин, средний сын в семье, «не такой холодный и аккуратный, как старший, и не такой отчаянный, как меньшой». История жизни Ивана Ильича есть «самая простая и обыкновенная». Но одновременно она — «и самая ужасная». Простота и обыкновенность этой жизни состоят в том, что герой повести жил, как многие в его среде, то есть добывал доходные служебные места, обрастал разными вещами, развлекался и т. п., а ее ужасность заключается в том, что подобная «деятельность» есть «огромный обман, за-

крывающий и жизнь и смерть», делающий существование человека бессмысленным. «Сумасшедшая» обыкновенность ужасна тем, что препятствует проникновению в сознание ценностно-смысловых, подлинно разумных проявлений бытия.

Движущим началом, ткущим материю этой обыкновенности, является неоднократно подчеркиваемая автором сокровенная и непоколебимая убежденность Ивана Ильича в том, что жизнь «должна была протекать... легко, приятно и прилично», то есть таким образом, чтобы из ее состава были исключены события и впечатления, связанные с какими-либо затруднениями, болью, болезнями, страданиями и, наконец, смертью. Это коренное его верование определяется не целостным сознанием человечности, а частичным сознанием своего внешнего положения в обществе. Жить «легко, приятно и прилично», другими словами, благополучно — означает быть привязанным к какой-то части окружающего мира, доставляющей наибольшее удовольствие и поглощающей все способности человека. Легкость и приятность обладания такими фрагментами окружения, как теплое местечко, материальное благополучие, респектабельность семейного быта, неотрывно привязывают Ивана Ильича к ним, заставляют забывать о целом, наглухо отчуждают от других людей. Все это действует наркотически на душевную организацию судьи Головина, усыпляет и искажает его сознание, производит в нем чудовищное перевертывание — чувствительность к ничтожным вещам и нечувствительность к самым важным, то есть к вопросам об истинном положении и смысле человеческого существования, о должном поведении, вытекающем из их решения. Более того, ничтожнейшие вещи приобретают в его воображении значение целого, их навязчивая приятность незаметно отодвигает в неопределенную бесконечность раздумья о смерти, создавая иллюзию «бессмертного» благополучия.

Гедонистическая вера, которая в наблюдаемом Толстым обществе становилась все более притягательной, искажает сознание главного героя повести, лишает его жизнь глубины смысла и высоты подлинной человечности, выводя ее на «сумасшедшую» поверхность механически извращенных отношений.

Метастазы этой веры с присущими особенностями ее воздействия разъедают поведение Ивана Ильича во всех сферах его деятельности. Так, на службе, по его мнению, надо уметь исключать «все то сырое, жизненное, что всегда нарушает правиль-

ность течения служебных дел: надо не допускать с людьми никаких отношений, помимо служебных, и повод к отношениям должен быть только служебный и самые отношения только служебные. Например, приходит человек и желает узнать что-нибудь. Иван Ильич как человек недолжностной и не может иметь никаких отношений к такому человеку; но если есть отношение этого человека как к члену, такое, которое может быть выражено на бумаге с заголовком, — в пределах этих отношений Иван Ильич делает все, все решительно, что можно, и при этом соблюдает подобие человеческих дружелюбных отношений, то есть учтивость. Как только кончается отношение служебное, так кончается всякое другое».

Идеал легкой и приятной жизни связан, может быть, и не очень заметными по видимости, но по существу прочными нитями с преобладанием функционализма в человеческом общении, с формализацией и бюрократизацией жизненных явлений, исключаящими все «сырое, жизненное», то есть трепетно-человеческое и действительно важное, которое предполагает совершенно иное к себе отношение — не поврехностно-гедонистическое. В основе этой связи лежит уже отмеченный нами процесс усечения и перевертывания, создания той иррациональной «инаковости», о которой писал Маркс, когда часть принимается за целое, второстепенное за главное и т. п.; человек превращается в «члена», служебные отношения становятся важнее человеческих, а бумага с заголовком имеет больший вес, чем суть дела.

Подобные метаморфозы в буржуазном обществе приводили к овеществлению человека, его отождествлению с должностью и растворению в служебных местах, постоянно увеличивающееся число которых находилось в резком несоответствии с их реальной пользой, что еще больше возбуждало материальные интересы обладателей этих мест. Так, отец Ивана Ильича, «ненужный член разных ненужных учреждений», занимавший фиктивные места, но получавший нефиктивные тысячи, добыл сыну в самом начале его судейской деятельности доходное место чиновника особых поручений. И все дальнейшие усилия новоиспеченного судьи были направлены на поиск еще более доходных мест, которые ни в сознании Ивана Ильича, ни в сознании окружающих его людей никак не связывались с нравственными особенностями занимающих их лиц и со своеобразием исполняемого ими

дела. Эти усилия достигли своего апогея, когда он задался целью непременно получить любое место без «направления или рода деятельности», но которое обязательно давало бы пять тысяч дохода.

В извращенной деятельности Ивана Ильича на судейском поприще «место» поглотило «человека». Для нее характерно прежде всего, при полном равнодушии к сути дела, соблюдение формы, служебное кокетство, удовлетворяющее самолюбивое «я» и показывающее внутреннее сродство гедонизма, формализма и эгоизма. В службе его привлекает не поиск истины и установление справедливости, что соответствовало бы действительной природе его деятельности, а «инаковые», «приятные» элементы, которые с переменой «мест» претерпевали известную эволюцию. На месте чиновника особых поручений «приятно было свободной походкой в шармеровском вицмундире пройти мимо трепещущих и ожидающих приема просителей и должностных лиц, завидующих ему, прямо в кабинет начальника и сесть с ним за чай с папиросою; но людей, прямо зависящих от его произвола, было мало». Место же судебного следователя открыло перед Иваном Ильичом более сладостные перспективы. Он чувствовал, что «все, все без исключения, самые важные, самодовольные люди — все у него в руках и что ему стоит только написать известные слова на бумаге с заголовком, и этого важного, самодовольного человека приведут к нему в качестве обвиняемого или свидетеля, и он будет, если он не захочет посадить его, стоять перед ним и отвечать на его вопросы». Дальше — больше. Место прокурора еще сильнее укрепляет у Ивана Ильича сознание своей власти, «возможности погубить». Так движение от «места» к «месту», без «направления», с единственной целью легкой, приятной и приличной жизни «сцепляет», приводит потенциально его юридическую деятельность к своей противоположности — произволу.

В реальности же судейского чиновника Головина несколько не интересует внутренний мир подсудимых, их дальнейшая участь. Более всего его занимают «публичность речей», напускная важность при входе в суд и беседах с подчиненными, техническое мастерство ведения дела, демонстративный успех: главное — сделать «резюме», и как можно более «блестящим манером».

Делать настоящее человеческое дело в мире гораздо труднее и с гедонистической точки зрения несравненно неприятнее, чем

быть «членом», марать бумагу и заниматься блестящими «резюме». Поэтому Иван Ильич очень быстро и прочно усвоил виртуозный прием «облечения всякого самого сложного дела в такую форму, при которой бы дело только внешним образом отражалось на бумаге и при которой исключалось совершенно его личное воззрение».

Исключение личного воззрения, которое тоже может вывести к «тяжести» жизни и ее смысловой глубине, то есть опять-таки известное усечение целостной человечности, — один из ведущих принципов Ивана Ильича, непосредственно связанный с основным его верованием. Мнения начальствующих становились его собственными, и подражание им полностью атрофировало его способность «задумываться». «...У него с самых молодых лет было то, что он, как муха к свету, тянулся к наивысше поставленным в свете людям, усваивал себе их приемы, их взгляды на жизнь и с ними устанавливал дружеские отношения». Эта устойчивая «стадная» установка, позволяющая не усложнять и не огорчать себе жизнь, и определяет «мушиное» поведение Ивана Ильича, лишенное существенного человеческого содержания.

По этой установке он подбирает вещи в свою квартиру, где было то же самое, что «бывает у всех не совсем богатых людей, но таких, которые хотят быть похожими на богатых, и потому только похожи друг на друга: штофы, черное дерево, цветы, ковры и бронзы, темное и блестящее, — все то, что все известного рода люди делают, чтобы быть похожими на всех людей известного рода. И у него было так похоже, что нельзя было даже обратить внимание; но ему все это казалось чем-то особенным».

По этой установке судья Головин не только обставляется мебелью, но и женится: «Он делал приятное для себя, приобретая такую жену, и вместе с тем делал то, что наивысше поставленные люди считали правильным».

Иван Ильич надеялся, что «приобретение» супруги «не только не нарушит того характера жизни легкой, приятной, веселой и всегда приличной и одобряемой обществом, который Иван Ильич считал свойственным жизни вообще, но еще усугубит его». Более всего в этом новом положении его привлекал «самый процесс женитьбы и первое время брачной жизни, с супружескими ласками, новой мебелью, новой посудой, новым бельем...».

Однако беременность жены, болезни ребенка и матери нарушали легкость и приятность жизни. И уже через год после

женитьбы судья Головин понял, что супружество, «представляя некоторые удобства в жизни, в сущности есть очень сложное и тяжелое дело», но которое можно облегчить, если выработать к нему определенное отношение, как и к службе.

«И такое отношение к супружеской жизни выработал себе Иван Ильич. Он требовал от семейной жизни только тех удобств домашнего обеда, хозяйки, постели, которые она могла ему дать, и, главное, того приличия внешних форм, которые определялись общественным мнением».

Если на службе все «сырое, жизненное», чреватое смыслом и выходом за границы чисто физического существования, наглухо перекрывалось «членством» и «бумагой с заголовком», то в семье все «сложное и тяжелое», также выводящее вместе с чувством настоящей любви в подлинно человеческое измерение, отчуждалось вещами, удобствами и приличиями. Иван Ильич считал это отчуждение не только нормальным, но и полагал его целью своей семейной деятельности, поскольку оно освобождало его от «неприятностей» и придавало им «характер безвредности и приличия».

Вообще «приличия», «вещи» и «удобства» играют существенную «связующую» роль в обеспечении «легкости» и «приятности» жизни Ивана Ильича и соответственно в ее упрощении и обесмысливающем искажении.

Любовные приключения, «подслуживание начальнику и даже жене начальника» и другие низкие поступки не могли нарушить такой жизни, ибо все это облачалось регламентированным сверху почтенным лицемерием, носило «высокий тон порядочности». «Все происходило с чистыми руками, в чистых рубашках, с французскими словами и, главное, в самом высшем обществе, следовательно, с одобрением высоко стоящих людей».

Подобно «чистым рукам» и «рубашкам», играющим в своей сфере воздействия роль «бумаги с заголовком», атрибуты внешности как бы высосали человека и представляют за него. Начиная службу, Иван Ильич «заказал себе платье у Шармера» и приобрел вещи в самых модных магазинах, ибо для успешной карьеры в его среде, где не только встречали, но и провожали по одежке, они были важнее высоких помыслов и глубоких познаний. На новой должности, когда изменившиеся обстоятельства потребовали от него принять тон «умеренной либеральности и цивилизованной гражданственности», Иван Ильич соответ-

венно «перестал пробривать подбородок и дал свободу бороде расти, где она захочет».

Вещам и их роли в жизни и смерти Ивана Ильича в повести уделено особое и многостороннее внимание. Они доставляют ему удовольствие, соперничающее с тщеславными «приятностями» службы и принимающее характер одушевленного воздействия. «Камин», «экран», «этажерка», «бронзы», «блюды и тарелки по стенам», «стульчики разбросанные», «карнизы на гардины, прямые и подобранные» так ласкают воображение Ивана Ильича, когда он обставляет новую квартиру после получения нового места, что в судебных заседаниях он становился рассеянным, радостно представляя, как он будет переставлять мебель или перевешивать гардины.

Заполняя сознание Ивана Ильича, вещи становятся как бы живыми и близкими людьми и вытесняют «всяких разных приятелей и родственников, замарашек, которые разлетались к ним с нежностями в гостиную с японскими блюдами по стенам. Скоро эти друзья-замарашки перестали разлетаться».

Вещи не только насилуют человечность Ивана Ильича, но и реально убивают его, когда он падает, увлеченный нюансами драпировки комнаты. «Здесь, на этой гардине, я, как на штурме, потерял жизнь, — размышляет он о нелепости случившегося. — Неужели? Как ужасно и как глупо! Не может быть, но есть».

«Убивая», вещи вместе с тем и развлекают больного, убаюкивая его тоску и мысль о неизбежной смерти. Новые перестановки в квартире и возникающие по этому поводу диспуты были приятны ему, потому что «он не помнил о ней (смерти. — Б. Т.), ее не видно было».

Именно «неприятность» для гедонистического верования «мыслей о смерти», отсутствие стремления понять смерть в ее подлинном значении и в важных следствиях для жизни каждого отдельного человека и всех людей вместе заставляют судью Головина и окружающих его людей развлекаться, то есть закрывать свою искаженную, мнимо-счастливую поверхностную жизнь ширмами, сквозь которые не просвечивала бы смерть и которые тем самым своеобразно усиливают эту искаженность и поверхностность и еще полнее прикрывают глубину главных вопросов.

Установка на развлечение, понимаемое расширительно — не просто как свойство эпикурейски-счастливого стиля существования и атрибут житейской «эстетики поверхностности», а как

псевдоактивное и мистифицирующее средство, мешающее человеку видеть свое подлинное положение в мире, — одна из самых капитальных особенностей «перевернутого» буржуазного сознания, которая определяет, «сцепляет» поступки Ивана Ильича во всех сферах его деятельности.

Карьерные выгоды службы, «маленькие обеды», беседы с товарищами, увлеченность вещами и другие обычные радости Ивана Ильича и играют как раз эту «утешающую роль». Но главным развлечением, «настоящей радостью», как бы сконцентрировавшей рассеянные в остальных явлениях элементы «игривости», была для него игра в винт. Она заслоняла собой и рассеивала — и данная деталь особенно подчеркивается автором — даже самые тягостные события в жизни главного героя. Он не хочет «искать более действенных средств» выйти из тоски, когда беременность жены, болезни сына, служебные неудачи нарушают приятность его существования и заставляют «задумываться», а бежит от себя, от своего жалкого положения и неизбежных несчастий в развлечение, стремится еще более спрятаться от важных вопросов и решений в мир карточных удовольствий.

Точно также, как было отмечено, и приятель Ивана Ильича, Петр Иванович, не находит более действенного средства, нежели карточная игра, когда его охватил страх и сопряженные с ним мысли при виде умершего.

Здесь кстати вспомнить уже приводившиеся слова Герцена, весьма чуткого к самым различным проявлениям буржуазности и в расширительном смысле толкующего столь привычное для «приличного» общества «усыпляющее» развлечение: «Паскаль говорил, что люди играют в карты для того, чтоб не оставаться с собой наедине. Мы постоянно ищем таких или других карт, соглашаемся даже проигрывать, лишь бы забыть дело. Наша жизнь — постоянное бегство от себя, точно угрызения совести преследуют, пугают нас».

Эти слова целиком можно отнести и к повести «Смерть Ивана Ильича», где на примере судьбы главного героя автор показывает, что забава на поверхности своего существования не только закрывает «истину» и «дело», но и расточает подлинность человека, вынуждая растрачивать силы на построение не настоящей жизни, а ее иллюзорных декораций.

Подводя итог вышесказанному, отметим, что Толстой обстоятельно раскрывает, как отсутствие ясных, определенных на-

мерений, кроме стремления жить «легко и приятно», порождает в буржуазном обществе «подобие жизни», движущейся по порочному кругу эгоизма и формалистичности, подражательности и стандартов, лицемерия и отчуждения, овеществления души и одушевления вещей, «приятностей» и развлечений. Для воплощения гедонистической установки все звенья этого круга, естественно и прочно сцепленные между собой, обеспечивают принудительно-завораживающее усечение объемности жизни и целостности сознания, исключение всевозможных затруднений и главным образом забвение самой существенной «неприятности» — смерти. Поэтому мысль о неизбежной смерти и соответственно о смысле жизни никак не может запечатлеться в сознании людей, охваченных таким кругом.

Подобно Петру Ивановичу, относящему смерть к разряду «приключений» для другого, Иван Ильич считает ее свойством некоего обобщенного человека. «Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. То был Кай — человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо... “Если б и мне умирать, как Каю, то я так бы и знал это, так бы и говорил мне внутренний голос, но ничего подобного не было во мне; и я и все мои друзья — мы понимали, что это совсем не так, как с Каем. А теперь вот что! — говорил он себе. Не может быть. Не может быть, а есть. Как же это? Как понять это?”»

Мешает Ивану Ильичу понять «это» вся его прошедшая жизнь — усеченная, без затруднений, бедствий и страданий, способствующих уяснению человеком глубинных проблем бытия. Физическое же довольство жизни, напротив, маскирует, углубляя, изначальный трагизм человеческого существования и тем самым затемняет его понимание и преодоление. Все «объемные», субстанциальные и истинно значимые факты бытия трудны: трудно рожать, трудно любить других людей, преодоляя всяческий эгоизм, трудно жить согласно идеалу и высшим ценностям, трудно умирать. И именно эти факты подводят человека к возможности определить смысл своего существования и построить его не поверхностно-искаженно, а соразмерно подлинной важности различных жизненных ситуаций.

До определенного момента главный герой повести представлен в ней как человекоподобное животное, из внутреннего мира которого вместе с «болью» и «мыслями о смерти», так необходимыми, как писал Толстой, для жизни, исчезло все по-настоящему человеческое — высокая разумность и нравственная духовность, светлая любовь к людям, основанная на сопричастности общечеловеческой судьбе. Говоря словами Достоевского, Иван Ильич «окончательно занемел», демонстрируя тем самым важную закономерность: чем сильнее маскируется смерть в буржуазном сознании, тем более мертвенно оно становится. Скрываясь от «нее» всем строем и ходом своего существования, судья Головин испытывает нравственные страдания перед холодом могилы.

Толстой записал однажды: «Страх смерти тем больше, чем хуже жизнь, и наоборот. При совсем дурной жизни страх смерти ужасен...».

В своей повести он как бы расшифровывает крепко соединенные друг с другом слагаемые «дурной жизни» и напоминает читателю: чем «внешнее» и ничтожнее в своей отделенности от целого часть сущего, к которой привязывается человек, чем сильнее отделен он своей «комильфотностью» от «замарашек», тем ужаснее страх перед «черной дырой». Автор подчеркивает, что чернота жизни обязательно завершается чернотой смерти, когда человека, к невыносимому его ужасу, «просовывают и не могут просунуть» в узкий черный и глубокий мешок.

Вместе с тем не игрушечное (когда ради показной важности он в молодости повесил на брелок медальку с надписью: *Respice finem* — предвидь конец, — совершенно не задумываясь о содержании надписи), а действительно действительное присутствие смерти в сознании Ивана Ильича пробуждает в нем духовные чувства и углубляющуюся работу мысли, рождает порыв к осмыслению прожитого. Наступающий конец обнаруживает бесполезность и бессмысленность всех звеньев приятно-чувственной, «комильфотной» жизни и начинает постепенно выправлять искаженное «игривое» сознание главного героя, хотя он по инерции и противится этому процессу.

Незаслоненная смерть разоблачает «лучшие минуты приятной жизни» во всех ее сферах. «Ему пришло в голову, что те его чуть заметные поползновения борьбы против того, что наивыс-

ше поставленными людьми считалось хорошим, поползновения чуть заметные, которые он тотчас же отгонял от себя, — что они-то и могли быть настоящие, а остальное все могло быть не то. И его служба, и его устройства жизни, и его семья, и эти интересы общества и службы — все это могло быть не то».

Более того, в кризисном положении восхождение по кругу «не того» представляется Ивану Ильичу постепенным умиранием, смертью до смерти. «И что дальше, то мертвее. Точно равномерно я шел под гору, воображая, что иду на гору. Так и было. В общественном мнении я шел на гору, и ровно настолько из-под меня уходила жизнь...».

Это чувство обратности движения, иллюзорности поступательного развития прошедшей жизни, катившейся на самом деле «под гору», настойчиво преследует умирающего судью. «С ним сделалось то, что бывало с ним в вагоне железной дороги, когда думаешь, что едешь вперед, а едешь назад, и вдруг узнаешь настоящее направление».

«Настоящее направление» — то, что способно преобразить искривленное сознание и вывести человека из мертвого круга буржуазного существования, не дано в повести в полноте своей качественной определенности. Она сильна разоблачительным пафосом, как и все позднее творчество Толстого, в котором критическое начало преобладало на положительным. Но некоторые контуры этого направления, позволяющие хотя бы в самых общих чертах судить об альтернативе «дурной жизни», в произведении очерчены, что со своей стороны, от противного, по-новому оттеняет «нечеловеческие» свойства буржуазного сознания.

Плоской рассудочности и методическому прагматизму, этим ловким орудиям «взрослого» сознания, сцепляющим воедино все звенья «комильфотной» жизни, автор противопоставляет «детскость» — принципиальную несистематичность в восприятии мира и бескорыстную бесцельность в отношении к нему, которые определяют в ребенке простодушие и искренность, веселость и доброту.

«Обратное» движение мыслей Ивана Ильича, показываемое Толстым в разных оттенках, постоянно сводит его воспоминания с ближайших по времени обстоятельств к самым отдаленным: чем ближе к детству, тем больше рассеивается чернота его жиз-

ни. «Одна точка светлая, там, назади, в начале жизни, а потом все чернее и чернее...» Теперь только первые воспоминания детства представляют для него «что-то такое действительно приятное, с чем можно бы было жить, если бы оно вернулось». И наоборот: чем ближе к настоящему, тем сомнительнее кажутся Ивану Ильичу бывшие радости и заботы, превращающиеся в нечто «ничтожное и часто гадкое», и «эта мертвая служба, и эти заботы о деньгах», и все остальное. «Особенно Шварц своей игривостью, жизненностью и комильфотностью, напоминавшими Ивану Ильичу его самого за десять лет назад, раздражал его».

Заметим, что именно с воцарением в обществе капиталистических отношений в художественном творчестве возникла и заявила о себе в полный голос тема детства как утраченного в человеке начала, а с другой стороны, как начала должного и взыскуемого. На фоне «вечного протрезвления» и «навязчивых идей» делового буржуазного мира дети стали выглядеть как бы существами иной породы, происходящей от другого корня. «Дети, пока дети, до семи лет например, страшно отстоят от людей: совсем будто другое существо и с другою природой»²⁶, — вспомним рассуждение одного из главных героев романа Достоевского «Братья Карамазовы». Точно так же и Иван Ильич осознает действительно приятные и ценные моменты детства как нечто иноприродное по отношению к своей взрослости. «Но того человека, который испытывал это приятное, уже не было: это было как бы воспоминание о каком-то другом». «Какой-то другой», идеальный человек представляется Аркадию Долгорукому в романе Достоевского «Подросток» в лике веселящегося ребенка: «...это луч из рая, это откровение из будущего, когда человек станет наконец так же чист и простодушен, как дитя»²⁷.

Приведенные цитаты по-своему выражают неотъемлемую часть обратной стороны «идейно-эмоционального контекста» повести Толстого. Отпадение приобретенных «навязчивых идей», составляющих сюжет «черной сказки» его существования и сознания, высвечивает для Ивана Ильича как истинно ценное такое состояние души, какой она была некогда, в далеком детстве, когда «больше было добра в жизни, и больше было и самой жизни». Сохранение атмосферы первого детства, атмосферы «жизни» и «добра», и формирует, «сцепляет» то «истинно хоро-

шее», что очень недолго помнилось Иваном Ильичом в его юности: дружбу, надежду, любовь. Всей глубиной своего критического пафоса Толстой стремится убедить читателя, что «истинно хорошее» и составляет основу альтернативы «дурной жизни», когда страх смерти теряет свою ужасающую силу.

В последние минуты перед кончиной в глубине «черной дыры», в которую проваливается судья Головин, «засветилось что-то». Эта светлая точка в конце жизни, как бы сливающаяся со светлой точкой в ее начале, становится все ярче от того, что чувство жалости и любви, жертвенного милосердия вдруг чудом пронзило все его существо и пробило эгоистическую темноту его чувственного сознания. Вместо смерти был свет, поглотивший предсмертные борения в душе Ивана Ильича «черной сказки» и «светлой точки» его земной жизни.

Беспощадно резкой постановкой в повести больных вопросов своего времени Толстой, как и Достоевский, показывал, что одолеть «нечеловеческую силу» «инакового» сознания и отчужденной жизни возможно лишь при условии все большего просветления и понимания человеком собственной человечности и духовности.

III. Избирательное сродство («составляющая Паскаля» в повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича»)

В рассуждениях Паскаля о нищете человеческого существования в «Мыслях» есть внутренняя система взаимопроникающих звеньев, которые образуют неразмыкаемый круг иллюзорной жизни «порядочных людей» в светском обществе с ориентацией на видимость и кажимость: глубокой и содержательной жизни они предпочитают «репутацию», мираж, искусно играя с помощью «обманывающих сил» ложными мнениями и приятными ощущениями. Эти особенности светского общества французский мыслитель обнаруживает и в более широкой области социальных явлений своего времени, в частности, среди судей и врачей. Таким образом, в украшенной поверхности есть своя сила, основывающаяся на тех особенностях «обманывающих сил» (в пер-

вую очередь, воображения), которые неразумно усиливают значение ничтожных вещей в настоящем времени и одновременно автоматически умаляют значимость самых важных, вечных вопросов. По мнению Паскаля, основным двигателем иллюзорно счастливой поверхностной жизни является развлечение, которое своеобразно усиливает ее поверхностность и мешает человеку видеть свое подлинное положение в ней между нищетой и величием. Однако смерть, не видимая на поверхности, но таящаяся в глубине каждого явления, ставит все на свои места.

Атмосфера и логика подобных размышлений Паскаля, а также элементы их образности внутренне присущи и повести Толстого «Смерть Ивана Ильича». В жизни ее главного героя воспроизводится аналогичный ряд вопросов, которые, совершенно не изменяясь по существу и значению, приобретают новую историческую и социальную окраску, подсвечиваются индивидуальным своеобразием художнического видения русского писателя. Толстой как бы переводит философскую проблематику в сюжетно-изобразительный план.

По словам Н. А. Лескова, сочинение Толстого есть изображение смерти карьерного человека из чиновничьего круга — человека, проведшего жизнь в лицемерии и заботах, наиболее чуждых памятованию о смерти. В период работы над повестью Толстой писал в другом своем произведении: «Можно, по выражению Паскаля, не думать об этом (о смысле жизни человека. — Б. Т.), нести перед собой ширмочки, которые бы скрывали от взгляда ту пропасть смерти, к которой мы все бежим»²⁸. Именно к разряду «недумающих» людей, несущих «перед собой ширмочки», относится и герой повести.

Судейский чиновник Иван Ильич Головин — «порядочный человек» своего времени, характеризуемый автором как «середина», умный, живой, приятный и приличный. Он заточен в том же неразмыкаемом кругу иллюзорного существования, что и «порядочный человек» эпохи Паскаля. Жизнь Ивана Ильича и окружающих его лишена связи с важнейшими вопросами человеческого бытия, с неизбывными заботами и нуждами других людей. Она ориентируется на приличия внешних форм, которые определяются общественным мнением, и усиливается в своей бессодержательности лестью и притворством, стремлением «украсить и сохранить воображаемое существо», что и обуславливается этими приличиями. Именно ложь неподлинной, цели-

ком внешней и показной жизни более всего мучает Ивана Ильича перед смертью. Как и в размышлениях Паскаля, типичными носителями лицемерия в повести Толстого предстают судьи и врачи. Соблюдение формы, служебное кокетство и полное равнодушие к сути дела характеризуют извращенную деятельность Ивана Ильича на судебском поприще. В службе его привлекают не поиск истины и установление справедливости, а «публичность речей», напускная важность при входе в суд и беседах с подчиненными, техническое мастерство ведения дела, демонстративный успех, то есть такие элементы деятельности, которые выполняют ту же роль, что «красные мантии» и «горностаевые меха» в описаниях Паскаля.

К тому же служба удовлетворяет потребности того животного эгоистического Я, которое у судебного чиновника Головина полностью заменило другое Я, связанное с глубинными заботами и благом окружающих людей (в отличие от Нехлюдова в «Воскресении», у которого эти два «Я» сосуществовали). Радости служебные у Ивана Ильича были радостями самолюбия, и «сознание своей власти, возможность погубить всякого человека» составляли для него главный интерес и привлекательность деятельности.

Поверхностно-лицемерное существование очерствяет душу Ивана Ильича, делает ее непроницаемой для подлинного соучастия в судьбе ближних. Училивость, то есть «подобие человеческих дружелюбных отношений», — вот основная форма его общения с другими людьми. «Как только кончается отношение служебное, так кончается всякое другое — в этом он стал виртуозом». Судью Головина несколько не интересует внутренний мир подсудимых, их дальнейшая участь: главное — сделать «резюме», и как можно более «блестящим манером».

«Важность напускная, докторская, та самая, которую он знал в себе в суде», «значительный вид» характерны и для лечащего Ивана Ильича врача. Равнодушного доктора также нисколько не занимает близкая кончина пациента. Он всецело занят своими «резюме», позами и жестами, настоящее значение которых постепенно становится понятным умирающему, но на которые он едва не поддавался, как «поддавался, бывало, речам адвокатов, тогда как он уже очень хорошо знал, что они все врут и зачем врут».

Притворной заботой окружен главный герой повести и в домашнем кругу: «Страшный, ужасный акт его умирания всем ок-

ружающим был низведен на степень случайной неприятности, отчасти неприличия, тем самым «приличием», которому он служил всю свою жизнь». В семье «всем становилось страшно, что вдруг нарушится как-нибудь приличная ложь».

Для чего же нужна приличная ложь? Для сохранения того бездумно-инерционного и поверхностно-эпикурейского стиля жизни, который сам Иван Ильич постоянно культивировал, опираясь на авторитеты большинства в своей среде и, прежде всего, вышестоящего начальства. Непоколебимое кредо его состоит в том, что жизнь должна протекать легко и в веселой приятности. Эти легкость и приятность доставляют ему те фрагменты бытия (прежде всего теплое местечко на служебной лестнице, материальное благополучие, респектабельность семейного быта), к покою в обладании которыми он стремился. Легкость и приятность в обладании этими частями еще теснее привязывает душу Ивана Ильича к ним, заставляют забывать об иных частях и целом, наглухо отчуждают от других людей. Все это «усыпляет» и искажает сознание главного героя повести Толстого, производит в его сердце «чудовищное явление» — чувствительность к ничтожным вещам и «странную нечувствительность к самым важным», то есть к вопросам об истинном положении и смысле человеческого существования, о должном поведении, вытекающем из их решения. «Фантастическая оценка» воображения Ивана Ильича, подкрепленная весомым мнением «наивысше поставленных людей», придает ничтожнейшим вещам, целиком заполнившим его душу, значение целого, создает в его сознании иллюзию «вечности» маленьких удовольствий и приятностей текущей жизни, незаметно отодвигающих в неопределенную бесконечность раздумье о смерти, «мысль о которой невыносима».

Именно невыносимость этой мысли, инстинктивное нежелание освоиться с ней, отсутствие стремления понять смерть в ее подлинном значении и в важных следствиях для жизни каждого отдельного человека и всех людей вместе заставляют судью Головина и окружающих его людей развлекаться, то есть закрывать свою «частичную» поверхностную жизнь ширмами, сквозь которые не просвечивала бы смерть и связанные с нею главные вопросы жизни. Развлечение, как оно рассмотрено у Паскаля, — основная форма деятельности Ивана Ильича, его родственников и приятелей, ищущих «той сутолоки, которая отвращает от мыслей о нашем настоящем положении».

Никто из окружавших Головина людей не извлек сущностного урока из его смерти, как не извлек бы его и сам Иван Ильич — окажись он на их месте. Слишком искажено сознание таких людей идеалами легкой и приятной жизни, которые защищены к тому же достаточно сильными «экранами» развлечения, мешающими адекватно отозваться на чужую боль и смерть и, следовательно, подлинно жить. Вспомним, как «естественно» реагируют на кончину Ивана Ильича его сослуживцы: их занимает ее значение для перемещения и повышения по службе, смущают скучные обязанности приличия в предстоящей панихиде и преисполняет чувство радости, что «умер он, а не я».

Никому не понятны страдания Ивана Ильича перед смертью в их истинном значении потому, что легковесная сложность эпикурейской жизни очерствяет душевную восприимчивость, отчуждает людей друг от друга. Один лишь Герасим проявляет подлинное сочувствие к угасанию своего хозяина, так как его жизнь составлена из простых человеческих актов, а душа не забита сложными, но пустыми заботами, что и позволяет ему быть более чутким к страданиям ближнего, к существенным и неизбежным нуждам других людей. «Забитой» же душе для такой чуткости надо проделывать огромную работу по самоочищению и разрушению «ширм» или пройти через кризисную ситуацию, подобную той, в которой оказался Иван Ильич.

Власть круга иллюзорного существования «порядочных людей» была в сознании Ивана Ильича настолько велика, что своими собственными силами отделаться от нее он не мог. Но в конце концов любые ширмы начинают «просвечивать», и этот момент в жизни Ивана Ильича наступил только тогда, когда он оказался «с глазу на глаз с нею (смертью. — Б. Т.), а делать с нею нечего. Только смотреть на нее и холодеть». В создавшемся положении «то, что прежде заслоняло, скрывало, уничтожало сознание смерти, теперь уже не могло производить этого действия». Напрасно судья Головин пытается восстановить привычные «ходы мысли и чувства, заслонявшего смерть». Но ни судебским делом, ни другими обычными заботами он «не может избавиться от нее». «И, спасаясь от этого состояния, Иван Ильич искал утешения, других ширм, и другие ширмы являлись и на короткое время как будто спасали его, но тотчас же опять не столько разрушались, сколько просвечивали, как будто она проникала через все, и ничто не могло заслонить ее».

В повести Толстого показано, как мстит смерть за отсутствие памятования о ней, за привязанность к тленным, да к тому же и самым ничтожным частям окружающей жизни, за «развлечения», за отсутствие глубинной связи с другими людьми: наступает момент неизбежного крушения всех ширм, когда «лучшие минуты приятной жизни» предстают в ином свете, бывшие радости становятся очевидно сомнительными и когда человека к нестерпимому и безнадежному его ужасу «просовывают и не могут просунуть в узкий черный и глубокий мешок», «черную дыру».

Толстой как бы напоминает читателю: чем ничтожнее часть сущего, к которой привязывается человек, чем поверхностнее, легковеснее, развлекательнее его жизнь, чем сильнее отделен он своей «комильфотностью» от «замарашек», тем ужаснее страх перед «черной дырой». И спасти от невыносимого ужаса такого человека может только чудо, какое случилось с Иваном Ильичем.

В главном произведении Паскаля есть мысль — вспомним ее еще раз, — как бы разъясняющая это чудо, а вместе с ним и протекшую жизнь Ивана Ильича: «Есть люди, которые способны удивляться только плотскому величию, как будто духовного и вовсе не существовало; другие восхищаются лишь духовным величием, как будто не было бесконечно более высокого величия... Все тела в совокупности, все умы вместе и все их произведения не стоят даже малейшего проявления любви. Это — свойство бесконечно более высокого порядка... Из всех тел и умов нельзя было бы извлечь ни одного движения истинного милосердия: это... явление иного порядка, это — выше природы».

Иван Ильич относится к числу тех, кто способен удивляться только плотскому величию, и вся его жизнь прошла, так сказать, в порядке телесных проявлений. Лишь на пороге смерти в нем просыпаются духовные чувства, начинает работать мысль. Но и в порядке мысли он не может избавиться от ужаса смерти, от мучительных противоречий, когда не согласовывается силлогизм о смертности «Кая — человека», «вообще человека» и его, «совсем особенного от всех других существ».

Эти противоречия и ужас исчезают перед явлением «более высокого порядка», «свертываются» жертвенным милосердием, пробивающим эгоистическую темноту «естественного» поведения: «И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит сразу, и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон. Жалко их, надо сделать, чтобы им не больно

было. Избавить их и самому избавиться от страданий. “Как хорошо и как просто”, — подумал он... Он искал своего прежнего страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было... Так вот что! — вдруг вслух проговорил он. — Какая радость! Для него все это произошло в одно мгновение, и значение этого мгновения уже не изменялось...».



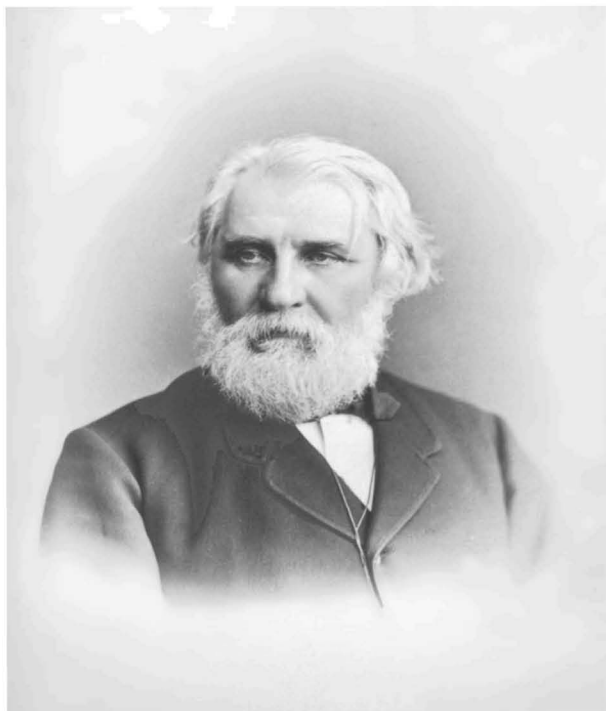
А. С. Пушкин (худ. О. Кипренский)

Л. Н. Толстой



К. Н. Батюшков
(автопортрет)

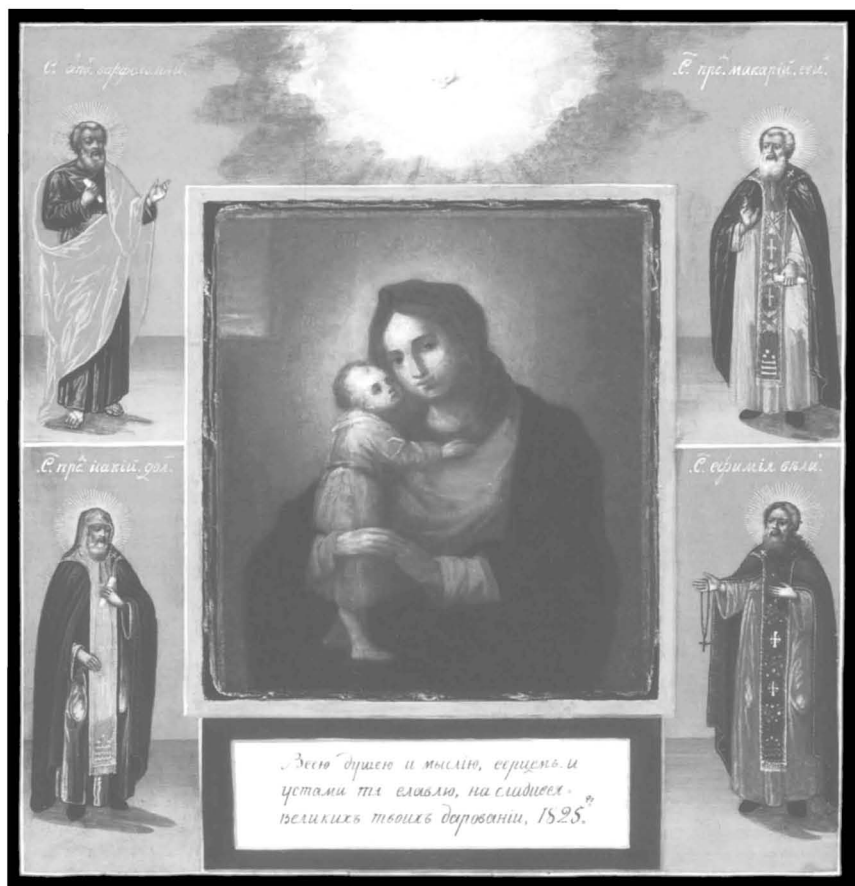




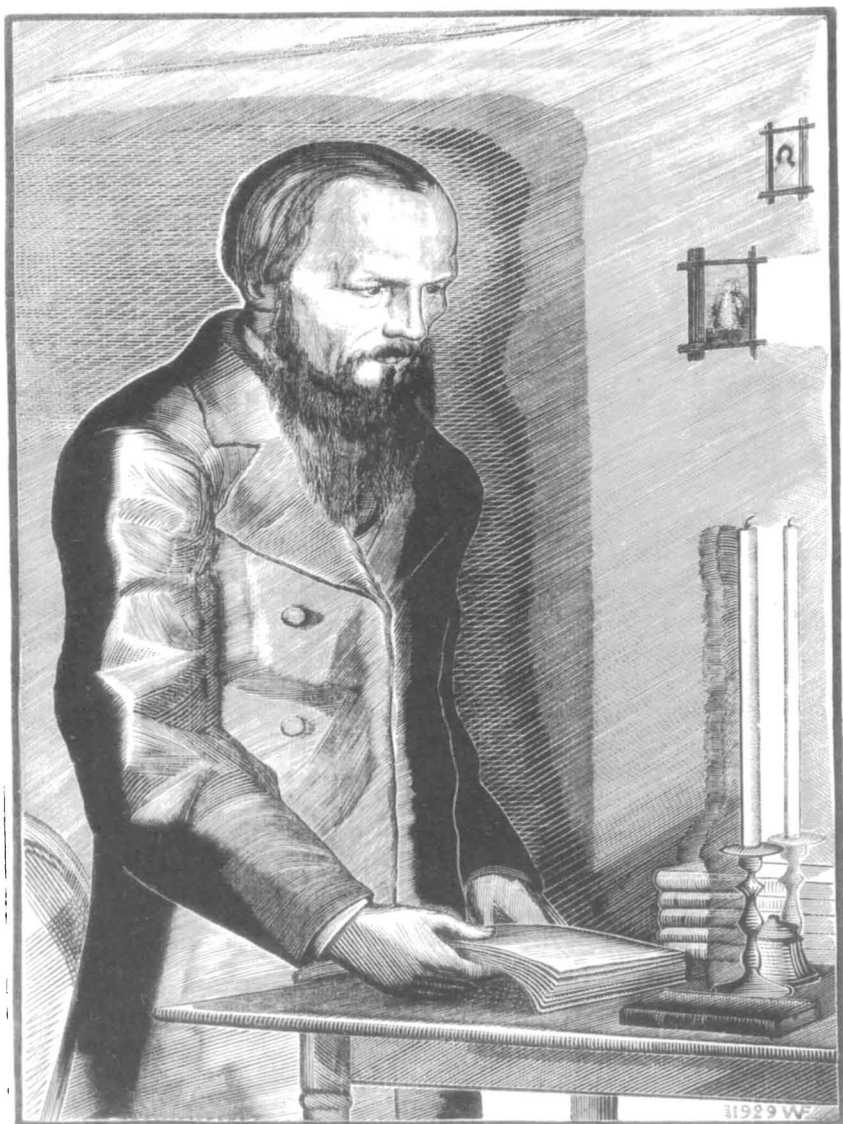
И. С. Тургенев



Ф. И. Тютчев



**Икона Божьей Матери «Взыскание погибших»,
завещанная Ф. И. Тютчеву Н. А. Хлоповым, дядькой поэта**

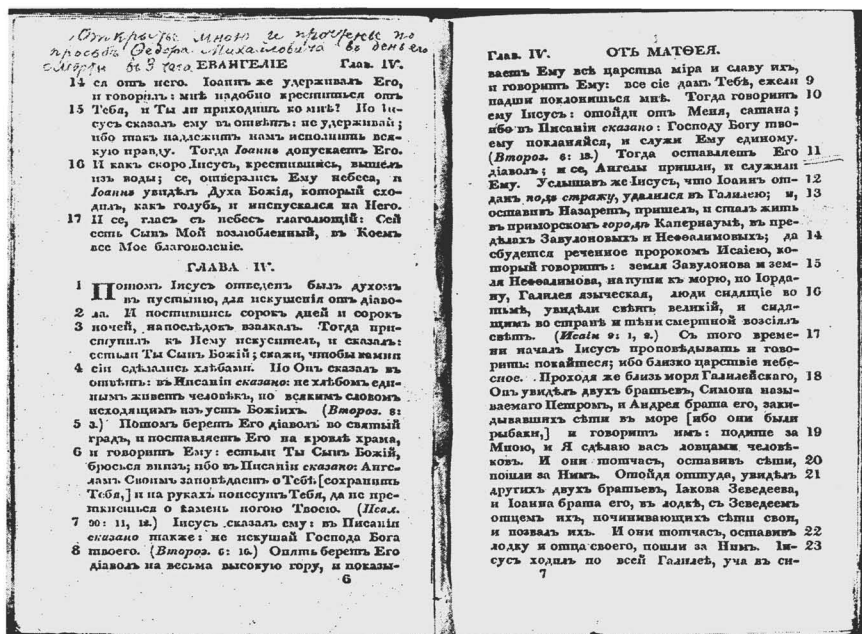


Ф. М. Достоевский (гравюра В. Фаворского)



Обложка Евангелия, подаренно-
го Ф. М. Достоевскому женами
декабристов

Феофан Грек. Богоматерь Донская



Разворот Евангелия с надписью карандашом рукою А. Г. Достоевской:
«Открыты мною и прочтены по просьбе Федора Михайловича
в день его смерти в 3 часа»



Троице-Сергиева Лавра

- ²⁷ Записки А. О. Смирновой-Россет (Из записных книжек 1826—1845 гг.). СПб., 1895.
- ²⁸ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. (юбилейное издание). М., 1928—1958. Т. 41. С. 477.
- ²⁹ Там же. Т. 64. С. 98.
- ³⁰ Литературное наследство. М., 1956. Т. 60 (кн. 2). С. 583.
- ³¹ Цит. по: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма: Князь Одоевский. СПб., 1913. Т. 2. С. 24.
- ³² Там же. Т. 1. С. 604.
- ³³ Беляев А. П. Воспоминания декабриста о пережитом и перечувствованном. СПб., 1882. С. 224, 227.
- ³⁴ Мемуары декабристов: Южное общество. М., 1982. С. 77.
- ³⁵ Литературное наследство. М., 1954. Т. 59. Кн. 1. С. 741—742.
- ³⁶ Пушкин И. И. Соч. и письма. М., 1999. Т. 1. С. 166, 173.
- ³⁷ Там же. С. 170, 176.
- ³⁸ Там же. С. 200.
- ³⁹ Там же. С. 208.
- ⁴⁰ Там же. С. 209.
- ⁴¹ Там же. С. 210—211.
- ⁴² Там же. С. 213.
- ⁴³ Там же. С. 238.
- ⁴⁴ Там же. С. 239.
- ⁴⁵ Якушкин И. Д. Записки. М., 1951. С. 283.
- ⁴⁶ Пушкин И. И. Соч. и письма. Т. 1. С. 241.
- ⁴⁷ Там же. С. 252.
- ⁴⁸ Там же. С. 316.
- ⁴⁹ Там же. С. 303.
- ⁵⁰ Красный архив. 1924. № 6. С. 239.
- ⁵¹ РГАЛИ. Ф. 1345. Оп. 1. Ед. хр. 414.
- ⁵² Там же. Л. 1.
- ⁵³ Там же. Л. 3.
- ⁵⁴ Там же. Л. 1.
- ⁵⁵ Мысли Паскаля. СПб., 1843. С. XLVI.
- ⁵⁶ Там же. С. XLVIII—XLIX.
- ⁵⁷ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1954. Т. 7. С. 595, 597.
- ⁵⁸ Там же. Т. 9. С. 444.
- ⁵⁹ Добролюбов Н. А. Соч.: В 9 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 493.
- ⁶⁰ Там же. Т. 1. С. 481.
- ⁶¹ Там же. С. 487.
- ⁶² Писарев Д. И. Соч. в 4 т. М., 1956. Т. 4. С. 289.
- ⁶³ Там же.
- ⁶⁴ Звенья. 1936. Т. 6. С. 677.
- ⁶⁵ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. М., 1947. Т. 3. С. 357.
- ⁶⁶ Там же.
- ⁶⁷ Там же. Т. 14. С. 638.
- ⁶⁸ Там же. С. 693.

- ⁶⁹ Там же.
- ⁷⁰ Там же. Т. 10. С. 860.
- ⁷¹ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1961. Т. 21. С. 101.
- ⁷² Там же. Т. 1. С. 120.
- ⁷³ Там же. Т. 21. С. 20.
- ⁷⁴ Там же. Т. 6. С. 20.
- ⁷⁵ Блок А. Собр. соч. в 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 107.
- ⁷⁶ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 6. С. 20, 235.
- ⁷⁷ Там же. Т. 18. С. 321—322.
- ⁷⁸ Там же. Т. 17. С. 280.
- ⁷⁹ Там же. Т. 10. С. 185.
- ⁸⁰ Стороженко Н. И. Очерк истории западноевропейской литературы (Лекции, читанные в Московском университете). М., 1908. С. 233—234.
- ⁸¹ Филиппов М. Паскаль: Его жизнь, научная и философская деятельность. СПб., 1891. С. 78.
- ⁸² Литературное наследство. М., 1965. Т. 75 (кн. 1). С. 488.
- ⁸³ Литературное наследство. М., 1976. Т. 85. С. 287.
- ⁸⁴ РГБ. Ф. 167. Оп. 1. Ед. хр. 6.
- ⁸⁵ Богословский вестник. 1904. № 12. С. 736.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПАСКАЛЬ

- ¹ См. об этом: Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 299—321, 374—401.
- ² Вопросы философии. 1996. № 2. С. 110—111.
- ³ Трубецкой С. Н. Чему нам надо учиться у материализма // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 109.
- ⁴ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 362.
- ⁵ Kant Immanuel. Critik der practischen Vernunft. Leipzig, 1818.
- ⁶ Цит. по: История русской философии. М., 1998. С. 7.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1998. С. 138.
- ⁹ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1989. Т. 4. С. 428.
- ¹⁰ Там же. С. 243—245.
- ¹¹ Там же. С. 543.
- ¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 16—17.
- ¹³ Флоровский Георгий. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 283.
- ¹⁴ Там же. С. 285.
- ¹⁵ Там же. С. 267—268.
- ¹⁶ Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 311, 315.
- ¹⁷ Трубецкой Евгений. Умозрение в красках (Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи) // Философия русского религиозного искусства XVI—XX вв. М., 1993. С. 217.
- ¹⁸ Трубецкой Евгений. Звериное царство и грядущее возрождение России. Ростов н/Д., 1919. С. 27.

- ¹⁹ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 63.
- ²⁰ Там же. С. 87.
- ²¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 87.
- ²² Эрн В. Соч. М., 1991. С. 80.
- ²³ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1989. С. 233.
- ²⁴ Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и наставления. Калуга, 1895. С. 94—95.
- ²⁵ Несмелов Виктор. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 91.
- ²⁶ Чаадаев П. Я. Цит. соч. С. 177.
- ²⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1982. Т. 24. С. 48.
- ²⁸ Там же. Т. 20. С. 217.
- ²⁹ Чаадаев П. Я. Цит. соч. С. 117.
- ³⁰ Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. М., 2003. Т. 1. С. 50.
- ³¹ Трубецкой Е. Н. Соч. М., 1994. С. 267.
- ³² Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. М., 1967. Т. 9. С. 352.
- ³³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 102.
- ³⁴ Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1964. Т. 2. С. 170.
- ³⁵ Чаадаев П. Я. Цит. соч. С. 165.
- ³⁶ Цит. по: Чаадаев П. Я. Цена веков. М., 1991. С. 26.
- ³⁷ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 494.
- ³⁸ Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988. С. 48.
- ³⁹ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 334.
- ⁴⁰ Там же. С. 293.

А. С. Хомяков и Паскаль

- ¹ Хомяков А. С. О старом и новом. С. 88.
- ² Записки А. И. Кошелева (часть I). М., 1991. С. 86.
- ³ Гончаров И. А. Обрыв. М., 1984. С. 315.
- ⁴ Самарин Ю. Предисловие // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2. С. XVII.
- ⁵ Записки А. И. Кошелева (часть I). С. 87.
- ⁶ Самарин Ю. Предисловие. С. XXI.
- ⁷ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 105.
- ⁸ Там же. С. 111—112.
- ⁹ Там же. С. 137.
- ¹⁰ Там же. Т. 1. С. 283.
- ¹¹ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века. Судьба России. М., 1997. С. 139—140.
- ¹² Хомяков А. С. О старом и новом. С. 162.
- ¹³ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 177—178.
- ¹⁴ Хомяков А. С. О старом и новом. С. 161.

¹⁵ Там же. С. 101, 102.

¹⁶ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 349.

¹⁷ Хомяков А. С. Собр. соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 233.

И. В. КИРЕЕВСКИЙ И ПАСКАЛЬ

¹ Хомяков А. С. О старом и новом. С. 405—406.

² Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 28.

³ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 335.

⁴ Там же. С. 336.

⁵ Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 31.

⁶ Там же. Т. 2. С. 218.

⁷ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 88.

⁸ Там же. С. 100.

⁹ Там же. С. 145.

¹⁰ Там же. С. 288—289.

¹¹ Там же. С. 315.

¹² Там же. С. 207.

¹³ Там же. С. 156.

¹⁴ Там же. С. 250.

¹⁵ Там же. С. 318.

¹⁶ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 87.

¹⁷ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 231.

¹⁸ Там же. С. 235.

¹⁹ Там же. С. 301.

²⁰ Там же. С. 315.

²¹ Там же. С. 307.

²² Там же. С. 308.

²³ Там же. С. 306.

²⁴ Там же. С. 146.

²⁵ Там же. С. 250—251.

²⁶ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 250.

²⁷ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 320.

В. В. РОЗАНОВ И ПАСКАЛЬ

¹ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 263.

² Цит. по: Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 448.

³ Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 7.

⁴ Цит. по: Русская философия: Малый энциклопедический словарь. С. 450.

⁵ Там же. С. 451.

⁶ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 592, 623.

⁷ Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 195.

⁸ Там же. С. 226, 400, 399—400, 204; О себе и жизни своей. С. 627.

⁹ Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 603.

¹⁰ Там же. С. 589.

¹¹ РГАЛИ. Ф. 412. Ед. хр. 42.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Розанов В. В. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 297.

¹⁶ Там же. С. 376—377.

¹⁷ Розанов В. В. Соч. М., 1990. С. 140—141.

¹⁸ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 249.

¹⁹ Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994. С. 376.

²⁰ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 12.

²¹ Розанов В. В. Декаденты. СПб., 1994. С. 23.

²² Розанов В. В. Соч. М., 1990. С. 474.

²³ Там же. С. 252—253.

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ И ПАСКАЛЬ

¹ Священник Павел Флоренский. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 292.

² Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1. Ч. 1. С. 489.

³ Там же.

⁴ Там же. Т. 1. Ч. 2. С. 577.

⁵ Там же. С. 579.

⁶ Священник Павел Флоренский. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 164—165.

⁷ Там же. С. 211—212.

⁸ Там же. С. 213.

⁹ Там же. С. 214.

¹⁰ Там же. С. 215.

¹¹ Там же. С. 216.

¹² Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1. Ч. 1. С. 170, 173—174, 177.

¹³ Священник Павел Флоренский. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 217.

¹⁴ Там же. С. 218.

¹⁵ Там же. С. 242.

¹⁶ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1. Ч. 2. С. 581.

¹⁷ Там же. Т. 1. Ч. 1. С. 5.

¹⁸ Там же. Т. 1. Ч. 2. С. 837.

¹⁹ Там же. Т. 1. Ч. 2. С. 827.

²⁰ Там же. Т. 1. Ч. 1. С. 66.

- ²¹ Там же. С. 273.
²² Там же. С. 267.
²³ Там же. С. 100, 99.
²⁴ Там же. Т. 1. Ч. 2. С. 818.
²⁵ Там же. Т. 1. Ч. 1. С. 395, 74.
²⁶ Там же. С. 489.

Л. И. ШЕСТОВ И ПАСКАЛЬ

- ¹ Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С. 304.
² Шестов Лев. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 22.
³ Шестов Лев. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 228.
⁴ Там же. С. 147—148.
⁵ Шестов Лев. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 646.
⁶ Шестов Лев. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 25.
⁷ Шестов Лев. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 557.
⁸ Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников. Париж, 1983. Т. 1. С. 276—277.
⁹ Там же. С. 290—291.
¹⁰ Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания // Путь. 1929. № 18. С. 105.
¹¹ Шестов Лев. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 272.
¹² Там же. С. 280.
¹³ Там же. С. 284.
¹⁴ Там же. С. 290—291.
¹⁵ Там же. С. 292—293.
¹⁶ Там же. С. 311.
¹⁷ Ницше Фридрих. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 635.

Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ И ПАСКАЛЬ

- ¹ Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 366.
² Там же. С. 388.
³ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 457.
⁴ Цит. по: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 393.
⁵ Мережковский Д. С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции. СПб., 2001. С. 548—549.
⁶ Там же. С. 549—550.
⁷ Мережковский Д. Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. Испанские мистики. М., 2002. С. 293.
⁸ Там же. С. 294.
⁹ Там же. С. 297.

- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 296.
- ¹² Там же. С. 300.
- ¹³ Там же. С. 301.
- ¹⁴ Там же. С. 302.
- ¹⁵ Там же. С. 305, 288.
- ¹⁶ *Пахмусс Темира*. Д. С. Мережковский в эмиграции: Романы-биографии и сценарии // Д. С. Мережковский: мысль и слово. М., 1999. С. 76.
- ¹⁷ *Мережковский Д.* Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. Испанские мистики. С. 306—307.
- ¹⁸ Там же. С. 308.
- ¹⁹ *Хомяков А. С.* Собр. соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 7.
- ²⁰ *Мережковский Д.* Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. Испанские мистики. С. 310.
- ²¹ Там же. С. 7.
- ²² Цит. по: *Лосский Н. О.* История русской философии. С. 395.
- ²³ *Пахмусс Темира*. Вступление // *Мережковский Д.* Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. Брюссель, 1990. С. III.
- ²⁴ Там же. С. 1.
- ²⁵ *Мережковский Д.* Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 9.
- ²⁶ *Мережковский Д. С.* Царство Антихриста. С. 483.
- ²⁷ Там же. С. 489.
- ²⁸ Там же. С. 558.
- ²⁹ Там же. С. 367—368.
- ³⁰ *Адамович Георгий*. Комментарии. СПб., 2000. С. 22—24.
- ³¹ Там же. С. 43.
- ³² Там же. С. 49—50.
- ³³ Там же. С. 63.
- ³⁴ Там же. С. 55.
- ³⁵ Там же. С. 25.

С. Л. ФРАНК И ПАСКАЛЬ

- ¹ *Левцакий С. А.* С. Л. Франк // *Франк С. Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 440.
- ² С. Л. Франк: 1877—1950: Сб. памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 8.
- ³ *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 491.
- ⁴ Там же. С. 489—490.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. С. 414.
- ⁷ Там же. С. 421.
- ⁸ Там же. С. 450.
- ⁹ *Франк С. Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 407.

¹⁰ Там же. С. 321.

¹¹ Франк С. А. Духовные основы общества. С. 313.

¹² Франк С. А. Реальность и человек. С. 311.

¹³ Франк С. А. Духовные основы общества. С. 232—233.

¹⁴ Франк С. А. Реальность и человек. С. 294.

¹⁵ Там же. С. 304.

¹⁶ Там же. С. 298.

¹⁷ Франк С. А. Духовные основы общества. С. 264—265.

Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ И ПАСКАЛЬ

¹ Левицкий С. А. Б. П. Вышеславцев // Грани. 1965. № 57. С. 175.

² Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 121.

³ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. VI.

⁴ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 154.

⁵ Там же. С. 29.

⁶ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 450.

⁷ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 291.

⁸ Там же. С. 292.

⁹ Там же. С. 295.

¹⁰ Там же. С. 298.

¹¹ Франк С. А. Соч. М., 1990. С. 175.

¹² Там же. С. 175—176.

¹³ Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 63.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 74.

¹⁶ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 219.

РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ПАСКАЛЬ

¹ О связи отечественной литературы с творчеством Паскаля см.: Кляус Е. М., Погребысский И. Б., Франкфурт У. И. Паскаль (1623—1662). М., 1971. С. 298—329; Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 321—374.

² Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века. Судьба России. М., 1997. С. 190.

³ Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С. 35.

⁴ Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. М., 1996. Т. 6. С. 158.

⁵ Переписка А. С. Пушкина. М., 1982. Т. 2. С. 79.

⁶ Цит. по: Литература в школе. 1997. № 2. С. 6.

⁷ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1962. Т. 10. С. 412—413.

⁸ Переписка А. С. Пушкина. Т. 1. С. 399.

⁹ А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1985. Т. 2. С. 137.

¹⁰ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 211.

¹¹ Там же. С. 191—192.

¹² Записки А. О. Смирновой-Россет (Из записных книжек 1826—1845 гг). СПб., 1895. Ч. 1. С. 149.

¹³ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1983. Т. 17—18. С. 731.

¹⁴ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 194.

¹⁵ Там же. С. 214.

¹⁶ Там же. Т. 10. С. 358.

¹⁷ Там же. С. 165.

¹⁸ Там же. С. 337.

¹⁹ Там же. С. 289.

²⁰ Там же. С. 139.

К. Н. Батюшков и Паскаль

¹ Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. М., 1996. Т. 6. С. 157.

² Там же.

³ Батюшков К. Н. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 234.

⁴ Там же. Т. 1. С. 154.

⁵ Там же. С. 156.

И. С. Тургенев и Паскаль

¹ Русская литература. 1964. № 1. С. 161.

² Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. I. С. 458.

³ Неизвестные письма И. С. Тургенева (Из архива семьи Виардо) // Иностранная литература. 1971. № 1. С. 184.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Сочинения. Т. V. С. 410.

⁷ Там же. Письма. Т. II. С. 93.

⁸ Там же. Письма. Т. XII. Кн. 1. С. 235.

⁹ Там же. Письма. Т. V. 245—246.

¹⁰ Там же. Сочинения. Т. VIII. С. 306.

¹¹ Там же. С. 323.

¹² Русская литература. 1964. № 1. С. 157.

¹³ Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Сочинения. Т. VII. С. 51.

¹⁴ Там же. Сочинения. Т. IX. С. 117.

¹⁵ Там же. Письма. Т. V. С. 70.

¹⁶ Полонский Я. П. И. С. Тургенев у себя в его последний приезд на родину // И. С. Тургенев в воспоминаниях современников. М., 1969. Т. 2. С. 423.

¹⁷ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Кн. 1. С. 217.

¹⁸ *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. IV. С. 383.

Ф. И. Тютчев и Паскаль

(АНТИНОМИИ БЫТИЯ И СОЗНАНИЯ В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ОНТОЛОГИИ)

¹ Современники о Ф. И. Тютчеве (воспоминания, отзывы, письма). Тула, 1984. С. 45.

² Там же. С. 69—70.

³ *Мережковский Д. С.* Вечные спутники. М., 1996. С. 538.

⁴ Лит. наследство. 1989. Т. 97 (книга вторая). С. 33, 427. Далее это издание обозначается: ЛН. Кн. 2.

⁵ ЛН. Кн. 2. С. 45.

⁶ Там же. С. 232—233.

⁷ Лит. наследство. 1988. Т. 97 (книга первая). С. 238. Далее это издание обозначается: ЛН. Кн. 1.

⁸ Тютчевский сборник. Таллинн, 1990. С. 92.

⁹ ЛН. Кн. 2. С. 459.

¹⁰ Там же. С. 64.

¹¹ *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. 2-е изд. М., 1989. С. 225.

¹² ЛН. Кн. 2. С. 37.

¹³ Там же. С. 10.

¹⁴ *Пигарев К. В.* Жизнь и творчество Ф. И. Тютчева. М., 1962. С. 27.

¹⁵ ЛН. Кн. 1. С. 87.

¹⁶ Известия ОРЯС имп. Акад. наук. 1911. Т. 16. Кн. 2. С. 205.

¹⁷ *Gregg Richard.* Fedor Tiutchev. The Evolution of a Poet. N. Y., L., 1965. P. 197—198.

¹⁸ *Cornillot François.* Tioutchev Poète-philosophe. Lille, 1974. P. 483.

¹⁹ *Аксаков И. С.* Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886. С. 198.

²⁰ ЛН. Кн. 1. С. 567.

²¹ ЛН. Кн. 2. С. 221.

²² Там же. С. 33, 427.

²³ Там же. С. 206.

²⁴ Старина и новизна. Пг., 1915. Кн. 19. С. 265.

²⁵ Там же. С. 270.

²⁶ ЛН. Кн. 1. С. 100.

²⁷ Старина и новизна. Кн. 19. С. 241.

²⁸ ЛН. Кн. 2. С. 216.

²⁹ *Тютчев Ф. И.* Соч.: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 241. Далее это издание обозначается: Соч. Т. 2.

³⁰ *Аксаков И. С.* Цит. соч. С. 300.

³¹ Старина и новизна. Пг., 1916. Кн. 21. С. 219.

³² *Аксаков И. С.* Цит. соч. С. 48.

³³ ЛН. Кн. 2. С. 221.

³⁴ Соч. Т. 2. С. 46.

- ³⁵ ЛН. Кн. 2. С. 408.
³⁶ Соч. Т. 2. С. 162
³⁷ Старина и новизна. Кн. 21. С. 210.
³⁸ Соч. Т. 2. С. 42.
³⁹ Там же. С. 201.
⁴⁰ ЛН. Кн. 1. С. 366.
⁴¹ Соч. Т. 2. С. 357.
⁴² ЛН. Кн. 1. С. 366.
⁴³ Аксаков И. С. Цит. соч. С. 73—74.
⁴⁴ ЛН. Кн. 2. С. 36.
⁴⁵ Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. М., 1994. Т. 6. С. 189.
⁴⁶ ЛН. Кн. 1. С. 334.
⁴⁷ Старина и новизна. Кн. 19. С. 225.
⁴⁸ Соч. Т. 2. С. 14.
⁴⁹ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1989. Т. 4. С. 471.
⁵⁰ Там же. Т. 5. С. 242.
⁵¹ Лит. наследство. 1935. Т. 19—21. С. 574.
⁵² Там же. С. 569.
⁵³ ЛН. Кн. 2. С. 59.
⁵⁴ Соч. Т. 2. С. 359.
⁵⁵ ЛН. Кн. 2. С. 265.
⁵⁶ Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 352.
⁵⁷ Соловьев В. С. Письма. Пг., 1923. С. 26—27.
⁵⁸ ЛН. Кн. 2. С. 124.
⁵⁹ Там же. С. 51.
⁶⁰ ЛН. Кн. 1. С. 272.
⁶¹ Соч. Т. 2. С. 250—251.
⁶² Там же. С. 357.
⁶³ ЛН. Кн. 1. С. 198.
⁶⁴ Там же. С. 343.
⁶⁵ Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. С. 311.
⁶⁶ Там же. С. 316.
⁶⁷ Старина и новизна. Пг., 1915. Кн. 19. С. 205.
⁶⁸ Соч. Т. 2. С. 251.
⁶⁹ Там же.
⁷⁰ Там же. С. 250.
⁷¹ ЛН. Кн. 1. С. 372.
⁷² Там же. С. 263.
⁷³ Там же. С. 334.
⁷⁴ Там же. С. 426.
⁷⁵ Там же. С. 272.
⁷⁶ Там же. С. 426.
⁷⁷ Там же.
⁷⁸ Соч. Т. 2. С. 351.
⁷⁹ Старина и новизна. Пг., 1916. Кн. 21. С. 227.
⁸⁰ ЛН. Кн. 1. С. 453—454.

⁸¹ ЛН. Кн. 2. С. 360.

⁸² Соч. Т. 2. С. 273.

⁸³ ЛН. Кн. 2. С. 424.

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ И ПАСКАЛЬ
(ТВОРЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ)

¹ Гроссман Леонид. Библиотека Достоевского: По неизданным материалам: С приложением каталога библиотеки Достоевского. Одесса, 1919. С. 97—98.

² Лапшин И. И. Достоевский и Паскаль // Научные труды Русского народного университета. Прага, 1928. Т. 1. С. 55—63.

³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. XXVIII. Кн. 1. Л., 1985. С. 50. Далее в ссылках на это издание указываются только том и страница (и в ряде случаев — книга).

⁴ Достоевский Ф. М. Т. 20. С. 172.

⁵ Достоевский Ф. М. Т. 28. Кн. 1. С. 60.

⁶ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1990. Т. 7. С. 239.

⁷ Лит. Наследство: Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860—1881 гг. М., 1971. Т. 83. С. 447.

⁸ Достоевский Ф. М. Т. 20. С. 175.

⁹ Там же. С. 203.

¹⁰ Лит. наследство. Т. 83. С. 447.

¹¹ Там же. С. 264.

¹² Там же. С. 446.

¹³ Достоевский Ф. М. Т. 22. С. 124.

¹⁴ Достоевский Ф. М. Т. 28. Кн. 1. С. 50.

¹⁵ Достоевский Ф. М. Т. 20. С. 196.

¹⁶ Там же. С. 5.

¹⁷ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 108.

¹⁸ Достоевский Ф. М. Т. 15. С. 77.

¹⁹ Достоевский Ф. М. Т. 25. С. 108.

²⁰ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1990. Т. 8. С. 503.

²¹ Достоевский Ф. М. Т. 28. Кн. 1. С. 54.

²² Достоевский Ф. М. Т. 15. С. 84.

²³ Достоевский Ф. М. Т. 25. С. 5.

²⁴ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1989. Т. 4. С. 427.

²⁵ Достоевский Ф. М. Т. 28. Кн. 1. С. 53 — 54.

²⁶ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 4. С. 469—470.

²⁷ Там же. С. 469.

²⁸ Достоевский Ф. М. Т. 25. С. 116.

²⁹ Достоевский Ф. М. Т. 14. С. 275.

³⁰ Достоевский Ф. М. Т. 22. С. 30.

³¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 4. С. 478.

³² Достоевский Ф. М. Т. 15. С. 291.

³³ Там же. С. 290.

Л. Н. Толстой и Паскаль

- ¹ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное). Т. 62. С. 262.
- ² Там же. С. 266.
- ³ Там же. С. 320.
- ⁴ Там же. С. 421.
- ⁵ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 20 т. М., 1965. Т. 20. С. 315.
- ⁶ Там же. С. 415.
- ⁷ Там же. С. 417.
- ⁸ Булгаков Валентин. Л. Н. Толстой в последний год его жизни: Дневник секретаря Л. Н. Толстого. М., 1960. С. 316—317.
- ⁹ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 20 т. Т. 20. С. 373.
- ¹⁰ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное). Т. 41. С. 483.
- ¹¹ Там же. С. 477.
- ¹² Там же. Т. 62. С. 265.
- ¹³ У Толстого. 1904—1910. Яснополянские записки Д. П. Маковицкого. М., 1979. Кн. 4. С. 42.
- ¹⁴ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 20 т. Т. 16. С. 130.
- ¹⁵ Лит. наследство. М., 1965. Т. 75. Кн. 2. С. 50.
- ¹⁶ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное). Т. 41. С. 482.
- ¹⁷ Там же. С. 488.
- ¹⁸ Русские писатели о литературе. Л., 1939. Т. 2. С. 127—128.
- ¹⁹ Кифеевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 250—251.
- ²⁰ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 4. С. 131.
- ²¹ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное). Т. 25. С. 393.
- ²² Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1990. Т. 8. С. 482.
- ²³ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1957. Т. 11. С. 68—69.
- ²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 608.
- ²⁵ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное). Т. 38. С. 404.
- ²⁶ Достоевский Ф. М. Т. 14. С. 217.
- ²⁷ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 8. С. 483.
- ²⁸ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное). Т. 28. С. 385.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Блез Паскаль

МЫСЛИ



Blaise Pascal

Pensées

Перевод с французского Э. Линецкой

ОБЩЕЕ ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

ЗАМЫСЕЛ, ВНУТРЕННИЙ ПОРЯДОК И ПЛАН ЭТОГО СОЧИНЕНИЯ

В чем выгода и долг человека:

как добиться, чтобы он их постиг и руководствовался ими

1. Порядок. — Люди пренебрегают верой; им ненавистна и страшна мысль, что, может статься, в ней содержится истина. Дабы исцелить их от этого, первым делом докажите, что вера ничуть не противоречит разуму, более того, что она достохвальна, и таким путем внушите уважение к ней; затем, показав, что она заслуживает любви, посейте в добродетельные сердца надежду на ее истинность и, наконец, докажите, что она и есть истинная вера.

Вера достохвальна, потому что познала природу человека; вера достойна любви, потому что открывает путь к истинному благу.

2. Для грешников, обреченных вечному проклятию, одним из самых неожиданных ударов будет открытие, что они осуждены своим собственным разумом, на который ссылались, дерзая осуждать христианскую веру.

3. Две крайности: зачеркивать разум, признавать только разум.

4. Если бы все в мире подчинялось разуму, в христианском вероучении не осталось бы места для того, что в нем таинственно и сверхъестественно; если бы ничто в мире не было подвластно законам разума, христианское вероучение оказалось бы бессмысленным и смехотворным.

*Пути обращения в истинную веру:
призвать людей вслушаться в голос собственного сердца*

5. Предупреждение. — Метафизические доказательства бытия Божия так не похожи на привычные для нас рассуждения и так сложны, что, как правило, не затрагивают людские умы, а если кого-то и убеждают, то лишь на короткое время, пока человек следит за ходом развития этого доказательства, но уже час спустя он начинает с опаской думать, — а не попытка ли это его околпачить. *Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt*¹.

Так происходит с каждым, кто пытается познать Бога, не воззвав к помощи Иисуса Христа, кто хочет без Посредника причаститься Богу, без посредника познанному. Меж тем как люди, познавшие Бога через Его Посредника, познали и свое ничтожество.

6. Как это замечательно, что канонические авторы никогда не доказывали бытие Божие, черпая доводы из мира природы. Они просто призывали поверить в Него. Никогда Давид, Соломон и др. не говорили: «В природе не существует пустоты, следовательно, существует Бог». Они несомненно были умнее самых умных из пришедших им на смену и постоянно прибегавших к подобным доказательствам. Это очень и очень важно.

7. Если все доказательства бытия Божия, почерпнутые из мира природы, неизбежно говорят о слабости нашего разума, не относитесь из-за этого пренебрежительно к Священному Писанию; если понимание подобных противоречий говорит о силе нашего разума, почитайте за это Священное Писание.

8. Не о системе я поведу здесь речь, а о присущих сердцу человека особенностях. Не о ревностном почитании Господа, не об отрешенности от себя, а о руководящем человеческом начале, о корыстных и самолюбивых устремлениях. И так как нас не может не волновать твердый ответ на столь близко касающийся нас вопрос, — после всех жизненных горестей, куда с чудовищной неизбежностью ввергнет нас неминуемая смерть, ежечасно грозящая нам, — в вечность ли небытия или в вечность мук...

9. Всевышний приводит к вере людские умы доводами, а сердца — благодатью, ибо Его орудие — кротость, а вот пытаться

¹ Что познали из любопытства, то утратили из-за гордыни (лат.).

ся обращать умы и сердца силой и угрозами значит поселять в них ужас, а не веру, *terrorem potius quam religionem*¹.

10. В любой беседе, в любом споре необходимо сохранить за собой право урезонить тех, кто выходит из себя: «А что, собственно говоря, вас возмущает?».

11. Маловеров следует прежде всего пожалеть, — само это неверие делает их несчастными. Обидные речи были бы уместны, когда бы оно шло им на пользу, но оно идет во вред.

12. Жалеть безбожников, пока они неустанно ищут, — разве бедственное их положение не достойно жалости? Клеймить тех, кто хвалится безбожием.

13. И он осыпает насмешками того, кто ищет? Но кому из этих двоих больше пристало насмешничать? Меж тем ищущий не насмехается, а жалеет насмешника.

14. Изрядный острослов — дрянной человек.

15. Хотите, чтобы люди поверили в ваши добродетели? Не хвалитесь ими.

16. Жалеть следует и тех и других, но в первом случае пусть эту жалость питает сочувствие, а во втором — презрение.

Различие между людскими умами

17. Чем умнее человек, тем больше своеобразности видит он в каждом, с кем общается. Для человека заурядного все люди на одно лицо.

18. Сколько на свете людей, которые проповедь слушают как обычную вечернюю службу!

19. Существует два рода людей, для которых все едино: праздники и будние дни, миряне и священники, любой грех подобен другому. Но одни делают из этого вывод, что возбраняемое священникам возбраняется и мирянам, а другие — что дозволенное мирянам дозволено и священникам.

20. Всеобщность. — Науки о нравственности и о языке хотя и обособленные, но тем не менее всеобщие.

Познание математическое и познание непосредственное

21. Различие между познанием математическим и непосредственным. — Начала математического познания

¹ Скорее устрашением, чем поучением (лат.).

вполне отчетливы, но в обыденной жизни неупотребительны, поэтому с непривычки в них трудно вникнуть, зато всякому, кто вникает, они совершенно ясны, и только совсем уж дурной ум не способен построить правильного рассуждения на основе столь самоочевидных начал.

Начала непосредственного познания, напротив, распространены и общеупотребительны. Тут нет нужды во что-то вникать, делать над собой усилие, тут потребно всего лишь хорошее зрение, но не просто хорошее, а безупречное, ибо этих начал так много и они так разветвлены, что охватить их сразу почти невозможно. Меж тем пропустишь одно — и ошибка неизбежна: вот почему нужна большая зоркость, чтобы увидеть все до единого, и ясный ум, чтобы, основываясь на столь известных началах, сделать потом правильные выводы.

Итак, обладай все математики зоркостью, они были бы способны и к непосредственному познанию, ибо умеют делать правильные выводы из хорошо известных начал, а способные к непосредственному познанию были бы способны и к математическому, дай они себе труд пристально взглядеться в непривычные для них математические начала.

Но такое сочетание встречается нечасто, потому что человек, способный к непосредственному познанию, даже и не пытается вникнуть в математические начала, а способный к математическому большей частью слеп к тому, что у него перед глазами; к тому же, привыкнув делать заключения на основе хорошо им изученных точных и ясных математических начал, он теряется, столкнувшись с началами совсем иного порядка, на которых зиждется непосредственное познание. Они еле различимы, их скорее чувствуют, нежели видят, а кто не чувствует, того и учить вряд ли стоит: они так тонки и многообразны, что лишь человек, чьи чувства утонченны и безошибочны, в состоянии уловить и сделать правильные, неоспоримые выводы из подсказанного чувствами; притом зачастую он не может доказать верность своих выводов пункт за пунктом, как принято в математике, ибо начала непосредственного познания почти никогда не выстраиваются в ряд, как начала познания математического, и подобного рода доказательство было бы бесконечно сложно. Познаваемый предмет нужно охватить сразу и целиком, а не изучать его постепенно, путем умозаключений — на первых порах, во всяком случае. Таким образом, математики редко бывают способны

к непосредственному познанию, а познающие непосредственно — к математическому, поскольку математики пытаются применить математические мерки к тому, что доступно лишь непосредственному познанию, и приходят к абсурду, ибо желают во что бы то ни стало сперва дать определения, а уж потом перейти к основным началам, меж тем для данного предмета метода умозаключений непригодна. Это не значит, что разум вообще от них отказывается, но он их делает незаметно, непринужденно, без всяких ухищрений; внятно рассказать, как именно происходит эта работа разума, никому не под силу, да и ощутить, что она вообще происходит, доступно очень немногим.

С другой стороны, когда перед человеком, познающим предмет непосредственно и привыкшим охватывать его единым взглядом, встает проблема, ему совершенно непонятная и требующая для решения предварительного знакомства со множеством определений и непривычно сухих начал, он не только устрашается, но и отвращается от нее.

Что касается дурного ума, ему равно недоступно познание и математическое, и непосредственное.

Стало быть, ум сугубо математический будет правильно работать, только если ему заранее известны все определения и начала, в противном случае он сбивается с толку и становится невыносим, ибо правильно работает лишь на основе совершенно ясных ему начал.

А ум, познающий непосредственно, не способен терпеливо доискиваться первоначал, лежащих в основе чисто спекулятивных, отвлеченных понятий, с которыми он не сталкивался в обыденной жизни и ему непривычных.

Здравомыслие

22. Разновидности здравомыслия: иные люди здраво рассуждают о явлениях определенного порядка, но начинают нести вздор, когда дело касается всех прочих явлений.

Одни умеют делать множество выводов из немногих начал, — это свидетельствует об их здравомыслии.

Другие делают множество выводов из явлений, основанных на множестве начал.

К примеру, некоторые правильно выводят следствия из немногих начал, определяющих свойства воды, но для этого нужно

отличаться незаурядным здравомыслием, потому что следствия эти почти неуловимы.

Но это отнюдь не означает, что все, способные к таким выводам, — хорошие математики, ибо математика включает в себе множество начал, а бывает ум такого склада, что он способен постичь лишь немногие начала, но зато до самой их глубины, меж тем как явления, основанные на многих началах, для него непостижимы.

Стало быть, существуют два склада ума: один быстро и глубоко постигает следствия, вытекающие из того или иного начала, — это ум пронизательный; другой способен охватить множество начал, не путаясь в них, — это ум математический. В первом случае человек обладает умом сильным и здравым, во втором — широким, и далеко не всегда эти свойства сочетаются: сильный ум в то же время может быть ограниченным, широкий ум — поверхностным.

23. Кто привык судить обо всем по подсказке чувств, тот ничего не смыслит в логических умозаключениях, потому что стремится с первого взгляда вынести суждение об исследуемом предмете и не желает вникать в начала, на которых он зиждется. Напротив того, кто привык вникать в начала, тот ничего не смыслит в доводах чувств, потому что прежде всего старается выделить эти начала и не способен одним взглядом охватить весь предмет.

Правила, лежащие в основе суждений.

Многообразие и единство

24. Суждение математическое, суждение непосредственное. — Истинное красноречие пренебрегает красноречием, истинная нравственность пренебрегает нравственностью, — иными словами, нравственность, выносящая суждения, пренебрегает нравственностью, идущей от ума и не ведающей правил.

Ибо суждению в той же мере присуще чувство, в какой научные выкладки присущи разуму. Непосредственное познание присуще суждению, математическое — разуму.

Пренебрежение философствованием и есть истинная философия.

25. Кто судит о произведении, не придерживаясь никаких правил, по сравнению с человеком, эти правила знающим, все

равно что не имеющий часов по сравнению с человеком при часах. Первый заявит: «Прошло два часа», другой возразит: «Нет, только три четверти часа», а я посмотрю на часы и отвечу первому: «Вы, видно, скучаете», — и второму: «Время для вас летит», потому что прошло полтора часа. А если мне скажут, что для меня оно тянется и вообще мое суждение основано на прихоти, я только посмеюсь: спорщики не знают, что оно основано на показаниях часов.

26. Чувство так же легко развратить, как ум.

И ум, и чувство мы совершенствуем или, напротив того, развращаем, беседуя с людьми. Стало быть, иные беседы нас развращают, иные — совершенствуют. Значит, следует тщательно выбирать собеседников; но это невозможно, если ум и чувство еще не развиты или не развращены. Вот и получается заколдованный круг, и счастлив тот, кому удастся выскочить из него.

27. Природа разнообразит и повторяет, искусство повторяет и разнообразит.

28. Различия столь многообразны, что и звучание голосов, и походка, и покашливание, и сморкание, и чих... Мы умеем различать сорта винограда, различим среди других, скажем, мускат: тут кстати вспомнить Дезарга, и Кондрие, и всем известную прививку. Но разве этим вопрос исчерпывается? Хоть раз произвела ли лоза две одинаковые кисти? А в кисти бывают ли две одинаковые виноградины? И т. д.

Я не способен дважды одинаково судить об одном и том же предмете. Я не судья своему собственному сочинению, пока его пишу: мне, наподобие художника, надобно отойти от него на какое-то расстояние, но не слишком большое. А все-таки на какое именно? Догадайтесь.

29. Многообразие. — Богословие — это наука, но сколько в ней одновременно сочетается наук! Человек складывается из множества частей, но, если его расчленить, окажется ли человеком каждая его часть? Голова, сердце, вены, каждая вена, каждый ее отрезок, кровь, каждая ее капля?

Город или деревня издали кажутся городом или деревней, но стоит подойти ближе — и мы видим дома, деревья, черепичные крыши, листья, травы, муравьев, муравьиные ножки, и так до бесконечности. И все это заключено в слове «деревня».

30. Любой язык — это тайнопись, и чтобы постичь неведомый нам язык, приходится заменять не букву буквой, а слово словом.

31. Природа повторяет себя: зерно, посеянное в тучную землю, плодоносит; мысль, посеянная в восприимчивый ум, плодоносит; числа повторяют пространство, хотя так от него отличны.

Все создано и ведомо Единым Творцом: корни, ветви, плоды, причины, следствия.

Правила, лежащие в основе всех языков.

Порядочность

32. Я равно не выношу и любителей шутовства, и любителей напыщенности: ни тех, ни других не изберешь себе в друзья. — Только тот полностью доверяет своим ушам, у кого нет сердца. Порядочность — вот единственное мерило. Поэт, но порядочный ли человек? — Красота недоговоренности, здравого суждения.

33. Мы браним Цицерона за напыщенность, меж тем у него есть почитатели, и в немалом числе.

34. (Эпиграммы) — Эпиграмма на двух кривых никуда не годится, потому что она их ничуть не утешает, а вот автору приносит толику славы. Все, что идет на потребу только автору, никуда не годится. *Ambitiosa recidet ornamenta*¹.

35. Если бы молния ударила в низины, поэты и вообще любители порассуждать о подобных предметах стали бы в тупик из-за отсутствия доказательных объяснений.

36. Когда читаешь сочинение, написанное простым, натуральным слогом, невольно удивляешься и радуешься: думал, что познакомишься с автором, и вдруг обнаружил человека! Но какво недоумение людей, наделенных хорошим вкусом, которые надеялись, что, прочитав книгу, познакомятся с человеком, а познакомились только с автором! *Plus poetice quam humane locatus es*². Как облагораживают человеческую натуру люди, умеющие внушить ей, что она способна говорить обо всем, даже о богословии!

37. Между нашей натурой — неважно, слабая она или сильная, — и тем, что нам нравится, всегда есть некое сродство, которое лежит в основе нашего образца приятности и красоты.

Все, что отвечает этому образцу, нам приятно, будь то напев, дом, речь, стихи, проза, женщина, птицы, деревья, реки, убран-

¹ Излишнюю пышность урежет (лат.).

² Ты говорил скорее как поэт, нежели как человек (лат.).

ство комнат, платье и пр. А что не отвечает, то человеку с хорошим вкусом нравиться не может.

И подобно тому, как есть глубокое сродство между домом и напевом, сотворенными в согласии с этим единственным и прекрасным образцом, ибо они напоминают его, хотя и дом, и напев сохраняют свою особливость, так есть сродство и между всем, что создано по дурному образцу. Это вовсе не означает, будто дурной образец тоже один-единственный, напротив того, их великое множество, но, к примеру говоря, между дрянным сонетом, какому бы дурному образцу он ни следовал, и женщиной, одетой по этому образцу, всегда есть разительное сходство.

Чтобы понять, до какой степени смехотворен дрянной сонет, довольно уяснить себе, какой натуре и какому образцу он соответствует, а затем представить себе дом или женский наряд, сотворенный по этому образцу.

38. Поэтическая красота. — Раз уж мы говорим «поэтическая красота», следовало бы говорить и «математическая красота», и «лекарская красота», но так не говорят, и причина этому в следующем: все отлично знают, какова суть математики и что состоит она в доказательствах, равно как знают, в чем суть лекарства и что состоит она в исцелении, но не знают, в чем состоит та самая приятность, в которой и заключается суть поэзии. Никто не знает, каков он, тот присущий природе образец, которому следует подражать, и, чтобы восполнить сей пробел, придумывают самые замысловатые выражения — например, «золотой век», «чудо наших дней», «роковой» и тому подобное — и называют сие ни с чем не сообразное наречие «поэтическими красотами».

Но представьте себе женщину, разряженную по такому образцу — а состоит он в том, что любой пустяк облекается в пышные словеса, — и вы увидите красотку, увешанную зеркальцами и цепочками, и не сможете не расхохотаться, ибо куда понятнее, какой должна быть приятная на вид женщина, чем какими должны быть приятные стихи. Но люди неотесанные станут восхищаться обликом этой женщины, и найдется немало деревень, где ее примут за королеву. Потому-то мы и называем сонеты, скроенные по этому образцу, «первыми на деревне».

39. В свете не прослыть знатоком поэзии, если не повесить вывески «поэт», «математик» и т. д. Но человек всесторонний не желает никаких вывесок и не делает разницы между ремеслом поэта и золотошвея.

К человеку всестороннему не пристаёт кличка «поэт» или «математик»: он и то и другое и может судить о самых разных предметах. В нем ничто не бросается в глаза. Он может принять участие в любой беседе, завязавшейся до его прихода. Никто не замечает его познаний в той или иной области, пока в них не появляется надобность, но уж тут о нем немедленно вспоминают, ибо он из того сорта людей, о которых никто не скажет, что они красноречивы, пока не заговорят о красноречии, но стоит заговорить — и все начинают восхвалять красоту их речей.

Стало быть, когда при виде человека первым делом вспоминают, что он понаторел в поэзии, это отнюдь не похвала; с другой стороны, если речь идет о поэзии и никто не спрашивает его мнения, это тоже дурной знак.

40. Хорошо, когда, назвав кого-то, забывают прибавить, что он «математик», или «проповедник», или отличается красноречием, а просто говорят: «Он — порядочный человек». Мне по душе лишь это всеобъемлющее свойство. Я считаю дурным признаком, когда, при взгляде на человека, все сразу вспоминают, что он написал книгу: пусть столь частное обстоятельство приходит на ум лишь в случае, если речь заходит именно об этом обстоятельстве (*Ne quid nimis*¹): иначе оно подменит собой самого человека и станет именем нарицательным. Пусть о человеке говорят, что он — искусный оратор, когда разговор касается ораторского искусства, но уж тут пусть не забывают о нем.

41. У человека множество надобностей, и расположен он лишь к тем людям, которые способны их ублаготворить — все до единой. «Такой-то — отличный математик», — скажут ему про имярек. «А на что мне математик? Он, чего доброго, примет меня за теорему». — «А такой-то — отличный полководец». — «Еще того не легче! Он примет меня за осажденную крепость. А я ищу просто порядочного человека, который постарается сделать для меня все, в чем я нуждаюсь».

42. (Всего понемногу. Уж если невозможно быть всеведущим и досконально знать все обо всем, следует знать всего понемногу. Ибо куда лучше иметь частичные знания, но обо всем, чем доскональные — о какой-нибудь частице: всеохватывающие знания предпочтительней. Разумеется, всего лучше знать все вообще и в частности, но если приходится выбирать, следует выбрать зна-

¹ Ни в чем излишка (*лат.*).

ния всеохватывающие, и светские люди это понимают и к этому стремятся, ибо светские люди зачастую — неплохие судьи.)

43. Доводы, до которых человек додумался сам, обычно кажутся ему куда более убедительными, нежели те, что пришли в голову другим.

44. Внимая рассказу, со всей подлинностью живописующему какую-нибудь страсть или ее последствия, мы в самих себе находим подтверждение истинности услышанного, хотя до сих пор ничего подобного как будто не испытывали, и вот начинаем любить того, кто помог нам все это прочувствовать, ибо речь идет уже не о его достойности, а о нашем собственном; таким образом, мы проникаемся приязнью к нему за его достойный поступок, не говоря уже о том, что подобное взаимопонимание всегда располагает к любви.

45. Реки — это дороги, которые и сами движутся, и нас несут туда, куда мы держим путь.

46. Язык. — Отвлекать ум от начатого труда следует единственно для того, чтобы дать ему отдых, да и то отнюдь не когда вздумается, а когда нужно, когда для этого пришло время: отдых, если он не вовремя, утомляет и, значит, отвлекает от труда; вот как хитро плотская неводержанность принуждает нас делать обратное тому, что требуется, и при этом не платит ни малейшим удовольствием — той единственной монетой, ради которой мы готовы на все.

47. Красноречие. — Существенное следует сочетать с приятным, но и приятное следует черпать в истинном, и только в истинном.

48. Красноречие — это живописное изображение мысли; поэтому, если, выразив мысль, оратор добавляет к ней еще какие-то черты, он создает уже не портрет, а картину.

49. Разное. Язык. — Кто, не жалея слов, громоздит антитезы, тот уподобляется зодчему, который ради симметрии изображает ложные окна на стене: он думает не о правильном выборе слов, а о правильном расположении фигур речи.

50. Симметрия, воспринимаемая с первого взгляда, основана и на том, что нет резона обходиться без нее, и на том, что телосложение человека тоже симметрично; именно поэтому мы привлечены к симметрии в ширину, но не в глубину и высоту.

51. Мысль меняется в зависимости от слов, которые ее выражают. Не мысли придают словам достоинство, а слова — мыслям. Найти примеры.

52. Скрывать мысль и надевать на нее личину. Уже не король, не папа, не епископ, а «августейший монарх» и пр., не Париж, а «стольный град державы». В одних кругах принято называть Париж Парижем, а в других — непременно стольным градом.

53. «Карета опрокинулась», или «карета была опрокинута» — в зависимости от смысла. «Полить» или «налить» — в зависимости от намерения.

(Речь г-на Леметра в защиту человека, насильственно посвященного в монахи ордена кордельеров.)

54. «Прихвостень власть имущих» — так способен сказать только тот, кто сам прихвостень; «педант» — только тот, кто сам педант; «провинциал» — только тот, кто сам провинциал, и я готов биться об заклад, что это слово в заголовке книги «Письма к провинциалу» тиснул сам типограф.

55. Разное. — Ходячее выражение: «Мне явилась охота взяться за это».

56. «Открывательная» способность ключа, «притягательная» — крючка.

57. Разгадать смысл: «Мое участие в этой вашей неприятности». Г-н кардинал вовсе не стремился быть разгаданным. — «Мой дух преисполнен тревоги». «Я встревожен» — куда лучше.

58. Мне становится не по себе от таких вот любезностей: «Я причиняю вам слишком много хлопот, я так боюсь, что наскучил вам, я так боюсь, что посягаю на ваше драгоценное время». Либо сам начинаешь так говорить, либо раздражаешься.

59. Что за дурная манера: «Простите меня, сделайте милость!». Когда бы не эта просьба о прощении, я не заметил бы ничего обидного для себя. «Извините за выражение...» Дурно здесь только извинение.

60. «Погасить пылающий факел восстания» — слишком пышно. «Тревога его гения» — два лишних слова, к тому же весьма смелых.

61. Порою, подготовив некое сочинение, мы замечаем, что в нем повторяются одни и те же слова, пытаемся их заменить и все портим, настолько они были уместны: это знак, что все нужно оставить как было; пусть себе зависть злорадствует, она слепа и не понимает, что повторение не всегда порок, ибо единого правила тут не существует.

62. Иные люди хорошо говорят, а вот пишут не очень хорошо. Обстановка и слушатели разжигают их ум, и он работает куда живее, чем когда этого топлива нет.

Порядок

63. Лишь кончая писать задуманное сочинение, мы уясняем себе, с чего нам следовало его начать.

64. Говоря о своих сочинениях, иные авторы то и дело твердят: «Моя книга, мое толкование, мой труд по истории» — и тому подобное. Точь-в-точь как те выскочки, которые обзавелись собственным домом и не устают повторять: «Мой особняк». Лучше бы говорили: «Наша книга, наше толкование, наш труд по истории», — потому что, как правило, там больше чужого, нежели их собственного.

65. Пусть не корят меня за то, что я не сказал ничего нового: Ново само расположение материала; игроки в мяч бьют по одному и тому же мячу, но с неодинаковой меткостью.

С тем же успехом меня можно корить за то, что я употребляю давным-давно придуманные слова. Стоит по-иному расположить одни и те же мысли — и получается новое сочинение, равно как, если по-иному расположить одни и те же слова, получится новая мысль.

66. Стоит изменить порядок слов — меняется их смысл, стоит изменить порядок мыслей — меняется впечатление от них.

67. Доказывая какое-нибудь свое утверждение, люди прибегают к помощи примеров, ну а случись у них надобность доказать несомненность этих примеров, они прибегли бы к новым примерам, ибо каждый считает сложным только то, что он желает доказать, меж тем примеры просты и все объясняют. Вот почему, доказывая любое общее положение, следует подводить его под правило, выведенное из частного случая, а доказывая любой частный случай, следует начинать с общего правила. Ибо всем кажется темным лишь то, что они собираются доказать, а доказательства, напротив, — совершенно ясными, хотя подобная уверенность — плод сложившегося предубеждения: раз что-либо требует доказательства, значит, оно темно, тогда как доказательства совершенно ясны и, следовательно, общепонятны.

68. Порядок. — Почему я должен согласиться с тем, что моя нравственность состоит из четырех частей, а не из шести? Почему должен считать, что в добродетели их четыре, а не две, не одна-единственная? Почему «*Abstine et sustine*»¹ предпочти-

¹ Воздерживайся и терпи (лат.).

тельнее, нежели «Следовать природе», или платоновского «Делай свое дело, не творя несправедливостей», или еще чего-нибудь в таком роде? «Но ведь все это, — возразите вы, — может быть выражено единым словом». Вы правы, но если его не объяснить, оно бесполезно, а едва начинаешь объяснять, растолковывать оное правило, содержащее в себе все остальные, как они незамедлительно выходят из его границ и образуют ту самую путаницу, которой вы хотели избежать. Таким образом, когда все правила заключены в одном, они бесполезны, они словно запрятаны в сундук, а наружу выходят в природной своей запутанности. Природа установила их, но при этом одно не вытекает из другого.

69. Природа каждую из своих истин ограничила ее собственными пределами, а мы изо всех сил стараемся их совместить и таким образом идем против природы: у всякой истины есть свое место.

70. Порядок. — Я развил бы рассуждение о порядке примерно так: чтобы стала ясна тщета любых усилий человеческого существования, ясно показать тщету жизни обыденной, а затем — жизни, согласной с философией пирроников, стоиков; но порядка в ней все равно не будет. Я более или менее знаю, каким он должен быть и сколь мало на свете людей, обладающих этим знанием. Ни одна наука, созданная людьми, не смогла его соблюсти. Не смог его соблюсти и святой Фома. Есть порядок в математике, но, при всей своей глубине, она бесполезна.

71. Пирронизм. — Я решил записать здесь свои мысли, притом не соблюдая никакого порядка, и эта чересполосица будет, возможно, намеренной: в ней-то и заложен настоящий порядок, который с помощью этого самого беспорядка выявит суть трактуемого мною предмета. Я оказал бы ему слишком много чести, если бы изложил свои мысли в строгом порядке, меж тем как моя цель — доказать, что никакого порядка в нем нет и быть не может.

72. Порядок. — Против утверждения, будто в изложении Священного Писания нет порядка. У сердца свой порядок, у разума — свой, основанный на доказательствах неких главных положений: порядок, присущий сердцу, совсем другого свойства. Никто не станет доказывать, что именно его должно любить, выстраивая в строгом порядке причины оного долженствования, — это было бы смехотворно.

У Иисуса Христа, у святого Павла свой порядок в проповеди милосердия, ибо их цель — не учительство, а возжигание огня в людских душах. Точно так же и у Блаженного Августина. Порядок этот основан на постоянных отступлениях от главной темы, чтобы, неизменно возвращаясь к ней в конце, крепче ее запечатлеть.

План

73. Первая часть. — Горестное ничтожество человека, который не обрел Бога.

Вторая часть. — Блаженный удел человека, который обрел Бога.

Или иначе:

Первая часть: О растленности природы. Самое себя растлившей.

Вторая часть: О возможности искупления. С помощью Священного Писания.

74. В земном нашем пределе все без исключения носит печать либо горестного ничтожества человека, либо милосердия Господня, либо бессилия человека, не обретшего Бога, либо силы человека, который Бога обрел.

75. Кто познал Бога, но не познал всего своего горестного ничтожества, тот впадает в гордыню. Кто познал все свое горестное ничтожество, но не познал Бога, тот впадает в отчаянье. Кто познал Иисуса Христа, тот хранит равновесие, ибо в Нем мы явственно видим и Бога, и наше собственное горестное ничтожество.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ЧЕЛОВЕК, НЕ ПОЗНАВШИЙ БОГА

Предуведомление

76. Предуведомление к первой части. — Рассказать о тех, кто излагал свои взгляды на самопознание; о множестве частей, на которые его дробил Шаррон, нагоняя на читателей уныние и скуку; о путанице у Монтеня: о том, что он чувствовал отсутствие (правильной) методы; что обходил ее, перескакивая с предмета на предмет; что искал ветра в поле.

Его нелепейший замысел нарисовать собственный портрет! И притом не мимоходом, вступая в противоречие с собственными своими изречениями, — от такого промаха никто не огражден, — но в согласии с этими самыми изречениями, вполне обдуманно и убежденно. Ибо если говорить нелепицы просто так, по недомыслию, — людской порок из самых заурядных, — то как же он нестерпим, когда их говорят обдуманно, да еще такие!..

77. Монтень. — Велики недостатки Монтеня. Грязные слова — они отвращают, сколько бы ни защищала их мадемуазель де Гурне. Легковерен: «безглазые люди». Невежествен: «квадратура круга, еще больший мир». Его отношение к самоубийству, к смерти. Он взращивает пренебрежительное отношение к спасению души, — «без страха и раскаяния». Его книга вовсе не должна направлять читателей на путь благочестия, ибо не ради этого она была написана, но в любом случае автор обязан не отвращать от него. Можно снисходительно отнестись к слишком вольным и сладострастным порывам чувств Монтеня в известных житейских обстоятельствах, но нельзя быть снисходительным к совершенно языческим чувствам, которые рождает в нем мысль о смерти, ибо кто не желает хотя бы умереть по-христиански, тот начисто лишен благочестия; ну, а судя по книге Монтеня, ее создатель только и жаждет что трусливо-бездумной смерти.

78. Достоинства Монтеня обрести очень нелегко. А недостатки — я говорю не о нравственных правилах — Монтень исправил бы шутя, укажи ему кто-нибудь, что он рассказывает слишком много побасенок и слишком много говорит о себе.

79. Не в Монтене, а во мне самом содержится все, что я в нем вычитываю.

80. Я потратил много времени на изучение отвлеченных наук и потерял к ним вкус — так мало они дают знаний. Потом, когда я начал изучать человека, мне стало ясно, что отвлеченные науки вообще не имеют к нему никакого отношения и что, занимаясь ими, я еще хуже разумею, каково оно, истинное мое место в этом мире, нежели те, кто ничего в них не смыслит. И я простил людям их неведение. Однако я полагал, что многие, подобно мне, погружены в изучение человека, да иначе оно и быть не может. Я ошибался: даже геометрией — и той занимаются охотнее. Впрочем, и к ней, и к другим наукам обращаются главным образом потому, что не знают, как приступить к изучению самих себя. Но вот о чем стоит задуматься: а нужна ли человеку и эта наука, не будет ли он счастливее, вообще ничего о себе не зная?

81. Познаем самих себя: пусть при этом мы не обретем истину, зато хотя бы наведем порядок в собственной жизни, а для нас это дело насущное.

82. Людей учат чему угодно, только не порядочности, меж тем всего более они стремятся блеснуть именно порядочностью, то есть как раз тем, чему их никогда не обучали.

83. Того, кто обратится в истинную веру, Господь исцелит и одарит прощением. «*Ne convertantur et sanem eos*»¹, Исаия; «*...et dimittantur eis peccata*»², Марк IV.

Глава I

Место человека в лоне природы: две бесконечности

84. Несоразмерность человека. — Вот куда приводит нас познание природы. Если в нем не заложена истина, стало быть, нет истины и в человеке, а если заложена, как тут не преисполниться смирения, хоть в какой-то мере не ощутить своей

¹ Не обратятся, чтобы Я исцелил их (лат.).

² И прощены будут им грехи (лат.).

малости. А поскольку человек просто не может жить, не веря в эту истину, я настоятельно прошу его — прежде, чем он углубится в еще более доскональное изучение природы, пусть хоть раз пристально и не спеша всмотрится в нее, пусть всмотрится и в самого себя и, поняв, как соразмеряется... Пусть человек отдастся созерцанию природы во всем ее высоком и неохватном величии, пусть отвратит взоры от ничтожных предметов, его окружающих. Пусть взглянет на ослепительный светоч, как неугасимый факел, озаряющий Вселенную; пусть уразумеет, что Земля — всего лишь точка в сравнении с огромной орбитой, которую описывает это светило, пусть потрясется мыслью, что и сама эта огромная орбита — не более чем еле приметная черточка по отношению к орбитам других светил, текущих по небесному своду. Но так как кругозор наш этим и ограничен, пусть воображение летит за рубежи видимого; оно утомится, далеко не исчерпав природу. Весь зримый мир — лишь едва приметный штрих в необъятном лоне природы. Человеческой мысли не под силу охватить ее. Сколько бы мы ни раздвигали пределы наших пространственных представлений, все равно в сравнении с сущим мы порожаем только атомы. Вселенная — это не имеющая границ сфера, центр ее — всюду, окружность — нигде. И величайшее из доказательств всемогущества Господня в том, что перед этой мыслью в растерянности застывает наше воображение.

А потом, вновь обратившись к себе, пусть человек сравнит свое существо со всем сущим; пусть почувствует, как он затерян в этом глухом углу Вселенной, и, выглядывая из тесной тюремной камеры, отведенной ему под жилье, — я имею в виду весь зримый мир, — пусть уразумеет, чего стоит вся наша Земля с ее державами и городами и, наконец, чего стоит он сам. Человек в бесконечности — что он значит?

Ну, а чтобы предстало ему не меньшее диво, пусть взглянется в одно из мельчайших существ, ведомых людям. Пусть взглянется в крохотное тельце клеща и еще более крохотные члены этого тельца, пусть представит себе его ножки со всеми суставами, со всеми жилками, кровь, текущую по этим жилкам, соки, ее составляющие, капли этих соков, пузырьки газа в этих каплях; пусть и дальше разлагает эти частицы, пока не иссякнет его воображение, и тогда рассмотрим предел, на котором он запнулся. Возможно, он решит, что уж меньшей величины в природе не существует, а я хочу показать ему еще одну бездну. Хочу ему жи-

вописать не только видимую Вселенную, но и безграничность мыслимой природы в пределах одного атома. Пусть он узрит в этом атоме неисчислимые вселенные, и у каждой — свой небосвод, и свои планеты, и своя Земля, и те же соотношения, что и в нашем видимом мире, и на этой Земле — свои животные и, наконец, свои клещи, которых опять-таки можно делить, не зная отдыха и срока, пока не закружится голова от этого второго чуда, столь же поразительного в своей малости, сколь первое — в своей огромности; ибо как не потрястись тем, что наше тело, такое неприметное во Вселенной, являет собой на лоне сущего, вопреки этой своей неприметности истинного колосса, целый мир, вернее, все сущее в сравнении с небытием, которое так и остается непостижимым для нас.

Кто вдумается в это, тот содрогнется и, представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия, — исполнится трепета перед подобным чудом, и, сдается мне, любознательность сменится изумлением, и самонадеянному Исследованию он предпочтет безмолвное созерцание.

Ибо в конечном счете что же он такое — человек во Вселенной? Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, нечто среднее между всем и ничем. Бесконечно далекий от понимания этих крайностей — конца мироздания и его начала, вовеки скрытых от людского взора непроницаемой тайной, — он равно не способен постичь небытие, из которого был извлечен, и бесконечность, которая его поглотит.

При вечных отчаянных своих попытках познать начало и конец сущего что улавливает он, кроме мутной видимости явлений? Все возникает из небытия и уносится в бесконечность. Кто окинет взглядом столь необозримый путь? Это чудо постижимо лишь его Творцу. И больше никому.

Не давая себе труда задуматься над этими бесконечностями, люди дерзновенно берутся исследовать природу, словно они хоть сколько-нибудь соразмерны с ней. Как не подивиться, когда в самонадеянности, не менее безграничной, чем предмет их исследований, они рассчитывают постичь начало сущего, а затем все сущее! Ибо подобный замысел может быть порожден лишь самонадеянностью, безграничной, как природа, или столь же безграничным разумом.

Человек сведущий понимает, что природа равно запечатлела и свой образ, и образ своего Творца на всех предметах и явлениях, поэтому почти все они отмечены ее двойной бесконечностью. Следовательно, ни одна наука не исчерпает всех связанных с ней вопросов, ибо кто ж усомнится, что, например, в математике мы имеем дело с бесконечной бесконечностью соотношений? И начала, на которых они основаны, не только бесчисленны, но и бесконечно дробны, ибо кто ж не понимает, что начала якобы предельные не висят в пустоте, они опираются на другие начала, а те в свою очередь опираются на третьи, отрицая тем самым само существование предела? Но все, что нашему разуму представляется пределом, мы и принимаем за предел, подобно тому как в мире материальных величин называем неделимой ту точку, которую уже не способны разделить, хотя по своей сути она бесконечно делима.

Из этих двух известных науке бесконечностей бесконечность больших величин более доступна человеческому разуму, поэтому лишь немногие ученые притязали на то, что полностью охватили все сущее. «Я буду судить обо всем», — говорил Демокрит.

Но бесконечность в малом куда менее очевидна. Все философы потерпели в этом вопросе поражение, хотя порою и утверждали, что изучили его. Отсюда и столь обычные названия — «О началах сущего», «Об основных началах философии» и подобные им, такие же напыщенные по сути, хотя и более скромные с виду, нежели сочинение с режущим глаз названием «*De omni scibili*»¹.

Мы простодушно считаем, что нам легче проникнуть в центр мироздания, чем охватить его в целом. Его явная огромность явно превосходит нас, зато мы значительно превосходим предметы ничтожно малые, поэтому полагаем их постижимыми, хотя уразуметь небытие отнюдь не легче, нежели уразуметь все сущее: и то и другое требует беспредельного разума, из чего я делаю вывод, что способный постичь зиждущее начало вполне способен постичь бесконечность. Одно зависит от другого, одно влечет за собой другое. Эти крайности соприкасаются и, в силу своей отдаленности друг от друга, сливаются в Боге, и только в Боге.

Уясним же себе, что мы такое: нечто, но не всё; будучи бытием, мы не способны понять начало начал, возникающее из небы-

¹ Обо всем познаваемом (лат.).

тия; будучи бытием кратковременным, мы не способны охватить бесконечность.

В ряду познаваемого познанное нами занимает не больше места, чем занимаем мы сами во всей беспредельности природы.

Мы всегда и во всем ограничены, и наше положение между двух крайностей определяет и наши способности. Наши чувства не воспринимают ничего чрезмерного: слишком громкий звук оглушает, слишком яркий свет ослепляет, слишком большие или малые расстояния препятствуют зрению, слишком длинные или короткие рассуждения затемняют понимание, слишком несомненная истина ставит в тупик (я знаю людей, которые так и не взяли в толк, что, если от ноля отнять четыре, в результате получится ноль), основные начала слишком очевидны для нас, слишком острые наслаждения вредят здоровью, слишком часто повторяющиеся музыкальные созвучия неприятны, слишком щедрые благодеяния раздражают — нам хочется отплатить за них с лихвой: *beneficia eo usque laeta sunt dum videntur, exsolvi posse; ubi multum antevenere, pro gratia odium redditur*¹.

Мы не воспринимаем ни крайне сильного холода, ни крайне сильного жара. Чрезмерность неощутима и тем не менее нам враждебна: даже не воспринимая ее, мы все равно от нее страдаем. Слишком юный и слишком преклонный возраст держат ум в окошках, равно как слишком большая или малая образованность. Короче говоря, крайности как бы не существуют для нас, а мы не существуем для них: либо они от нас ускользают, либо мы от них.

Таков истинный наш удел. Мы не способны ни к всеобъемлющему знанию, ни к полному неведению. Плыем по безбрежности, не ведая куда, что-то гонит нас, бросает из стороны в сторону. Стоит нам поверить, что обрели опору и укрепились на ней, как она начинает колебаться, уходит из-под ног, а если мы кидаемся ей вдогонку, ускользает от нас, не дает приблизиться, и этой погоне нет конца. Вокруг нас нет ничего неизблеваемого. Да, таков наш удел, но он нам соприроден и вместе с тем противен всем нашим склонностям: мы жаждем устойчивости, жаждем обрести наконец твердую почву и воздвигнуть на ней башню, вершиной уходящую в бесконечность, но заложен-

¹ Благодеяния приятны лишь до тех пор, пока есть какая-то возможность их оплатить. Если же они намного превышают эту возможность, наша признательность превращается в ненависть (лат.).

ное нами основание дает трещину, земля разverzается, а в провале — бездна.

Откажемся же от поисков достоверных и незыблемых знаний. Изменчивая видимость будет всегда вводить в обман наш разум, конечное ни в чем не найдет твердой опоры меж двух бесконечностей, которые охватывают его, но ни на шаг не подпускают к себе.

Кто это усвоит, тот, я думаю, раз и навсегда откажется от попыток переступить границы, поставленные ему природой. Если уж нам вовек суждено занимать это место посредине, одинаково удаленное от обеих беспредельностей, какое может иметь значение, знает человек немного больше или немного меньше? Допустим, что больше, — в этом случае кругозор его немного шире. Но разве не столь же бесконечно далек он от всезнания, а срок его жизни — от вечности, чтобы какой-нибудь десяток лет составлял для него разницу?

В сравнении с бесконечностями, о которых идет речь, все конечные величины уравниваются, и, на мой взгляд, нет у нашего воображения причин одну конечную величину предпочесть другой. С какой бы из них мы ни соотнесли себя, все равно нам это мучительно.

Начни человек с изучения самого себя, он понял бы, что ему не дано выйти за собственные пределы. Мыслимо ли, чтобы часть познала целое? — Но, быть может, есть надежда познать хотя бы те части целого, с которыми он соизмерим? — Но в мире все так переплетено и взаимосвязано, что познание одной части без другой и всего в целом мне кажется невозможным.

Например, человек связан в этом мире со всем, что входит в круг его сознания. Ему нужно пространство, в котором он существует, время, в котором длится, движение, без которого нет жизни, нужны все элементы, из которых состоит, тепло и пища, чтобы поддерживать свои силы, воздух, чтобы дышать; он видит свет, осязает предметы — словом, он всему сопричастен. Следовательно, чтобы изучить человека, необходимо понять, зачем ему нужен воздух, а чтобы изучить воздух, необходимо понять каким образом он связан с жизнью человека, и так далее. Огню, чтобы гореть, требуется воздух, следовательно, чтобы изучить огонь, необходимо изучить и воздух.

Итак, поскольку все в мире — причина и следствие, движитель и движимое, непосредственное и опосредствованное, по-

скольку все скреплено естественными и неосязаемыми узами, соединяющими самые далекие и друг с другом несхожие явления, мне представляется невозможным познание частей вне познания целого, равно как познание целого вне досконального познания частей.

(Вечность — сама по себе или в Боге — также должна ставить в тупик мимолетное наше бытие. Не более понятна постоянная и жесткая неподвижность природы в сравнении с непрерывными переменами, происходящими в нас самих.)

Наше бессилие проникнуть в суть вещей довершается их однородностью, меж тем как мы состоим из двух не только не однородных, но противоположных друг другу субстанций — души и тела. Ибо та наша часть, которая способна мыслить, не может не принадлежать к области духовного: ведь если предположить, что мы целиком телесны, из этого пришлось бы сделать вывод, что познание сущего для нас вообще невозможно, так как нет ничего абсурднее утверждения, будто материя сама себя познает, мы просто не в состоянии постичь, каким путем она приходит к самопостижению.

Стало быть, если мы целиком материальны, познание для нас совершенно недоступно, а если сочетаем в себе дух и материю, мы не можем до конца познать явления однородные — только духовные или только материальные.

Поэтому почти все философы запутываются в сути того, что нас окружает, и применяют к духовному телесные мерки, а к телесному — духовные. Они, не задумываясь, говорят, что тела стремятся упасть, что они влекутся к центру, стараются избежать уничтожения, боятся пустоты, что у них есть стремления, симпатии и антипатии, то есть наделяют очень многим из присущего только миру духовному. А говоря о духе, ограничивают его в пространстве, заставляя перемещаться с места на место, хотя это свойственно только материальным телам.

Вместо того чтобы воспринимать явления в их натуральном виде, мы вкладываем в них наши собственные свойства и наделяем двойной природой то однородное, что нам удастся обнаружить.

Так как во всем, что нас окружает, мы усматриваем одновременно и дух, и тело, казалось бы, это сочетание вполне понятно людям. Меж тем оно-то им особенно непонятно. Из всех творений природы нет для человека большей загадки, чем он сам, ибо

ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, еще труднее — что такое дух, и уж вовсе непостижимо, как они могут соединиться. Задача неразрешимая, а между тем это его собственная суть: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est*¹.

Завершая доказательство слабости нашего разума, приведу два соображения...

85. Кто слишком молод, тот не способен к здоровым суждениям, равно как и тот, кто слишком стар; кто слишком много или слишком мало размышлял над каким-нибудь предметом, тот начинает упрямствоваться, слепо стоять на своем; кто выносит приговор своему труду, едва успев его окончить или окончив давным-давно, тот слишком еще к нему пристрастен или уже безразличен. Точно так же обстоит дело с картинами, если смотреть на них с расстояния слишком большого или малого: существует только одна-единственная правильная точка для обозрения, все остальные слишком отдалены или приближены, расположены слишком высоко или низко. В живописи такую точку помогают найти законы перспективы. Но кто укажет ее нам, когда предмет наш — истина или нравственность?

86. Когда все предметы равномерно движутся в одном направлении, нам кажется, что они неподвижны, — например, когда мы находимся на борту корабля. Когда все устремляются к нечестивой цели, никто этого не замечает. И только если кто-нибудь останавливается, уподобившись неподвижной точке, у нас открываются глаза на одержимый бег всех остальных.

87. Живущий в скверне твердит, что он-то и следует законам природы, а вот блюдуший нравственную чистоту ими пренебрегает: так отплывающим на корабле мнится, будто все стоящие на берегу быстро отступают назад. И правый, и неправый отстаивают свои убеждения одинаковыми словами. Чтобы судить безошибочно, нужна неподвижная точка отсчета. Стоящий в порту правильно судит о плывущих на корабле; но где тот порт, откуда мы могли бы правильно судить о вопросах нравственности?

88. Когда я размышляю о мимолетности моего существования, погруженного в вечность, которая была до меня и пребудет после, о ничтожности пространства, не только занимаемого, но и

¹ Каким образом тело соединяется с духом, человек постичь не в состоянии, а между тем это и есть человек (*лат.*).

видимого мною, растворенного в безмерной бесконечности пространств, мне неведомых и не ведающих обо мне, я трепещу от страха и недоуменно вопрошаю себя: почему я здесь, а не там, — потому что нет причины мне быть здесь, а не там, нет причины быть сейчас, а не потом или прежде. Кто определил мою судьбу? Чей приказ, чей промысел предназначил мне это время и место? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis*¹.

89. Почему знания мои ограничены? Мой рост невелик? Срок моей жизни сто лет, а не тысяча? По какой причине природа остановилась именно на этом числе, а не на другом, хотя их бессчетное множество и нет причины выбрать это, а не то, тому предпочесть это?

90. Сколько держав даже не подозревают о нашем существовании!

91. Меня ужасает вечное безмолвие этих бесконечных пространств!

Глава II

Ничтожество человека. Вводящие в обман могучие силы

1. ЧУВСТВА И ПАМЯТЬ

92. (Короче говоря, человек столь счастливо устроен, что нет в нем ни одного начала, влекущего к несомненной истине, и много начал, влекущих к заблуждению. Посмотрим же, сколько этих начал. Но основная причина совершаемых им ошибок кроется в постоянной борьбе чувств с разумом.)

Приступить к этой главе следует с рассмотрения тех сил, которые вводят человека в обман.

Человек — это вместилище заблуждений, соприродных ему и неистребимых, если на него не снизойдет благодать. Ничто не указывает людям пути и истине. Все вводит в обман. Ну, а два главных руководящих начала для познания истины, разум и чувства, непрестанно стараются провести друг друга, не говоря уже о том, что и вообще-то не отличаются правдивостью. Чувства подсовывают разуму ложную видимость, а душа в ответ на это мошенничество платит ему той же монетой: берет реванш. Стра-

¹ Память об однодневном госте (лат.).

сти, волнующие душу, вносят сумятицу в чувства, порождая ложную видимость. Разум и чувства только и делают, что без зазрения совести говорят друг другу неправду.

Но помимо заблуждений, отчасти случайных, отчасти вызванных разногласиями этих соприродных человеку свойств...

93. Если хотите спорить не втуне и переубедить собеседника, прежде всего уясните себе, с какой стороны он подходит к предмету спора, ибо эту сторону он обычно видит правильно, затем признайте его правоту и тут же покажите, что при подходе с другой стороны правота сразу превратится в неправоту. Ваш собеседник охотно согласится с вами, — ведь он не допустил никакой ошибки, просто чего-то не разглядел, а люди сердятся не на то, что не все успели разглядеть, а на то, что ошиблись, и объяснить это можно следующим образом: человек по природному своему устройству не способен увидеть предмет со всех сторон, но по той же самой своей природе все, что видит, — видит правильно, ибо свидетельства наших чувств неоспоримы.

94. Когда говорят, что теплота — это движение неких частиц, а свет — не более чем *sonatus recedendi*¹, мы не можем прийти в себя от удивления. Как! Источник наших наслаждений — всего-навсего пляска животных духов? А мы представляли себе это совсем иначе — ведь так различны ощущения, чья природа, как нас уверяют, совершенно одинакова: тепло, исходящее от огня, звуки, свет воздействуют на нас по-иному, нежели прикосновение к коже, мнятся чем-то таинственным, и вдруг оказывается — они грубы, как удар камнем! Разумеется, крохотные частицы, проникающие в поры тела, раздражают не те нервы, что камень, однако дело все в том же раздражении нервов.

95. Дух этого верховного судии подлунной юдоли столь зависит от любого пустяка, что малейший шум помрачает его. Отнюдь не только гром пушек мешает ему здраво мыслить: довольно скрипа какой-нибудь флюгарки или блока. Не удивляйтесь, что сейчас он рассуждает не слишком разумно: рядом жужжит муха, вот он и не способен подать вам дельный совет. Хотите, чтобы ему открылась истина? Прогоните насекомое, которое держит в плену это сознание, этот могучий разум, повелевавший городами и державами. Занятое божество, что и говорить! *O ridicolosissimo eroe!*²

¹ Центробежная сила (лат.).

² О, смехотворнейший из героев! (лат.)

96. Могущество мух: они выигрывают сражения, отупляют наши души, терзают тела.

97. Разум всегда и во всем прибегает к помощи памяти.

98. (По воле случая приходят нам в голову мысли, по воле случая они улетучиваются; никакое искусство не поможет их удержать или приманить.)

Как я хотел бы записать ее, эту ускользающую мысль, но мне только и остается, что записать: она от меня ускользнула...)

99. (В детстве, взяв книгу, я всегда крепко прижимал ее к себе, и так как мне порою только казалось, что я крепко прижимаю ее к себе, то, не доверяя...)

100. Иной раз, только я соберусь записать пришедшую мне в голову мысль, как она улетучивается. Тут я вспоминаю о забытой было немощи моего разума, а это не менее поучительно, чем забытая мысль, потому что стремлюсь я лишь к одному — к пониманию полного моего ничтожества.

101. Почему нас нисколько не сердит хромой на ногу, но так сердит хромой разумом? Дело просто: хромой на ногу признает, что мы не хромоноги, а недоумок считает, что это у нас ум с изъяном, потому он и вызывает в нас не жалость, а злость.

Эпиктет ставит вопрос еще прямее: «Почему мы не возмущаемся, когда говорят, будто у нас болит голова, но возмущаемся, когда говорят, что мы не умеем здраво мыслить или принять здоровое решение?». А дело в том, что мы твердо уверены: голова у нас не болит и ноги не хромают, но отнюдь не так уверены в здравости наших решений. Мы искренне верили в нашу правоту, но вот встретили человека, который думает иначе, и сразу потеряли уверенность, а что уж говорить, если решение кажется нелепым не одному человеку, а многим людям, ибо предпочесть собственное разумение разумению множества себе подобных и трудно, и чересчур дерзко. Что же касается хромоты, тут нам все ясно.

102. Человеку легко вбить в голову, что он глуп, — такова уж его природа; да он и сам может вбить это себе в голову. Ибо люди в одиночестве ведут беседы с самими собой, и эти беседы необходимо разумно направлять: «*Congrunt mores bonos colloquia prava*»¹. Следует изо всех сил стараться хранить молчание, а беседы вести лишь о Боге, ибо в Нем Одном истина, и таким путем проникнуться этой истиной.

¹ Худые сообщества развращают добрые нравы (лат.).

103. Нашему уму от природы свойственно верить, а воле — любить, поэтому, если у них нет достойных предметов для веры и любви, они устремляются к недостойным.

2. ВООБРАЖЕНИЕ

104. Воображение. — Эта важнейшая людская способность, мастерски вводящая в обман и заблуждение, еще и потому так коварна, что порою она говорит правду. Если бы воображение неизменно лгало, оно было бы неизменным мерилom истины. Но, хотя оно почти всегда нас обманывает, уличить его в этом невозможно, ибо оно метит одной метой и правду, и ложь.

Я говорю не о сумасбродах, а о людях самых здравомыслящих — они-то чаще всего и подпадают под власть воображения. Сколько бы ни возражал разум, он бессилен открыть им глаза на истинную цену вещей.

Могучее и надменное, враждующее с разумом, который старается надеть на него узду и подчинить себе, воображение, в знак своего всевластия, создало вторую натуру в человеке. Среди подданных воображения есть счастливы и несчастливы, святы, недужны, богачи, бедняки; оно принуждает разум верить, сомневаться, отрицать, притупляет чувства, делает их особенно чувствительными, сводит людей с ума, умудряет и, что всего досаднее, дарует своим избранникам такое полное и глубокое довольство, какого никогда не испытать питомцам разума. Люди, чьи таланты — плод воображения, исполнены самомнения, попросту недоступны людям здравомыслящим. Первые на всех взирают свысока, спорят дерзко и уверенно, а вторые — осмотрительно и храня умеренность; к тому же на лицах мнимых мудрецов всегда разлито веселье, невольно располагающее к ним слушателей, и, уж конечно, они пользуются благорасположением судей, принадлежащих к их собственной породе. Воображению не дано вложить ум в глупцов, зато оно наделяет их счастьем, на зависть разуму, чьи друзья всегда несчастливы, и венчает успехом, тогда как разум способен лишь покрыть позором.

Кто создает репутации? Кто, как не воображение, окружает почетом и уважением людей, их творения, законы, сильных мира сего? Какой малостью показались бы все земные богатства, когда бы оно не пело им хвалу!

Не кажется ли вам, что этот сановник, чья достойная старость внушает почтение всему народу, руководствуется одним

лишь высоким, нелицеприятным разумом и что суждения свои он составляет, вникая в суть и пренебрегая суетными обстоятельствами, которые действуют на воображение людей недалеко? Вот он входит в храм послушать проповедь, он преисполнен набожности, здравый смысл укреплен в нем пламенным милосердием. Вот он с примерным смирением приготовился внимать святым словам. Но если у проповедника окажется хриплый голос и не очень благообразное лицо, если он плохо выбрит цирюльником и вдобавок заляпан уличной грязью, — какие бы великие истины он ни вещал, бьюсь об заклад, что наш сенатор быстро потеряет свою внушительную сосредоточенность.

Поставьте мудрейшего философа на широкую доску над пропастью; сколько бы разум ни твердил ему, что он в безопасности, все равно воображение возьмет верх. Иные люди при одной мысли об этом побледнеют и покроются потом.

Не стоит распространяться обо всем, что приключается в таких случаях под воздействием воображения.

Все на свете знают, что многие словно теряют рассудок, увидев кошку или крысу, услышав, как скрипит под ногами уголь, и т. д. Звучание голоса действует на самых разумных людей, и от него зависит, понравится ли им произнесенная речь или прочитанное стихотворение.

Благорасположение или ненависть меняют даже самое понятие справедливости. Насколько справедливее кажется защитнику дело, за которое ему щедро заплатили вперед! А как потом его развязные жесты влияют на судей, как он обманывает их напускной уверенностью! Хорош разум — игралище ветра, откуда бы тот ни подул!

Я убежден, что почти все людские поступки совершаются под натиском воображения. Ибо самый ясный разум принужден в конце концов сдаться и следовать, словно своим собственным, тем правилам, которые оно своевольно и повсеместно вводит.

(Человека, намеренного следовать лишь голосу разума, общественное мнение сочтет умалишенным. Он должен не покладая рук трудиться во имя благ, пусть воображаемых, но милых сердцу большинства людей, а едва сон даст передышку утомленному разуму, должен вскакивать как одержимый и снова пускаться в погоню за ветром в поле и терпеть самовольство всевластного воображения. — Таково одно из начал наших заблуждений, но отнюдь не единственное. Человек поступает разумно,

стараясь поддерживать мир между этими могучими силами — разумом и воображением, — но и при мирном сосуществовании все равно главенствует воображение, ибо стоит разразиться войне — и победа почти всегда за ним: разуму никогда не удастся целиком одолеть его, меж тем как оно нередко свергает разум с престола.)

Французские судьи умело пользуются этой таинственной властью воображения. Потому-то им и надобны красные мантии и горностаевые накидки, которые облекают их, уподобляя Пушистым Котам, и дворцы, где вершится правосудие, и повсюду изображения лилий — вся эта торжественная бутафория; ну, а не будь у лекарей черных одеяний и туфель без задника, равно как у ученых мужей — квадратных шапочек и широченных мантий, им ни за что бы не удалось одурачить мир; но такому внушительному зрелищу люди противостоять не способны. Если бы судьи и впрямь умели судить по справедливости, а лекари — исцелять недуги, им не понадобились бы квадратные шапочки: глубина их познаний внушала бы почтение сама по себе. Но так как познания судей и лекарей воображаемые, они волей-неволей принуждены прибегать к суетным прикрасам, дабы, поразив воображение, снискать почет, — и вполне достигают цели. Одним лишь военным ни к чему такой маскарад, их дело не выдуманное, они силой берут то, что другие получают, пуская в ход лицедейство.

Обходятся без маскарадных уборов и наши монархи. Чтобы внушить почтение, они не обряжаются в диковинные одежды, зато их окружают телохранители, воины с алебардами. Эти ражие молодцы, чья сила, чьи мышцы безраздельно принадлежат венценосцам, эти трубачи и барабанщики, выступающие впереди, эти вооруженные отряды, окружающие владык, наполняют трепетом даже самые отважные сердца: тут ведь не одна одежда, но и сила. И надо обладать очень возвышенным разумом, чтобы увидеть обыкновенного человека в турецком султানে, окруженном всей роскошью своего сераля и сорока тысячами янычар.

Стоит нам увидеть правоведа в мантии и шапочке — и мы уже полны веры в его таланты.

Воображение распоряжается всем, оно творит красоту, справедливость, счастье, — все, что ценится в этом мире. Я очень хотел бы прочитать итальянскую книгу, известную мне только по названию, стоящему, впрочем, многих книг: «Della opinione

regina del mondo»¹. Даже не читая, я готов подписаться под нею, — разумеется, только под тем, что в ней справедливо.

Вот примерно каковы следствия этой лживой способности, которая словно преднамеренно дана людям для того, чтобы вводить их в полезный обман. Но и других источников заблуждений у нас предостаточно.

Нас ослепляет не только привычность понятий, но и прелесть новизны. То и другое рождает бессчетные споры с попреками равно и за приверженность ложным взглядам, внушенным в детстве, и за безудержную погоню за новизной. Кто нашел золотую середину? Пусть он подаст голос, пусть докажет свою правоту. Не существует такого понятия, самого, казалось бы, неоспоримого, воспринятого чуть ли не с пеленок, о котором кто-нибудь не сказал бы, что оно ложно и порождено недостатком знаний либо заблуждением чувств.

«Вы в детстве решили, — говорят одни, — что, если ваши глаза ничего не видят в сундуке, значит, он пуст, и, таким образом, поверили в существование пустоты. Но это — обман чувств, поддержанный закоренелым предрассудком, и наука призвана его рассеять». А другие не устают повторять: «Вас в школе учили, будто пустоты в мире нет, вот и заставили замолчать здравый смысл, твердо знавший, что пустота существует, пока его не сбילה с толку вредоносная наука; забудьте ее и поверьте свидетельству чувств!». Кого же все-таки винить в обмане? Наши чувства или школьного учителя?

А вот еще один источник заблуждений — наши недуги. Они притупляют и наши чувства, и способность здраво судить. Воздействие тяжких болезней никто не станет оспаривать, но я убежден, что и легкие недомогания, пусть в меньшей степени, все же влияют на нас.

Выгода тоже отличный инструмент, выкалывающий нам глаза, и притом к вящему нашему удовольствию. Но будь человек воплощением беспристрастия, все равно он себе не судья. Я знал людей, которые так боялись предвзятости, что впадали в противоположную крайность: например, готовы были неумолимо отказать в самом справедливом ходатайстве, если за ходатая хлопотали их близкие.

Истина и справедливость — точки столь трудно различимые, что, метя в них нашими грубыми инструментами, мы почти все-

¹ О властвующем над миром общественном мнении (итал.).

гда даем промах. А если и случается попасть в точку, то размазываем ее и при этом прикасаемся ко всему, чем она окружена, — к неправде куда чаще, нежели к правде.

105. *Nae iste magno conatu magnas nugas dixerit*¹.

106. *Quasi quidquam infelicius sit homine cui sua figmenta dominatur*².

107. Воображение, понуждая нас непрерывно размышлять о том, что происходит в настоящем времени, так преувеличивает его существенность и, отвращая от размышлений о вечности, так преуменьшает ее существенность, что вечность мы превращаем в ничто, а ничто — в вечность, и так глубоки корни подобного образа мыслей, что разум не в силах воспрепятствовать...

108. Воображение умеет так преувеличить любой пустяк и придать ему такую важность, что он заполняет нам душу; с другой стороны, оно в своей бесстыжей дерзости уменьшает до собственных пределов истинно великое — например, образ Бога.

109. То, что порою больше всего волнует нас, — к примеру, опасение, как бы кто-нибудь не проведал о нашей бедности, — часто оказывается сущей малостью. Это песчинка, раздутая воображением до размеров горы. А стоит ему настроиться на другой лад, — и мы с легкостью разбалтываем все, что прежде таили.

110. Я терпеть не могу хрипунов и людей, чавкающих за едой, — такая уж у меня причуда. Подобные причуды весьма обременительны. А есть ли от них хоть какая-то польза? Может быть, мы взваливаем на себя это бремя, следуя своей натуре? Нет, просто мы им не сопротивляемся.

111. Дети, которые пугаются рожи, ими же самими намалеванной, всего-навсего дети; но возможно ли существу, столь слабому в детстве, повзрослев, стать по-настоящему сильным? Нет, просто оно сотворяет себе другие призраки. Все, что постепенно совершенствуется, так же постепенно клонится к гибели. Все, что было слабым, никогда не станет истинно сильным. И пусть твердят: «Он вырос, он изменился» — нет, он все такой же.

112. Время потому исцеляет горести и обиды, что человек меняется: он уже не тот, кем был раньше. И обидчик, и обижен-

¹ Вот он, сделав великое усилие, собирается изречь великие глупости (лат.).

² Словно есть большее несчастье, чем власть воображения над человеком (лат.).

ный стали другими людьми. Точь-в-точь как разгневанный народ: не пройдет и двух поколений, и вы обнаружите: это по-прежнему французы, но они уже совсем другие.

113. Он больше не любит эту женщину, любимую десять лет назад. Еще бы! И она не та, что прежде, и он не тот. Он был молод, она была молода, а теперь ее не узнать. Ту, прежнюю, он, быть может, все еще любил бы.

114. Всякий раз мы смотрим на вещи не только с другой точки зрения, но и другими глазами — поэтому и считаем, что они переменились.

115. Два очень похожих друг на друга человеческих лица, ничуть не смешных порознь, кажутся смешными, когда они рядом.

116. Как суетна та живопись, которая восхищает нас точным изображением предметов, отнюдь не восхищающих в натуре!

3. ОБЫЧАЙ

117. *Quod crebro videt non miratur, etiamsi cur fiat nescit; quod ante non viderit, id, si evenerit, ostentum esse censet*¹.

118. *Spongia solis*². — Когда одно явление неизменно следует за другим, мы делаем из этого вывод, что таков, значит, закон природы: например, что завтра утром взойдет заря и т. д. Но иной раз природа устраивает нам подвох и не подчиняется собственным правилам.

119. Что такое наши врожденные понятия, как не понятия, издавна ставшие привычными, и разве детьми мы не усвоили их от наших родителей, как животные — умение охотиться?

Противоположные обычаи порождают в нас противоположные понятия, чему есть множество примеров; если и существуют понятия, которые не может искоренить никакой установившийся обычай, то ведь есть и обычаи, противные природе, но не подвластные ни ей, ни более поздним обычаям. Это уж зависит от обстоятельств.

120. Родители боятся, как бы естественная любовь детей к ним с годами не изгладилась. Но как может изгладиться естест-

¹ Неловок не удивляется тому, что часто видит, даже если он не знает, почему это происходит. А вот если происходит такое, чего раньше ни видел, это он считает чудом (лат.).

² Солнечная губка (лат.).

венное чувство? Привычка — наша вторая натура, и она-то сводит на нет натуру первоначальную. Но что такое натура? И разве привычка не натуральна в человеке? Боюсь, что эта натура — наша самая первая привычка, меж тем как привычка — наша вторая натура.

121. В людской природе все натурально, *omne animal*¹. Натуральным может стать все, натуральное может изгладиться.

122. Память не в меньшей мере чувство, нежели радость; даже геометрические теоремы — и те могут стать чувствами, потому что под воздействием разума иные наши чувства становятся натуральными, меж тем как натуральные чувства тот же разум способен уничтожить.

123. Если люди привыкли неправильно объяснять какое-нибудь явление природы, они наотрез отказываются от правильного, когда такое объяснение бывает найдено. В качестве примера не раз приводили кровообращение, объясняющее, почему под наложенной тугой повязкой взбухает вена.

124. Предубеждение, приводящее к многим ошибкам. — До чего же печально видеть, что люди только о средствах и рассуждают, а о цели вовсе не думают. Каждому важно, будет ли он соответствовать новому своему положению, что же касается выбора этого положения, равно как и родины, тут решает только судьба.

До чего же горестно видеть, что такое множество турок, еретиков, язычников следуют по стопам своих отцов только потому, что в них укоренилось предубеждение, будто избранный ими путь — наилучший. И от этого целиком зависит, кем станет человек — слесарем, солдатом и пр.

Вот почему дикарям ни к чему Прованс.

125. Мысли. — Все едино, все многообразно. Сколько разных натур в каждой человеческой природе! Сколько разных призваний! А человек выбирает себе занятие наобум, просто потому, что это занятие кто-то похвалил. Хорошо сработанный башмачный каблук.

126. Башмачный каблук. — «Как хорошо сработано! Какой искусник этот мастеровой! Какой храбрец этот солдат!» Вот источник наших склонностей, вот под влиянием чего мы выбираем себе занятие. «Как много он пьет и совсем не пьянеет! Как

¹ Всякая тварь (лат.).

мало он пьет!» Вот как люди становятся трезвенниками, пьяницами, солдатами, трусами и т. д.

127. Столь важен в жизни каждого человека выбор ремесла, а меж тем его решает случай. Каменщиками, солдатами, кровельщиками люди становятся потому, что так уж повелось. «Он отличный кровельщик», — говорят одни и добавляют, когда речь заходит о солдатах: «Все они сумасброды!»; ну, а другие, напротив того, заявляют: «Только воины и занимаются настоящим делом, все остальные просто шалопаи». Дети слышат, как хвалят одно ремесло, хулят другое, и вот выбор их сделан: ведь так естественно любить добродетель и ненавидеть безрассудство; эти слова не зря глубоко трогают нас, беда лишь в том, что мы не умеем правильно их применять в житейских обстоятельствах. Сила обычая такова, что созданных природой просто людьми сразу прикрепляют к какому-нибудь ремеслу: в одной местности все поголовно становятся каменщиками, в другой — солдатами и т. д. Разумеется, людская натура не так однообразна. Следовательно, дело в обычае, который ее одолевает, хотя случается иной раз и ей брать верх, и тогда человек следует своим склонностям наперекор обычаю, плох этот обычай или хорош.

128. Природа непрестанно повторяет одно и то же — годы, дни, часы; пространства, равно как и числа, неизменно следуют одно за другим. Таким образом возникает своего рода бесконечность и вечность. Все вышеперечисленное, взятое в отдельности отнюдь не бесконечно и не вечно, но величины, сами по себе конечные, бесконечно умножаются. Так что на мой взгляд, бесконечно только число, их умножающее.

129. Главнейший талант, который руководит всеми остальными.

4. СЕБЯЛЮБИЕ

130. По самой своей природе себялюбие и вообще человеческое «я» способно любить только себя и печься только о себе. Но как ему быть? Не в его власти исцелить этот возлюбленный предмет от множества недостатков и слабостей: «я» хочет быть великим, но сознает, что ничтожно; хочет быть счастливым, но сознает, что несчастно; хочет быть совершенным, но сознает, что полно несовершенств; хочет вызывать в людях любовь и уважение, но сознает, что его недостатки рождают в них лишь негодование и презрение. Этот внутренний раздор рождает в человеке

самую несправедливую, самую преступную из всех мыслимых страстей, смертельную ненависть к правде, которая, не сдаваясь, продолжает твердить о его недостатках. Он жаждет уничтожить правду, а увидев, что ему это не под силу, старается ее вытравить равно из собственного сознания и из сознания окружающих и прилежно таит свои недостатки от себя и от ближних, ярясь на каждого, кто указывает ему на них или хотя бы их видит.

Разумеется, очень плохо иметь много недостатков, но еще хуже, имея, не признаваться в них, ибо это означает, что к уже существующим добавляется еще один — сознательное введение в обман. Мы ведь не хотим, чтобы люди нас обманывали, считаем несправедливым их притязание на такое уважение, какого они не заслуживают; значит, обманывая их и притязая на незаслуженное уважение, мы сами тоже поступаем несправедливо.

Вот почему, когда люди указывают нам на дурные свойства и пороки, которыми мы действительно страдаем, они не только не причиняют нам зла, ибо ничуть не повинны в этих недостатках, но, напротив того, делают добро, помогая исцелиться от злого недуга — неведения собственных несовершенств. Мы не должны сердиться на тех, кто видит наши слабости и презирает нас, ибо сама справедливость требует, и чтобы люди нас знали, и чтобы относились с презрением, если мы заслуживаем презрения.

Только такие чувства должны были бы возникать в сердце подлинно нелицеприятном и справедливом. А что сказать о нашем собственном сердце, в котором гнездятся чувства прямо противоположные? Ибо возможно ли отрицать, что мы ненавидим правду и говорящих ее и, напротив того, любим, когда люди заблуждаются насчет нас — разумеется, в нашу пользу, — и стараемся казаться им не такими, каковы мы на самом деле?

Приведу еще одно, повергающее меня в ужас доказательство моей правоты. Католическая религия не требует публичного покаяния в грехах, она позволяет утаивать их от всех, кроме одного-единственного человека: лишь ему мы обязаны открыть всю подноготную, показать себя в истинном свете. Она запрещает нам вводить в обман его, и только его, а ему приказывает так свято блюсти тайну, что мы словно бы ни в чем и не сознавались. Неслыханное милосердие, неслыханная кротость! Но развращенность человека такова, что и это требование он находит слишком суровым, и оно стало одной из главных причин бунта, поднятого во многих европейских странах против истинной Церкви.

Как же неразумны, как глубоко несправедливы люди, если их возмущает требование быть с одним-единственным человеком такими, какими по всей справедливости они должны быть со всеми людьми! Ибо разве обманывать справедливо?

Большее или меньшее отвращение к правде присуще, видимо, всем людям без исключения, ибо оно неотъемлемо от себялюбия. Поэтому те, чья прямая обязанность — увещевать ближних, изворачиваются и движимые ложной щепетильностью, идут на всякие уловки, всякие ухищрения, только бы никого не обидеть. Они тщатся умалить недостатки, прикидываются, будто прощают их, выговор чередуют с похвалой, неустанно заверяют в своей приязни и в полном своем уважении. Но лекарство не становится от этого слаще. Себялюбие пьет его маленькими глотками, всегда с неудовольствием, а порою даже тайной злобой на тех, кто это питье подносит.

Поэтому, если человек почему-либо хочет расположить нас к себе, он не станет оказывать услугу, нам неприятную, и будет обходиться с нами так, как мы сами того желаем — скроет правду, ибо мы ее ненавидим, начнет льстить ибо мы жаждем лести, обманет, ибо мы любим обман

Вот и получается, что с каждым шагом по пути мирского успеха мы на тот же шаг удаляемся от правды, так как, чем полезнее людям наше расположение и опаснее неприязнь, тем больше они страшатся нас задеть. Монарх может стать посмешищем всей Европы, а он этого и не заподозрит. Что ж тут удивительного: правда идет на пользу тому, кто ее выслушивает, отнюдь не тому, кто говорит и, значит, навлекает на себя ненависть. Между царедворцами дорожат своей выгодой больше, нежели выгодой монарха, и не торопятся принести пользу ему в ущерб себе.

Разумеется, от этого злосчастного притворства больше всего страдают сильные мира сего, но порою его жертвами становятся и простые смертные: ведь всегда есть резон снискать людское расположение. И выходит, что наша жизнь — нескончаемая иллюзия, ибо мы только и делаем, что лжем и льстим друг другу. В глаза нам говорят совсем не то, что за глаза. Людские отношения зиждутся на взаимном обмане, и как мало уцелело бы дружб, если бы каждый внезапно узнал, что говорят друзья за его спиной, хотя именно тогда они искренни и беспристрастны.

Итак, человек — это сплошное притворство, надувательство, лицемерие, причем не только когда речь идет о других, но и о

нем самом. Он не желает слышать правду о себе, он избегает говорить ее другим, и эта склонность, противная разуму и справедливости, глубоко укоренилась в его сердце

131. Если бы каждому человеку стало известно все, что за глаза говорят о нем ближние, на свете не осталось бы и четырех искренних дружеских связей — таково глубочайшее мое убеждение. Его подтверждают ссоры, вызванные пересказчиками случайно вырвавшихся неосторожных признаний.

132. Эпиграммы Марциала. — Людям по душе злое насмехательство, но не над кривыми и обездоленными, а над сесивыми счастливцами. Кто думает иначе, тот заблуждается.

Ибо корысть — источник всех наших побуждений, в том числе и человеколюбия. Нужно расположить к себе людей человеколюбивых и мягкосердечных.

133. Жалость к обездоленным вполне уживается с корыстолюбием. Более того, люди радуются возможности воздать дань добрым чувствам, прославиться мягкосердечием, ни единой малостью при этом не пожертвовав.

134. Люди ненавидят друг друга — такова уж их природа. И пусть они усердно пытаются поставить свое корыстолюбие на службу общественному благу — эти их попытки только лицемерие, подделка под милосердие, потому что в основе основ лежит все та же ненависть.

135. Своекорыстие послужило основой и материалом для превосходнейших правил общежития, нравственности, справедливости, но от этого не перестало быть все тою же гнусной основой человеческой природы, тем же *figmentum malum*¹: оно прикрито, но не уничтожено.

136. Пристрастие к собственному «я» заслуживает ненависти: вы, Митон, только скрываете его, но отнюдь не уничтожаете, значит, и вы заслуживаете ненависти — «Вы не правы: и я, и подобные мне, мы ведем себя так предупредительно со всеми, что ни у кого нет оснований нас ненавидеть». — Это было бы верно, когда бы «я» заслуживало ненависти только за причиняемый им вред. Но моя к нему ненависть вызвана его несправедностью, его почитанием себя превыше всего и всех, поэтому я всегда буду его ненавидеть.

Короче говоря, у человеческого «я» два свойства: первое — это «я» несправедливо по самой своей сути, ибо ставит себя превы-

¹ Сгустком зла (лат.).

ше всего и всех; второе — оно стеснительно для других людей, неизменно стараясь подчинить их себе, так как «я» враждебно всем прочим «я» и жаждет тиранически управлять ими. Пусть ваше «я» уже не стеснительно для ближних, но оно по-прежнему несправедливо и, значит, немило всем ненавидящим несправедность, зато мило таким же несправедливым, у которых стало на одного врага меньше; итак, вы несправедливы и только у себя подобных способны вызвать приязнь.

137. Несправедливость. — Людям не удалось изобрести способ уболагодворять собственное корыстолюбие, не нанося при этом вреда другим людям.

138. До чего же извращены людские суждения если нет на свете человека, который себя не ставил бы превыше всех прочих людей на свете и не дорожил бы собственным благом, каждым часом своего счастья и своей жизни больше, нежели благом счастьем и жизнью всех прочих людей на свете!

139. Для каждого человека все сущее заключено в нем самом, потому что, когда он умирает, для него умирает и все сущее. Вот он и мнит, что для всех он тоже все сущее. Будем же судить о природе исходя не из нас, а из нее самой.

5. ГОРДЫНЯ И ДУХ ТЩЕСЛАВИЯ

140. Иные наши пороки — только отростки других, главных пороков: если срубить ствол, они отсохнут, как древесные ветви.

141. Стоит злонамеренности перетянуть на свою сторону разум, как она преисполняется гордыни и выставляет союзника напоказ во всем его блеске.

Стоит воздержанности или суровому подвижничеству потерпеть крах и признать победу естества, как злонамеренность, отмечая сию победу, снова преисполняется гордыни.

142. Неправедность. — Самомнение в сочетании с ничтожеством — вот она, величайшая неправедность.

143. Противоречие. — Наша гордыня, берущая верх над всем нашим горестным ничтожеством: она либо вообще его утаивает, либо, вынужденная признать, тут же начинает хвалиться способностью признать это ничтожество.

144. Гордыня перевешивает и сводит на нет в душе человека его сознание собственного горестного ничтожества. Вот уж и впрямь редкостное чудище, вот уж бьющий в глаза самообман! Человек пал и утратил истинное свое место; теперь он беспо-

койно его ищет — это относится ко всем людям; посмотрим, кому удастся обрести утраченное.

145. Нам не довольно нашей собственной жизни и нашего подлинного существа: мы жаждем создать в представлении других людей некий воображаемый образ и для этого все время тщимся казаться. Не жалея сил, мы приукрашиваем и холим это воображаемое «я» в ущерб настоящему. Если нам свойственно великодушие, или спокойствие, или умение хранить верность, мы торопимся оповестить об этих свойствах весь мир и, дабы наградить ими нас выдуманных, готовы отобрать их у нас настоящих; мы даже не погнушаемся стать трусами, лишь бы прослыть храбрецами. Несомненное доказательство ничтожности нашего «я» в том и состоит, что это «я» не довольствуется только собою истинным или собою выдуманным и неустанно меняет их местами! Ибо кто отказался бы пойти на смерть ради сохранения чести, тот прослыл бы последним из подлецов.

146. Гордыня. — Любознательность — это все то же тщеславие. Чаще всего люди набираются знаний, чтобы потом ими похвалиться. Никто не стал бы путешествовать по морям ради одного удовольствия увидеть что-то новое; нет, в плавание отправляются в надежде рассказать об увиденном, поразглагольствовать о нем.

147. Общее глубоко укоренившееся заблуждение полезно людям, если речь идет о чем-то им вовсе неведомом, например, о Луне, влиянию которой приписывают и смену времен года, и моровые поветрия и пр., ибо из всех поветрий самое распространенное — бесцельное любопытство людей ко всему, для них непостижимому, так что лучше пусть заблуждаются, чем живут во власти такого беспокойного и бесплодного чувства.

148. Похвальнее всего те добрые дела, которые совершаются втайне. Читая о них в истории, например на странице 184, я от души радуюсь. Но, как видно, они остались не совсем в тайне — кто-то о них прознал; и пусть человек искренне старался их утаить, щелочка, через которую они просочились, все портит, ибо лучшее в добрых делах — это желание совершать их втайне.

149. Слава. — Восхищение развращает человека с младых ногтей. «Как он замечательно сказал! Как замечательно поступил! Ну, не умница ли он!»

Воспитанники Пале-Рояля, не ведающие подстегиваний зависти и славолюбия, впадают в нерадивость.

150. О жажде снискать уважение окружающих. — Терпя множество бед, впадая во множество заблуждений и пр., мы тем не менее одержимы гордыней, вошедшей в нашу плоть и кровь. Мы с радостью отдадим все, вплоть до жизни, лишь бы привлечь к себе внимание.

Тщеславие: игры, охота, хождение по гостям и театрам, пустое старание увековечить имя.

151. Мы так спесивы, что хотели бы прославиться среди всех людей, населяющих Землю, даже среди тех, которые появятся, когда мы уже исчезнем; мы так суетны, что тешимся и довольствуемся уважением пяти-шести человек, которые близко нас знают.

152. Люди не стараются стяжать всеобщее уважение в тех местах, где они — всего лишь прохожие, но очень заботятся об этом, если им случится там осесть хоть на малый срок. А на какой все-таки? На срок, соразмерный нашему мимолетному и брэнному бытию в этом мире.

153. Тщеславие так укоренилось в нашем сердце что любой человек, будь то солдат или подмастерье, повар или грузчик, вечно чем-нибудь похвастается и жаждет обзавестись почитателями; хотят славы все — даже философы; сочинители трактатов против тщеславия хотят прославиться тем, что так хорошо о нем написали, а читатели этих трактатов — тем что их прочли; и я, пишущий эти строки, тоже может быть, хочу стяжать ими славу, и, быть может, будущие мои читатели...

154. Ремесла. — Слава так сладостна, что люди идут ради нее на все — даже на смерть.

155. (Слава.) — *Ferox gens nullam esse vitam sine armis rati*¹. Одни предпочитают смерть миру, другие — войне.

Люди ради любого своего убеждения готовы пожертвовать жизнью, хотя, казалось бы, любовь к ней так сильна и так естественна.

156. Противоречие: пренебрежение нашим бытием, смерть во имя любой безделицы, ненависть к нашему бытию.

157. Даже именитейшему вельможе следует не пожалеть усилий, чтобы обзавестись истинным другом, так он ему будет полезен, ибо друг не покусится на похвалы и встанет за него горой не только при нем, но и в его отсутствие. Только бы не сделать

¹ Свирепое племя, для которого немислима жизнь без оружия (лат.).

ошибки при выборе, потому что, если он заручится дружбой дурака, проку от этого не будет никакого, сколько бы тот его ни перевозносил; впрочем, дурак и перевозносить не станет, если не встретит поддержки: все равно с его мнением никто не посчитается, так уж лучше он позлословит за компанию.

158. Твой господин любит и перевозносит тебя, — но разве благодаря этому ты уже не его раб? Просто ты приносишь ему немалый доход. Сегодня твой господин тебя хвалит, а завтра прибьет.

6. ПРОТИВОРЕЧИЯ

159. Противоречия. — Человек от природы доверчив, недоверчив, робок, отважен.

160. Описание человека: зависимость, жажда независимости, множество надобностей.

161. Отдавая чужое творение кому-нибудь на суд, до чего же трудно не повлиять заранее на приговор! Говоря: «По-моему, это прекрасно!» или: «По-моему, сплошная невнятица!» и прочее в том же роде, мы побуждаем воображение собеседника следовать за нами, либо, напротив, нам сопротивляться. Всего лучше просто молчать — тогда он будет судить исходя из собственных убеждений, то есть из убеждений, присущих ему в данную минуту, и прочих обстоятельств, к которым мы не причастны. Таким образом, своего мнения мы ему не навяжем, если, разумеется, пренебречь тем, что и молчание воздействует по-разному, в зависимости от оттенков смысла, которые он пожелает в него вложить, и от выводов, которые сделает из наших жестов, мимики, тона, и от умения этого человека читать по лицам. Вот до какой степени трудно не повлиять на суждение любого из нас или, вернее, до какой степени редко оно бывает твердым и независимым.

162. Узнав главенствующую страсть человека, мы уже не сомневаемся, что путь к его сердцу нам открыт, а меж тем у любого, кого ни возьми, без счета причуд, идущих вразрез с его собственной выгодой, как он сам ее понимает; вот это сумасбродство людей и смешивает все карты в игре.

163. *Lustravit lampade terras*¹. — Погода мало влияет на расположение моего духа — у меня мои собственные туманы и по-

¹ Озаряет светочем земли (лат.).

гожие дни; порою оно даже не зависит от благоприятного или дурного оборота моих дел. Случается, я не дрогнув встречаю удары судьбы: победить ее так почетно, что, вступая с ней в борьбу, я сохраняю бодрость духа, меж тем как иной раз, при самых благоприятных обстоятельствах хожу словно в воду опущенный.

164. Мы так жалки, что, радуясь чему-то, нам удавшемуся, неизменно возмущаемся, если нас постигает неудача, а это может случиться — и случается — в любую минуту. Кто научился бы радоваться удаче, не возмущаясь неудачей, тот сделал бы удивительное открытие — все равно что изобрел бы вечный двигатель.

165. Когда человек занят каким-нибудь неприятным делом и при этом твердо рассчитывает на его счастливый исход, радуется малейшим успехам, но отнюдь не огорчается из-за неудач, тогда позволительно думать, что он вовсе не прочь проиграть это дело, тем не менее преувеличивает любой благоприятный признак, чтобы высказать крайнюю свою заинтересованность и напускной радостью скрыть подлинную, вызванную тайной уверенностью, что дело-то все равно проиграно.

166. Пока человек здоров, он недоумевает, как это ухитряются жить больные люди, но стоит ему прихворнуть, как он начинает глотать лекарства и даже не морщится: к этому его понуждает недуг. Нет у него больше страстей, нет желания пойти погулять, развлечься, рожаемого здоровьем, но несовместного с дурным самочувствием. Теперь у человека другие страсти и желания, они соответствуют его нынешнему состоянию и рождены все той же природой. Тем-то и мучительны страхи, выдуманные нами самими и отнюдь нам не соприродные, что заставляют терзаться страстями, чуждыми нашему теперешнему состоянию.

167. По самой своей природе мы несчастны всегда и при всех обстоятельствах, ибо желания, рисуя нам полноту счастья, неизменно сочетают нынешние наши обстоятельства с удовольствиями, покамест недоступными; но вот мы обрели эти удовольствия, меж тем как счастья не прибавилось, потому что изменились наши обстоятельства, а с ними и желания.

Нужно раскрыть суть этого общего положения.

168. Мы нисколько не дорожим нашим настоящим. Только и делаем, что предвкушаем будущее и торопим его, словно оно опаздывает, или призываем прошлое и стараемся его вернуть,

словно оно слишком рано ушло: исполненные неблагоприятия, блуждаем во времени, нам не принадлежащем, пренебрегая тем единственным, которое нам дано, исполненные тщеты, целиком погружаемся в исчезнувшее, бездумно ускользая от того единственного, которое при нас. А дело в том, что настоящее почти всегда причиняет нам боль. Когда оно горестно, мы стараемся его не видеть, а когда отраднo — горюем, видя как быстро оно ускользает. Мы пытаемся продлить его, переправляя в будущее, тщимся распорядиться тем, что не в нашей власти, мечтаем о времени, до которого, быть может, не дотянем.

Покопайтесь в своих мыслях, и вы найдете в них или прошлое, или будущее. О настоящем мы почти не думаем, а если и думаем, то лишь в надежде, что оно подскажет нам, как лучше устроить будущее. Настоящее никогда не бывает нашей целью, оно вместе с прошлым — средства, единственная цель — будущее. Вот и получается, что мы никогда не живем, только располагаем жить и, упоая на счастье, так никогда его и не обретаем.

169. Горестное ничтожество. — Горестное ничтожество человеческой судьбы глубже всех познали и лучше всех выразили в словах Соломон и Иов — счастливейший и несчастнейший из смертных: один на собственном опыте познал всю тщету наслаждений, другой — всю несомненность несчастий.

170. Человек чувствует, какая малость — все доступные ему наслаждения, но не понимает, какая тщета — все чаемые; в этом причина людского непостоянства.

171. Непостоянство. — У предметов множество свойств, у души множество склонностей, ибо все, что ей открывается, — непросто, и сама она, открываясь, всегда являет себя непростой. Поэтому одно и то же вызывает у человека то смех, то слезы.

172. Непостоянство. — Многие полагают, что человек отзывается на прикосновение, как обыкновенный орган. Он и впрямь орган, но причудливый, изменчивый, каждый со своими отличиями (и трубы в нем соединены без всякого порядка). Кто умеет играть только на обыкновенных органах, не извлечет согласных звуков из этого инструмента: надобно знать расположение всех его (регистров).

173. Непостоянство и причудливость. — Тот, кто живет трудами рук своих, и тот, кто властвует над самой могучей в мире державой, занимают положения, одно с другим несовместные. Однако эти положения объединены в персоне турецкого султана.

174. Пусть человеку нет никакого резона лгать, это отнюдь не значит, что он говорит чистую правду: иные люди лгут просто во имя лжи.

175. Нас утешает любая малость, потому что любая малость повергает в уныние.

176. Как могло случиться, что этот человек, который так удручен кончиной жены и единственного сына, да еще озабочен исходом нескончаемой тяжбы, — как могло случиться, что вот сейчас он отнюдь не погружен в скорбь и весьма далек от тяжелых и беспокойных раздумий? Не удивляйтесь: он должен так отбить посланный ему мяч, чтобы тот отлетел к его партнеру: ведь если мяч, стукнувшись о крышу упадет на землю, партия будет проиграна, — ну разве может человек, увлеченный подобным делом, думать о других своих делах? Столь достойное занятие просто не может не поглощать все силы этой возвышенной души, все до единой мысли этого разума. Человек, рожденный на свет, дабы познать Вселенную, судить обо всем и всех, править целыми державами, — этот самый человек целиком поглощен охотой на зайца. А кто не снизойдет до сего занятия, захочет всегда быть на высоте, тот покажет себя еще большим глупцом, ибо это означает, что он пытается стать выше всего человечества, меж тем как на деле — обыкновеннейший человек, мало на что способный и способный на многое, ни на что и на все — он не ангел, не животное, он — человек.

177. Люди с увлечением гоняют мячи, гоняют зайцев: в этих занятиях находят отраду даже короли.

178. Тщета. — Люди живут в таком полном непонимании тщеты всей человеческой жизни, что приходят в полное недоумение, когда им говорят о бессмысленности погони за почестями. Ну не поразительно ли это?

179. На мой взгляд, Цезарь был слишком стар для такой забавы, как завоевание мира. Она к лицу Августу или Александру: эти были молоды, а молодым людям трудно обуздать себя, но Цезарю пристало проявить большую зрелость.

180. Чтобы до конца уяснить себе всю суетность человеческой натуры, довольно вдуматься в причины и следствия любви. Причина ее — «неведомо что» (Корнель), а следствия ужасны. Это «неведомо что», эта малость, которую и определить-то невозможно, потрясает землю, движет монархами, армиями, всем миром.

Нос Клеопатры: будь он чуть покороче, весь облик Земли был бы сегодня иным.

181. Когда толпы иудеев привели Иисуса Христа к Пилату и, начав обвинять Его, случайно помянули Галилею, это дало повод прокуратору послать Иисуса Христа к Ироду; и вот так воплотилось в жизнь таинство, вот так Он был судим иудеями и язычниками. То, что по виду было делом случая, оказалось причиной воплощения в жизнь таинства.

182. Пример нравственной воздержанности Александра Великого куда реже склоняет людей к самообузданию, нежели пример его пьянства — к распушенности. Ничуть не зазорно быть менее добродетельным, чем он, и, в общем, простительно — быть более порочным. Каждый полагает — не такой уж он заурядный распутник, если те же пороки были свойственны и великим людям, ибо никому не приходит в голову, что как раз в этом великие люди ничем не отличаются от заурядных смертных. Им подражают в том, в чем они подобны всем прочим, потому что, при этой возвышенности, какая-нибудь черта всегда уравнивает самых возвышенных с самыми низменными. Они не висят в воздухе, но оторваны от всего нашего общества. Нет, нет, они лишь потому больше нас, что на голову выше, но их ноги на том же уровне, что и наши, они попирают ту же землю. Эти их конечности нисколько не возвышаются над нами, над малыми сими, над детьми, над животными.

183. Стоит нам увлечься каким-нибудь делом — и мы тотчас забываем о долге: например, мы в восторге от какой-нибудь книги, вот и утыкаемся в нее, пренебрегая самыми насущными делами. В таких случаях следует взяться за что-либо очень скучное — и тогда, под предлогом, что у нас есть дело поважнее, мы возвращаемся к исполнению долга.

184. Люди безумны, и это столь общее правило, что не быть безумцем — тоже своего рода безумие.

185. Всего более меня удивляет то, что люди ничуть не удивляются немощности своего разума. Они самым серьезным образом следуют заведенным обычаям, и вовсе не потому, что полезно повиноваться общепринятому, а потому, что твердо уверены уж они-то не ошибутся в выборе разумного и справедливого. Ежечасно попадая впросак, они с забавным смирением винят в этом себя, а не те житейские правила, постижением которых так хвалятся. Подобных людей множество, они слыхом не слыхива-

ли о пирронизме, но служат вящей его славе, являя собой пример человеческой способности к самым бессмысленным заблуждениям: они ведь даже не подозревают, насколько естественна и неизбежна эта немощность их разума, — напротив того, колебимо убеждены в своей врожденной мудрости.

Особенно укрепляют учение Пиррона те, кто его не разделяет: будь пиррониками все без исключения, в пирронизме не содержалось бы ни крупинцы истины.

186. Учение Пиррона укрепляют не столько его сторонники, сколько противники: бессилие человеческого разума куда более очевидно у тех, кто о нем не подозревает, нежели у тех, кто его сознает.

187. Речи о смирении полны гордыни у гордецов и смирения — у смиренных. Точно так же полны самоуверенности речи людей самоуверенных, пусть даже они — последователи Пиррона: мало кто способен смиренно говорить о смирении, целомудренно — о целомудрии или высказывать сомнение, обсуждая пирронизм. Мы — вместилище лжи, двоедушия, противоречий, вечно скрытничаем и лицемерим перед самими собою.

7. МАЛОУМИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ

188. Письмо о малоумии человеческой науки и философии. Предшествует разделу о развлечении. *Felix qui poluit... Felix, nihil admirari*¹. Двести восемьдесят видов величайшего блага у Монтеня.

189. (Но, быть может, безмерностью своей этот предмет превосходит возможности нашего разума. Обратимся же к его измышлениям в той области которая ему доступна. Нет на свете вопроса, который так близко бы его касался и, следовательно, толкал бы к особенно глубоким раздумьям, нежели вопрос, в чем же заключается высшее для него благо. Давайте посмотрим, к каким выводам пришли эти ясновидящие и сильные духом господа и царит ли между ними согласие.

Один говорит, что высшее благо — в добродетели, другой — в наслаждении, тот — в следовании голосу природы, этот — голосу истины: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*², кто-то — в полном неведении, а кто-то — в беззаботной неге, одни утвер-

¹ Счастлив, кто мог... Счастлив, ничему не удивляясь (лат.).

² Счастлив, кто мог познать причины вещей (лат.).

ждает, что высшее благо — в сопротивлении всем обманчивым видимостям, другие — в способности ничему не удивляться: *Nihil mirari prope res una quae possit facere et servare beatum*¹; ну, а достославные пирроники — в бесценной своей атараксии, в сомнении и отказе от категорических утверждений, наиболее же мудрые считают, что с помощью одного желания, даже и горячего, нам его вообще не обрести. Вот так-то.

По если эта распрекрасная философия, невзирая на столь долгие и упорные труды, так и не пришла к единому определенному выводу, то, быть может, душа с помощью собственных своих усилий способна познать самое себя? Послушаем, что об этом говорят властители дум мира сего. Как они себе представляют, из чего она состоит? Удалось ли им открыть ее местоположение? Проведать, откуда она произошла, сколь долговременна, каким путем она отлетает?

Или душа тоже слишком благородный предмет для ее собственных непросвещенных взоров? Так пусть их опустит, снизойдет к миру материальному, — посмотрим, постигает ли она, из чего сотворено то самое тело, которое она одушевляет, и другие тела, видимые и подвластные ей. Что же все-таки постигли они, эти великие догматики-всезнайки? *Harum sententiarum*².

Этим вполне можно было бы ограничиться, когда бы разум и впрямь отличался разумностью. Ее хватает на то, чтобы признать, — да, покамест ничего незыблемого ему установить не удалось, но он отнюдь не теряет надежды, напротив, с прежним пылом продолжает поиски, убеждая себя, что у него достаточно сил для окончательной победы. Пусть же добивается ее, а потом, сопоставив эти мощные силы с достигнутым ими, сделаем выводы, попытаемся определить, действительно ли он обладает теми органами и инструментами, которые необходимы для овладения истиной.

190. Они твердят, будто затмения предвещают беду, но беды так часто постигают нас, так обыденны, что предсказатели неизменно угадывают; меж тем если бы они твердили, что затмения предвещают счастливую жизнь, то столь же неизменно ошибались бы. Но счастливую жизнь они предсказывают лишь при

¹ Ничему не удивляться — вот почти единственный способ стать и остаться счастливым (лат.).

² Из этих мнений (лат.).

редчайшем расположении небесных светил, так что и тут почти никогда не ошибаются.

191. Часть I, 1, 2. Раздел 4.

(Предположение. — Не составит труда спустить разум еще на ступень — уж там-то он проявит себя во всей своей смехотворной нелепости. Ибо он сам даст нам доказательства этого.) — Что может быть абсурднее заявлений, будто неодушевленные тела испытывают страсти, боязнь, отвращение? Будто эти бесчувственные, безжизненные, более того, не способные к жизни тела могут преисполняться страстями, хотя неперемное условие существования оных страстей — душа, чувствительная по крайней мере настолько, чтобы их чувствовать? Будто они могут бояться пустоты? Но что такого страшного в пустоте? И возможно ли утверждение более низменное и смехотворное? И это еще не все: согласно вышеприведенному утверждению, в неодушевленных телах скрыт некий источник движений, дающий им возможность избегать пустоты. Значит, у них есть ноги, руки, мышцы, нервы?

192. (Декарт. — Следует определить в общем виде: «Осуществляется это с помощью образа и движения» — так оно будет правильно. Но объяснить, каковы они, и воссоздать механизм — попытка смехотворная, ибо она бесполезна, бездоказательна, тягостна. А если бы удалась, мы считали бы, что все философские системы, вместе взятые, не стоят и часа потраченного на них времени.)

193. Написать против тех, кто тщится слишком углублять науки. Декарт.

194. Не могу простить Декарту: он стремился обойтись в своей философии без Бога, но так и не обошелся, заставил Его дать мирозданию толчок, дабы привести в движение, ну, а после этого Бог уже стал ему не надобен.

195. Декарт бесполезен и бездоказателен.

196. Тщета наук. — Если я не знаю основ нравственности, наука об окружающем мире не принесет мне утешения в дни горестных испытаний, а вот основы нравственности утешают и при полном незнании наук о предметах окружающего мира.

197. Слабость. — Все усилия людей сводятся к тому, чтобы обрести как можно больше благ, но, обретя, они не в состоянии ни доказать, ни отстоять с силой свои права на них, потому что все добытое ими — лишь пустые человеческие фантазии. Точно

так же обстоит дело и с нашими знаниями, ибо малейший недуг сводит их на нет. Мы не способны овладеть ни истиной, ни благом.

8. РАЗВЛЕЧЕНИЕ

198. Наша природа такова, что требует непрестанного движения; полный покой означает смерть.

199. Удел человека: непостоянство, тоска, тревога.

200. Тоска, снедающая человека, когда ему приходится бросать то, к чему он пристрастился. Некто вполне доволен своим домашним очагом, но вот он встретил женщину и увлекся ею или несколько дней кряду увлеченно играл в карты: заставьте его вернуться к прежнему образу жизни — и он затоскует. История из самых обыденных.

201. Тоска. — Нет на свете ничего более непереносимого для человека, нежели полный покой, не нарушаемый ни страстями, ни делами, ни развлечениями, ни вообще какими-нибудь занятиями. Вот тогда он и начинает по-настоящему чувствовать свою ничтожность, заброшенность, зависимость, свое несовершенство и бессилие, свою пустоту. Из глубин и его души немедленно выползают тоска, угрюмство печаль, горечь, озлобление, отчаянье.

202. Беспокойство. — Солдат пеняет на тяготы своего дела, пахарь — на тяготы своего, но попробуйте обречь их на безделье!

203. В сражении нас пленяет само сражение, а не его победоносный конец: мы любим смотреть на бои животных, а не на победителя, терзающего свою жертву, хотя, казалось бы, чего нам и ждать, как не победы? Однако стоит ее дожидаться — и мы сыты по горло. Точно так же обстоит дело и с любой азартной игрой, и с поисками истины. Мы любим следить за столкновением несхожих мнений во время диспутов, но вот обдумать найденную истину — нет уж, увольте: мы радуемся ей, лишь когда она при нас рождается в спорах. И со страстями то же самое, мы жадно следим за их противоборством, — но вот одна победила, — и какое это грубое зрелище! Нам важна не суть вещей, важны лишь ее поиски. Поэтому мало чего стоят те сцены в театральных пьесах, где довольство не одобрено тревогой, несчастье — надеждой, где только и есть что грубое вождение или безжалостная жестокость.

204. Чтобы понять смысл всех человеческих занятий, достаточно вникнуть в суть развлечений.

205. Развлечение. — Я нередко размышлял о том, какие тревожения, опасности и невзгоды подстерегают всех, кто живет при дворе или в военном лагере, где вечно зреют распри, дерзкие, а порою и преступные замыслы, бушуют страсти и т. д., и пришел к выводу, что главная беда человека — в неспособности к спокойному существованию, к домоседству. Если бы люди, у которых довольно средств для безбедной жизни, умели, не томясь, а радуясь, сидеть в своем углу, разве пускались бы они в плавание или принимали бы участие в осаде крепостей? Они лишь потому транжируют деньги, покупая воинские должности, что им невыносим вид одних и тех же городских стен, и лишь потому ищут, с кем бы поболтать и развлечься игрою в карты, что томятся, сидя дома

Но потом, когда я глубже вник в это людское свойство, порождающее столько бед, мне захотелось докопаться до причины, лежащей в его основе, и такая причина действительно обнаружилась, и очень серьезная, ибо состоит она в изначальной бедственности нашего положения, в хрупкости, смертности и такой горестной ничтожности человека, что стоит нам вдуматься в это — и уже ничто не может нас утешить.

В нашем мире из всех положений, обильных благами, доступными смертным, положение монарха, несомненно, наизавиднейшее, ибо он владеет всем, о чем только можно мечтать, но попробуйте лишить его развлечений, предоставить мыслям, долгим раздумьям о том, кто же он такой в действительности, — и это беззаботное счастье рухнет, монарх невольно вспомнит о грозящих ему бедах, о готовых вспыхнуть мятежах, более того — о смерти, о неизбежных недугах; вот тогда-то и окажется, что, лишенный так называемых развлечений, монарх несчастен, несчастнее самого жалкого из своих подданных, который в эту минуту играет в шары и вообще развлекается.

Вот почему люди так ценят игры и болтовню с женщинами, так стремятся попасть на войну или занять высокую должность. Не в том дело, что они рассчитывают обрести таким путем счастье, что и впрямь воображают, будто в карточном выигрыше или затравленном зайце таится истинное блаженство; им не нужен ни этот выигрыш, ни этот заяц. Все мы ищем не того мирного и ленивого существования, которое оставляет сколько

угодно досуга для мыслей о нашей горестной судьбе, не военных опасностей и должностных тягот, но треволнений, развлекающих нас и уводящих прочь от подобных раздумий.

Вот почему люди так любят шум и суетню, вот почему им так невыносимо тюремное заключение и так непонятны радости одиночества. Величайшее преимущество монарха в том и состоит, что его наперебой стараются развлечь, ублажить всевозможными забавами.

Монарх окружен придворными, чья единственная забота — веселить монарха и отвлекать его от мыслей о себе. Ибо, хотя он и монарх, эти мысли повергают его в скорбь.

Только это и смогли в поисках счастья придумать люди. До чего же мало понимает в человеческой натуре тот, кто, напустив на себя глубокомысленный вид, возмущается столь неразумным времяпрепровождением, как целодневная охота на зайца, которого те же самые охотники погнушались бы купить! А дело в том, что заяц сам по себе не спасает от мыслей о смерти, о нашем бедственном положении, тогда как охота на него спасает, не оставляя места вообще ни для каких мыслей.

Поэтому, возражая на упрек — зачем, мол, они сломя голову гонятся за какой-то совершенно ненужной им добычей, — охотники, подумай они хорошенько, должны были бы сказать, что просто им нужна какая-нибудь волнующая, неистовая забава, чтобы уйти от мыслей о себе, а бегущая дичь манит гнаться вдогонку и увлекает все помыслы охотника. Столь разумным возражением они поставили бы своих противников в тупик, но оно не приходит им в голову, потому что люди плохо разбираются в собственной душе. Им невдомек, что главная их цель — сама охота, а не дичь.

Они воображают, будто обретут покой, если добьются такой-то должности, забывая, как ненасытна их алчность, и впрямь верят, что лишь к этому покою и стремятся, хотя в действительности ищут одних только треволнений.

Некое безотчетное чувство толкает человека на поиски мирских дел и развлечений, и происходит это потому, что он непрерывно ощущает горестность и своего бытия; меж тем другое безотчетное чувство, — наследие, доставшееся от нашей первоначальной непорочной природы, — подсказывает, что счастье не в житейском водовороте, а в покое, и столкновение столь противоречивых чувств рождает в каждом из нас смутное, неосознан-

ное желание искать бури во имя покоя, равно как и надежду на то, что, победив еще какие-то трудности, мы ощутим полное довольство и перед нами откроется путь к душевному умиротворению.

Так протекают дни и годы нашей жизни. Мы преодолеваем препятствия, дабы обрести покой, но едва справившись с ними, начинаем тяготиться этим самым покоем, ибо сразу попадаем во власть мыслей о бедах уже нагрянувших или грядущих. И даже будь мы защищены от любых бед, томительная тоска, искони коренящаяся в нашем сердце, пробьется наружу и напитает ядом наш ум.

Так несчастен человек, что томится тоской даже без всякой причины, просто в силу особого своего склада, и одновременно так суетен, что, сколько бы у него ни было самых основательных причин для тоски, он способен развлечься любой малостью вроде игры в бильярд или мяч.

«Но, — спросите вы, — зачем ему нужно резаться в карты?» А затем, чтобы завтра похвалиться в кругу друзей — мол, я обыграл такого-то. И вот одни лезут из кожи вон в своих кабинетах, тщась блеснуть перед учеными решением никем до сих пор не решенной алгебраической задачи, другие, на мой взгляд не менее глупые, подвергают себя смертельной опасности, чтобы похвалиться одержанной победой и, наконец, третьи тратят все силы, стараясь запомнить эти события, но не затем, чтобы извлечь из них урок мудрости, а только чтобы показать свою осведомленность, и уж эти — самые глупые из всей честной компании, потому что они глупы со знанием дела, тогда как другие глупы, может быть, по неведению.

Иной человек живет, не ведая тоски, потому что ежедневно играет по маленькой. Но попробуйте каждое утро выплачивать ему столько денег, сколько он мог бы выиграть за день, запретив при этом играть, — и он почувствует себя несчастным. Мне, вероятно, возразят, что играет он для развлечения, а не для выигрыша. В таком случае позвольте ему играть, но не на деньги, — и опять он быстро затоскует, ибо в этой игре не будет азарта. Значит, развлечение развлечению рознь: тягучее, не оживленное страстью, оно никому не нужно. Человек должен увлечься, должен обмануть себя, убедив, будто обретет счастье, выиграв деньги, хотя не взял бы их, если бы взамен пришлось отказаться от игры, должен выдумать себе цель, а потом стремиться к ней,

попеременно терзаясь из-за этой выдуманной цели неутоленным желанием, злобой, страхом, — точь-в-точь как ребенок, который пугается рожи, им самим намалеванной.

Как могло случиться, что сей господин, недавно утративший единственного сына, изведенный всяческими дрязгами и тяжбами и пребывавший еще нынче утром в глубоком унынии, сейчас и думать забыл о своих горестях? Не удивляйтесь: он поглощен вопросом, куда ринется вепрь, которого уже шесть часов подряд ожесточенно травят собаки. Этого вполне достаточно. Как бы ни был опечален человек, но придумайте для него развлечение — и он на время обретет счастье, и как бы ни был счастлив человек, но отнимите у него все забавы, все буйные развлечения, прогоняющие тоску, — и он сразу помрачнеет, сразу почувствует себя несчастным. Нет развлечений — нет радости, есть развлечения — нет печали. Счастье сильных мира сего в том и состоит, что у них никогда не бывает недостатка в развлечениях и развлекателях.

И вот еще о чем следует подумать. Не потому ли стоит быть суперинтендантом, канцлером, председателем суда, что их с утра до ночи осаждают просители со всех концов страны, не оставляя ни часу на дню для мыслей о самих себе? А какими несчастными и покинутыми чувствуют себя эти люди, когда поначалу принуждены жить в своих поместьях, хотя у них там вдоволь добра и заботливых слуг: теперь-то им никто не мешает отдаваться мыслям о самих себе.

206. Развлечение. — Неужели монарху для полноты счастья не довольно одного лишь созерцания всего величия своего сана? И его, как зауряднейшего из смертных, надобно развлекать, тем самым мешая этому созерцанию? Я отлично понимаю, что забить человеку голову мыслями о том, изящно ли он танцует, и таким путем отвлечь от воспоминаний о семейных дрязгах — значит его осчастливить. Но так ли обстоит дело с монархом и станет ли он счастливее, если предпочтет суетные развлечения созерцанию собственного величия? Да и вообще, существует ли на свете занятие более благотворное для его ума? Может быть, побуждая короля старательно выделять танцевальные па в такт музыке или ловко отбивать мяч, ему мешают безмятежно наслаждаться ореолом блистательной своей славы и, значит, замутняют его радость? Что ж, пусть сделают попытку, пусть попробуют оставить монарха в полном одиночестве, ничем не

ублажая чувства, ничем не занимая ум, без единого спутника, дабы он на досуге мог целиком предаться мыслям о себе, и тогда все обнаружат, что монарх, лишенный развлечений, — глубоко обездоленный человек. Вот почему все так бдительно следят за тем, чтобы монарх всегда был окружен людьми, чья единственная забота — перемежать его труды развлечением, полнить досуг играми и забавами, дабы не оставалось даже минутных пустот; в общем монарха неотступно сопровождают приближенные, которые только и думают, как бы не оставить повелителя наедине с самим собой, помешать ему погрузиться в мысли о себе, ибо всем понятно: даже монарх в таких случаях ощущает глубокую свою обездоленность.

Я говорю все это о монархе-христианине именно как о монархе, а не как о христианине.

207. Развлечение. — Человек с молодых ногтей только и слышит, что он должен печься о своем добром имени, о своем благополучии, о своих друзьях и вдобавок еще о добром имени и благополучии этих друзей. Его обременяют множеством занятий, изучением иностранных языков, телесными упражнениями, неустанно вбивая в голову, что не быть ему счастливым, если он и помянутые друзья не сохраняют в должном порядке здоровья, имущества, доброго имени, и что нехватка даже самой малости равносильна несчастью. И на него обрушивают столько дел, возлагают столько обязанностей, что от зари до зари он в непрерывной суете. — «Вот уж диковинный способ помочь человеку стать счастливым! — скажете вы. — Не самый ли верный сделать его несчастным?» — Ну нет, есть вернее: отнимите у него все эти тягостные занятия, и он вдруг увидит себя, начнет думать, что же он такое, откуда пришел, куда идет, — вот почему человека необходимо погрузить в дела, тем самым отвратив от мыслей. И по той же причине, изобретя для него множество важных дел, ему советуют каждый свободный час посвящать играм, развлечениям, не сидеть сложа руки.

Как пусто человеческое сердце и сколько нечистот в этой пустоте!

208. Всякое пышно обставленное развлечение идет во вред истинно христианской жизни, но из всех развлечений, придуманных в миру, особенно следует опасаться театра. Людские страсти показаны там столь изящно и столь натурально, что возбуждают и порождают их в наших собственных сердцах.

В первую голову это относится к любви, особенно если она предстает в облике целомудренном и возвышенном, ибо чем непорочнее явленная на подмостках любовь, тем глубже она затрагивает непорочные души; ну, а ее пылкость убажает наше самолюбие, и в нем зреет желание зажечь в ком-то пламень, так искусно только что представленный; одновременно мы все больше укрепляемся в мысли, основанной на возвышенности изображенных комедиантами чувств, что подобные чувства отнюдь не опасны, и самые чистые души проникаются уверенностью, будто ничем не запятнают своей чистоты, если в них зародится столь благоразумная любовь.

И вот, когда человек уходит из театра, его сердце так переполнено всеми прелестями и красотами любви, а душа и ум так уверовали в ее непорочность, что он уже распахнут навстречу ее первым впечатлениям, вернее, уже ищет возможности посеять любовь в другом сердце и снять потом урожай таких же наслаждений и жертв, какие были только что так красиво изображены актерами.

209. Мы способны сосредоточенно размышлять только о чем-нибудь одном, думать сразу о двух предметах мы не умеем; вот и наши понятия о благе — от мира сего, а не от Бога.

210. Вне всякого сомнения, человек сотворен для того, чтобы думать: это и его главное достоинство, и главное дело всей жизни, а главный долг — думать, как ему приличествует. Что касается порядка, то начинать следует с размышлений о самом себе, своем Создателе и о своем конце.

А о чем думают в свете? Отнюдь не об этих материях, а о том, как бы поплясать, побряцать на лютне, спеть песенку, сочинить стишки, поиграть в кольцо и т. д., повоевать, добиться королевского престола, ни на минуту не задумываясь над тем, что же это значит — быть королем, быть человеком.

211. Кто не видит всей тщеты человеческого существования, тот сам исполнен тщеты. Впрочем, кто ж ее не видит, кроме, разумеется, юнцов, захлестнутых пустозвонством, развлечениями и мыслями о своем будущем? Но отнимите у них эти развлечения — и тотчас на ваших глазах они начнут сохнуть от тоски, почувствуют, пусть даже бессознательно, все свое ничтожество: человек так несчастно устроен, что, если ему нечем отвлечься от мыслей о себе, он немедленно погружается в глубокую печаль.

212. Мысли. — *In omnibus requiem quaesivi*¹. Будь наш земной удел поистине счастливым, у нас не было бы нужды все время отвлекать от него мысли, чтобы почувствовать себя счастливыми.

213. Развлечение. — Люди не властны уничтожить смерть, горести, полное свое неведение, вот они и стараются не думать об этом и хотя бы таким путем добиться счастья.

214. Несмотря на всю горестность своего удела, человек хочет быть счастливым, во что бы то ни стало счастливым, он просто не может этого не хотеть, но как добиться счастья? Для этого нужно было бы стать бессмертным, но бессмертия человеку не дано, и тогда он придумал выход — вообще ни о чем таком не думать.

215. Все дело в горестном ничтожестве человеческого существования: стоило людям уразуметь это — и они немедленно придумали развлечение.

216. Развлечение. — Если бы человек и впрямь был счастлив, он чувствовал бы себя тем счастливее, чем больше углублялся бы в себя, подобно святым и Господу Богу. — Пусть так, но ведь, предаваясь развлечениям, тоже можно чувствовать себя счастливым? — Нет, нельзя, потому что, предаваясь развлечениям, человек покидает внутренний свой мир ради внешнего и тем самым становится зависимым, становится возможной жертвой тысячи случайностей, неизбежно приносящих с собой печали.

217. Горестное ничтожество. — Единственное, что способно нас утешить в горестном нашем уделе, — это развлечение, и вместе с тем именно оно — горчайшая наша беда: что, как не развлечение, уводит нас от мыслей о себе и тем самым незаметно толкает к гибели? Лишенные развлечений, мы ощутили бы такую томительную тоску, что попытались бы исцелить ее средством, чье действие не столь преходяще. Но развлечение тешит нас, и мы, сами того не замечая, спешим навстречу смерти.

218. Развлечение. — Легче умереть, не думая о смерти, нежели думать о ней, когда она даже еще не грозит.

219. Бояться смерти, когда мы вне опасности, а не когда она уже рядом, ибо человеку должно всегда быть человеком.

220. Мы так плохо понимаем самих себя, что порою ждем смерти, хотя находимся в добром здравии, или, напротив того,

¹ Повсюду я искал покой (лат.).

считаем себя совершенно здоровыми, хотя наша смерть уже на пороге, ибо не чувствуем ни приближения горячки, ни назревания гнойника.

221. Кромвель собирался стереть с лица земли всех истинных христиан; он уничтожил бы королевское семейство и привел к власти свое собственное, когда бы в его мочеточнике не оказалась крупинка песка. Несдобровать бы даже Риму, но вот появилась эта песчинка, Кромвель умер, его семейство вернулось в ничтожество, водворился мир, на троне снова король.

222. Внезапная смерть — вот единственное, чего следует страшиться; именно поэтому сильные мира сего всегда держат при себе духовника.

223. У великих и малых мира сего одинаковы и беды, и неудовольствия, и страсти, только одних судьба поместила на обод вертящегося колеса, а других — ближе к ступице, так что при любой тряске им легче устоять на ногах.

224. (Три гостеприимца.) Разве поверил бы тот, кто вел дружбу с королем английским, королем польским и королевой шведской, что когда-нибудь он может остаться без крова и пристанища?

225. Когда Августу сообщили, что по приказу Ирода были преданы избиению все младенцы, не достигшие двух лет, в том числе и собственный сын владыки, он сказал, что лучше уж быть поросенком Ирода, нежели его сыном. Макробий, «Сатурналии», кн. II, гл. 4.

226. Мы беспечно устремляемся к пропасти, заслонив глаза чем попало, чтобы не видеть, куда бежим.

227. Пусть сама по себе пьеса и хороша, но последний акт кровав: две-три горсти земли на голову — и конец. Навсегда.

9. ЧЕЛОВЕК В ОБЩЕСТВЕ

Неправедность людских законов

228. Пирронизм. — Все в этом мире отчасти истинно, отчасти ложно. Подлинная истина не такова: она беспримесно и безусловно истинна. Любая примесь пятнает истину и сводит на нет. В нашем мире нет ничего незамутненно истинного, и, значит, все ложно — в сравнении, разумеется, с конечной истиной. Мне возразят: убийство дурно, вот вам конечная истина в чистом виде. Правильно, ибо мы хорошо знаем, что такое ложь и зло.

Но в чем заключается добродетель? В целомудрии? Нет, отвечу я, потому что вымер бы род человеческий. В брачном сожителстве? Нет, в воздержании больше добродетели. В том, чтобы не убивать? Нет, потому что воцарился бы чудовищный беспорядок и злодеи поубивали бы всех добропорядочных людей. В том, чтобы убивать? Нет, убийство уничтожает живую тварь. Наша истина и наше добро только отчасти истина и добро, к ним всегда примешаны ложь и зло.

229. Все правила достойного поведения давным-давно известны, остановка за малым — за их воплощением в жизнь. Например, все знают, что во имя общего блага должно жертвовать жизнью, и некоторые действительно жертвуют, но вот во имя веры на такую жертву не идет никто.

Неравенство среди людей неизбежно, в этом никто не сомневается, но стоит его открыто признать — и уже распахнуты двери не только для сильной власти но и для нестерпимой тирании.

Людскому разуму необходимо дать некоторую свободу, но стоит признать это — и уже распахнуты двери для самой гнусной распущенности. — «Что ж, ограничьте свободу». — В природе не существует пределов: закон пытается их поставить, но разум не желает мириться с ними.

230. (...Тщета законов очевидна; он их обходит значит, имеет смысл ими пренебрегать.) На какой же основе построит он тот мир, которым собирается управлять? На прихоти кого попало? Вот уж будет неразбериха! На справедливости? Он понятия не имеет, что такое справедливость.

Если бы знал, разве придумал бы правило, главнейшее в людских сообществах и гласящее, что каждый должен повиноваться обычаям своей страны? Нет, свет истинной справедливости равно сиял бы для всех народов, и законодатели руководствовались бы только ею, а не брали бы за образец прихоти и фантазии, скажем, персов или немцев. Неизменная, она царила бы во все времена и во всех странах мира, меж тем как на деле понятия справедливости и несправедливости меняются в зависимости от земных широт. На три градуса ближе к полюсу — и весь свод законов летит вверх тормашками; истина зависит от меридиана; несколько лет владычества — и самых коренных законов как не бывало; право подвластно времени; Сатурн, проходя через созвездие Льва, возвещает новое преступление. Хороша

справедливость, которая справедлива лишь на этом берегу реки! Именуемое истиной по сю сторону Пиренеев именуется заблуждением по ту сторону!

Они утверждают, что справедливость гнездится не в обычаях, а в естественном праве, ведомом народам всех стран. И, разумеется, эти люди упрямо стояли бы на своем, когда бы, по произволу случая, насаждающего человеческие законы, нашелся хоть один-единственный закон действительно всеобщий, но в том-то и состоит диво-дивное, что из-за многообразия людских прихотей такого закона нет.

Воровство, кровосмешение, дето- и отцеубийство — какие только деяния не объявлялись добродетельными! Ну как тут не удивиться, — кто-то имеет право убить меня на том лишь основании, что я живу по ту сторону реки и что мой монарх поссорился с его монархом, хотя я-то ни с кем не ссорился!

Естественное право, безусловно, существует, но его, как и все прочее, вконец извратил этот наш распрекрасный и вконец извращенный разум. *Nihil amplius nostrum est; quod nostrum dicimus artis est*¹. *Ex senatus consultis et plebiscitis crimina exercentur*². *Ut olim vitiis, sic nunc legibus laboramus*³.

Эта неразбериха ведет к тому, что один видит суть справедливости в авторитете законодателя, другой — в нуждах монарха, третий — в общепринятом обычае; последнее утверждение — наиболее убедительное, поскольку, если следовать доводам только разума, в мире нет справедливости, которая была бы неколебимо справедлива, не рассыпалась бы в прах под воздействием времени. Меж тем обычай справедлив по той простой причине, что он всеми признан, — на этой таинственной основе и зиждется его власть. Кто докапывается до корней обычая, тот его уничтожает. Всего ошибочнее законы, исправляющие бывшие ошибки: человек, который подчиняется закону только потому, что он справедлив, подчиняется справедливости, им же и выдуманной, а не сути закона: закон сам себе обоснование, он — за-

¹ Нам уже ничего не принадлежит; то, что я называю «нашим», понятие условное (*лат.*).

² Преступления совершаются по постановлению сената и народа (*лат.*).

³ Некогда мы страдали из-за наших пороков, теперь страдаем из-за наших законов (*лат.*).

кон, и этого достаточно. Любой, вздумавший исследовать причину, его породившую, обнаружит ее легковесность, полную несостоятельность и, если еще не приучил себя спокойно взирать на все чудеса, творимые людским воображением, долго будет удивляться тому, что всего лишь за одно столетие люди начали относиться к оному закону столь почтительно, столь благоговейно. Искусство подтачивания и ниспровержения государственных устоев как раз и состоит в ломке общепринятых обычаев, в исследовании их истоков, в доказательстве их неосновательности, их несправедливости. «Нужно вернуться к первоначальным, имеющим твердую основу законам, сведенным на нет несправедливым обычаем», — любят говорить в таких случаях. Но подобные игры ведут к несомненному проигрышу, ибо уж тут-то несправедливым оказывается решительно все. Меж тем народ охотно прислушивается к ниспровергателям. Он начинает понимать, что ходит в ярме, и пытается его сбросить, и терпит поражение вместе с любознательными исследователями установленных обычаев, и выгадывают при этом лишь сильные мира сего. Вот почему мудрейший из законодателей говорил, что людей ради их же блага необходимо время от времени надувать, а другой, тонкий политик, писал: «Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur»¹. Народ не должен знать об узурпации власти: когда-то для нее не было никакого разумного основания, но с течением времени она стала разумной; пусть ее считают неистребимой, вековой, пусть не ведают, что у нее было начало, иначе ей быстро придет конец.

231. Мое, твое. — «Моя собака!» — твердили эти неразумные дети. «Мое место под солнцем!» — вот он, исток и образ незаконного присвоения земли.

232. В послании «О несправедливости» будет уместна шутка старшего брата, обращенная к младшему: «Друг мой, ты родился по эту сторону горы, значит, справедливость требует, чтобы все состояние унаследовал твой старший брат».

За что ты меня убиваешь?

233. «За что ты меня убиваешь?» — «Как за что? Друг, да ведь ты живешь на том берегу реки! Живи ты на этом, я и впрямь был бы злодеем, совершил бы неправоное дело, если бы

¹ И так как он не ведает истины, дарующей освобождение, ему лучше быть обманутым (лат.).

убил тебя, но ты живешь по ту сторону, значит, дело мое правое, и я совершил подвиг».

234. Когда встает вопрос, следует ли начинать войну и посылать на бойню множество людей, обрекать смерти множество испанцев, решает его один единственный человек, к тому же лицеприятный, а должен был бы решать кто-то сторонний и беспристрастный.

Подделки под справедливость.

Общественное мнение и сила. Их тираническая власть

235. *Veri juris*¹. — У нас его больше нет: существуй оно, мы не считали бы мерилом справедливости нравы нашей собственной страны. И вот, отчаявшись найти справедливого человека, люди обратились к сильному, и т. д.

236. Под справедливостью люди разумеют нечто уже установленное, поэтому все наши законы будут в свое время признаны справедливыми, ибо они уже установлены.

237. Справедливость. — Как зависит от моды наше представление об изяществе, так от нее же зависит и наше представление о том, что такое справедливость.

238. В вопросах обыденной жизни люди подчиняются законам своей страны, во всех остальных — мнению большинства. Почему? Да потому, что на их стороне — сила. А вот на стороне монархов есть еще сильное войско, поэтому мнение большинства министров для них не закон.

Разумеется, было бы справедливо все блага разделить между людьми поровну, но так как еще никому не удалось подчинить силу справедливости, и не стали считать вполне справедливым подчинение силе; за невозможностью усилить справедливость признали справедливой силу, дабы отныне они выступали рука об руку и на земле царил мир — величайшее из земных благ.

239. «Когда сильный с оружием в руках охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение».

240. Почему люди следуют за большинством? Потому ли, что оно право? Нет, потому что сильно.

Почему люди следуют укоренившимся законам и убеждениям? Потому ли, что они здравы? Нет, потому что общеприняты и не дают прорасти семенам раздора.

¹ Об истинном праве (лат.).

241. Дело тут не в обычае, а в силе, потому что умеющие изобретать новое малочисленны, меж тем как большинство хочет следовать лишь общепринятому и отказывает в славе изобретателям, жаждущим прославиться своими изобретениями. Ну, а если те упорствуют и выказывают презрение не умеющим изобретать, их награждают поносными кличками могут наградить и палочными ударами. Не хвалитесь же способностью своего ума изобретать новое, довольствуйтесь сознанием, что она у вас есть.

242. Миром правит не общественное мнение, а сила. — Но как раз общественное мнение и пускает в ход силу. — Нет, оно — порождение силы. По нашему общему мнению, мягкотелость — отличное качество. Почему? Да потому, что человек, вздумавший плясать на канате, всегда один как перст, а я тем временем сколочу банду сильных единомышленников, и все они начнут кричать, что пляска на канате — занятие непристойное.

243. Власть, основанная на общественном мнении, мягка, причудлива и скоропреходяща, меж тем как власть, основанная на силе, неискоренима. Поэтому если общественное мнение — это как бы самодержавный монарх, то сила — это тиран.

244. Тирания — это безудержное и не признающее никаких законов желание властвовать.

Множество покоев, в них — красавцы, силачи, благочестивцы, остроумцы, каждый — владыка у себя, но только у себя; если же им случится встретиться, они вступают в нелепую драку, скажем красавец с силачом, и каждый тщится подчинить себе другого, хотя суть их власти совершенно различна. Они не способны понять друг друга, и вина их в том, что каждый жаждет властвовать над всем миром. Но это не под силу даже самой силе: она ничего не значит в державе ученых, она властвует только над людьми действия.

Тирания. — Поэтому неразумны и тираничны их требования: «Я красив, значит, меня нужно бояться» или: «Я силен, значит, меня нужно любить».

Тирания — это желание добиться чего-то средствами, для этой цели неподобающими. Разным свойствам мы воздаем по-разному: привлекательности — любовью, силе — страхом, многознанию — доверием.

Такая дань в порядке вещей, отказывать в ней несправедливо, равно как несправедливо требовать какой-нибудь другой. Точно так же, как неразумно и тиранично утверждать: «Он не

наделен силой, значит, я не стану его уважать, он не наделен талантами, значит, я не стану его бояться».

245. Монарх и тиран. — У меня тоже были бы тайные замыслы. При каждом путешествии я принимал бы меры предосторожности. Великолепие установленного церемониала, почтение к нему. Неотъемлемое удовольствие сильных мира сего — возможность одарять счастьем. Неотъемлемое свойство богатства — раздавать себя, не считая. Отличительное свойство любого явления или предмета открывается лишь тем, кто его ищет. Отличительное свойство могущества — оказывать покровительство. Когда сила нападает на лицемерие, когда простой солдат хватается за квадратную шапочку главного судьи и выкидывает ее за окно.

246. Господь все сотворил во имя Свое, дал власть казнить и миловать во имя Свое. Вы можете либо признать, что она — от Бога, либо считать, что неотделима от вас. В первом случае вы будете руководствоваться Евангелием. Во втором — уподобите себя Богу. И как вокруг Него всегда толпятся милосердцы, вымаливая благо милосердия, Ему Одному принадлежащее, так... Познайте же себя, поймите, что вы всего лишь владыка похоти, и продолжайте идти ее путями.

247. Причина следствий. — Похоть и сила два истока всех наших поступков: похоть — исток поступков произвольных, сила — непроизвольных

Заключение, основанное на следующих фактах.

Наша справедливость несправедлива

248. Кто не любит истину, тот обычно отворачивается от нее под предлогом, что она оспорима и что большинство ее отрицает. Следовательно, его заблуждение вызвано нелюбовью к истине или милосердию, и, следовательно, этому человеку нет прощения.

249. Они прячутся в гуще людских скопищ и призывают эти скопища себе на помощь. Беспорядки.

Непререкаемость. — Если вам говорят — такое-то правило должно быть основой вашей веры, помните, ничему не следует верить, пока ваша душа сама не раскроется вере, словно ничего похожего вы прежде не слышали.

Вера должна держаться на голосе вашего собственного разума и на согласии с самим собой, а не на чьих-то требованиях урывать.

Верить так насущно необходимо! Множество противоречий перестают быть противоречиями. Если в древности правилам веры наставляло язычество, значит ли это, что все люди жили тогда несправедливо? Все ли были согласны, все ли обречены на гибель?

Ажесмирение, гордыня. Поднимите завесу. Ваши старания напрасны; все равно нужно выбирать между верой, неверием и сомнением. Неужели у нас так и не будет основополагающего правила? Мы судим о животных, — хорошо ли они умеют делать то, что делают. А правила, чтобы судить о людях, мы так и не обретаем? Отрицание, вера и сомнение для людей все равно что бег для коня.

Кара для погрешающих — заблуждение.

250. Споры вокруг какого-нибудь положения отнюдь не свидетельствуют о его истинности. Иной раз несомненное вызывает споры, а сомнительное проходит без возражений. Споры не означают ошибочности утверждения, равно как общее согласие — его истинности.

251. Противоречия для того и существуют, чтобы ослеплять несправедливых, ибо все, что идет вразрез с истиной и милосердием, дурно; это основа основ.

252. Я долгие годы прожил в твердой уверенности, что есть на свете справедливость, и не ошибался она и впрямь есть — в той мере, в какой Господь пожелал нам ее открыть. Но я не принимал в расчет этой оговорки, и вот тут-то и крылась моя ошибка, ибо, полагая, что наша справедливость по самой своей сути всегда справедлива, был убежден в собственной способности постичь ее и в соответствии нею справедливо судить. Но я столько раз был не прав в своих суждениях, что в конце концов перестал верить сперва себе, а потом и другим. Я увидел, как меняются целые страны и отдельные люди, сам сменил множество суждений о сути истинной справедливости и таким путем пришел к выводу, что переменчивость заложена в основе нашей природы, с этой минуты я перестал меняться, ну, а случись мне измениться, лишний раз подтвердил бы правильность этого моего суждения.

Пирроник Аркесилай, который вновь становится догматиком.

253. Людям потому не наскучивает каждый день есть, пить и спать, что желание есть, пить и спать ежедневно возобновляется, а не будь этого, несомненно, наскучило бы. Поэтому тяготится

духовной пищей лишь тот, кто не испытывает духовного голода. Жажда справедливости: высшее блаженство.

Глава III

Величие человека — в чем оно проявляется

254. Человеческую натуру можно рассматривать двояко: исходя из конечной цели существования человека, и тогда он возвышен и ни с кем не сравним, или исходя из обычных присущих ему свойств, как мы судим о лошади или собаке по обычным присущим им свойствам — резвости бега *et animum arcendi*¹, — и тогда человек низок и отвратителен. Эти два возможных пути суждения о нем привели ко множеству разногласий и философских споров.

Ибо одни, оспаривая других, утверждают: «Человек не рожден для этой цели, потому что все его поступки несовместны с ней», а те, в свою очередь, твердят: «Эти низменные поступки просто удлиняют путь к цели — вот и все».

1. В КАЧЕСТВЕ ИТОГА ВСЕМУ, ЧТО КАСАЕТСЯ ЕГО ЧУВСТВА СОБСТВЕННОГО НИЧТОЖЕСТВА. МЫСЛЬ

255. Величие человека тем и велико, что он сознает свое горестное ничтожество. Дерево своего ничтожества не сознает.

Итак, человек чувствует себя ничтожным, потому что сознает свое ничтожество; этим-то он и велик.

256. Чтобы чувствовать себя ничтожным, нужно обладать способностью чувствовать: разрушенный дом лишен этой способности. Свое ничтожество чувствует только человек. *Ego vir videns*².

257. Величие человека — в его способности мыслить.

258. Я легко представляю себе человека безрукого, безногого, безголового (ибо только опыт учит нас, что голова нужнее ног), но не могу себе представить человека, не способного мыслить: это уже будет не человек, а камень или тупое животное.

259. История Лианкура про щуку и лягушку: сколько раз ее уже повторяли, не меняя ни сути, ни формы.

¹ Стремления отогнать (лат.).

² Я человек, испытавший (лат.).

260. Если бы какое-нибудь животное умело что-то делать по подсказке разума, а не инстинкта, и умело говорить по подсказке разума, а не инстинкта, как оно говорит, когда охотится и предупреждает себе подобных, что настигло или упустило добычу, оно говорило бы и о том, что еще больше его затрагивает, например: «Перегрызите эту веревку, она больно врежется мне в тело, а я не могу до нее дотянуться».

261. Попугай, который чистит свой клюв, хотя он совершенно чистый.

262. Действия арифметической машины больше похожи на действия мыслящего существа, нежели животного, но у нее нет собственной воли к действию, а у животного она есть.

263. Мысль. — Все достоинство человека — в его способности мыслить. Ну, а сами эти мысли, — что о них можно сказать? До чего же они глупы!

Итак, мысль по своей природе замечательна и несравненна, и только самые диковинные недостатки способны превратить ее в нелепость. Так вот, их полным-полно, и притом донельзя смешотворных. Как она возвышенна по своей природе и как низменна из-за этих недостатков!

264. Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не нужно, чтобы на него ополчилась вся Вселенная: довольно дуновения ветра, капли воды. Но пусть бы даже его уничтожила Вселенная, — человек все равно возвышеннее своей погубительницы, ибо сознает, что расстается с жизнью и что он слабее Вселенной, а она ничего не сознает.

Итак, все наше достоинство — в способности мыслить. Только мысль возносит нас, отнюдь не пространство и время, в которых мы — ничто. Постараемся же мыслить благопристойно, в этом — основа нравственности.

265. Мыслящий тростник. — Наше достоинство — не в овладении пространством, а в умении здраво мыслить. Я ничего не приобретаю, сколько бы ни приобретал земель: с помощью пространства. Вселенная охватывает и поглощает меня, как некую точку; с помощью мысли я охватываю всю Вселенную.

266. Нам следует повиноваться разуму беспрекословнее, чем любому владыке, ибо кто перечит владыке, тот несчастен, а кто перечит разуму, тот дурак.

267. Чихает ли человек, справляет ли надобность — на это уходят все силы его души; тем не менее подобные действия, бу-

дучи произвольными, нисколько не умаляют величия человека. И хотя он делает это самолично, но делает не по своей воле не ради помянутых действий, а совсем по другой причине; следовательно, никто не вправе обвинить его в слабости и в подчинении чему-то недостойному.

Человеку не зазорно отдаться во власть горя, но зазорно отдаться во власть наслаждения. И совсем не в том дело, что горе приходит к нам незванным а наслаждения мы ищем, — нет, горе можно искать и по собственной воле отдаваться ему во власть и при этом ничуть себя не унижать. Но почему все-таки, предаваясь горю, разум окружает себя ореолом величия, а предаваясь наслаждению, покрывает позором? Да потому, что горе вовсе не пытается нас соблазнить, не вводит в искушение, это мы сами по собственной воле склоняемся перед ним, признаем его власть и, значит, остаемся хозяевами положения, мы покорны себе, и только себе, меж тем как, наслаждаясь, становимся рабами наслаждения. Умение распоряжаться, владеть собой всегда возвеличивает человека, рабство всегда покрывает его позором.

2. В ЗАКЛЮЧЕНИЕ ВСЕГО СКАЗАННОГО О ЕГО НИЧТОЖЕСТВЕ.
БЕССОЗНАТЕЛЬНЫЙ ПОРЫВ К ИСТИНЕ И БЛАГУ
ДАЖЕ И В ПОРУ ЗАБЛУЖДЕНИЙ

268. Величие человека. — Величие человека так несомненно, что подтверждения тому содержатся даже в самом его ничтожестве. Ибо присущее животным природное начало мы именуем горестным ничтожеством в человеке, тем самым признавая, что если теперь он мало чем отличается от животного, то некогда, до грехопадения, наша природа была непорочна.

Ибо кто сильнее тоскует по монаршему сану, чем низложенный властелин? Разве считали Павла Эмилия несчастным, когда кончился срок его консульства? Напротив, думали: какой он счастливец, все-таки был консулом, ну, а пожизненно это звание никому не дается. Меж тем монарший сан — пожизненный, поэтому царя Персея считали таким несчастным, что дивились: как это он не лишил себя жизни. Кто страдает из-за того, что у него только один рот? И кто не страдал бы, стань он одноглазым? Никому в голову не придет горевать из-за отсутствия третьего глаза, но безутешен тот, кто ослеп на оба.

269. Именно этим горестным ничтожеством и подтверждается величие человека. Он горестно ничтожен как властелин, как низложенный король.

270. Мы жаждем истины, а находим в себе одну лишь неуверенность. Мы ищем счастье, а находим лишь обездоленность и смерть. Мы не в силах не искать истину и счастье, мы не в силах обрести уверенность и счастье. Это желание заложено в нас и чтобы покарать, и чтобы мы всегда помнили, с каких высот пали на землю.

271. Человек познает, что он такое, с помощью двух наставников: инстинкта и опыта.

272. Инстинкт и разум — признаки двух различных природных начал.

273. Инстинкт, разум. — Мы бессильны что-либо доказать, и никакому догматизму не перебороть этого бессилия. В нас заложено понимание того, что такое истина, и этого понимания не перебороть никакому пирронизму.

274. Хотя мы и сознаем все горестное ничтожество нашего бытия, то и дело хватающее нас за горло, в нашей душе неистребимо живет некое бессознательно возвышающее нас чувство.

275. Человек никак не может понять, к кому в этом мире себя причислить. Он чувствует, что заблудился, что упал оттуда, где было его истинное место, а дороги назад отыскать не в силах. Снедаемый тревогой, он неустанно и безуспешно ищет ее, блуждая в непроглядной тьме.

276. Славолюбие — самое низменное из всех свойств человека и вместе с тем самое неоспоримое доказательство его возвышенной сути, ибо, даже владея обширными землями, крепким здоровьем, всеми насущными благами, он не знает довольства, если не окружен общим уважением. Он испытывает такое уважение к человеческому разуму, что даже почтеннейшее положение в нашем земном мире не радует его, если этот разум отказывает ему в людском почете. Почет — заветнейшая цель человека, он всегда будет неодолимо стремиться к ней, и никакими силами не искоренить из его сердца желания ее достичь.

И даже если человек презирает себе подобных, если приравнивает их к животным, все равно, вопреки своим же убеждениям, он будет добиваться людского признания и восторженных чувств: ему не под силу сопротивляться собственной натуре, которая твердит ему о величии человека более убедительно, нежели разум — о низменности.

277. Слава. — Животные не способны восхищаться друг другом. Лошадь не приходит в восхищение от другой лошади;

конечно, они соревнуются на ристалище, но это не имеет значения: в стойле самый тихходный, дрянной коняга никому не уступит своей порции овса, а будь он человек — волей-неволей пришлось бы уступить. Для животных их достоинства уже сами по себе награда.

278. Величие человека. — У нас сложилось такое высокое представление о человеческой душе, что мы просто из себя выходим, чувствуя в ком-то неспособность оценить наши достоинства, душевное неуважение к нам, и бываем по-настоящему счастливы только этим уважением.

279. Зло кому угодно дается без труда, оно многолико, а вот у добра почти всегда один и тот же лик. Но существует разновидность зла, столь же редкая, как то, что мы именуем добром, — вот почему этот особый вид зла нередко слывет добром. Более того, совершающий подобное зло должен обладать не меньшим величием души, нежели творящий истинное добро.

280. Людей нередко приходится упрекать за из лишнюю доверчивость. Суеверие — порок не менее распространенный, чем маловерие, и столь же зловерный.

281. Маловеры особенно склонны к суеверию. Они верят в чудеса, вершимые Веспасианом, только чтобы не поверить в чудеса, вершимые Моисеем.

282. Суеверие — любострастие.

Колебания — греховные вожеления.

Неправедный страх: это страх, проистекающий не из веры в Господа, а из сомнения в Его бытии! Праведный страх проистекает из веры, зловерный — из сомнения. Праведный страх сочетается с надеждой, потому что он рожден верой в Бога, равно как и надеждой на Него; зловерный страх сочетается с отчаяньем, ибо он рожден боязнью того самого Бога, в которого не верят. Верующие боятся утратить Бога, неверующие — обрести Его.

Людская справедливость и причина следствий

283. Величие. — Если говорить о причинах следствий, то они лишний раз подтверждают величие человека, — мысль о неукоснительном порядке подсказало ему своекорыстие.

284. Человек велик даже в присутствии ему своекорыстия, ибо именно это свойство научило его блюсти образцовый порядок в делах и творить добро согласно расписанию.

285. Справедливость, сила. — Справедливо подчиняться справедливости, невозможно не подчиняться силе. Справедливость, не поддержанная силой, немощна, сила, не поддержанная справедливостью, тиранична. Бессильная справедливость неизменно будет встречать сопротивление, потому что дурные люди никогда не переведутся на свете, несправедливая сила всегда будет вызывать возмущение. Значит, нужно объединить силу со справедливостью и либо справедливость сделать сильной, либо силу — справедливой.

Справедливость легко оспорить, сила очевидна и неоспорима. Поэтому справедливость так и не стала сильной — сила не признавала ее, утверждая, что справедлива только она, сила, — и тогда люди, увидев, что им не удастся сделать справедливость сильной, порешили считать силу справедливой.

286. Занятное зрелище являют собой иные люди, отвергнув все законы, заповеданные Богом и природой, они безотказно повинуются законам, ими же самими придуманными, — взяты хотя бы, к примеру воинов Магомета, воров, еретиков и пр. К этой компании принадлежат и логики. Их своевольству, судя по всему, нет и не может быть ни границ, ни преград, столько законнейших и священнейших они уже презрели.

287. Монтень не прав — обычаю надобно следовать, потому что он — обычай, а вовсе не потому, что он разумен или справедлив. Меж тем народ соблюдает обычай, твердо веря в его справедливость, иначе немедленно отказался бы от него, так как люди согласны повиноваться только разуму и справедливости. Неразумный или несправедливый обычай был бы сочтен тиранским, а вот власть разума и справедливости, равно как и власть наслаждения, никто не обвинит в тиранстве, ибо стремление к тому и другому, и третьему неотрывно от самой человеческой природы.

Итак, всего лучше было бы подчиняться законам и обычаям просто потому, что они — законы, уразуметь, что ничего истинного и справедливого все равно не придумать, что нам в этом не разобраться и, стало быть, следует принять уже принятое, никогда и ничего в нем не меняя. Но народ глух к подобным рассуждениям, он убежден, что обрести истину ничего не стоит, она — в этих законах и обычаях, поэтому и верит им, считая древность происхождения доказательством содержащейся в них истины (а не просто правомочности), потому и готов им повиноваться. Но

стоит объяснить народу, что такие-то законы и обычаи никуда не годятся, — и он поднимет бунт. А ведь если на любой закон или обычай посмотреть под определенным углом зрения — он и впрямь никуда не годится.

288. Несправедливость. — Опасно говорить народу, что законы несправедливы, — он повинуетсЯ им лишь до тех пор, пока верит в их справедливость. Стало быть, народу следует неустанно внушать: законам должно повиноваться просто потому, что они — законы, равно как власти предержащей — просто потому, что она — власть, независимо от их справедливости. Если народ усвоит все вышесказанное, опасность бунта будет предотвращена, а это, по сути дела, и есть определение справедливости.

4. ПРЕВРАЩЕНИЕ «ЗА» В «ПРОТИВ» И «ПРОТИВ» В «ЗА»

289. Узы почтения, которыми одни члены общества связаны с другими, по существу следует назвать цепями необходимости, потому что различие в общественном положении людей неизбежно, главенствовать хотят все, но способны на это немногие.

Представим себе, что на наших глазах складывается некое человеческое сообщество. Ясно, что вначале неизбежны бесчисленные стычки, пока сильнейшая партия не победит более слабую и не станет партией правящей. А когда это произойдет, победители, не желая без конца длить войну, пустят в ход подвластную им силу и установят такой порядок, какой считают наилучшим: одни предпочтут народовластие, другие — престолонаследие и т. д.

И вот тут в игру вступает воображение. До сих пор властвовала сила как таковая, а теперь она уже начинает опираться на воображение, которое во Франции возвеличивает дворян, в Швейцарии — простолюдинов и т. д.

Стало быть, узы почтения, которыми людское множество связано с таким-то или таким-то имярек, суть узы воображаемые.

290. В мире все решает сила, поэтому власть герцогов, королей, судей вполне ощутима и насущна: так оно было, так оно есть везде и всюду. Но поскольку власть того или иного герцога, короля, судьи основана на чистом воображении, она неустойчива, подвержена изменениям и т. д.

291. Если швейцарца назвать человеком высокородным, он оскорбится и скажет, что все его предки были простолюдины, — иначе этого человека сочтут недостойным занимать высокие посты.

292. Хранитель королевской печати напускает на себя важный вид и всегда ходит в пышном облачении, потому что должность его — дутая. Этого никак не скажешь о короле, за ним сила, ему не нужна помощь воображения. А вот за судьями, лекарями и пр. только и стоит что воображение.

293. Привычка видеть короля в окружении охраны, барабанщиков, военных чинов и вообще всего, призванного внушать подданным почтение и страх, ведет к тому, что, даже когда короля никто не сопровождает, один его вид уже вселяет в людей почтительный трепет, ибо в своих мыслях они неизменно связывают особу короля с теснящейся вокруг него свитой. Народ, не понимая, что помянутые чувства вызваны уже сложившейся привычкой, приписывает их особым свойствам королевского сана. Этим и объясняется ходячее выражение: «На его челе — печать Божественного величия» и т. д.

294. Платон и Аристотель неизменно представляются нам надутыми буквоедами. А в действительности они были благовоспитанными людьми, любили, подобно многим другим, пошутить с друзьями, а когда развлекались сочинением — один «Законов», другой «Политики», — оба писали как бы играючи, потому что сочинительство полагали занятием не слишком почтенным и мудрым, истинную же мудрость видели в умении жить спокойно и просто. За политические писания они брались, как берутся наводить порядок в сумасшедшем доме, и напускали при этом на себя важность только потому, что знали: сумасшедшие, к которым они обращаются, мнят себя королями и императорами. Они становились на точку зрения безумцев, чтобы по возможности безболезненно умирить их безумие.

295. Народная мудрость. — Нет беды страшнее, нежели гражданская смута. Кто захочет всех наградить по заслугам, тот неизбежно ее развяжет, ибо каждый начнет кричать, что именно он заслужил награждения. Если по праву наследства на трон взойдет дурак, он тоже может наделать немало бед, но все же не столь великих и неизбежных.

296. Из-за людского сумасбродства самое неразумное становится подчас самым разумным. Что может быть неразумнее, чем избрание главой государства королевского первенца? Ведь не взбредет же никому в голову избирать капитаном судна знатнейшего из пассажиров! Такой закон был бы нелеп и несправедлив, но, поскольку люди сумасбродны и пребудут таковыми до

скончания веков, закон о престолонаследии стал считаться и разумным, и справедливым, ибо в противном случае на ком остановить выбор? На самом добродетельном и одаренном? Но тогда рукопашная неизбежна, потому что каждый станет утверждать, что именно он всех добродетельнее и всех одареннее. Значит, пусть нами правит человек, обладающий неким неоспоримым признаком. Вот он, этот человек, — старший сын короля, тут все ясно, спорить не о чем. Наш разум нашел наилучший выход, ибо нет беды страшнее чем гражданская смута.

297. *Мощь королей равно зиждется на разуме народа и на его неразумии, причем на втором больше, чем на первом.* В основе величайшего и неоспоримейшего могущества лежит слабость, и эта основа поразительно устойчива, ибо каждому ясно, что слабость народа неизменна. А вот основанное на здравом разуме весьма шатко — например, уважение к истинной мудрости.

298. *Народная мудрость.* — Щеголь вовсе не пустоголов: он показывает всему свету, что на него поработало немало людей, что над его прической трудились лакей, парикмахер и др., а над брыжжами, шнурками, позументами и т. д. Все это вовсе не пустая блажь, красивая сбруя, а знак того, что у владельца этой сбруи много рук: ведь чем у человека больше рук, тем он сильнее. Щеголь показывает всему свету, что он — сильный человек.

299. *Причина следствий.* — Ну и ну! От меня требуют, чтобы я не выказывал почтения человеку, одетому в полупарчу и окруженному десятком лакеев! Да если я ему не поклонюсь, он прикажет всыпать мне горячих! Его наряд — знак силы. Даже коней и тех судят по богатству сбруи. Хорош Монтень, который будто бы не понимает, в чем тут дело, и удивляется, что другие понимают, и просит объяснить ему причину. «С чего бы это...» — вопрошает он и т. д.

300. *Причина следствий.* — Человеческая слабость — источник многих прекрасных свершений, например искусной игры на лютне. Плохо в этом только одно: источник-то — наша слабость.

301. Вам, разумеется, случалось встречаться с людьми, которые, жалуясь на ваше неуважение к ним, ссылаются при этом на влиятельных особ, которые высоко их ценят. Я ответил бы им так: «Объясните мне, какими добродетелями вы расположили к себе оных особ, и я буду ценить вас не меньше, чем они».

302. До чего же это правильно — различать людей не по их внутренним свойствам, а по внешним признакам! Кто из нас двоих пройдет первый? Кто уступит дорогу другому? Тот, кто менее проворен. Но мы равно проворны, так что придется пустить в ход силу. У него четыре лакея, у меня только один, — это ясно как день, считать до четырех умеет каждый, уступить должен я, спорить было бы глупо. Таким образом, мир между нами сохранен, а что на свете дороже мира!

303. «Утруждайте себя ради него» — в этом суть уважения. И не так это суетно, как может показаться, напротив, глубоко справедливо, ибо означает «Вам сейчас не нужно, чтобы я себя утруждал, но я все равно утруждаю и тем более буду утруждать, если это и впрямь понадобится». К тому же нет лучшего способа выказать уважение к сильным мира сего: ведь если бы проявлять это чувство можно было, рассиживаясь в креслах, мы уважали бы всех людей подряд, не делая между ними никакого различия, а вот когда человек себя утруждает, различия становятся заметны — и еще как!

304. Дети с глубоким удивлением обнаруживают, что некоторые их товарищи окружены всеобщим почтением.

305. Как велико преимущество знатного происхождения! С восемнадцати лет человеку открыты все пути, ему уже не в новинку известность и почет, меж тем как другие, если и достигнут таких же наград, то годам к пятидесяти, не раньше: выигрыш в тридцать лет.

306. Что такое «я» каждого из нас?

Человек стоит у окна и смотрит на прохожих; могу ли я утверждать, что он подошел к окну ради того, чтобы увидеть именно меня? Нет, потому что обо мне как таковом он вовсе не думает.

Ну, а если кого-то любят за красоту, можно ли сказать, что любят именно его? Нет, потому что, если оспа, пощадив жизнь, убьет красоту этого человека, вместе с нею умрет и любовь к нему.

А если меня любят за разумение или хорошую память, означает ли это, что любят мое «я»? Нет, потому что можно утратить эти свойства, не утрачивая в то же время себя. Так где же таится это «я», если его нет ни в теле, ни в душе? И за что любить тело или душу, как не за эти свойства, отнюдь не составляющие моего «я», которое продолжает существовать и в тех случаях, когда они исчезают? Возможно ли любить некую отвлеченную суть челове-

ческой души независимо от ее свойств? Нет, это невозможно, да и было бы несправедливо. Итак, мы всегда любим не человека, а только его свойства.

Не будем же насмехаться над людьми, которые требуют, чтобы их уважали лишь за чины и должности, ибо мы любим человека лишь за свойства, полученные им взаимы.

307. Суждения народа, как правило, весьма здравы; вот тому примеры:

1. Развлечение и охота сами по себе куда привлекательнее, чем возможный выигрыш или добыча. Полузнайки издеваются над теми, кто так думает, и торжествуют, доказав дурость этого общего мнения, не разумея, что разум — не на их стороне;
2. Во всех случаях следует почитать внешние отличия — знатность, богатство. И общественное мнение снова торжествует, доказав, какое это неразумное суждение, хотя именно оно-то и разумно: каннибалы ни во что не ставят малолетнего короля;
3. Следует считать пощечину оскорблением и так же следует стремиться к славе. Что ж, слава весьма желательна, потому что связана со многими весьма ощутимыми житейскими благами, а на человека, который в ус не дует, получив пощечины, градом сыплются издевательства и всякие другие неудовольствия;
4. Следует трудиться, не задумываясь о том, что получится; отправляться в плавание по морям; ходить над пропастью.

308. Большинство людей здраво судит о том, что их окружает, потому что пребывает в полном неведении, естественном состоянии человека. У всякого знания есть две крайние точки, и они соприкасаются. Первая — это полное и вполне естественное неведение, в котором мы все рождаемся на свет. Второй точки достигают возвышенные умы, познавшие все, что доступно человеческому познанию, постигшие, что по-прежнему ничего не знают, и таким образом вернувшиеся к тому самому неведению, от которого когда-то оттолкнулись, с той лишь разницей, что теперь их неведение умудрено опытом, оно познало себя. Ну, а те, что вышли из естественного неведения, но не достигли противоположной точки, — те воображают, будто, набравшись обрывков знаний, уже все превзошли. Именно эти люди и мутят многих и многих, именно они и судят обо всем вкрявь и вкось. Народ и те из ученых, кто наделен подлинно зрелым умом, составляют основу общества; полузнайки их презирают и, в свою

очередь, окружены презрением, потому что, в отличие от большинства, полностью лишены способности здраво судить о чем бы то ни было.

309. Причина следствий. — Постоянное превращение всех «за» в «против» и наоборот.

Итак, мы показали, что человек суетен, ибо ценит несущественное, и все его суждения ничего не стоят. Но потом мы показали, что они вполне здравы, и народ отнюдь не так суетен, как утверждают, ибо суетность его взглядов глубоко обоснована; таким образом, мы опровергли суждения, которые опровергают суждения народа.

А теперь следует опровергнуть и это наше сужение, показав, что при всей здравости своих суждений народ суетен, не понимает, где сокрыта истина, видит ее там, где ее нет, и, следовательно, его суждения всегда неверны и в них нет ни капли здравого смысла.

310. Причина следствий. — Итак, мы с полным правом можем сказать, что люди живут в мире иллюзий, ибо, при всей здравости суждений простого Народа, они подсказаны ему отнюдь не головой, поскольку истину он видит там, где ее нет. Суждения народа исполнены истины, но исходит он при этом из ложных посылок. Например, людей знатного рода и впрямь следует уважать, но не потому, что знатное происхождение — действительное преимущество и т. д.

311. Причина следствий. — О чем бы человек ни судил, у него должен быть собственный взгляд на вещи, но говорить при этом следует только общепринятое.

5. ПОРЯДОК, ПРИСУЩИЙ ИСТИННОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

312. Причина следствий. — Разделение по степеням: простонародье чтит людей родовитых; недоумки их презирают, утверждая, что знатность происхождения — не личная заслуга, а дело случая; люди со здравым умом их чтят, но не в силу народных убеждений, а в силу собственных своих взглядов; благочестивцы, у которых рвения больше, нежели знаний, презирают знать, невзирая на резоны людей здравомыслящих, потому что видят теперь окружающее в свете новообретенного благочестия, но истинные христиане чтят людей родовитых в силу иного, по истине всеозаряющего света. Вот так людские суждения зачеркивают друг друга, «за» и «против» меняются местами в зависимости от духовной озаренности.

313. Люди, проникнутые истинно христианским духом, тем не менее подчиняются всяческому дурачеству, но не потому, что почитают их, а потому, что повинуются велению Господа, который, дабы покарать людей, отдал их во власть этим самым дурачествам: «*Omnis creatura subjecta est vanitati. Liberabitur*»¹. Так святой Фома объясняет то место в Послании святого Иакова, где сказано, что отдающие предпочтение богатым не во имя Божие нарушают христианские заветы.

6. ВЕЛИЧИЕ ЧЕЛОВЕКА В ТОМ, ЧТОБЫ ДЕРЖАТЬСЯ СЕРЕДИНЫ

314. Величие и ничтожество. — Так как в основе величия лежит ничтожество, а в основе ничтожества — величие, то одни берут за основу только ничтожество, тем более что доказательством им служит величие, а другие берут только величие и тем более упорствуют, что доказательством им служит как раз это самое ничтожество; в результате все доводы одних в пользу величия лишь дают карты в руки другим, настаивающим на ничтожестве, ибо чем с большей высоты пал человек, тем больше его нынешнее ничтожество, ну, а их противники твердят обратное. Вот так они и продолжают неустанно спорить, и этот спор подобен замкнутому кругу, потому что, чем просвещеннее люди, тем очевиднее для них и величие, и ничтожество человека. Короче говоря, человек сознает свое ничтожество, и он воистину ничтожен, поскольку так оно и есть, но он исполнен величия, поскольку сознает свое ничтожество.

315. Эта двойственность человека так очевидна, что нашлись мыслители, которые стали утверждать, будто у каждого из нас — две души. Только двойственное существо, считали они, способно на такую изменчивость, на такие внезапные переходы от непомерного самовозвеличивания к мучительному самоуничижению.

316. Человека всегда раздирает междоусобица разума и страстей.

Будь ему дан один только бесстрастный разум...

Будь ему даны одни только безрассудные страсти...

Но, наделенный и разумом, и страстями, он непрерывно воюет с собой, ибо может жить в мире с разумом, только воюя со страстями, и наоборот; поэтому он всегда терзается, всегда во власти противоречий.

¹ Всякая тварь покорилась суете. Освобождена будет (лат.).

317. Из-за этой междоусобицы разума и страстей люди, стремившиеся жить в мире с собою, разделились на две секты. Одни решили отказаться от страстей и уподобиться богам, другие — отказаться от разума и уподобиться тупым животным: Дебарро. Но все усилия и тех и других пропали даром, ибо разум по-прежнему клеймит страсти за низменность и несправедность, нарушая покой их приверженцев, страсти по-прежнему бушуют в тех, кто жаждет от них отказаться.

318. Человек по самой своей природе не способен все время идти в одну сторону: он то движется вперед, то возвращается.

Больной горячкой то весь дрожит в ознобе, то пылает, причем холод, его леденящий, свидетельствует о силе горячки не в меньшей мере, чем жар.

То же самое можно сказать о меняющихся из века в век человеческих измышлениях. То же самое можно сказать о добре и зле в этом мире: *Plerumque gratae principibus vices*¹.

319. Даже самая блестящая речь надоест, если ее затянуть.

Владельцы князья и короли любят порой поразвлечься играми. Восседай они всегда на троне, их одолела бы скука: чтобы по-настоящему почувствовать свое величие, с ним порою нужно расставаться. Однообразие приедается; холод тем хорош, что после него особенно ощущаешь тепло.

Природе свойственно неравномерное движение, *itus et reditus*². Она идет и возвращается, бежит дальше, почти останавливается, еще прибавляет шаг и т. д.

Вот так есть приливы и отливы у моря, вот так нам представляется движение солнца.

320. Тело следует насыщать мало-помалу. Много съедобного и мало питательного.

321. Душа не удерживается на высотах, которых в безудержном порыве порой достигает разум: она возносится туда не как на престол, не навечно, а лишь на короткое мгновение.

322. Судить о добродетели человека следует не по его порывам, а по будничным делам.

323. Я лишь тогда восхищаюсь высшими проявлениями таких добродетелей, как отвага, когда они сопряжены с высшими проявлениями добродетелей противоположных: примером тому

¹ Сильным мира сего перемены по вкусу (лат.).

² Уход и возвращение (лат.).

может служить Эпаминонд, в ком редкостная отвага сочеталась с редкостной благожелательностью. Потому что в противном случае получится не взлет, а падение. Истинное величие не в том, чтобы достичь одной крайности, а в том, чтобы, одновременно касаясь обеих, заполнить все пространство между ними. Но, может быть, оно во внезапном переходе души от одной крайности к другой, при том, что, подобно языку пламени, она в каждый данный миг касается линии одной точки? Пусть так, но во всяком случае этот переход свидетельствует если не о широте души, то о ее стремительной живости.

324. Когда человек пытается довести свои добродетели до крайних пределов, его немедленно окружают пороки — те, что незаметными путями незаметно прокладываются со стороны малой бесконечности, те, что толпой набегают со стороны бесконечности необъятной, — и, затерянный в их скопище, он уже не видит добродетелей. И принимает себя за совершенство.

325. Мы стойки в добродетели не потому, что сильны духом, а потому, что с двух сторон нас поддерживает напор противоборствующих пороков, подобный напору ветров, дующих навстречу друг другу: исчезни один из этих пороков — и мы немедленно подпали бы под власть другого.

326. Нехорошо быть слишком свободным. Нехорошо ни в чем не знать нужды.

327. Пирронизм. — В неразумении равно упрекают и величайший ум, и величайшую глупость. Только посредственный ум удостоивается похвалы. Так постановило большинство, и оно больно кусает всякого, кто хоть сколько-нибудь приближается к той или иной крайности. Я не упорствую, я согласен быть в середине, и от нижнего края отказываюсь не потому, что он нижний, а потому, что край: точно так же я отказался бы и от верхнего. Отделиться от середины значит отделить себя от человечества. Величие человеческой души как раз и состоит в умении держаться середины, пребывать в ней, а не выбиваться из нее.

328. Опасное дело — убедить человека, что он во всем подобен животному, не показав ему одновременно и его величия. Не менее опасно — убедить в величии, умолчав о низменности. Еще опаснее — не открыть ему глаза на двойственность человеческой натуры. Но поистине благотворно показать обе стороны.

Человек не должен приравнивать себя ни к животным, ни к ангелам, но не должен пребывать и в неведении о двойственной своей природе: пусть он знает об этой своей двойственности.

329. Человек — не ангел и не животное, и чем старательнее, на свое несчастье, разыгрывает он из себя ангела, тем более уподобляется животному.

330. Если человек восхваляет себя, я его уничижаю, если уничижает — восхваляю, и противоречу ему до тех пор, пока он не уразумеет, какое он непостижимое чудовище.

331. Противоречия. После того, как были показаны низменность и величие человека. — Пусть человек знает истинную цену себе. Пусть любит себя, ибо в нем заложена способность к добру, но пусть не проникается любовью к присущей ему низменности. Пусть презирает себя за то, что эта способность остается втуне, но не презирает на этом основании присущую ему способность к добру. Пусть ненавидит себя и пусть любит: он одарен способностью познать истину и стать счастливым; но его познания всегда шатки, всегда неполны.

Я хотел бы подвигнуть человека на поиски всеобъемлющей истины, на готовность отказаться от страстей, дабы следовать по пути, где она ему откроется, и при этом все время помнить, как помрачают страсти наш рассудок; я хотел бы посеять в нем ненависть к похоти, влекущей его за собою, дабы она не ослепила его, когда придет время сделать выбор, и не принудила остановиться, когда выбор уже будет сделан.

332. Я воспрепятствовал бы его попытке положиться на самого себя или на кого-нибудь другого, потому что, не имея твердой опоры и не ведая покоя...

333. Я равно порицаю и того, кто взял себе за правило только восхвалять человека, и того, кто вечно его порицает, и того, кто насмехается над ним; я на стороне того, кто, тяжко стеноя, неустанно ищет.

Глава IV

Заключение: должно искать Бога

334. Прежде чем перейти к доказательствам неоспоримости христианского вероучения, я считаю необходимым растолковать, почему не правы люди, равнодушные к поискам истины, столь важной, столь глубоко их затрагивающей.

Именно это заблуждение, более других слепящее глаза и помрачающее рассудок, легче всего рассеять, воззвав к простей-

шему здоровому смыслу и к чувствам, заложенным в нас самой природой. Ибо кому ж не ясно, что наша жизнь мимолетна, а смерть вековечна, какова бы эта вечность ни была, что все наши поступки и помышления не могут не меняться в зависимости от смысла, вкладываемого нами в понятие вечности, что любой наш шаг будет лишь в том случае правилен и разумен, если мы уясним себе ту конечную цель, к которой нам должно стремиться.

Все это самоочевидно, и, значит, если мерить меркой разума, начисто лишены здравомыслия люди, все-таки избирающие другой путь.

Как нам именовать их, этих людей, которые живут, не вспоминая о неизбежном конце жизни, исполняя любую свою прихоть, гоняясь за наслаждениями, бездумно и безбоязненно, словно вечность уничтожится, если о ней не думать, если помнить лишь о сиюминутных радостях.

А вечность меж тем, как была, так и пребудет, и смерть, ввергающая в нее и ежеминутно грозящая настичь человека, очень скоро и неукоснительно с железной необходимостью приговорит его либо к вечному небытию, либо к вечным мучениям, но к какой из этих двух вечностей — он ведать не ведает

Какие грозные последствия таятся в этой неопределенности! Человек стоит на краю бездонной вечности мучений, а он меж тем, словно речь идет о сущей безделице, не дает себе труда задуматься над тем, почему народ принимает христианское учение как само собой разумеющееся, — потому ли, что он легковерен, потому ли, что оно покоится на незыблемом, хотя и скрытом от глаз основании? А люди о которых идет речь, понятия не имеют, истинно оно или ложно, слабы или неотразимы доказательства его справедливости. И хотя эти доказательства у них перед глазами, они упрямо отводят взгляд в сторону и, пребывая в неведении, избирают путь, ведущий к погибельной бездне, — если она существует, ждут смерти как некоей окончательной проверки, тем временем живут, вполне довольные своим бытием, всюду кричат о своем довольстве, более того, бахвалятся им. Может ли тот, кто серьезно думал над этим важнейшим вопросом, не прийти в ужас от столь извращенного поведения?

Такая безмятежность при таком неведении просто чудовищна, и людям, ведущим подобное существование, необходимо показать, до чего извращенно, до чего нелепо тупо они живут, сразить зрелищем их собственного безрассудства. Ибо вот как

рассуждает человек, живущий в неведении того, что же он такое, и не желающий хотя бы попытаться найти ответ. «Да откуда мне знать», — говорит он...

335. Прежде чем начать борьбу, пусть они хотя бы вникнут в то вероисповедание, с которым решили бороться. Если бы оно хвалилось тем, будто явственно видит Господа, созерцает Его без помех и покровов, борьба с подобным учением сводилась бы к утверждению, что в этом мире Он решительно ни в чем не являет Себя нам с полной очевидностью. Меж тем оно, напротив того, твердит, что люди блуждают в потемках, в дальней дали от Бога, что Он сокрыт и непознаваем для них, что, более того, в Священном Писании Он Сам именует Себя *Deus absconditus*¹, что, наконец, христианское вероучение утверждает два начала: во-первых, Господь ниспослал Церкви непререкаемые знаки Своего бытия, дабы их узрели все, нелицеприятно Его ищущие, и, во-вторых, открыл Он на эти знаки глаза лишь тем, кто вложил в поиски свое сердце, а для прочих они остаются сокрытыми, — так вот, памятуя вышесказанное, можем ли мы ждать пользы от ниспосланных знаков для людей, которые только напускают на себя вид, будто усердно ищут истину, и, ничего не находя, громко жалуются и вступают в спор с Церковью, хотя именно мрак, их окружающий, подтверждает одно из установленных ею начал, не колебля другого, подтверждает правоту христианского вероучения, ни в коей мере его не разрушая?

Чтобы побороть его, им следовало бы громогласно заявить, что, не щадя сил, искали истину везде и всюду, не пренебрегали даже советами Церкви, но так ничего и не обрели. Говори они подобным образом, им и впрямь удалось бы свести на нет одно из ее утверждений. Но я надеюсь показать здесь, что ни один здравомыслящий человек не стал бы так говорить, более того, дерзая настаивать на том, что ни один человек никогда так и не говорил. Ведь всем отлично известно, как ведут себя люди подобного склада. Они убеждены, что проявили неслыханное усердие в поисках истины, проведя несколько часов за чтением нескольких книг Священного Писания и расспросив нескольких священнослужителей об основах веры. После чего хвалятся, что бесплодно искали истину в книгах и у людей. Ну, а я в ответ повторю то, что уже не раз говорил: их нерадивость просто отвра-

¹ Бог сокровенный (лат.).

тительна. Речь идет ведь не о каком-то пустяке, касающемся постороннего лица, речь идет о нас самих, о самом главном для нас, так возможно ли оправдать подобное небрежение?

Вопрос о бессмертии души так бесконечно важен, так глубоко нас затрагивает, что быть безразличным к его решению — значит вообще утратить всякое живое чувство. Наши дела и поступки должны целиком зависеть от того, есть ли у нас надежда на вечное блаженство, или ее нет, и любой шаг только тогда станет осмысленным и разумным, когда мы наконец уясним себе то, что просто не может не быть главным содержанием нашей жизни.

Итак, первое наше дело и первый долг — ответить на вопрос, от решения которого зависит весь наш жизненный путь. Вот почему, сталкиваясь с людьми, не решившими этой задачи, я так различно отношусь к тем, кто без устали старается обрести истину, и к тем, кто беззаботно существует, ни над чем не ломая себе голову.

Я не могу не испытывать сочувствия к людям, которые искренне стонут под бременем сомнения, считают его великим несчастьем, самозабвенно стремятся рассеять и видят в поисках правильного решения важнейшее, главенствующее дело своей жизни.

Но ко всем, кто живет, не думая о неизбежном конце земной своей жизни, и только потому, что в них самих нет светочей веры, которые озаряли бы путь к истине, вообще пренебрегают поисками этих светочей и не пытаются добросовестно исследовать, на чем все-таки зиждется народная вера, — только ли на слепом легковереии, или есть у нее пусть и сокрытое от глаз, но прочное, неколебимое основание, — так вот, к подобным людям я отношусь совершенно иначе.

Пренебрежение тем, что прямо затрагивает их самих, — вопросом о вечной жизни, о самом главном для человека, — рождает во мне гнев, а не сострадание, полнит изумлением и ужасом; для меня подобные люди — чудовища! Я говорю это отнюдь не из благочестивого пыла возвышенной набожности. Напротив того, по моему убеждению, такие чувства возникают под воздействием самолюбия, с одной стороны, и человеколюбия — с другой: это должно быть ясно всякому, видящему то, что видят самые непросвещенные люди.

Вовсе не нужно быть особенно возвышенным душой для понимания того, что нет для нас в этом мире полного и долговре-

менного довольства, что наши радости — суета сует, а несчастье безмерно и наконец, что смерть, ежеминутно грозящая нам, не минуемо и очень скоро обречет нас предначертанному несказанно жестокому уделу: либо навеки обратиться в ничто, либо терпеть вековые муки.

На свете нет ничего и неизбежное, и страшнее подобного удела. Как бы мы ни храбрились, вот он конец, венчающий самую распрекрасную жизнь. Давайте же задумаемся над этим, а потом скажем себе что единственное несомненное благо в сей жизни дарует надежда на другую жизнь, что человек тем счастливее, чем ближе к ней, что точно так же не существует несчастий для неколебимо верующего в вечность, как нет счастья для непросветленного этой верой.

Разумеется, человек, которого снедают сомнения, глубоко несчастен, но искать на них ответ — наш долг, притом долг неукоснительный, поэтому всякий кто сомневается, но отказывается искать, не только бесконечно несчастен, но и бесконечно неправеден, ну, а если он вдобавок спокоен и самодоволен, громогласно твердит об этом, даже радуется, даже хвалится, — для столь извращенного существа у меня просто нет названия.

Где почерпнул он подобные чувства? Можно ли радоваться тому, что впереди — одни лишь безысходные муки? Тщеславиться тем, что вокруг — непроницаемый мрак? И как подобные рассуждения могут прийти в голову человеку, наделенному разумом?

Я не знаю, кто вверг меня в наш мир, ни что такое наш мир, ни что такое я сам; обреченный на жесточайшее неведение, я не знаю, что такое мое тело, мои чувства, моя душа, не знаю даже, что такое та часть моего существа, которая сейчас облекает мои мысли в слова, рассуждает обо всем мироздании и о самой себе и точно так же не способна познать самое себя, как и все мироздание. Я вижу сомкнувшиеся вокруг меня наводящие ужас пространства Вселенной, понимаю, что заключен в каком-то глухом закоулке этих необозримых пространств, но не могу уразуметь, ни почему нахожусь именно здесь, а не в каком-нибудь другом месте, ни почему столько-то, а не столько-то быстротекущих лет дано мне жить в вечности, что предшествовала моему появлению на свет и будет длиться, когда меня не станет. Куда ни взгляну, я вижу только бесконечность, я заключен в ней, подобно атому, подобно тени, которой суждено через мгновение без-

возвратно исчезнуть. Твердо знаю я лишь одно — что очень скоро умру, но именно эта неминуемая смерть мне более всего непостижима.

И как я не знаю, откуда пришел, так не знаю, куда иду, знаю только, что за пределами земной жизни меня ждет либо вековечное небытие, либо длань разгневанного Господа, но какому из этих уделов я обречен, мне никогда не узнать. Таково мое положение в мироздании, столь же неопределенное, сколь неустойчивое. И вот мой вывод: ни в коем случае не следует убивать время на попытки разгадать уготованный людям жребий. Может быть, я и рассеял бы хоть отчасти свои сомнения, но не желаю тратить на это силы, шага лишнего не сделаю, чтобы найти ответ; обливая презрением людей, которые бьются над разгадкой, — поскольку любая разгадка опять-таки ввергнет в отчаяние и нисколько не потешит тщеславие, — я хочу безбоязненно, очертя голову идти навстречу великому событию, безвольно устремляться к смерти в полном неведении грядущего своего векового удела.

Кто пожелает быть на дружеской ноге с человеком, способным так рассуждать? Изберет его в наперсники, расскажет ему о своих делах, изольет все горести? И вообще, в каких жизненных обстоятельствах может быть потребен такой человек?

Право же, христианскому вероучению идет лишь во славу вражда столь безрассудных людей, и своим противодействием они не только не вредят ему, но, напротив того, помогают утверждать лежащие в его основе истины. А сводятся эти истины к двум положениям: первое гласит о развращенности человеческого естества, второе — об искуплении, дарованном человечеству Иисусом Христом. И пусть люди, о которых идет речь, не помогают доказать своими отнюдь не святыми нравами истину, гласящую об искуплении, зато они превосходно доказывают противоестественными своими чувствами всю порочность нашего естества.

Нет ничего более важного для человека, нежели его грядущий удел, нет ничего более грозного, нежели вечность, поэтому возможно ли считать естественным такое вот равнодушие иных людей к неизбежной утрате бытия и возможной обреченности на вековые мучения? Ведь в обычных обстоятельствах они ведут себя совсем по-другому: боятся любой малости, заранее предвидят, чуют ее; сколько дней и ночей проводят они, пере-

ходя от бешенства к отчаянью из-за утраты должности или воображаемого оскорбления чести, — они, те самые люди, которые, твердо зная, что смерть отнимет у них решительно все, не испытывают при этой мысли ни тревоги, ни смятения! Что за чудовищное зрелище являет собой человеческое сердце, где крайняя чувствительность к любому пустяку уживается с паразитической бесчувственностью к самому важному! Непостижимая зачарованность, противоестественная слепота, знаменующая всевластие той силы, которая их наслала!

Как же безмерно искажена должна быть природа того человека, который способен бахвалиться состоянием души, вообще, казалось бы, несовместимым с человеческим существом! Меж тем я воочию видел таких людей, и при этом в таком множестве, что волосы встали бы дыбом, если бы не уверенность: большинство из них просто играет роль, скрывая подлинное свое лицо, ибо наслышаны, будто сие сумасбродство — признак хорошего тона. Именуя его освобождением от ига, они делают вид, якобы сами давно это иго стряхнули. Но было бы легче легкого убедить их, что они глубоко ошибаются, надеясь этим путем снискать уважение к себе. Нет, в уважении им откажут даже вполне светские люди, ибо любой здравомыслящий человек понимает, что добиться успеха в свете возможно, лишь всячески выказывая свою порядочность, рассудительность, надежность и способность сослужить полезную службу друзьям, — ведь по самой своей натуре мы любим лишь тех, кто нам полезен. Ну, а каких благих дел можно ждать от человека, который всюду кричит, что он сбросил иго, что не верит в Бога, Чье бдительное око следит за всеми нашими деяниями, что он сам себе хозяин и за все свои поступки в ответе только перед собой? Неужели он думает, что, узнав об этом, мы проникнемся к нему особым доверием и будем ждать от него утешений, советов, помощи во всех наших житейских надобностях? Неужели он и подобные ему рассчитывают осчастливить нас, сообщив, что, по твердому их убеждению, наша душа не более чем дуновение ветерка, струйка дыма, да еще произнеся это тоном, преисполненным гордости и самодовольства? Подобаает ли утверждать такие вещи столь беззаботно? Или, напротив, их следует произносить с прискорбием, ибо что на свете может быть прискорбнее?

Дай они себе труд серьезно задуматься над этим, то не могли бы не понять — их поведение вызовет такую неприязнь, оно так

противно здравому смыслу, так несовместимо с порядочностью и со всех точек зрения так далеко от цели их стремлений, то есть светской изысканности, что скорее оттолкнет, нежели растлит даже тех, кто уже готов был стать на их сторону. И действительно, в ответ на вашу просьбу рассказать, какие чувства и доводы побудили их усомниться в истинности христианской веры, они наговорят вам столько жалкого и низменного вздора, что вы лишь утвердитесь в убеждениях прямо противоположных. Именно это и сказал однажды некий их собеседник. «Если и впредь вы будете витийствовать подобным образом, — сказал он, — то, несомненно, обратите меня в истового христианина». И он был прав, потому что любой придет в ужас, обнаружив, что столь презренные людишки — его единомышленники.

Итак, люди, которые лишь притворяются неверующими, были бы глубоко несчастны, если бы им пришлось, пересилив себя, стать на сторону самых бесстыжих из смертных. Но если в глубине сердца они так страдают от собственной непросветленности, им нет нужды скрывать это чувство: признаться в нем отнюдь не унизительно. Унизительно его не испытывать. Ничто с такой очевидностью не свидетельствует о малоумии, как неспособность понять, до чего несчастен человек, не познавший Бога, ничто с такой отчетливостью не говорит о порочности сердца, как безразличие к тому, воистину ли она существует, обещанная нам вечная жизнь, ничто по трусости своей не сравнится с бешеным вызовом Богу. Пусть предоставят нечестивые выпады прирожденным пакостникам, для которых подобные выпады естественны; пусть, если уж не могут стать истинными христианами, по крайней мере остаются порядочными людьми; пусть, наконец, признают, что лишь два рода людей имеют право именоваться разумными: познавшие Бога и всем сердцем готовые Ему служить и не познавшие, но всем сердцем готовые Его искать.

Ну, а люди, живущие не только не ведая Бога, но и не пытаясь Его обрести, — эти люди считают себя столь мало достойными даже собственных своих забот, что уж говорить о заботах со стороны окружающих, и надобно все милосердие презируемой ими христианской веры, дабы не оставлять их во власти овладевшего ими безумия. Напротив того, она вменяет нам в долг, во-первых, относиться к ним до последнего дня их жизни как к существам, способным приять всеозаряющий свет благодати, во-

вторых, помнить, что, быть может, близок день, когда они преисполнятся веры более глубокой, нежели наша, а мы впадем в ослепление, подобное их нынешнему, и поэтому нам следует оказывать им такую помощь, какую хотели бы получить, окажись мы на их месте, и, наконец, эта вера требует от нас, чтобы мы неустанно просили этих людей сжалиться над собой и хотя бы сделать попытку обрести душевное просветление. Пусть они уделят чтению этих страниц толику времени, которое столь бесцельно расточают на многое другое: как бы ни отвращало их подобное занятие, они, может статься, найдут здесь хотя бы крупицу полезного и, уж во всяком случае, ничего не потеряют; ну, а те, кто будет читать с открытой душой и подлинным желанием постичь истину, те, я надеюсь, увидят ее и склонятся перед неопровержимыми доводами нашего богодухновенного вероисповедания, — доводами, которые я излагаю здесь, стараясь сохранить тот порядок...

336. Неужели не довольно того, что в некоем месте свершились чудеса и что Провидение осенило целый народ?

337. Упрекнуть Митона в том, что он и пальцем не пошевелит, когда к нему приблизится Господь.

338. Эти люди бессердечны; с ними никто не станет водить дружбу.

339. Бесчувственность, пренебрегающая всем, что важно для людей, бесчувственность, доведенная до предела и пренебрегающая тем, что людям всего важнее.

340. Чувствительность человека к пустякам и бесчувственность к самому важному — это ли не признак чудовищной извращенности!

341. Представьте себе, что перед вами скопище людей в оковах, и все они приговорены к смерти, и каждый день кого-нибудь из них убивают на глазах у остальных, и все понимают — им уготована такая же участь, и глядят друг на друга, полные скорби и без проблеска надежды. Вот вам картина условий человеческого существования.

342. Человек, запертый в тюремной камере и еще не знающий, вынесен ли ему приговор, человек, у которого в запасе один-единственный час, чтобы, узнав, добиться его отмены — часа на это как раз хватит, — неужели же помянутый человек пойдет против собственного естества и, махнув рукой на выяснение, к чему же его все-таки приговорили, засядет за игру в

пикет? Точно так же противно естеству, когда человек и т. д. — это знак неумолимо карающей десницы Господней.

Таким образом, доказательства бытия Божия не только в неумолимом рвении тех, кто ищет Господа, но и в ослеплении тех, кто искать не желает.

343. *Fascinatio pugacitatis*¹. — Чтобы страсть не погубила нас, будем вести себя так, словно нам отпущена всего неделя жизни.

344. Если должно пожертвовать неделей жизни, значит, следует пожертвовать и всей жизнью.

345. Родовые титулы всегда передаются по наследству. Придет ли наследнику в голову сказать — «А уж не подложные ли они?» — и не проверить, так оно или не так?

346. Тюремная камера. — На мой взгляд, лучше не слишком углубляться в утверждения Коперника, но что касается этого вопроса!.. Вся наша жизнь зависит от решения — смертна человеческая душа или бессмертна.

347. Бесспорно, что человеческая нравственность целиком зависит от решения вопроса, бессмертна душа или нет. Меж тем философы, рассуждая о нравственности, просто его отметают: они ведут долгие споры лишь о том, чем занять отпущенные нам минуты.

Платон, чтобы расположить к христианскому вероучению.

348. Мало чего стоят философы, обходящие вопрос о бессмертии души. Мало чего стоит та их дилемма, которую излагает Монтень.

349. От преисподней или царства небесного нас отделяет только наша жизнь, а что на свете более хрупко, чем она!

350. Течение времени. — Как это страшно — чувствовать, что течение времени уносит все, чем мы обладаем!

351. До чего смехотворны наши попытки обрести опору в себе подобных!

Такие же горестно ничтожные, такие же бессильные, они не могут нам помочь; в смертный свой час человек всегда одинок. Значит, и жить ему надобно так, словно он один на свете; но станет ли он тогда возводить себе роскошные палаты и пр.? Нет, он сразу же начнет искать истину, а не пожелает — что ж, тем самым докажет, что людское мнение для него дороже поисков истины.

¹ Ослепление пустяками (лат.).

352. Возражение неверующих в Бога: «Но мы не видим ни проблеска света!»

353. Порядок с помощью обмена мнениями. — «Что мне делать? Кругом непроглядная тьма. Во что верить? В полное свое ничтожество? В свое богоподобие?»

«Все меняется, все следует одно за другим». — «Вы ошибаетесь, существует...»

354. Безбожникам следует утверждать лишь то, что совершенно очевидно: но так ли уж очевидна материальность души?

355. Какая из составляющих нас частей способна ощущать удовольствие? Кисть руки? Или вся рука? Вся наша плоть? Или кровь? Из дальнейшего станет ясно, что удовольствие мы способны воспринимать лишь некоей своей нематериальной частью.

356. Нематериальность души. — Философы, победившие свои страсти: на свете не существует материи, способной на такое свершение!

357. Безбожники. — Какие у них основания утверждать, будто воскреснуть из мертвых невозможно? Что более сложно — возникнуть или воскреснуть, обрести бытие тому, кого никогда не было, или тому, кто уже был? Разве не сложнее родиться нежели возродиться? Рождение привычно, поэтому кажется чем-то совсем простым, возрождение непривычно, поэтому кажется совершенно невозможным обыденное суждение черни.

Почему девственница не может произвести ни свет ребенка? Разве курице-несушке всегда нужен петух? Отличаются ли по внешнему виду яйца оплодотворенные от неоплодотворенных? И где сказано, что без петуха у курицы не может образоваться зародыш?

358. Какие резоны могут они привести в доказательство невозможности воскресения из мертвых и непорочного зачатия? Сложнее ли воссоздать человека или животное, нежели создать заново? И если какой-то вид животных им вовсе не известен, как они могут утверждать, что эти животные не способны без спаривания производить на свет себе подобных?

359. Как мне отвратительно это тупейшее неверие в Евхаристию и т. д.! Если в Евангелии заключена истина, если Иисус Христос — Бог, о каких трудностях может идти речь?

360. Безбожие свидетельствует о силе ума, но в ограниченных пределах.

361. У безбожников должен быть очень мощный разум, ибо они кичатся, будто всегда следуют велению разума. Давайте-ка послушаем, что они вещают. «Разве же, — вещают они, — бессловесные твари умирают и живут иначе, нежели люди, а турки иначе, нежели христиане? У них, точно так же, как у нас, свои обряды, пророки, ученые мужи, святые, священнослужители и т. д.». Но разве это противоречит Священному Писанию? Разве все это там уже не сказано?

Если вы не стремитесь познать истину, с вас и спроса нет. Но если вы всем сердцем жаждете ее постичь, одного желания мало, следует вникнуть в подробности. Его достаточно, чтобы разобраться в каком-нибудь философском вопросе, но ведь тут речь идет о самом главном! Меж тем люди поразмышляют часок-другой, а затем предаются развлечениям и тому подобному. Давайте спросим у самой этой христианской веры, в чем причина непроницаемой для нас тьмы, — быть может, мы и получим ответ.

362. «Как же так? Да ведь вы сами утверждали, что небо и птицы — достаточное доказательство бытия Божия!» — Нет, не утверждал. — «И ваше вероучение этого не утверждает?» — Нет. Хотя и подобном утверждении — глубокая истина, но только для тех немногих, чьи души Господь озарил светом веры, а для большинства оно этой истины не содержит.

363. *Unusquisque sibi deum fingit*¹. Отвращение.

364. Людей можно разделить лишь на три категории: к первой относятся те, что обрели Бога и служат Ему; ко второй — те, что, не обрета, ищут Его; к третьей — те, что существуют, не обрета и не утруждая себя поисками. Первые разумны и счастливы, третьи безумны и несчастны, те, что посередине, — несчастны и разумны.

¹ И труженик лепит бога (лат.).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЧЕЛОВЕК, ОБРЕТШИЙ БОГА

Предуведомление

365. Письмо, цель которого — направить людей на поиски Бога.

А потом побудить их обратиться к философам, пирроникам и догматикам, — ибо они подстегивают мысль того, кто обращается к ним.

366. Предуведомление ко второй части. — Поговорить о тех, кто уже трактовал этот предмет.

Меня потрясает бестрепетность, с какой эти люди берутся говорить о Боге. Обращаясь к безбожникам, они с места в карьер начинают доказывать существование Божества, приводя в качестве доводов творения природы. Я принял бы это как должное, когда бы их рассуждения были обращены к верующим, ибо очевидно, что для людей, преисполненных живой, идущей из сердечных глубин веры, все сущее сотворено Господом, перед Которым они преклоняют колени. Но тем, в ком хотят разжечь этот угасший светоч, тем лишенным веры и благодати людям, которые собственными своими светильниками пытаются озарить хоть какие-то черты в природе, ведущие к познанию Бога, и видят лишь непроглядную тьму, — говорить подобным людям, что стоит им поглядеть вокруг, и в любой малости они узрят неприкровенный лик Господа; доказывать им столь насущно важную истину круговращением Луны и планет; считать, что других доводов больше и не требуется, — так говорить и так доказывать — значит давать маловерам основание укрепиться в мысли, что доводы христианского вероучения весьма шатки, более того, — породить презрение к нему, — к этому выводу я пришел по подсказке не только разума, но и опыта.

Совсем не о таких доказательствах говорит нам Священное Писание, а Писание более сведуще, нежели мы, во всем, что исходит от Бога. Напротив того, оно гласит, что Бог сокрыт от нас, что после того, как первородный грех опорочил естество людей, Господь оставил их прозябать в слепоте, вернуть им зрение дано лишь Иисусу Христу, только через Иисуса Христа могут они приобщиться Богу: *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare*¹.

Вот что разумеет Священное Писание, столько раз повторяя нам, что ищущие Бога обрящут Его. Но искать придется отнюдь не при ярком свете, и для тех, что будут искать Бога, как дневного света в полдень или воды в море, Он останется сокрытым; иными словами, природа не дает нам доказательств бытия Божия. Недаром в другом месте Евангелия сказано: «*Vere tu es Deus absconditus*»².

367. Екклесиаст свидетельствует, что безбожник обречен на неведение и всегда несчастен. Ибо тот, кто хочет и не может, поистине несчастен. Любой человек хочет счастья, хочет уверенности в том, что ему открыта хотя бы крупица истины, но безбожник не способен ни на постижение истины, ни на отказ от жажды ее постичь. Он даже сомневаться не может.

368. Человек, утратив свойства, истинно ему соприродные, любое свойство считает себе соприродным, равно как, утратив истинное благо, готов видеть в чем попало истинное свое благо.

369. Низменность человека — вплоть до покорства животным, вплоть до их обожествления.

370. Вторая часть. О том, что человеку неверующему не дано познать ни истинного блага, ни справедливости. — Все люди стремятся к счастью — из этого правила нет исключений: способы у всех разные, но цель одна. Гонятся за ним и те, что добровольно идут на войну, и те, что сидят по домам, — каждый ищет по-своему: только к достижению счастья и направлено всякое усилие человеческой воли. Такова побудительная причина любого поступка любого человека — даже того, кто решил повеситься.

Но при том, что люди испокон веков неустанно добиваются счастья, ни одному человеку не удалось достичь этого, если им не руководила вера в Бога. Все жалуются на свой удел — влады-

¹ Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть (лат.).

² Истинно Ты — Бог сокровенный (лат.).

ки и подданные, вельможи и простолюдины, старые и молодые, сильные и немощные, ученые и невежды, здоровые и болящие, чем бы эти люди ни занимались, где бы, когда бы и сколько бы лет ни жили на свете.

Столь длительные, упорные и всегда напрасные старания должны были бы убедить нас в тщетности наших потуг собственными усилиями обрести счастье, но пример нам не наука. Даже в самых сходных случаях непременно сыщется пусть маленькое, но отличие, и оно-то внушает нам надежду, что уж на сей раз мы стараемся не зря. И вот, постоянно недовольные настоящим, обманутые в ожиданиях мы идем от несчастья к несчастью и приходим к смерти — вековечному венцу любой жизни.

Но разве это алкание и это бессилие не вопиют о том, что некогда человеку было дано истинное счастье, а теперь на память об этом ему оставлена пустая скорлупа, которую он пытается заполнить всем, до чего способен дотянуться, и, не находя радости в уже добытом, ищет новой добычи, и все без проку, ибо бесконечную пустоту может заполнить лишь нечто бесконечное и неизменное, то есть Господь Бог.

В Нем, и только в Нем наше истинное благо, но мы его утратили, и вот, как это ни дико, пытаемся заменить чем попало из существующего в природе — светилами, небом, землею, стихиями, растениями, капустой, пореем, животными, насекомыми, быками, змеями, лихорадкой, чумой, войной, голодом, пороками, прелюбодеянием, кровосмешением. И с той поры, как нами утрачено истинное благо, мы готовы принять за него что угодно, даже самоуничтожение, как ни противно оно и Господу, и разуму, и природе.

Одни ищут счастья в могуществе, другие — в разных диковинах и в науках, третьи — в сладострастии. Кое-кто понял — и эти люди ближе всего подошли к истине, — что столь желанное всеобщее благо не может заключаться в тех ценностях, которые принадлежат кому-то одному, ибо, разделенные, не столько радуют владельца принадлежащей ему частью, сколько печалят частью отсутствующей. Помянутые люди поняли: истинным благом может быть лишь то, чем владеют все поровну и одновременно, не завидуя друг другу, ибо кто не захочет его утратить, тот никогда не утратит. Утвердившись в мысли, что желание счастья соприродно людям, что оно изначально живет и не может не жить в каждом человеке, они пришли к выводу...

Раздел I

ПОИСКИ

1. ФИЛОСОФЫ

371. Ex senatus-consultis et plebiscitis scelera exertentur¹. Сенека. Подобрать отрывки в этом же роде.

Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum². «О предвидении».

Quibusdam destinatis sententiis consecrati quae non probant coguntur defendere³. Цицерон.

Ut omnium rerum sic litteraturum anoque intem perantia laboramus⁴. Сенека.

Id maxime auemque decet, auod est eujusque suum maxime⁵. Сенека.

Hos natura modos primum dedit⁶. «Георгики».

Paucis opus est litteris ad bonam mentem⁷.

Si quando turpe non sit, tamen non est non turpe quum id a multitudine laudetur⁸. Теренций.

Mihi sic usus est, tibi ut opus est facto, fac⁹.

372. Rarum est enim ut satis se quisque vereatur¹⁰.

Tot circa unum caput tumultuantes deos¹¹.

Nihil turpius quam cognitioni assertionem praecurrere¹². Цицерон.

¹ Но постановлению сената и народа совершаются жестокости (лат.).

² Нет такой нелепости, которая не была бы сказана кем-либо из философов (лат.).

³ Те, кто привержен... к тому или иному учению, они вынуждены защищать даже то, с чем сами не согласны (лат.).

⁴ В чтении, как и во всем, мы страдаем неумеренностью (лат.).

⁵ Каждому более всего подобает то, что ему больше свойственно (лат.).

⁶ Так изначально установила сама природа (лат.).

⁷ Для благоразумия довольно прочесть немного (лат.).

⁸ Вещь, сама по себе не постыдная, становится постыдной, когда ее восхваляет толпа (лат.).

⁹ Мне нужно так, ты поступай по-своему (лат.).

¹⁰ Ведь не часто бывает, чтобы кто-нибудь в достаточной мере боялся себя (лат.).

¹¹ Столько богов, суеверящихся вокруг одного человека (лат.).

¹² Нет ничего постыднее, чем предварять утверждением познание (лат.).

Nec me pudet ut istos fateri nescire quid nesciam¹.

Melius non incipient².

373. На основе трех людских вожделений расцвели три философские секты, и философы только и могут, что следовать одному из этих вожделений.

374. Стоики. — Они утверждают, что удавшееся однажды удается всегда и что если славолюбие помогает иным людям свершить подвиг, значит, на это способны все. Но что под силу больному горячкой, не по плечу здоровому человеку.

Из того, что на свете существуют стойкие христиане, Эпиктет делает вывод, будто стойким христианином может быть любой.

375. Высшее благо. Спор о высшем благе. — Ut sic contentus temetipso et ex te nascentibus bonis³. Они сами себе противоречат, потому что в качестве завершения советуют покончить жизнь самоубийством. Вот уж поистине счастливая жизнь, от которой спасаются, как от чумы!

376. Советы стойков так трудноисполнимы и так суетны!

Они утверждают, что всякий, не достигший глубин мудрости, глуп и порочен, — одним словом равняют его с человеком, на два пальца погрузившимся в воду.

377. Философы. — До чего же это разумно — требовать от человека, который и себя-то еще не познал, чтобы он без всякого посредника тут же приобщился Богу! И до чего разумно повторять это тому, кто себя познал!

378. Поиски истинного блага. — Большинство людей ищет блага в богатстве и прочих мирских благах или по меньшей мере в развлечениях. Философы объяснили, какая это все суета, и каждый дал определение оному благу на свой лад и вкус.

379. Против философов, верующих в Бога, но не признающих Иисуса Христа.

Философы. — Они полагают, что один лишь Бог достоин любви и почитания, а сами жаждут и всеобщей любви, и всеобщего почитания, не понимая при этом всей своей порочности. Если они чувствуют в себе довольно чувства для любви к Богу и

¹ Я не стыжусь, подобно этим людям, признаться в незнании того, чего не знаю (лат.).

² Лучше пусть не начинаются (лат.).

³ Чтобы ты мог довольствоваться самим собой и порожденными тобою благами (лат.).

почитания Его, если находят в этом главную свою радость и считают себя исполненными добра, — что ж, в добрый час! Но если нет в них и тени помянутых чувств, если единственная их цель — снискать всеобщее уважение, если в качестве единственной своей добродетели могут похвалиться лишь тем, что отнюдь не навязывают, а старательно внушают людям, будто возлюбившие оных философов обретут счастье, — я им скажу одно: подобная добродетель отвратительна. Как! Они познали Бога и все-таки жаждут не всеобщей любви к Нему, а всеобщей любви к ним, к философии! Жаждут, чтобы люди по доброй воле видели в них средоточие своего счастья!

380. Если бы нам еженощно снилось одно и то же, оно трогало бы нас ничуть не меньше, чем ежедневная явь. Если бы какой-нибудь ремесленник твердо знал, что каждую ночь, двенадцать часов сряду, будет грезить, что стал королем, думаю, он был бы почти так же счастлив, как король, которому каждую ночь, двенадцать часов сряду, снилось бы, что он стал ремесленником.

Если бы нам еженощно снилось, что за нами гонятся враги, и нас терзали бы эти мучительные видения, если бы чудилось, что целые дни с утра до вечера чем-то заняты, как оно бывает во время путешествий, мы тяготились бы этим немногим меньше, нежели наяву, и точно так же боялись бы уснуть, как боимся проснуться, когда нам и впрямь грозят подобные беды. Да, такие сны и впрямь не лучше такой яви.

Но сны не похожи один на другой, а если и похожи, то все-таки чем-то разнятся, поэтому и действуют на нас не так сильно, как явь, более устойчивая и неизменная, хотя и она не совсем устойчива и тоже меняется, но не так быстро, разве что во время путешествий, и тогда мы говорим: «Мне кажется, я грежу», — ибо жизнь есть сон, лишь менее отрывистый.

381. Здравый смысл. — Они принуждены повторять: «Вы ведете себя недобросовестно, мы и не думаем спать!» и т. д. До чего же мне приятно видеть, как унижен, как просит пощады этот спесивый разум! Ибо кто уверен в своем праве, кто отстаивает его с оружием в руках, тот не станет так говорить. Он не тратит времени на разглагольствования о недобросовестности, а сразу карает ее силой оружия.

382. Возможно, в мире существуют какие-то явления, которые можно считать прямыми доказательствами, но никакой оп-

ределенности в этом вопросе нет. Таким образом, ясно только одно: никто не может с определенностью утверждать — к вящей славе пирроников, — что все в этом мире неопределенно.

383. Против пирронизма. — ...Ну, не удивительно ли, что, стараясь точно определить подобные явления, мы их только запутываем! Говорим же мы о них постоянно. Мы убеждены, что все понимают их совершенно одинаково, — и глубоко заблуждаемся, потому что не располагаем никакими доказательствами. Я отлично знаю, что в сходных случаях люди употребляют сходные слова и что два человека, на чьих глазах переместился какой-нибудь предмет, скажут потом об одном и том же предмете одни и те же слова, — то есть что он переместился; вот на основании сходства употребляемых людьми слов и делается неотразимый вывод о сходстве людских представлений; разумеется, его никак нельзя считать безусловно доказанным, но и полностью отвергнуть уже нельзя, поскольку всем известно, что даже из взаимоисключающих посылок люди нередко делают одинаковые выводы.

Сказанного довольно, чтобы сильно запутать вопрос: это, конечно, не значит, что гаснет тот данный нам от рождения свет, который и помогает найти правильный путь; тут в выигрыше академики, но все же ясность подергивается туманом, смущая академиков и к вящей славе той клики пирроников, которая существует за счет подобной двойственности и некоторой сомнительной туманности, при том, что наши сомнения не способны полностью затмить ясность, а дарованный нам от рождения свет — полностью разогнать мрак.

384. В пирронизме есть истина. Ибо до пришествия Иисуса Христа люди вообще не понимали, какое место занимают в мире, велики они или малы. И утверждавшие то или иное положение тоже ровным счетом ничего не знали, строили догадки на песке и заблуждались даже тогда, когда одно из противоречащих друг другу утверждений считали ошибочным.

*Quod ergo ignorantes quaeritis, religio annuntiat vobis*¹.

385. Боже мой! Ну до чего дурацкие рассуждения! «Разве Бог стал бы создавать мир, чтобы предать его потом проклятию? Так много спрашивать с людей, до того слабых?» и т. д. Лекарство от этой болезни — пирронизм, он исцеляет от подобного суесловия.

¹ То неведомое, что вы ищете, вам возвещает вера (лат.).

386. «Пирроник» вместо «упрямец».

387. Разговоры. — Громкие слова: «Ну, веру в Бога я не приемлю!»

Разговоры: «Пирронизм идет на пользу вере»

388. Никто до тех пор не ведал, какое превосходное творение являет собой человек. Постигшие истинность превосходных его свойств считали предательством и неблагодарностью низкое мнение о себе, соприродное человеку, а другие, постигшие истинность низменных его свойств, считали смехотворной гордыней то высокое мнение о себе, которое тоже ему соприродно.

«Возденьте очи свои ко Всевышнему, — говорят одни, — сравните себя с Тем, Кому вы подобны, Кто создал вас, дабы вы Ему поклонялись. Вы можете уподобиться Господу, мудрость уравнивает вас с Ним если пойдете по пути, Им указанному». «Выше поднимите голову, свободные люди», — говорит Эпиктет. А вот что говорят другие: «Опустите очи долу, о жалкие черви, и поглядите на животных, от которых вы ничем не отличаетесь».

Что же станется с человеком? Кому уподобится он — Богу или животным? Какое чудовищное различие! Что с нами станется? И разве это не говорит с полной ясностью, что человек заблудился, что пал с того места, которое некогда занимал, что беспокойно ищет его и уже не может найти? И кто укажет ему, где оно? Это оказалось не под силу величайшим из людей.

389. У них — у пирроников, стойков, атеистов — все исходные положения правильны. Но выводы у всех ошибочны, потому что правильными оказываются взаимоисключающие положения.

390. Философы. — Нас распирают желания, влекущие ко всему внешнему.

Некое тайное чувство нашептывает нам, что в самих себе мы счастья не обретем. Страсти толкают нас уйти из внутреннего мира в мир внешний, даже когда там нет для них никакой особенной приманки. Предметы этого мира всегда притягивают нас, соблазняют, даже когда мы о них не думаем. Поэтому, сколько бы философы ни твердили: «Замкнись в себе и обретешь счастье», — им верят лишь те люди, у которых пусто и в голове, и в сердце.

391. Стоики твердят: «Замкнись в себе и обретешь покой». Но это заблуждение.

Другие твердят: «Уйди от себя во внешний мир, ищи счастья в развлечениях». Но и это не меньшее заблуждение. Людей подстерегают недуги.

Счастья мы не найдем ни внутри, ни вне нас, счастье — в Боге, и вне, и внутри нас.

392. Философы не старались взрастить в людях чувства, подобающие двойственному нашему положению.

Они внедряли в умы сознание высочайшего величия, а подобное сознание несовместимо с человеческой сущью.

Они внедряли в умы сознание глубочайшей низменности, а подобное сознание несовместимо с человеческой сущью.

Пусть люди проникнутся сознанием своей низменности, но рожденным не природой, а покаянием, и не ради того, чтобы в нем коснеть, а чтобы с его помощью достичь величия. Пусть люди проникнутся сознанием своего величия, но не заслуженного ими, а дарованного им Господней благодатью, и лишь после того, как проникнутся сознанием своей низменности.

2. ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

393. Видя слепоту и ничтожество человека, вглядываясь в немую Вселенную и в него, погруженного во мрак, предоставленного самому себе, словно заблудившегося в этом закутке мироздания и понятия не имеющего, кто его туда поместил, что ему там делать, что с ним станет после смерти, не способного к какому бы то ни было познанию, я испытываю ужас, уподобляясь тому, кто во сне был перенесен на пустынный, грозящий гибелью остров и, проснувшись, не знает, где он, знает только — нету у него никакой возможности выбраться из гиблого места. Думая об этом, я поражаюсь, — как это в столь горестном положении люди не приходят в отчаянье! Я смотрю на окружающих меня, они во всем подобны мне, я спрашиваю у них — может быть, им известно что-то, неведомое мне, и в ответ слышу: нет, им тоже ничего не известно, — и, едва успев ответить, эти жалкие заблудшие существа, поглядев по сторонам, обнаруживают какие-то привлекательные на вид предметы, и вот они уже целиком ими заняты, целиком поглощены. Но я не могу разделить их чувства, и так как, судя по многим признакам, существует нечто сверх зримого мною мира, я продолжаю искать, не оставил ли этот невидимый Бог каких-либо следов Своего бытия.

На свете существует несколько вероучений, мне они известны, и все они, кроме одного-единственного, исходят из ложных посылок. Каждое из них требует, чтобы его полностью приняли, утверждая собственную непогрешимость и грозя карой тем, кто отказывается верить. Но для меня эти учения неприемлемы. Любой может заявить все, что ему вздумается, любой может объявить себя пророком. Но, вникая в христианское вероучение, я нахожу в нем истинные пророчества, а быть истинным пророком дано не каждому.

394.

И. Х.

Язычники

Магомет

Неведение Бога

395. В вопросах веры следует быть до конца честным: истинные язычники, истинные иудеи, истинные христиане.

396. Другие вероисповедания не содержат истинных. — У них нет свидетелей. У христиан они есть. Господь отказал другим вероисповеданиям в таких подтверждениях (Исаия XLIII, 9; XLIV, 8).

397. История Китая. — Я верю лишь тем свидетелям исторических событий, которые не откажутся от своих показаний и под угрозой, что их придушат.

Кто больше достоин доверия — Моисей или китайцы?

Об этом нельзя говорить в общих чертах. Повторяю: тут можно и ослепить, и одарить светом.

Этими немногими словами я свожу на нет все ваши рассуждения. «Но история Китая все затемняет», — говорите вы, а я вам отвечаю: «История Китая все затемняет, но свет все равно есть, его надобно найти. Ищите свет!»

Итак, все, что вы говорите, подтверждает одну точку зрения, но ничуть не противоречит другой. Итак, оно идет на пользу и нисколько не вредит.

Следовательно, вопрос нужно рассматривать во всех подробностях, нужно выложить карты на стол.

398. Против истории Китая. — Историки-мексиканцы; пять солнц, пятому всего лишь восемьсот лет.

Разница между книгой, созданной народом, и книгой, создающей народ.

399. Магомет, никаких подтверждений. Его доводы должны обладать неотразимой силой убедительности, потому что только этой силой они и располагают.

А что он проповедует? Что ему должно верить!

400. Я предлагаю судить о Магомете не по тем его утверждениям, которые кажутся темными или даже имеющими некий мистический смысл, а по самым что ни на есть ясным — по описанию рая и прочему в том же духе. Вот уж где он поистине смехотворен! А так как ясное у него смехотворно, то видеть в его темнотах мистические откровения значит глубоко заблуждаться.

Иначе обстоит дело с Евангелием. Пусть там будут места, неясностью своей приводящие в не меньшее недоумение, чем неясности у Магомета, но наряду с этим есть и места, поразительные по своей просветленности, есть недвусмысленные и сбывшиеся пророчества. Так что ставить знак равенства между Евангелием и Кораном немыслимо. Нельзя смешивать и уравнивать их на том лишь основании, что и тут, и там есть темноты, обходя молчанием места, чья поразительная ясность побуждает относиться с глубочайшим почтением и к темнотам.

401. Против Магомета. — Считать Магомета автором Корана не больше оснований, чем считать его автором, скажем, Евангелия от Матфея, ибо святого Матфея из века в век цитировали многие авторы, не отрицали его авторства даже такие заклятые враги, как Цельс и Порфирий.

В Коране сказано, что апостол Матфей был благой человек. Следовательно, Магомет — лжепророк, ибо называет благих людей дурными людьми и не соглашается с тем, что они говорят об Иисусе Христе.

402. Различие между Иисусом Христом и Магометом. — Магомет предсказан не был, Иисус Христос предсказан.

Магомет сеял смертоубийство, Иисус Христос посылал на смерть Своих учеников.

Магомет воспрещал людям читать, апостолы требовали от людей, чтобы они читали.

Короче говоря, они так противоположны друг другу, что если Магомет избрал путь к преуспеянию, желанному всем людям, то Иисус Христос избрал путь к смерти, сужденной всем людям; и не следует делать из этого вывод, что поскольку Магомет преуспел, то Иисус Христос тоже мог бы преуспеть: нет, следует помнить, что, поскольку Магомет преуспел, Иисус Христос должен был погибнуть.

403. Любой человек может совершить совершенное Магометом, ибо он не творил чудес и его пришествие не было заранее

предсказано; никто не может свершить совершенного Иисусом Христом.

404. Псалмы, которые пела вся земля.

Кто свидетельствует о Магомете? Он сам. Иисус Христос хочет, чтобы Его собственное свидетельство ничего не значило.

От свидетелей требуется, чтобы они были налицо всегда и везде. А Он в свой горестный час был всеми покинут.

3. ИУДЕЙСКИЙ НАРОД

405. Порядок. Обдумать, что в положении иудеев ясно и не может быть оспорено.

406. Это действительно так. Пока философы, не совпадая друг с другом во взглядах, создают различные секты, в некоем замкнутом захолустье живут люди, древнейший в мире народ, и они утверждают, что этот мир погряз в заблуждениях, а вот им Господь открыл истину, и она во веки веков пребудет на земле. И действительно, все секты распались, а эта по-прежнему существует, и ей уже 4000 лет.

По их утверждению, от далеких предков до них дошла весть, что человек отпал от Господа Бога, что Господь отлучил его от Себя, но обещал со временем искупление первородного греха; что это учение во веки веков пребудет на земле; что у их Завета двойной смысл; что в течение 1600 лет меж них появлялись люди, которых они считают пророками, и предсказывали время и обстоятельства свершения обещанного; что 400 лет спустя они были рассеяны по всей земле, ибо люди на всей земле должны были узнать об Иисусе Христе; что Пришествие Его свершилось в предсказанное время и при предсказанных обстоятельствах; что с тех самых пор иудеи так и живут, рассеянные повсюду, и повсюду над ними тяготеет проклятие, и тем не менее они продолжают существовать.

407. Я знаю, что христианское вероучение зиждется на вероучении, ему предшествующем, и вот что, на мой взгляд, весьма существенно.

Я не собираюсь говорить здесь о чудесах, сотворенных Моисеем, Иисусом Христом и апостолами, ибо на первый взгляд они кажутся не слишком убедительными, меж тем как моя цель — со всей возможной ясностью изложить те основы христианства, которые столь неоспоримы, что решительно ни в ком не могут вызвать сомнения. Общеизвестно, что в разных местах нашей зем-

ной обители проживает некий народ, отгороженный от прочих народов мира, и зовется он иудейским народом.

Итак, мне известно, что в разных местах нашего мира и в разные времена являлись люди, создающие новые вероучения, но заложенная в них нравственность меня не прельщает, доказательства их истинности не убеждают, и я равно не могу принять ни магометанства, ни верований китайцев, или древних римлян, или египтян по весьма простой причине: поскольку ни одно из них не отмечено печатью большей истинности и неоспоримости, нежели остальные, разум отказывается сделать выбор в пользу того или другого учения.

Но, взглядевшись в эту издревле существующую переменчивую и прихотливую мешанину нравов и верований, я обнаруживаю в некоем уголке нашей земли народ особенный, отгороженный от прочих народов и столь древний, что история его начинается на несколько веков раньше истории любого известного нам человеческого сообщества.

Итак, я обнаружил этот сильный и многочисленный народ, который произошел от единого предка, верует в Единого Бога и подчиняется закону, полученному, как утверждают эти люди, прямо из Его дланей. Они настаивают на том, что лишь им одним Господь открыл тайное тайных; что все люди порочны и Господь отлучил их от Себя; что они обречены полагаться лишь на собственные свои чувства и разум, и в этом причина их нелепых заблуждений и неискоренимой переменчивости в отношениях друг с другом, и верованиях, и нравах, равно как неколебимого упрямства в поведении; что, тем не менее, Господь не оставит другие народы в вечном мраке; что явится в этот мир Освободитель всех и каждого; что они, иудеи, для того и существуют, чтобы принести людям эту весть, для того и созданы, чтобы стать возвестителями, глашатаями великого события, призвать все народы вместе с ними ждать пришествия Освободителя.

Все, что я узнаю об этом народе, кажется мне удивительным и достойным особого внимания. Я изучаю Закон, который, согласно их похвальбе, они получили из дланей Самого Господа, и нахожу, что он и впрямь превосходен. Это первый в истории человечества закон, иудеи обрели его и неукоснительно им руководствовались за тысячу лет до того, как само это слово вошло в язык древних греков. И еще этот закон поражает меня тем, что, будучи первым в мире, он тем не менее самый совершен-

ный, что все великие законодатели черпали из него собственные свои установления — к примеру, законы Двенадцати Таблиц, появившиеся в Афинах, а затем перенятые римлянами; это легко было бы доказать, но нет нужды, поскольку все вышесказанное уже достаточно подробно трактовано Иосифом и другими.

408. Преимущества иудейского народа. — Когда я начал заниматься всем этим, иудейский народ прежде всего пораил меня весьма примечательным сочетанием свойств превосходных с более чем странными свойствами.

Прежде всего я обнаружил, что весь он состоит из братьев и сестер ибо, в отличие от других народов, представляющих собой множество объединившихся семейств, этот, столь многочисленный, имеет единого общего прародителя и, поскольку все члены его являются сродниками во плоти, ветвями одного и того же древа, образует могущественное государство, состоящее из единой семьи. Случай небывалый

Это семейство, этот народ древнее всех народов известных человечеству, особое почтение к нему — тем паче в этом труде — должно привлекать следующее обстоятельство: мы знаем, что Господь Бог в разные времена общался с людьми, но узнать, как и когда это происходило, мы можем лишь прибегнув к помощи иудейского народа.

Этот народ необычен не только древностью своего происхождения, но и непрерывностью бытия на земле, длящегося поныне. Ибо, меж тем как народы Греции и Италии, лакедемоняне, афинцы, римляне и многие другие, возникшие куда позднее, давным-давно погибли, иудеи продолжали существовать, невзирая на старания многих могущественных владык уничтожить их, — об этом повествуют иудейские историки, и этому легко поверить, поскольку таков естественный ход вещей, — они пережили бесконечную цепь веков, они по сей день целы и сохранны (и это было заранее предсказано), а их история, такая протяженная, вместила в себя историю всех наших народов.

Закон, который правит этим народом, и самый древний в нашем мире, и самый совершенный, и к тому же единственный, неизменно соблюдавшийся государством. Это убедительнейшим образом показали Иосиф в своем труде «Против Апиона» и Филон Иудей во многих местах своих сочинений: они утверждали, что слово «закон» стало известно самым древним народам лишь

тысячу лет спустя после их возникновения; таким образом, даже Гомер, рассказавший историю столько государств, ни разу его не употребил. Что касается совершенства этого закона, то оно бросается в глаза при простом чтении, ибо в нем предусмотрены любые стечения жизненных обстоятельств, к тому же так мудро, справедливо и беспристрастно, что древнейшие римские и греческие законодатели, мало-мальски просвещенные, черпали из него главнейшие свои установления; об этом свидетельствуют так называемые Двенадцать Таблиц и многое другое, приводимое в качестве примера Иосифом. Но в то же время этот закон суровее и жестче любого другого закона во всем, что касается обрядовой части, и, дабы держать народ в рамках долга, требует от него под страхом смерти соблюдения множества своеобразных и тягостных правил; тут надо сказать, что, к вящему удивлению, народ иудейский, столь нетерпеливый, столь строптивый, и впрямь на протяжении веков строжайшим образом соблюдал все, предписанное ему, меж тем как другие народы то и дело меняли свои куда более мягкие законы.

Книга, содержащая этот закон, — самая первая, самая древняя книга на земле: сочинения Гомера, Гесиода и других появились на свет шесть-семь веков спустя.

409. После сотворения мира и всемирного потопа, когда Господу уже не было нужды ни разрушать мир, ни вновь созидать его, ни являть другие величавые знаки Своего бытия, Он поселил на земле некий народ и назначил ему существовать до появления того народа, в который Мессия вселит Свой Дух.

410. Когда сотворение мира начало отступать в глубь веков, Господь озаботился появлением на свет единственного историка — очевидца оных событий и поставил целый народ хранителем этой книги, дабы из правдивейшей в мире истории все люди могли узнать то, что им так необходимо было знать и что почерпнуть они могли лишь из этого источника.

411. Если повествование Ездры достойно доверия, значит, Писание и впрямь Священное Писание, ибо повествование это подкрепляется авторитетом тех, кто доверял авторитету Семидесяти, утверждавших святость Писания.

Итак, если рассказ Ездры правдив, больше и говорить не о чем, если нет — у нас довольно других показаний. Поэтому люди, которые пытаются посеять сомнение в истинности христианской веры, в чьей основе — Завет Моисея, лишь укрепляют ее с

помощью тех же самых свидетельств, служивших им оружием нападения. И вот так охраняемая, она живет в веках.

412. Древность иудеев. — Как разнятся между собою книги! Меня ничуть не удивляет, что греки создали «Илиаду», а египтяне и китайцы — свои легенды.

Стоит вдуматься в то, как они возникли, — и сразу все проясняется. Эти баснословные историки не были современниками событий, о которых они повествуют. Гомер сочинил роман, причем и он сам, и его слушатели относятся к этому сочинению именно как к роману, ибо все отлично знают, что Троя и Агамемнон — такой же вымысел, как золотое яблоко. Он отнюдь не собирался создать исторический труд, просто хотел развлечь. При этом он — единственный, чей язык — это язык его времени; творение Гомера столь прекрасно, что живет век за веком: все его знают, говорят о нем, — его нужно знать, его заучивают наизусть. Четыреста лет спустя очевидцев описанных событий давно уже не было в живых, никто уже не мог со знанием дела сказать, выдумка все это или доподлинная история: люди получили творение Гомера в наследство от предков, оно вполне может сойти за правдивое описание происшедшего.

Любые исторические события, изложенные не современниками, всегда сомнительны; лгут и все предвещения сивилл, и Трисмегиста, и многих других, — пусть им некогда свято верили, но ход событий подтвердил их лживость. Иное дело, когда о происшедшем рассказывают современники.

Велика разница между книгой, которую сочиняет, а потом отдает на потребу народу некий автор, и книгой, которую творит сам народ. Вот уж тут никто не усомнится, что книга эта столь же древняя, сколь древен народ.

413. У язычества сегодня нет никаких основ. Утверждают, будто некогда они содержались в предвещениях оракулов. Но что можно сказать о книгах, заверяющих нас в этом? Так ли уж непогрешимы их авторы, чтобы целиком положиться на них? И достаточно ли тщательно хранились оные книги, чтобы подмена их была невозможна?

В основе магометанства — Коран и Магомет. Но сей пророк, который должен был воплотить в себе последнюю надежду человечества, — был ли он предсказан? Что отличает его от любого другого человека, вздумавшего объявить себя пророком? Какие чудеса, по собственным его утверждениям, он со-

вершил? Какие таинства поведал, судя по им же введенным обрядам? Какой нравственности, какому пониманию высшего блаженства научил?

К иудаизму следует относиться по-разному, в зависимости от того, рассматриваем мы его в связи со Священным Писанием или в связи с верованиями этого народа. Понятия о нравственности и высшем блаженстве в народных верованиях смехотворны, но все, что связано в иудаизме со Священным Писанием, поистине замечательно. (Как и в любой другой вере: ибо христианство, каким оно явлено в Священном Писании, совсем не похоже на христианство казуистов.) Да, основа иудаизма поистине замечательна, ибо Священное Писание — древнейшая и подлиннейшая книга в нашем земном мире, и если Магомет воспретил читать свой Коран, дабы он сохранился в веках, Моисей, напротив того, повелел всем читать свой Завет, дабы он сохранился в веках. Наша вера столь Божественна по своей сути, что другая вера, тоже идущая от Бога, служит ей всего лишь основой.

4. В ЧЕМ ТРУДНОСТЬ

414. Вот что я вижу и что приводит меня в смятение. Куда я ни кину взгляд, меня везде окружает мрак. Все, явленное мне природой, рождает лишь сомнение и тревогу. Если бы я не видел в ней ничего отмеченного печатью Божества, я утвердился бы в неверии; если бы на всем лежала печать Создателя, я успокоился бы, исполненный веры. Но я вижу слишком много, чтобы отрицать, и слишком мало, чтобы уже ничем не смущаться, и сердце мое скорбит, и я не устаю повторять: если природа сотворена Богом, пусть неопровержимо подтвердит Его бытие, а если ее подтверждения обманчивы, пусть их совсем не будет, пусть она убедит меня во всем или во всем разубедит, дабы мне знать, чего держаться. Ибо в нынешнем своем положении, не ведая, что я такое и что мне должно делать, я не могу постичь ни своего положения в этом мире, ни своего долга. Всем сердцем я жажду постичь, где он — путь, который ведет к истинному благу; во имя вечности я готов на любые жертвы.

Я полон зависти к людям, исполненным веры и тем не менее живущим в суете, нерадиво бросающим на ветер сокровище, которым я — так мне, по крайней мере, кажется — распорядился бы совсем иначе.

415. Если человек не создан для Бога, почему он обретает счастье только в Боге? Почему, если человек создан для Бога, он восстает на Бога?

416. Природа отмечена такими совершенствами что всем должно быть ясно: она отражает образ Бога, вместе с тем природа отмечена такими недостатками, что всякому должно быть ясно: она всего-навсего лишь отражает Его образ.

417. [Митон] видит, что природа изъедена порчей, что людям претит порядочность, но ему неизвестно, почему все-таки они не могут взлететь хоть немного выше.

418. Порядок. — Когда на людях уже тяготел первородный грех, сказать: «Было бы справедливо чтобы все знали о своей греховности, — те, кому нравится подобное состояние, и те, кому оно не нравится, — но было бы несправедливо, чтобы все знали об искуплении».

419. Если человек не понимает, что он исполнен гордыни, честолюбия, слабости, похоти, ничтожества, несправедливости, он слеп. Но если, зная все это, он не желает освободиться от своей греховности, — что сказать о подобном человеке?..

И возможно ли не преклониться перед вероучением, которое так хорошо знает все людские пороки, возможно ли не пожелать приобщиться к истине, заложенной в этом вероучении, которое обещает столь драгоценные целительные средства?

5. ПРЕОДОЛЕНИЕ ТРУДНОСТИ: ЕСТЕСТВО, ОТПАВШЕЕ ОТ ГОСПОДА

420. Все возражения, от кого бы они ни исходили, обращаются против возражающих, но никак не против нашей веры. Все, что говорят безбожники.

421. Должен сказать, что, по глубокому моему убеждению, стоит нам постичь основополагающее учение христианства о греховности природы человека и его отпадении от Бога, как у нас открываются глаза, и мы сразу находим множество подтверждений этой истины, ибо решительно все и внутри, и вне нас несет печать греховности природы человека и его отпадения от Бога.

422. Греховность человеческой природы. — Человек не способен в своих поступках руководствоваться разумом, хотя разум — суть его натуры.

423. Порочность нашего разума проявляется во множестве разнообразнейших и нелепейших людских обыкновений. И только после пришествия в мир Истины человек перестал довольствоваться самим собой.

424. До грехопадения достоинство человека состояло в том, что он извлекал пользу из бессловесных тварей и возглавлял их, ну, а теперь его достоинство в том, что он отделяет себя от них и всех порабощает.

425. Станет ли кто-нибудь утверждать, будто люди постигли смысл первородного греха, основываясь на утверждении, что справедливость покинула землю? *Nemo ante obitum beatus est*¹, — значит ли это, будто они постигли, что истинное и непреходящее блаженство возможно обрести лишь после смерти.

6. ЗНАМЕНА ИСТИННОГО ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

426. После всестороннего обсуждения природы человека. — Истинным следует считать лишь то вероисповедание, которое всесторонне познало нашу натуру. Оно должно постичь и ее величие, и ее малость, и причины, лежащие в основе того и другого. А кто познал эту натуру глубже, нежели христианская вера?

427. Величие, ничтожество. — Чем просвещеннее человек, тем яснее он видит и все величие, и всю низменность людской природы. Большинство людей; те, кто возвышеннее духом, — философы: большинство не может надивиться на них; христиане: философы не могут надивиться на них.

А кто дивится тому, что знания, обретаемые нами постепенно, по мере того, как просвещается наш ум, — эти знания христианская вера дает нам сразу во всей их полноте?

428. Истинная природа человека, его истинное благо, и добродетель, и вера познаются лишь в своей целокупности.

429. Но из утверждения, что в Боге — конец концов, с неизбежностью вытекает, что в Нем — и начало начал. Взоры человека возведены горé, но его ноги стоят на песке: Земля разверзнется, и человек провалится в бездну, не отрывая глаз от неба.

430. Лживо то вероучение, которое не преисполнено преклонения перед Господом как началом начал всего сущего и не

¹ Никого нельзя назвать счастливым до его кончины (лат.).

утверждает главным своим нравственным законом любовь к Нему, и только к Нему, как конечной цели всего сущего.

431. Если существует единое общее начало и единая конечная цель сущего, значит, всё — от этого Единого и всё во имя Его. Поэтому истина — в том вероучении, которое учит поклоняться только Ему, любить только Его. Но так как мы равно не в силах поклоняться кому-то, нам неведомому, и любить кого-то, кроме нас самих, дело вероучения — не только научить нас нашему долгу, но и открыть нам глаза и на это бессилие, и на пути, ведущие к его исцелению. Вера учит нас, что если по вине одного-единственного человека мы все утратили и были отрешены от Господа, то благодаря одному-единственному человеку Господь вновь приобщил нас к Себе.

Мы от рождения так мало привлекаем к себе Господню любовь, а меж тем она так необходима нам, что либо мы и впрямь рождаемся на свет, отягощенные виной, либо Господь несправедлив.

432. Признак истинности вероучения в том, что оно вменяет человеку в долг любовь к Господу. Что может быть справедливее? Однако из всех вероучений только христианство побуждает к подобной любви. Истинной вере надлежит также все знать о людской похоти и людском бессилии: христианство знает и это. Ему ведомо, как целить эти пороки; одно из таких целительных средств — молитва. Лишь христиане обращаются к Богу с мольбой ниспослать им любовь к Нему и силы следовать Его заветам.

433. Если Бог существует, нам надлежит любить Его, и только Его, а не творения, чей век мимолетен. Рассуждение нечестивцев из «Премудрости» целиком основано на том, что Бога нету. «В таком случае, — сказано там, — будем же наслаждаться сущим». Это на худой конец. Но они пришли бы к противоположному выводу, если бы верили в существование Бога и возможность любить Его. Именно такой вывод и сделали истинные мудрецы. «Существует Бог, не станем же искать наслаждения в сущем».

Итак, всё побуждающее привязываться к сущему пагубно для нас, ибо мешает служить Господу, если мы познали Его, или искать, если еще не познали. Но мы исполнены похоти и, значит, исполнены зла, и, значит, нам надлежит ненавидеть себя и все, что побуждает нас к привязанностям, мешающим единой любви к Господу.

434. Кто не питает ненависти к своему себялюбию и всегдашнему желанию обожествить себя, тот просто-напросто слеп. Разве не очевидно, что подобное желание противно истине и справедливости? Ибо неправда, что мы достойны обожествления, и несправедливо к этому стремиться, и невозможно этого достичь, поскольку все без изъятия хотят того же. Так что наша прирожденная несправедливость бьет в глаза, и нам от нее не избавиться, а избавиться необходимо.

Меж тем все другие вероучения молчат о том, что это — грех, что мы в этом грехе рождены, что наш долг — противостоять ему, они и не думают давать нам целительные средства от подобного недуга.

435. Истинное вероучение помогает нам постичь наш долг, наши слабости, которые мешают его исполнению, — гордыню, похоть, — и целительные средства — смирение, умерщвление плоти.

436. Пусть истинное вероучение научит человека понимать, как он велик и как ничтожен, пусть внушит ему уважение и презрение, любовь и ненависть к самому себе.

437. Все эти противоречия, которые, казалось бы, должны были так отдалять меня от познания сути любого вероучения, — именно они так быстро привели меня к вероучению, основанному на истине.

7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

438. Главные свои удары — о менее существенных я сейчас говорить не буду — пирронники сосредоточили на следующем: у нас нет никаких доказательств истинности этих основополагающих начал, кроме веры и откровения, да еще ощущения их изначального присутствия в нашем существе. Но это ощущение изначального присутствия нельзя считать решительным доказательством их истинности, ибо мы верим, но отнюдь не уверены в том, что человек действительно был сотворен благим Господом, а не злобным демоном или случайностью, и, следовательно, не зная, каково наше происхождение, не можем знать, всё ли истина в оных основополагающих началах, или всё ложь, или в них наличествует и то и другое. Более того, мы можем только верить, но отнюдь не знать наверное, что в эту минуту бодрствуем, а не спим, ибо спящие не менее твердо уверены, что бодрствуют, нежели мы, бодрствующие: им мнится, будто они видят простран-

ство, облики, движения, чувствуют протекание времени, измеряют его, даже действуют во сне, словно наяву; и как знать, поскольку, по нашему собственному признанию, половина нашей жизни проходит во сне, когда человек, сам того не понимая, утрачивает всякое представление о действительности, ибо его чувства в это время — лишь воображаемые чувства, — как знать, не является ли сном та часть нашей жизни, которую мы считаем бодрствованием, сном с присущими именно ему особенностями, и не пробуждаемся ли мы от него как раз тогда, когда, по нашим представлениям, засыпаем?

И если бы люди спали все вместе и если бы им случалось видеть одинаковые сны — это бывает, и нередко! — а потом они бодрствовали бы врозь, можно ли усомниться, что сон они считали бы явью и наоборот? В общем, как нам нередко снится, что мы видим сменяющие друг друга сны, так и в жизни, которая тоже есть сон, сновидения возникают одно из другого, и пробуждает нас только смерть, ну, а пока мы живем, у нас так же мало руководящих начал для постижения истины и блага, как их нет у спящих обыкновенным сном; что же касается множества мыслей, волнующих нас, вполне возможно, все они порождены заблуждением, как, скажем, вера в способность времени двигаться или пустые фантазии, населяющие наши сны.

Вот на что направлены главные удары той или другой стороны.

Не касаюсь сейчас менее существенных вопросов — например, выступлений пирроники против влияния установившихся обычаев и нравов, воспитания, местных особенностей и прочего в том же духе, — влияния, неотразимого для большинства людей, которые все догматы строят на этих основах, столь шатких, что они мгновенно рушатся, едва пирроники на них подуют. А кто продолжает сомневаться, пусть прочитает их книги, уж тут-то он будет ими убежден, — может быть, даже слишком.

Упомяну здесь единственный сильный довод догматиков, состоящий в том, что вряд ли найдется такой человек, который с полной искренностью и убежденностью стал бы отрицать существование основополагающего начала. На этот довод пирроники возражают, ссылаясь, коротко говоря, на неясность происхождения человека и вытекающую из нее неясность нашей натуры, что, в свою очередь, влечет ответ догматиков, и спор этот будет длиться до скончания мира.

Словом, идет открытая война двух станов, и любой из нас должен принять в ней участие, неизбежно присоединиться либо к догматикам, либо к пирроникам. Ибо пожелавший остаться нейтральным как раз и окажется пирроником из пирроников: в нейтралитете и есть самая суть этой секты, потому что кто не против них, тот безусловно заодно с ними (в чем, видимо, их преимущество). Они ведь и сами не стоят за себя, они нейтральны, безразличны, непричастны не только к другим, но и к себе.

Ну, а как поведет себя в таких обстоятельствах человек? Во всем усомнится? Усомнится в том, что он сейчас бодрствует? Что его щипают или жгут? Усомнится в том, что сомневается? В том, что существует на свете? Но до такого предела дойти невозможно, и я утверждаю, что подлинно последовательных пирроников никогда и не было. Тут на выручку беспомощному разуму приходит природа и воспрещает ему доходить до таких границ сумасбродства.

Или, напротив того, станет утверждать, что ему открыта вся истина, — что ему, тому самому, кого чуть толкнешь — и он уже не знает, на что опереться, и сдает все свои позиции?

Ну, не фантастическое ли существо являет собой человек! Невидадь, чудище, хаос, клубок противоречий, диво дивное! Судия всему сущему, безмозглый червь, вместилище истины, клоака невежества и заблуждений, гордость и жалкий отброс Вселенной!

Кому под силу разобраться в этой путанице? Природа опровергает доводы пирроников, разум доводы догматиков. Что же станет в таком случае с вами, о люди, ищущие истинное свое место в мироздании с помощью одного лишь здравого разума? Вы не можете отвергнуть взгляды обеих этих сект, но и стать на сторону той или другой тоже не можете.

Познай же, гордец, каким сочетанием несочетаемого предстаешь ты перед самим собою! Смирись, бессильный разум, замолчи, бессмысленная природа: постарайтесь понять, что человек намного превосходит человека, узнайте от вашего Владыки, каково оно, истинное ваше положение в мире, до сих пор вам неизвестное. Внемлите Господу.

Потому что, если бы человек не запятнал себя грехом, он в своей непорочности безмятежно наслаждался бы истиной и благодатью, а если бы человек изначально был греховен, он не имел бы понятия ни об истине, ни о небесном блаженстве. Но горе

нам, несчастным, — тем большее горе, чем величавее был некогда наш удел! — мы представляем себе, каково оно, счастье, но не можем его достичь, чувствуем, какова она, истина, но все, чем владеем, сплошной обман; мы не способны ни к полному неведению, ни к несомненному знанию, — какие же еще нужны доказательства былого нашего совершенства, ныне, к несчастью, утраченного!

Но не поразительно ли, что древнейшая из ведомых нам тайн — я говорю о первородном грехе, — что именно она, и только она помогает нам познать самих себя! Ведь, бесспорно, нет ничего более оскорбительного для нашего разума, нежели утверждение, что за грех, свершенный первым человеком, в ответе самые отдаленные потомки этого человека, к его греху никак не причастные. Подобное перетекание вины представляется нам не просто невероятным, но и в высшей степени несправедливым, ибо что больше противостоит нашей убогой земной справедливости, нежели вечное проклятие, тяготеющее на ребенке, не способном на проявление собственной воли и не запятнанном грехом, который был совершен за шесть тысяч лет до его рождения? Разумеется, подобное учение больно ранит нас, но, с другой стороны, лишь эта непостижимейшая из тайн и дает нам возможность постигнуть самих себя. Именно в ее бездне и скрыт узел, от которого тянется не перепутанное плетение нитей нашего нынешнего удела, так что человек был бы еще более невообразим без тайны первородного греха, чем тайна первородного греха невообразима для человека.

Отсюда напрашивается вывод, что Господь, пожелав сделать непостижимой загадку тягостности нашего бытия, сокрыл узел ее так высоко или, вернее, так низко, что нам до него не дотянуться; поэтому никакие высокомерные потуги нашего разума не помогут нам познать самих себя: помочь нам в этом может лишь смиренная покорность разума.

Из этих основных положений, твердо установленных нашим вероучением, мы черпаем две равно вековечные истины: одна гласит, что человек в первородном своем состоянии, или, другими словами, в состоянии благодати, был вознесен над всеми другими тварями, он был как бы подобием Бога, на нем лежал отблеск его Божественного Создателя; вторая гласит, что после грехопадения он утратил благодать и стал подобен животным.

Обе эти истины неоспоримы и безусловны. Их несколько раз

открыто провозглашает нам Священное Писание: «*Deliciae meae esse cum filius hominum*»¹, «*Effundam spiritum meum super omnem carnem*»², «*Dii estis*»³ и т. д.

А в других местах сказано: «*Omnis caro faenum*»⁴, «*Homo assimilatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis*»⁵. «*Dixi in corde meo de filiis hominum*»⁶ (Еккл. III, 18).

Из чего с несомненностью следует, что человек, осененный благодатью, как бы подобен Богу, он приобщен к Нему, а лишенный благодати как бы подобен тупым животным.

439. Если бы не эти Божественные откровения, людям только бы и оставалось, что превознести себя, вняв тайному голосу, нашептывавшему о былом их величии, или, напротив того, впасть в уныние, ощутив нынешнее свое бессилие. Ибо кто не постиг истину во всей ее полноте, тот никогда не достигнет совершенной добродетели. Одни считают человеческую натуру непорочной, другие — неисправимой и соответственно погрязают или в гордыне, или в лени, а эти пороки — исток всех других пороков, потому что лень мешает их побороть, а гордыня — с ними расстаться. Ибо не познавшие превосходства человеческой природы не ведают о ее порочности и, значит, умеют справляться с ленью, но попадают в плен к гордыне, а сознающие порочность человеческой природы не ведают о ее высоком достоинстве и, значит, без труда справляются с тщеславием, но с головой погружаются в отчаяние. Вот это и породило множество сект — стоиков, эпикурейцев, догматиков, академиков и др.

Исцелить эти пороки дано только христианскому вероучению, но не с помощью земной мудрости, одним вытесняя другого, а с помощью евангельской простоты, вытесняя сразу обоих. Ибо христианство учит праведных, что оно возвышает их до причащения Самому Господу, но что и в этом столь благостном состоянии духа они несут в себе порчу, которая до скончания дней обрекает их власти заблуждений, горестей, смерти, греха, и в то же время оно взывает к закоренелым безбожникам, твердит им, что и они могут сподобиться милосердия своего Спасителя.

¹ Радость моя была с сынами человеческими (лат.).

² Излию от Духа Моего на всякую плоть (лат.).

³ Вы — боги (лат.).

⁴ Всякая плоть — трава (лат.).

⁵ Но человек в чести не пребудет, он уподобится животным (лат.).

⁶ Сказал я в сердце своем о сынах человеческих (лат.).

И вот, вселяя трепет в тех, кому дарует спасение, и утешая тех, кого сурово осуждает, христианская вера, с одной стороны, умеряет страх надеждой и, все время вещая о двойной способности любого человека и причаститься благодати, и погрязнуть в грехах, не дает впасть в отчаянье, хотя при этом так принижает, как никогда не мог бы принизить разум, а с другой стороны, не дает раздуться от спеси, хотя так возвышает, как никогда не могла бы возвысить наша прирожденная гордыня: тем самым она, христианская вера, как бы вразумляет всех, что лишь ей, не запятнанной заблуждениями и пороками, дано исправлять людей.

Так возможно ли отвергнуть этот свет, льющийся с небес, возможно ли не довериться ему, не возлюбить его? Разве не яснее ясного, что любой из нас ощущает в себе неизгладимые черты совершенства? И не столь же очевидно, что ежечасно дают нам себя чувствовать следствия нашего прискорбного удела? И не об этой ли двойной природе человека кричит сей хаос, сия чудовищная путаница голосом столь громоподобным, что не услышать его просто невозможно?

Раздел II

УЗЕЛ

1. УБРАТЬ ПРЕПЯТСТВИЯ

440. «Случись на моих глазах чудо, оно укрепило бы веру во мне», — говорят многие люди. Те, чьи глаза чуда не увидели. Иные доводы разума, если их рассматривать издали, ограничивают наш кругозор, но стоит найти правильную точку зрения, как мы начинаем видеть даже и за пределами нашего кругозора. Людской разум неиссякаемо словоохотлив. Нет правил без исключения, любят повторять люди, как нет истины столь всеобъемлющей, чтобы в любом случае оставаться безошибочной. А если она к обсуждаемому предмету неприменима, этого довольно, чтобы причислить его к исключениям и сказать: «Это утверждение не во всех случаях соответствует данной истине, значит, в этих случаях оно ошибочно». И нам только и остается, что доказывать: нет, никакой ошибки в нем нет, — и до чего же нелов-

кими и приниженными чувствуем мы себя, если не находим убедительного довода.

441. Порядок. — Окончив послание — «Должно искать Бога», написать следующее — «Убрать препятствия», где речь пойдет о «механизме», о подготовке механизма, о поисках с помощью здравого разума.

442. Порядок. — Послание другу, призывающее к поискам. И его ответ: «А какой мне в этом прок? Кругом не видно ни зги». И ответить ему: «Не теряйте надежды». И он снова ответит, что был бы счастлив увидеть хоть проблеск света, но что само христианское учение гласит, — если его вера этим и ограничится, спасения она ему не принесет, поэтому он предпочитает во все ни искать. И ответ на это: Механизм.

2. НЕПОСТИЖИМОСТЬ.

БЫТИЕ БОГА. ОГРАНИЧЕННОСТЬ НАШЕЙ ЛОГИКИ

443. Я понимаю, что меня могло бы и не быть: мое «я» — в способности мыслить, меж тем я не появился бы на свет, если бы мою мать убили прежде, нежели я стал одушевленным существом; следовательно, меня нельзя считать существом необходимым. Точно так же я не вечен и не бесконечен, по все в этом мире говорит мне о том, что существует Некто необходимый, вечный и бесконечный.

444. Значит, вы отказываетесь верить в бесконечность и неделимость Бога? — Отказываюсь. — В таком случае я помогу вам сейчас увидеть нечто и бесконечное, и неделимое: разумею точку, которая движется одновременно во всех направлениях и с бесконечной скоростью, ибо она существует одновременно везде и вся целиком.

Пусть это явление природы, прежде казавшееся вам невозможным, убедит вас, что в природе, вполне вероятно, существует много такого, о чем вы еще даже не подозреваете. Из того, чему вы обучились, не делайте вывода, будто уже всё постигли; напротив того, усвойте, что осталось бесконечно много неусвоенного.

445. Бесконечное движение, точка, все собою заполняющая, момент покоя; бесконечность, которую не исчислить, неделимая и бесконечная.

446. Если вечное Существо существует хотя бы мгновение, Оно существует всегда.

447. Непостижимо, что Бог есть, непостижимо, что Его нет; что в нашем теле есть душа, что у нас нет души; что мир был сотворен, что он никем не сотворен, и т. д.; что первородный грех был свершен, что он не был свершен.

448. С обычной людской точки зрения, первородный грех — прямая бессмыслица, но именно таков он и есть. Не пеняйте же на меня за то, что учения о нем я не подкрепляю никакими разумными обоснованиями, ибо, с моей точки зрения, таких оснований просто не существует. Но эта бессмыслица мудрее всей людской мудрости, *sapientus est hominibus*¹. Ибо, не существуя первородного греха, разве можно было бы понять, что такое человек? Все его бытие определено этой неприметной черточкой. Да и как человеческому разуму ее приметить, если они несовместимы и если разум, сам решительно не способный додуматься до первородного греха, немедленно отступает в тень, стоит показать ему оный грех.

449. Привычка — суть нашей натуры. Кто привык веровать, тот во всем полагается на веру, и уже не может не страшиться преисподней, и ничему другому не верит. Кто привык верить, что король грозен и т. д. Ну, а если наша душа привыкла видеть числа, пространство, движение — можно ли усомниться, что она полна веры, будто в мироздании существуют они, и только они?

450. Люди не привыкли возвращать достоинства, они только и способны, что награждать их, обнаружив уже готовенькими, вот и о Господе Боге они судят по собственной мерке.

3. БЕСКОНЕЧНОСТЬ НЕБЫТИЕ

451. Бесконечность — небытие. — Наша душа, брошенная в оболочку тела, находит там число, пространство, три измерения. Она рассуждает о них, объединив общим названием «природа», «необходимость», и ни во что другое поверить не способна.

Бесконечность не увеличится, если к ней прибавить конечную величину, как не удлинится бесконечное мерило, если к нему прибавить еще одну пядь. Конечное уничтожается при сопоставлении с бесконечным и становится абсолютным небытием. Равно как наш дух по сравнению с Духом Господним, как наша справедливость по сравнению с Господней справедливостью. Но

¹ Премудрее человеков (лат.).

наша справедливость более соразмерна Господней справедливости, нежели конечная величина — бесконечной

Справедливость Господа должна быть столь же беспредельной, сколь и Его милосердие. Меж тем суровость суда Господня над грешниками менее беспредельна и потрясающа, нежели беспредельность милосердия к избранныкам.

Мы знаем, что бесконечность существует, но не знаем, какова ее природа. Равно как знаем, что числам не может быть конца и, следовательно, некое число должно выражать бесконечность. И это все, что нам о нем ведомо: оно так же не может быть четным, как нечетным, ибо не изменится, если к нему прибавить единицу, вместе с тем оно — число, а любое число либо четно, либо нечетно (правда, это относится к числам конечным). Значит человек вполне может знать, что Бог есть, и при этом не ведать Его сути. Нам ведомо множество истин частичных, не охватывающих всей истины, так почему же не может быть единой всеобъемлющей истины?

Итак, мы знаем, что существует конечное, нам понятна его природа, ибо мы сами конечны и протяженны, как оно. Мы знаем, что существует бесконечное, но нам непонятна его природа, ибо, обладая, как мы, протяженностью, оно не имеет границ. Но мы не знаем, существует ли Бог и, если существует, какова Его природа, ибо у Него нет ни протяженности, ни границ.

Однако вера открывает нам Его существование, удостоившиеся благодати познают Его природу. Напомню, я уже показал, что даже не постигая природы какого-то явления, можно твердо знать, что оно существует.

Теперь поговорим об этом с точки зрения теории естественнонаучной.

Если Бог существует, Он бесконечно непостижим, поскольку, будучи неделим и беспределен, во всем отличен от нас. Итак, нам не дано знать, какова Его суть и есть ли Он. Но, признав это, кто дерзнет отрицать или утверждать Его бытие? Не мы, ибо ни в чем не соотносимы с Ним.

Как же можно осуждать христиан за то, что они не способны разумно обосновать свои верования, — они, исповедующие веру, не поддающуюся разумным обоснованиям? Христиане во всеулышание заявляют, что их вера — нелепость, *stultitia*¹, — а вы

¹ Глупость, нелепость (лат.).

после этого жалуетесь что они ничего не доказывают! Начни христиане доказывать бытие Божие, они были бы нечестны, а вот говоря, что никаких доказательств у них нет, они тем самым проявляют здравый смысл.

— Ну хорошо, но даже если ваш довод оправдывает их, кто подобным образом излагает христианское вероучение и снимает с них обвинение в бездоказательности, он ни в коем случае не оправдывает тех, кто сию бездоказательность покорно принимает.

— Что ж, рассмотрим это возражение и скажем так: «Бог либо есть, либо Его нет». Какой же ответ мы изберем? Разум нам тут не помощник между нами и Богом — бесконечность хаоса. На самом краю этой бесконечности идет игра — что выпадет орел или решка? На что вы поставите? Если внять разуму — ни на то, ни на другое; если внять разуму — выбор неправомерен.

Не осуждайте же за лицемерие того, кто сделал выбор и поставил на Вездесущего, ибо вы и сами не знаете правильного ответа.

— Не знаю и поэтому предаю осуждению не за тот или иной выбор, а за выбор вообще: неправильно ставить на Бога, неправильно ставить против Него; любой выбор равно неправилен. Единственный правильный путь — вообще воздержаться от выбора.

— Да, но не выбирать нельзя. Не спрашивая вашего согласия, вас уже засадили за эту игру. Так на что вы поставите? Давайте подумаем. Поскольку выбор неизбежен, подумаем, что вас меньше затрагивает. Вам грозят два проигрыша, — в одном случае проигрыш истины, в другом — блага, на кон поставлены две ценности — ваш разум и ваша воля, знания и вечное блаженство, меж тем как ваше естество равно отвращается и от заблуждении, и от безмерных мук. На что бы вы ни поставили, разум смирится с любым выбором, — ведь отказаться от игры никому не дано. Так что тут все ясно. Но как быть с вечным блаженством? Взвесим наш возможный выигрыш или проигрыш: если вы поставите на орла, то есть на Бога. Сопоставим тот и другой: выиграв, вы выиграете все, проиграв, не потеряете ничего. Ставьте же, не колеблясь, на Бога!

— Превосходное рассуждение! Да, выбирать, пожалуй, придется, но не слишком ли многим я при этом рискую?

— Давайте подумаем. Мы уже знаем, каковы шансы на выигрыш и проигрыш, поэтому вам был бы полный смысл ставить на

Бога, даже если бы вы взамен одной жизни выигрывали только две (ведь не играть вы все равно не можете), тем паче три; в этой принудительной игре с подобными шансами на выигрыш и проигрыш было бы величайшим неблагоразумием отказаться рискнуть одной жизнью ради возможных трех! А ведь на кону вечная жизнь и вечное блаженство! Будь у вас один шанс из бесконечного множества, вы и то были бы правы, ставя одну жизнь против двух и, с другой стороны, действовали бы очень неосмотрительно, отказавшись поставить одну против трех, ну, а что говорить о шансе, пусть одном из бесконечного множества, выиграть бесконечно блаженную бесконечную жизнь! В нашем же случае у вас шанс выиграть бесконечно блаженную бесконечную жизнь против конечного числа шансов проиграть то, что все равно идет к концу. Этим все и решается: если выигрыш — бесконечность, а возможность проигрыша конечна, нет места колебаниям, нужно все ставить на кон. Таким образом, поскольку хотим мы того или не хотим, а играть все равно приходится, давайте откажемся от разума во имя жизни, рискнем этим самым разумом во имя бесконечно большого выигрыша, столь же возможного, сколь возможен и проигрыш — то есть небытие.

Ибо нет резона говорить, что выигрыш сомнителен, а риск несомненен, что бесконечность расстояния между несомненностью поставленного на кон и сомнительностью выигрыша вполне уравнивает конечное благо, которым человек, несомненно, рискует, с благом бесконечным, но сомнительным. Это пустая отговорка: в любой игре риск несомненен, а выигрыш сомнителен, тем не менее игрок идет на этот несомненный риск ради сомнительного выигрыша, ничуть не погрешая против разума. Неправда, что между такой несомненностью всего, что можно проиграть, и сомнительностью всего, что можно выиграть, пролегал бесконечное расстояние. Оно действительно пролегает, но лишь между несомненностью выигрыша и несомненностью проигрыша. Что же касается сомнительности выигрыша, то она прямо пропорциональна несомненности поставленного на кон, согласно соотношению между возможностью выигрыша и возможностью проигрыша. Отсюда вывод: если шансов выиграть столько же, сколько шансов проиграть, игра идет на равных и, значит, несомненность того, что стоит на карте, равна сомнительности выигрыша, другими словами, расстояние между ними отнюдь не бесконечно. Поэтому, когда речь идет об игре с по-

добными шансами на выигрыш и проигрыш, с риском проиграть конечное и выиграть бесконечное, наше утверждение обладает бесконечной доказательностью. Это очевидно, и если людям доступна хоть какая-то истина, — вот она перед вами.

— Признаю вашу правоту и целиком с вами согласен. Но нет ли какого-нибудь способа выяснить, что кроется за этой игрой?

— Есть: чтение Евангелия и пр., и т. д.

— Все это так, но мне связали руки и заткнули рот, не дают вольно вздохнуть, меня принуждают играть и лишают свободы выбора, а я так устроен, что не могу уверовать. Что же прикажете мне делать с собой?

— Понимаю вас. Но постарайтесь по крайней мере понять, что, если сам разум толкает вас к вере, а вы все равно не способны уверовать, значит, причина подобной неспособности — в ваших собственных страстях. Старайтесь преодолеть себя, но не с помощью умножения доказательств бытия Божия, а с помощью обуздания страстей. Вы хотите прийти к вере, но не знаете пути, хотите исцелиться от безбожия и просите лекарств: учите у тех, кто был так же несвободен, как вы, а потом постепенно поставил на кон все свои блага; эти люди нашли путь, который вы ищете, исцелились от недуга, от которого вы жаждете исцелиться. Начните с того, с чего начали они — во всем поступайте так, словно уже уверовали, окропляйте себя святой водой, просите отслужить мессу и т. д. И вы невольно проникнетесь верой и перестанете умничать.

— Но этого-то я и боюсь

— А чего тут бояться? Что вы теряете?

И, чтобы вы уяснили себе, насколько правильно такое поведение, добавлю: оно поможет вам обуздать ваши страсти — камни преткновения на пути к вере.

Конец этого рассуждения. — Итак, чем вы рискуете, сделав такой выбор? Вы станете честным, неспособным к измене, смиренным, благодарным, творящим добро человеком, способным к нелицеприятной, искренней дружбе. Да, разумеется, для вас будут заказаны низменные наслаждения — слава, сладострастие, — но разве вы ничего не получите взамен? Говорю вам, вы много выиграете даже в этой жизни, и с каждым шагом по избранному пути все несомненное будет для вас выигрыш и все ничтожнее то, против чего вы поставили на несомненное и бесконечное, ничем при этом не пожертвовав.

— Ваше рассуждение приводит меня в восторг, восхищает! и т. д.

— Если оно нам нравится, если убеждает вас, знайте, так рассуждает человек, не перестающий коленопреклоненно молить за вас То высшее, неделимое Существо, Которому целиком покорно его собственное существо, чтобы и вы в свою очередь покорились Ему ради вашего блага и ради славы человека; вот так сила сочетается с подобной низменностью.

4. ПОКОРНОСТЬ И РАЗУМЕНИЕ

452. Если бы что-то делать стоило лишь ради сулящего несомненный успех, ради веры ничего не стоило бы делать, ибо подобной несомненности в ней нет. Но сколько мы делаем такого, что отнюдь не сулит несомненного успеха: взять хотя бы морские путешествия или войны. Вот я и утверждаю, что при этом условии вообще не следует ничего делать, так как в мире нет ничего несомненного; ну, а в вере несомненности больше, нежели в том, что мы доживем до завтрашнего дня, ибо доживем ли — сомнительно, а вот что можем не дожить — несомненно. Между тем о вере этого никак не скажешь. Мы можем сомневаться в ее несомненности, но кто дерзнет с полной несомненностью ее отрицать? Итак, человек, который трудится ради завтрашнего дня, то есть ради чего-то сомнительного, поступает разумно, ибо иначе и нельзя поступать, согласно правилам игры и выбора, о которых уже шла речь

Блаженный Августин видел, что люди пускаются в плавание по морю, идут на войну и т. д., хотя успех этих дел сомнителен, но не ведал о правилах игры, которые свидетельствуют, что так оно и должно быть. Монтень видел, как раздражает хромой ум и как всевластен обычай, но не знал причины этого.

Эти люди видели следствия, но не видели причин; по сравнению с теми, кто до этих причин додумался, они точь-в-точь как наделенные зрением по сравнению с наделенными вдобавок еще и разумом, ибо следствия как бы воспринимаются чувствами, а причины возможно постичь только с помощью разума. И хотя разум также постигает следствия, но по сравнению с разумом, постигающим причины, он точь-в-точь как любое из наших тесных чувств по сравнению с разумом

453. Согласно правилам игры, вам должно без усталости стараться найти истину, ибо, если вы умрете, не исполнившись бла-

гоговейной любви к Зиждителю, вас ждет гибель. — «Но когда бы Он и впрямь желал моей благоговейной любви, то подал бы мне какие-то знаки Своей воли», — отвечаете вы. А Он и подал, только вы их не заметили. Ищите же, дело стоит того!

454. Правила игры. — В земной юдоли человеку следует устраивать жизнь, опираясь на одно из двух противоположных утверждений: 1. Его пребывание в этом мире будто бы нескончаемо; 2. Оно вне всяких сомнений, быстролетно и, возможно, через час уже придет к концу. В этом втором утверждении — истинная суть нашего удела.

455. Если отпущенный мне десяток лет (ибо таковы правила игры) я проведу, ублажая свое себялюбие и безуспешно стараясь понравиться, что вы можете обещать мне, кроме несомненных мучений?

456. Возражение. — Надежда на спасение дарует человеку счастье, но этому счастью сопутствует страх перед преисподней.

Ответ. — У кого больше оснований страшиться преисподней: у людей, не знающих, существует преисподняя или нет, но уверенных, что будут ввергнуты в нее, если она все же существует, или у людей, которые не сомневаются в ее существовании, но преисполнены надежды, что спасутся?

457. «Я немедленно отказался бы от мирских наслаждений, если бы верил в Бога», — так обычно говорит безбожник. А я так отвечаю на это: «Вы немедленно поверите в Бога, как только откажетесь от мирских наслаждений». Так что первый шаг должны сделать вы. Я внушил бы вам веру, если бы мог, но это не в моей власти, и, значит, не в моей власти проверить, так ли оно было бы в действительности, как вы говорите. Но в вашей власти отказаться от наслаждений и проверить, так ли оно будет в действительности, как говорю вам я.

458. Порядок. — Мне было бы куда страшнее заблуждаться и лишь потом обнаружить, что в христианской вере сокрыта истина, чем, не заблуждаясь, твердо верить в ее истинность.

459. Христианская вера говорит о том, о чем чувства сказать не могут, но никогда не вступает в противоборство с ними. Она превышает чувств, но между ними нет противостояния.

460. Сколько нам понадобилось подзорных труб, чтобы открыть светила, доселе не существовавшие для наших философов! Священное Писание не раз оспаривали из-за поминаемого там великого множества звезд, громогласно заявляя при этом: «Их всего-навсего тысяча двадцать две, уж это мы твердо знаем!».

На земле растут разные травы — мы их видим. — Но с Луны их не увидели бы. — Эти травы обросли ворсинками, между ворсинок ютятся крошечные твари, а уж мельче их нет ничего. — О самомнительный человек! — Сложные вещества состоят из элементов, но вот элементы совершенно однородны. — О самомнительный человек! Тут пролегает некая еле заметная черта. — Не следует говорить, будто существует что-то недоступное нашему зрению. — Итак, говорить следует как все, но думать — по-своему.

461. Покорность. — Порою должно уметь сомневаться, порою — проникнуться верой, порою — покорствовать. Кто не следует этим правилам, тот не в ладу со здравым смыслом. Иные люди не способны усвоить ни одного из них: они или всему верят, как доказанному, ибо ничего не понимают в доказательствах, или во всем сомневаются, ибо не понимают, в каких случаях должно покорствоваться общепринятому, или всему покорствуют, ибо не понимают, что в иных обстоятельствах следует пораскинуть собственным умом.

462. Блаженный Августин: разум никогда не стал бы покорствоваться, если бы не считал, что в иных случаях покорность — его прямой долг. Следовательно, если он сам считает, что должен покорствоваться и подобной покорности заложена справедливость.

463. Покорность и умение здраво мыслить — вот черты, которыми отмечено истинное христианство

464. Мудрость велит нам уподобиться детям: *Nisi efficiamini sicut parvuli*¹.

465. Отличительнейшая черта разума — его недоверие к себе.

466. Наивысшее проявление силы разума — в способности признать, что существует множество явлений, ему непостижимых; он слаб, если не понимает этого.

А если даже естественные явления превосходят его понимание, то что уж говорить о явлениях сверхъестественных!

5. ПОЛЬЗА ДОКАЗАТЕЛЬСТВ

С ПОМОЩЬЮ МЕХАНИЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЙ: АВТОМАТ И ВОЛЯ

467. Возлагать надежду только на исполнение всех обрядов, значит покорствоваться суеверию, своевольно отвергать обряды — значит покорствоваться гордыне.

¹ Если не будете как дети (лат.).

468. При таинстве исповеди, чтобы грехи были нам отпущены, необходимо не только их отпущение, но и покаяние, которое не будет настоящим, если оно не стремится к таинству. Точно так же не благословение снимает с брачующихся грех при зачатии, но желание зачать детей, угодных Богу, а непритворно такое желание лишь у тех, кто сочетается законным браком. И как не причастившийся таинству, но мучимый совестью может больше надеяться на отпущение грехов, нежели причастившийся, но не раскаянный грешник, точно так же дочери Лота, например, только и желавшие, что иметь детей, были целомудренней, хотя и не состояли в браке, нежели замужние женщины, этого желания не испытывающие.

469. Дабы обрести Бога, внешнее следует сочетать с внутренним, иными словами — следует преклонять колени, читать молитвы и т. д. в знак того, что человек, исполненный гордыни и не желавший покорствоваться Богу, теперь покорствуется Его творению. Ожидать помощи только от внешнего — значит быть, исполненным суеверия, не желать внутреннее сочетать с внешним — значит быть исполненным гордыни.

470. Ибо не следует заблуждаться на свой счет: мы — и бездушные механизмы, и одушевленные существа, и, следовательно, убедить нас в чем-то можно не только с помощью очевидного. На свете так мало очевидного! Доказательства убедительны только для разума. Куда неотразимее доказательства обычая, он воздействует на автомат, который затем незаметно склоняет на свою сторону разум. Кто и когда доказал, что завтра снова наступит день и что все мы смертны? А вместе с тем, кому придет в голову оспаривать эти утверждения? Итак, убедил нас в них обычай, тот самый обычай, который множеству людей прививает христианство, который сотворяет их турками, язычниками, ремесленниками, солдатами и т. д. (Христиане обретают свою веру еще при крещении, их больше, чем язычников.) Наконец, обычай приходит на помощь и в том случае, когда разум уже узрел, в чем содержится истина, дабы напитать, окрасить живыми красками нашу веру, ежечасно грозящую от нас ускользнуть: слишком уж хлопотно все время искать доказательства, ее подтверждающие. Нам нужна необременительная вера, а как раз такую веру и дарует привычка, которая без всякого насилия, без ухищрений и доказательств побуждает уверовать в то, или другое, или третье, клонит к этому все отпущенные нам способно-

сти, так что наша душа сама собой целиком отдается помянутой вере. Если человек верует лишь по подсказке рассудка, меж тем как автомат в нем склонен верить противоположному, вера его шатка. Итак, верой должны проникнуться обе наши половины: рассудок, единожды и навсегда убежденный разумными доказательствами, равно как автомат, убежденный обычаем, накладывающим запрет на неверие. *Inclina cor meum, Deus*¹.

Человеческий разум медлителен, к тому же привык рассматривать любое явление под столь различными углами зрения, которые всегда следует иметь в виду, что поневоле то и дело задремывает или вообще сбивается с пути, потеряв нить рассуждений. Чувство, напротив того, проворно: оно мгновенно отвечает на воздействие и всегда к этому готово. Вот почему, когда дело касается веры, мы должны положиться на чувство, иначе она всегда будет шаткой.

471. Письмо о пользе доказательств, полученных с помощью механизма. — Вера во всем отлична от доказательства: доказывает человек, веру дарует Бог. *Justus ex fide vivit*²: это сказано о той вере, которую Сам Господь вкладывает в сердце человека, причем орудием для этого нередко служит доказательство, *files ex auditu*³, но вера живет в сердце, попуская повторять *credo*⁴, а не *scio*⁵.

472. Велика и существенна разница между поступками, продиктованными волей, и всеми прочими нашими действиями.

Воля — одна из главных пружин любого верования, но не потому, что она сама творит эти верования, а потому, что истинность или ложность наших понятий зависит от того, какую их сторону мы рассматриваем. Стоит воле предпочесть ту или иную сторону, как она тут же отвращает рассудок от изучения сторон, ей не полюбившихся; вот почему он, неразрывно связанный с волей, разглядывает лишь сторону, которая была ею одобрена, и судит, исходя из этой точки зрения.

473. Г-н де Роанне не раз говорил: «Разумные причины приходят мне в голову не сразу, что-то нравится или, напротив того,

¹ Приклони сердце мое, Господи! (лат.).

² Праведный верою жив будет (лат.).

³ Вера от слышания (лат.).

⁴ Верую (лат.).

⁵ Знаю (лат.).

отталкивает меня сперва без всяких причин; вместе с тем я потом обнаруживаю, что оттолкнувшее меня оттолкнуло по той самой причине, которая пришла мне в голову лишь позднее». Но я думаю, что нечто оттолкнуло от себя не по той разумной причине, которая пришла в голову позднее, а что она лишь потому и пришла в голову, дабы хоть как-то объяснить отталкивание.

6. СЕРДЦЕ

474. Любое рассуждение нашего разума сводится к оправданию победы чувства над этим самым разумом.

А вот воображение и подобно чувству, и противоположно ему, поэтому отличить одно от другого не так-то просто. С равным успехом можно утверждать, и что чувство — плод воображения, и что именно воображение — самое подлинное чувство. Тут необходимо опираться на некое твердое правило. Разум это правило подсказывает, но он в плену всех наших чувств, вот и получается, что никаких твердых правил не существует.

475. Люди нередко путают воображаемое чувство с чувством истинно сердечным, поэтому им кажется, что они уже вступили на путь праведный, хотя на самом деле еще только собираются вступить на него.

476. Как еще долг путь от познания Бога до любви к Нему!

477. У сердца немало своих собственных разумных, по его понятию, чувств, непостижимых разуму, и этому утверждению есть множество доказательств. Я убежден, что сердце искренне любит и Вездесущего, и также искренне — себя, поэтому оно, в зависимости от минутной склонности, отдается нежным чувствам или, напротив того, охладевает то к одному, то к другому. Вы оставили в вашем сердце любовь лишь к одному из двух, но разве побудили вас к этому доводы разума?

478. Сердце, инстинкт, руководящее начало.

479. Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем: именно сердце помогает нам постичь начало начал, и тщетны все усилия разума, неспособного к такому постижению, опровергнуть доводы сердца. Пирроники, которые лишь этим и занимаются, зря тратят время. Мы знаем, что ничего не примыслили, а бессилие доказать нашу правоту с помощью разума свидетельствует не о шаткости обретенного нами знания, как утверждают пирроники, а о слабости этого самого разума. Ибо мы

не менее твердо убеждены в том, что наравне с существованием пространства, времени, движения, чисел существует некое начало начал, нежели во всем, чему нас научил разум. Вот на эти знания, обретенные с помощью сердца и инстинкта, должен опираться разум, из них он должен исходить в своих рассуждениях. Сердце чувствует, что пространство трехмерно и что чисел бесконечное множество, и уж потом на этой основе разум доказывает, что два возведенных в квадрат числа никогда не бывают равны друг другу. Основные начала мы чувствуем, математические положения доказываем, то и другое непреложно, хотя приобретаются эти знания разными путями. И равно смешно, равно бесплодно разуму требовать от сердца доказательств существования начала начал — иначе он не поверит в него, — а сердцу требовать от разума чувством воспринять математические положения — иначе оно их отвергает.

Итак, подобное бессилие разума должно сбить спесь с него, жаждущего быть полномочным судьей всем и всему, не поколебав при этом нашей уверенности. Будь на то Господня воля, мы никогда не нуждались бы в нем и все существенное познавали бы с помощью инстинкта и чувства. Но природа отказала нам в этом благе, она отмерила нам более чем скудные познания именно в самом существенном, меж тем как все прочие сведения мы и впрямь обретаем с помощью разума.

Вот почему те, кого Бог сподобил обрести веру по велению сердечного чувства, так счастливы, а их убеждения так непоколебимы. Что же касается всех прочих, нам остается одно — склонять этих людей к вере доводами разума в ожидании, пока Господь не откроет их сердцам истину, ибо только вера, идущая от сердца, возвышая человека над всем человеческим, обещает ему вечное спасение.

480. Вера — дар Божий. И не рассчитывайте, что мы станем утверждать, будто она — дар нашего разумения. Другие вероисповедания гласит другое: для них только наше разумение наставляет на путь истинный, вот только путь этот никуда не ведет.

481. Человек не умом, а сердцем чувствует Бога. Это и есть вера: не умом, а сердцем чувствовать Бога.

7. ВЕРА И ЧТО МОЖЕТ ПОМОЧЬ НАМ УВЕРОВАТЬ. ПРОСОПОПЕЯ

482. Веру можно обрести тремя способами: либо с помощью разума, либо обычая, либо откровения. Христианская вера — а

она исполнена разума — истинными своими чадами числит только тех, кому даровано было откровение: это не значит, что она отмечает здравый разум и обычай; напротив того, человек должен здраво оценить доводы в пользу ее разумности, должен найти подкрепление им в обычае, но откровение будет ему дано, если он смирился духом, затем что только смирение приносит нетронутые порчей плоды: *Ne evacuetur crux Christi*¹.

483. Вступление; после истолкования непостижимости. — И величие, и ничтожество человека так очевидны, что истинному вероучению необходимо преподать ему суть великого начала, в котором коренится это величие, равно как суть великого начала, в котором коренится это ничтожество. И объяснить смысл столь разительного противоречия.

Дабы люди обрели наконец счастье, христианскому вероучению надлежит внушить всем и каждому, что Бог воистину существует и наш долг — любить Его, что подлинное наше блаженство — в причащении Ему, а подлинное несчастье — в отпадении от Него; надлежит признать, что мы погружены в мрак, который мешает нам познать и возлюбить Господа; что, внемля гласу долга, призывающему любить Бога, и велениям похоти, заглушающим этот глас, мы преисполняемся несправедливости. Поэтому вероучению надлежит объяснить нам, в чем причина такого нашего сопротивления и Господу, и собственному благу. Пусть вероучение научит и тем целебным средствам, которые помогут человеку справиться с духовной немощью, пусть укажет, как эти средства обрести. Вникните в любое из существующих в мире вероучений, и вы обнаружите, что исполнить все перечисленные требования способно только христианство.

Может быть, его вполне заменят те философы, которые предлагают единственным благом считать лишь те блага, которые присущи нашему внутреннему миру? Но так ли это? Удалось ли помянутым философам найти средство, помогающее нам нести бремя наших недугов? Исцелят ли человека от самовозвеличивания те, кто приравнивает его к Богу? А те, кто приравнивает нас к животным, или магометане, даже в вечной жизни сулящие земные улады как наиглавнейшее благо, — помогут ли они нам совладать с нашими вожделениями? Какая вера научит справляться с гордыней и похотью? Научит, наконец, понима-

¹ Чтобы не упразднить креста Христова (лат.).

нию, в чем истинное наше благо и наш долг, каковы они, наши слабости, отвращающие от исполнения этого долга, чем вызваны, какими средствами возможно их исцелить и как обрести эти средства?

Никакому другому вероисповеданию это не под силу. А вот что совершает Господь в премудрости своей.

«Не ждите, о люди, — вещает Он, — ни истины, ни утешений от людей. Это Я сотворил вас, и лишь Я могу поведать вам, кто вы такие. Но вы уже не те, какими были сотворены Мною. Я создал человека святым, безгрешным, совершенным, исполненным разума и света, приобщил его к славе Моей и к Моему чудотворству. Взор его созерцал тогда величие Господне. Он не был тогда обречен мраку, его ослепляющему, смерти и горестям, ею гнетущим. Но он не выдержал причастности к такой славе и впал в грех самонадеянности. Возжелал стать средоточием своего бытия, независимым от Моей помощи. Он вышел из-под Моей власти, уравнивал себя со Мною, возжелав найти блаженство в себе самом, и тогда Я покинул его и вдохнул непокорство в тварей, прежде ему послушных, и они стали врагами человека; и ныне он уподобился животным и живет в таком отлучении от Меня, что еле различает слабый отсвет сияния своего Творца, до того изгладилось из его памяти или смешалось все, что некогда было ему ведомо! Чувства, независимые от разума, а порою им повелевающие, толкают человека на поиски наслаждений. Все живые существа либо мучают его, либо искушают, они властвуют над ним, либо подавляя силой, либо чаруя прелестью, а власть прелести — самая жестокая и неумолимая.

Таков ныне людской удел. Человек ощущает какое-то смутное и бессильное томление по утраченному блаженству, неотрывному от первоначальной его натуры, но при этом он слеп и ввергнут в пучину вожделений, которые стали сутью второй, нынешней его натуры.

Теперь, когда вы узнали от Меня об этом главенствующем начале, вам должна стать понятна причина стольких противоречий, которые всех вас так поражали, рождая самые несхожие чувства. И вспомнив, сколько славных, исполненных величин деяний было свершено людьми, невзирая на всю горестность их бытия, вы, несомненно, поймете, что причина всех подобных свершений — в первоначальной природе человека».

Для Пор-Рояля на завтра (Просопопея): «Тщетно, о люди, пытаетесь вы в самих себе обрести целебное средство от горестного своего ничтожества. Прожорливости вашей только на то и хватает, чтобы уразуметь — ни истины, ни блага вам в самих себе не найти. Философы обещали одарить вас и тем и другим, но оказались бессильны. Им не дано знать, ни каково оно, ваше истинное благо, ни каков он, ваш истинный удел. Какие целебные средства могут они предложить, не зная, каким снедаемы вы недугом? А страдаете вы гордыней, отвращающей вас от Бога, и вожделениями, привязывающими вас к земле; меж тем философы только и могут, что возвращать один из этих недугов. Бога они оставляли вам лишь для того, чтобы внушить, будто сутью своей вы и подобны Ему, и равны. Ну а те, что понимали тщету таких притязаний, повергли вас в другую бездну, внушив, что натурой своей ничем не отличны мы от животных, и побудив тем самым искать благо в скотском ублажении плоти. Этим способом не исцелить вас от скверны, которую не разглядели сии ученые мужи. И только Я могу открыть вам, в чем ваша суть, и...»

Адам, Иисус Христос.

Причащает вас Богу благодать, а не ваша природа.

Склоняет вас к самоуничтожению покаяние, а не ваша натура.

Итак, подобная двойственность...

Вы ныне не те, какими были сотворены.

Теперь, когда эти две ваши натуры вам показаны, вы не можете не увидеть их. Стоит вам взглянуть в собственные свои порывы, углубиться в себя, — и вы сразу обнаружите явственные черты этих двух натур.

Возможно ли, чтобы в едином существе уживалось столько противоречий?

— Непостижимо.

Пусть и непостижимое, тем не менее оно существует. Бесконечное число. Бесконечное пространство, равное конечному.

— Невероятно, что Господь причащает нас Себе. — Утверждающие это имеют в виду лишь низменную нашу сторону. Но если вы искренне так думаете, доведите свою мысль, подобно мне, до конца, и тогда вам станет ясно: именно из-за нашей низменности мы не способны постичь, что в милосердии Своем Господь может возвысить нас до Себя. Ибо хотел бы я знать, какое право имеет это животное, сознающее свою слабость, собствен-

ными мерками мерить Его милосердие и ставить Ему какие-то вымышленные пределы? Человек так не способен постичь Бога, что и себя-то плохо понимает, но, смятенно стараясь разобраться в себе, он все же дерзко утверждает, будто Господь не в состоянии одарить способностью приобщаться Ему!

Что ж, тогда я спрошу у этого человека: а с чего он взял, что Господь от людей, познающих Его требует чего-то сверх любви к Нему, что не может явить Себя познаваемым, внушить им любовь к Себе, ибо по природе своей они способны и к любви, и к познанию? Во всяком случае, человек сознает собственное свое бытие и всегда исполнен любви к чему-нибудь. Но, приняв как данное, что человек зрит какой-то проблеск в окружающем его мраке и находит нечто, достойное любви, в земной юдоли, почему считать, что, если Господь откроется ему хотя бы в единственном луче Божественной Своей сути, этот человек окажется неспособным познать и полюбить Бога своего в образе, в каком Он соблаговолит явить Себя? Во всех таких рассуждениях кроется несомненная и невыносимая самонадеянность, при том, что они как будто преисполнены глубоким смирением, но смирение это и лицемерно и бессмысленно, если оно не побуждает нас признать, что самим нам не дано постичь, кто мы такие, и открыть людям глаза на это может лишь Господь Бог.

«Я не жду от вас слепого доверия, тем более не намерен самовластно его требовать. Точно так же Я не намерен растолковывать причину причин, но, дабы примирить все противоречия, Я желаю открыть вам глаза, привести такие неотразимые доказательства, явить такие знаки Божественной Моей сути, которые всех вас убедят, что перед вами — ваш Господь; деяниями и чудесами Я внушу вам веру в Мое всемогущество, и тогда вы проникнитесь тем, чему Я вас поучаю, ибо не будет у вас иных оснований отвергать Мои поучения, кроме собственной вашей неспособности понять, достойны ли они веры».

Господь пожелал искупить грехи людей и открыть путь к спасению тем, кто станет этот путь искать. Но люди так погрязли в скверне, что Он справедливо отказывает в этой благодати особенно закоснелым, в великом Своем милосердии снисходя к другим, хотя и они ее недостойны. Пожелай Он сломить упрямство даже самых зачерстневших в грехах, Он сломил бы его, явив Себя им так неприкровоенно, что у них уже не осталось бы сомнений в Его бытии, подобно тому как Он явит Себя

в Судный день при яростном сверкании молний, когда земля разверзнется, и мертвецы встанут из гробов, и слепые обретут зрение.

Не в таком образе пожелал Он явить Себя во время Своего исполненного кротости пришествия, но столь великое множество людей оказались недостойными Божественного снисхождения, что Он пожелал отказать им в благе, которого они не хотели. Итак, было бы несправедливо, если бы явление Его свершилось в ореоле Божественной славы, которая всем без изъятия внушила бы веру, равно как было бы несправедливо, если бы для безоглядно искавших Господа оно осталось бы сокрытым непроницаемой завесой. Им Он пожелал открыть Себя в Своей сути но, открывшись всем безоглядно искавшим Его, Он сокрыл Себя от всех безоглядно бежавших от Него и таким образом очертил круг Своей познаваемости теми, кто ищет Его, зримыми знаками открываясь им, и только им. Поэтому всегда довольно света для жаждущих узреть и всегда довольно мрака для жаждущих остаться незрячими.

Главнейший вопрос.

Был ли некогда человек возвышен
до состояния сверхъестественного бытия?

484. Человек достоин Бога, но он все же может стать достойным Его.

Господь не достаивает ничтожного человека причащением Себе, но все же Он может удостоить его извлечением из столь горестного ничтожества.

Раздел III

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ ИИСУСА ХРИСТА

ВСТУПЛЕНИЕ

485. Люди в большинстве своем обладают способностью не думать о том, о чем не хотят думать. «Не обращай внимания на

те места, где речь идет о Мессии», — говорил еврей своему сыну. Такие же советы подают и наши отцы. Такой же позиции держатся все религии — и ложные, и наша истинная. Но иные люди просто не способны не думать — напротив того, чем больше им запрещают, тем больше они думают. И отрекаются не только от лжерелигий, но и от религии истинной, если нет серьезных доводов, ее подкрепляющих.

486. Доказательства истинности христианской веры. — Нравственность. Учение. Чудеса. Пророчества. Образы речи.

487. Доказательство. — 1. Христианская вера и ее обоснованность: она сама себя обосновывает с несравненной кротостью и неколебимостью, при том, что так противоречит природе. — 2. Святость, возвышенность и смирение души, проникнутой духом христианства. — 3. Чудеса в Священном Писании. — 4. Иисус Христос в особенности. — 5. Апостолы в особенности. — 6. Моисей и пророки в особенности. — 7. Народ иудейский. — 8. Пророчества. — 9. Преимущество. — 10. Учение, дающее объяснение всему сущему. — 11. Святость этого Завета. — 12. Весь ход мироздания.

Несомненно, что после всего вышесказанного любой человек, сознающий и что такое наша жизнь, и каково оно, это верование, склонится на сторону христианства, если, разумеется, христианство проникает в его сердце, и смеяться над ним и ему подобными нет ни малейших причин.

488. Иисус Христос, в котором оба Завета — Ветхий, ожидая Его пришествия, Новый, считая мерилom мерил, — видят свое средоточие.

Глава I

Ветхий Завет

1. МОИСЕЙ

489. Почему Моисей так удлинил человеческую жизнь и так сократил число поколений? Потому что не долголетие человека, а многочисленность поколений постепенно затемняет ход событий. Ибо только при смене людей может исказиться облик истины. При этом он устанавливает два события, два главнейших из

когда-либо свершившихся, которые всегда следует твердо помнить, — сотворение мира и всемирный потоп, столь недавние, что их, так сказать, можно потрогать.

490. Сим, который видел Ламеха, который видел Адама, видел также Иакова, который видел тех, которые видели Моисея; следовательно, всемирный потоп и сотворение мира не выдуманы. К такому выводу пришли люди, хорошо в этих вопросах осведомленные.

491. Долголетие патриархов не только не привело к тому, что события минувших времен канули в бездну забвения, но, напротив того, помогло сохранить их в людской памяти. Ибо человек порою недостаточно осведомлен в истории своих предков из-за того, что никогда не жил с ними, что они сошли в могилу раньше, чем его разум окреп. Меж тем в пору, когда люди жили так долго, дети долго жили со своими праотцами. И подолгу с ними беседовали. О чем еще они могли беседовать, как не об истории этих своих предков, если к ней сводилась вообще вся история, если не существовало еще ни школьных уроков, ни наук, ни искусств, занимающих чуть ли не главное место в обычных наших беседах? Поэтому нет сомнения, что в те времена любой народ бережно хранил в памяти свое родословие.

2. ЗАВЕТ

492. Моисей (Втор. XXX) обещал, что Господь обрежет их сердца, дабы они любили Господа от всего сердца.

493. Довольно одного слова Давида или Моисея — например, «Господь обрежет их сердца», — чтобы судить об их уме. Пусть все остальное в речах того или другого кажется темным и двусмысленным с точки зрения философии или христианского вероучения, — слова, приведенные выше, определяют смысл всех остальных, как какое-нибудь словцо Эпиктета опровергает смысл всех остальных его слов, двусмысленность простирается лишь до этого слова, ну, а после от нее не остается и следа.

494. Иудеи привыкли к великим и разительным чудесам, поэтому столь великие события, как переход через Красное море и обретение земли Ханаанской, считали всего лишь залогом еще более великих свершений от грядущего своего Мессии; другими словами, они ожидали от Него чудес столь разительных, что рядом с ними деяния Моисея показались бы лишь первой пробой.

495. Кто возьмется судить о вероисповедании иудеев по людям невежественным, тот мало что в нем уразумеет. Об этой вере с неоспоримостью гласят Священное Писание и книги пророков, достаточно ясно дающие понять, что Завет они понимают отнюдь не буквально. Точно так же и наше вероучение, исполненное Божественного духа в изложении Евангелия, апостолов, во всех своих обрядах, становится смехотворным в толковании иных людей.

Мессия, согласно плотским иудеям, явится в образе могучего земного владыки. Иисус Христос, согласно плотским христианам, пришел в наш мир, чтобы освободить нас от любви к Богу, одарив таинствами, которые сами, без людского участия, свершают всё, потребное людям. Оба эти утверждения не имеют никакого касательства ни к вере христианской, ни к вере иудейской.

Истинные иудеи, равно как истинные христиане, всегда ожидали Мессию, который научит их любить Господа и, с помощью любви, побеждать врагов.

496. Плотские иудеи являют собой нечто среднее между христианами и язычниками. Язычники не ведают Бога и любят только все земное. Иудеи ведают истинного Бога, но любят только все земное. Христиане ведают истинного Бога и не любят ничего земного. Иудеи и язычники любят одни и те же блага. Иудеи и христиане ведают Единого Бога.

Иудеев следует разделять на две категории: у одних были такие же склонности, как у язычников, у других — такие же, как у христиан.

497. Приверженцы любого вероисповедания всегда состоят из людей двух категорий: язычники — из поклонников животных и поклонников Единого Бога в образе природы; иудеи — из плотских и духовных, то есть христиан, но знающих только Ветхий Завет; среди христиан тоже есть бездуховные, то есть те же иудеи, но знающие Новый Завет. Плотские иудеи ожидали плотского Мессию, бездуховные христиане верят в Мессию, который освободит их от любви к Богу, истинные же христиане равно как истинные иудеи, поклоняются Мессии, который научит их любви к Богу.

498. Дабы показать, что истинные иудеи и истинные христиане исповедуют одну и ту же веру. — На первый взгляд, иудеи веруют только в праотца Авраа-

ма, в обрезание, жертвоприношение, обряды, Ноев ковчег, храм, Иерусалим и, наконец, в Ветхий Завет и заповеди Моисея.

Я утверждаю:

Что смысл иудейской веры отнюдь не в перечисленном выше, а только в любви к Богу и понимании, что все остальное Ему неужодно.

Что Бог отвернется от потомства Авраамова.

Что, если иудеи прогневят Бога, Он покарает их как покарал другие народы. Втор. VIII, 19—20: «Если же ты забудешь Господа, Бога твоего, и пойдешь вслед богов других... то свидетельствуюсь вам сегодня, что вы погибнете. Как народы, которые Господь истребляет от лица вашего...»

Что иноплеменики будут приняты Господом не хуже, чем иудеи, если они возлюбят Его. Исаия LVI, 3; 6—7: «Да не говорит сын иноплеменика, присоединившийся к Господу: “Господь совсем отделил меня от Своего народа...”». «И сыновей иноплемеников, присоединившихся к Господу, чтобы служить Ему и любить имя Господа... я приведу... и обрадую их в Моем доме молитвы... ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов».

Что истинные иудеи главное свое достоинство видят в том, что исходит оно от Бога, а не от Авраама. Исаия, LXIII, 16: «Только Ты — Отец наш; ибо Авраам не узнает нас, и Израиль не признает нас своими; Ты, Господи, — Отец наш, от века имя Твое: “Искупитель наш”».

Даже Моисей сказал им, что Господь не смотрит на лица. Втор. X, 17: «Ибо Господь, Бог ваш... не смотрит на лица и не берет даров».

Суббота была лишь знамением, Исход XXXI, 13; напоминанием об исходе из Египта, Втор. V, 15. Итак, в ней больше нет надобности, ибо следует забыть о Египте.

Обрезание было лишь знамением. Бытие XVII, II. И отсюда следует, что они не совершали обрезания, когда жили в пустыне, ибо не могли смешиваться с другими народами, а после пришествия Иисуса Христа оно вовсе стало не надобно.

Что Господь повелел совершать обрезание сердца. Втор. X, 16; Иеремия IV, 4: «Итак, обрежьте крайнюю плоть сердца вашего, и не будьте впредь жестоковейны. Ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий, сильный и страшный, который не смотрит на лица...»

Что Господь сказал — Он однажды Сам это сделает. Втор. XXX, 6: «И обрежет Господь, Бог твой, сердце твое и сердце потомства твоего, чтобы ты любил Господа, Бога твоего, от всего сердца...»

Что те, у кого не обрезаны сердца, будут судимы. Иеремия IX, 24—26: «...Я, — Господь, творящий милость, суд и правду на земле... посету всех обрезанных и необрезанных... весь дом израилев с необрезанным сердцем».

Что бесполезно внешнее, если нет внутреннего. Иоиль, II, 13: «*Scindite corda vestra*»¹ и т. д. Исаия LVIII, 3, 4, ест.

Все Второзаконие наставляет любви к Богу. Втор. XXX, 19—20: «Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа, Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя...»

Что иудеи не преисполнились любовью к Господу и понесут кару за свои преступления, и язычники станут избранными и займут их место. Осия I, 10 Втор. XXXII, 20—21: «И сказал: сокрою лице Мое от них, и увижу, какой будет конец их: ибо они род развращенный, дети, в которых нет верности. Они раздражили Меня не Богом, суетными своими огорчили Меня: и Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их». Исаия LXV, 1.

Что блага преходящие — мнимые блага и что истинное благо — пребывание в Боге. Псалом CXLIH, 15.

Что Господь отвергает их праздники. Амос V, 21.

Что Господь отвергает жертвоприношения иудеев, Исаия LXVI, 1—3; I, 11. Иеремия VI, 20. Давид, «*Miserere*»², даже когда их приносят праведные («*Expectavi*»³. Псалом XLIX, 8—14).

Что были они Им установлены только из-за жестокости самих иудеев. Михей (превосходно), VI, 6—8; 1-я Царств XV, 22, Осия VI, 6.

Что жертвоприношения язычников будут приняты Господом, а жертвоприношении от иудеев Господь не возжелает. Малахия I, 11.

¹ Раздирайте сердца ваши (лат.).

² Помилуй (лат.).

³ Уповаю (лат.).

Что наступят дни, когда Господь через Мессию заключит новый союз, а прежний будет расторгнут. Иеремия XXXI, 31.

Mandata non bona¹. Иезекииль XX, 25.

Что все прежнее будет забыто. Исаия XLIII, 18, 19; LXV, 17, 18.

Что не будут больше говорить о ковчеге завета Господня. Иеремия III, 15, 16.

Что храм будет отвергнут. Иеремия VII, 12—14.

Что прежние жертвы будут отвергнуты и станут приносить новые, чистые жертвы. Малахия I, 11.

Что первосвященник будет вовек не по чину Аарона, а по чину Мелхиседека, который введен будет Мессией. Псалом «Dixit Dominus»².

Что чину этому быть во веки веков. Там же.

Что будет отвергнут Иерусалим и признан Рим. Псалом «Dixit Dominus».

Что имя иудеев будет отвергнуто и дано новое имя. Исаия LXV, 15.

Что имя это будет лучше, нежели прежнее, и останется навек. Исаия LVI, 5.

Что останутся иудеи без пророков (Амос), без царя, без жертвоприношений, без идола.

Что, невзирая на это, народ иудейский пребудет всегда. Иеремия XXXI, 36.

499. Республика. — В республике христианской и даже иудейской никогда не было иного владыки, кроме Господа Бога, — так утверждал в своей книге «О монархии» Филон Иудей.

Они воевали во имя Бога, надеялись только на Бога, свои города считали городами Бога и охраняли их во имя Бога. 1 Паралипоменон, XIX, 13.

500. Бытие XVII, 7: Statuam pactum meum inter me et te... faedere sempiterno, ut sim Deus tuus. 9: Et tu ergo custodies pactum meum³.

¹ Постановления недобрые (лат.).

² Сказал Господь (лат.).

³ И поставлю завет Мой между Мною и тобою... завет вечный в том, что Я буду Богом твоим. 9: Ты же соблюдай завет Мой (лат.).

*Иудеи — свидетели,
донныне существующие и безукоризненные*

501. Ревностное благочестие иудейского народа, особенно с той поры, как у него не стало пророков.

502. Во времена, когда ради поддержания веры существовали пророки, народ ею пренебрегал; но с той поры, как пророков не стало, народ проникся благочестивым рвением.

503. Исполненное ревностного благочестия почитание иудеями своего завета и своего храма (Иосиф, Филон Иудей *ad Caium*¹). Существовал ли на свете хоть один народ, исполненный такого же благочестивого рвения? Но это было необходимо.

504. Нечистый дух смущал благочестивый пыл иудеев до пришествия Иисуса Христа, ибо это шло им на пользу, но не после.

Осмеяние иудеев язычниками; преследование христиан.

505. Какое поразительное, достойное самого пристального внимания явление представляет собой иудейский народ, который существует уже столько веков, неизменно погруженный в бедственное ничтожество: его существование необходимо, ибо он свидетельствует пришествие Иисуса Христа, бедственность этого существования неизбежна, ибо иудеи распяли Его; и вот, как ни сопротивляются они своему бедственно-ничтожному бытию, оно все длится, все такое же бедственно-ничтожное.

506. Этот народ явно существует лишь для того, чтобы свидетельствовать пришествие Мессии (Исаия XLIII, 9; XLIV, 8). Он любит и хранит свои священные книги и при этом совершенно их не понимает. И все это было предсказано: что предначертания Господа будут им доверены, но останутся для них за семью печатями.

507. Пророчества. — Скипетр не был утрачен из-за плена вавилонского, потому что быстро пришло освобождение, к тому же предсказанное.

508. Когда Навуходоносор увел в плен народ иудейский, Он, дабы не думали, что скипетр утрачен этим народом, заранее оповестил их, что плен будет недолгим и восстановятся иудеи во всех своих правах. Они всегда были утешены предсказаниями пророков, их цари по-прежнему управляли ими. Но после вто-

¹ К Гаю (лат.).

рого пленения они не получили никаких обещаний, и у них уже не осталось ни пророков, ни царей, ни утешения, ни надежды, ибо скипетр был навеки отнят у иудеев.

509. Доказательства бытия Иисуса Христа. — Плен не есть плен, если пленные уверены, что через семьдесят лет будут свободны. Но ныне они в плену и нет у них никакой надежды.

Господь обещал, что, рассеяв их по всей земле, Он вновь воссоединит их, если они будут блюсти Его завет. Они тщательно соблюдали завет Господень, но так и не освободились от гнета.

510. Господь пожелал ослепление этого народа обратить во благо избранным.

511. Прямодушие иудеев. — Они преданы и верны этой книге, в которой Моисей утверждает, что в них никогда не было ни капли благодарности Богу и, как ему доподлинно известно, после его, Моисея, смерти эта неблагодарность еще возрастет, и он берет небо и землю в свидетели, что они именно таковы, невзирая на все его наставления.

Он утверждает, что Господь, воспылай наконец гневом, рассеет их среди всех земных народов, что на поклонение чужим богам, а не истинному их Богу ответит тем же и назовет свой народ, который от века не был Его народом; и хочет Моисей, чтобы слова его никогда не позабылись, а книга была помещена в ковчег завета и свидетельствовала против них. Исаия говорит то же самое, XXX, 8.

512. Прямодушие иудеев. — После того, как у них не стало пророков, — Маккавеи; после Иисуса Христа — Масореты. «Эта книга будет вам как свидетельство». Испорченные и конечные буквы.

Прямодушие до попрапия собственной чести, идущее во имя этого на смерть: подобных примеров не было в мире, это свойство не укоренено в природе

Причина ослепления иудеев

513. (Либо иудеи порочны, либо христиане, — это непременно.)

514. «Если все было с такой точностью предсказано иудеям, почему они не поверили? Или почему не были истреблены за неверие в столь точно сбывшееся предсказание?» — Отвечаю: да,

все было предсказано, и они не поверили в столь точно бывшее, и не были истреблены. Но именно это и пошло к вящей славе Мессии, ибо мало того, что предсказания существовали, их должны были вечно хранить не постигающие заложенного в них смысла. Таким образом и т. д.

515. Те, кто сомневается в основах христианства, приводят, как довод в свою пользу, неверие иудеев. «Если все было так ясно, разве могли бы они не уверовать», — говорят эти люди, якобы недовольные упорством иудеев, подкрепляющим их собственное безверие. Но дело-то в том, что как раз это упорство и лежит в основе нашей веры. Мы не отдавались бы ей с такой горячностью, будь они нашими единоверцами. И у нас было бы на это куда больше оснований. Ведь это поразительно — вселить в иудеев такое преклонение перед предсказаниями того, что свершится, и такую вражду к предсказаниям, уже свершившимся.

516. Язычников, равно как плотских иудеев, постигают несчастья, постигают они и христиан. Для язычников нет Искупителя, ибо им неведома даже и надежда на Него. Для иудеев нет Искупителя, они тщетно надеются на Него. Искупитель есть только для христиан (прочитайте «Непрерывность»).

517. Во времена Мессии этот народ разделился. Те, в ком жила душа, последовали за Мессией, те, в ком жила только плоть, остались как свидетели Его пришествия.

518. Если бы все иудеи были обращены Иисусом Христом, до нас дошли бы лишь не внушающие доверия свидетельства. Если бы все иудеи были истреблены, до нас вообще не дошло бы никаких свидетельств.

519. Иудеи не признали Его, но не все: святые приняли, плотские отвергли. И ореол Его славы не только не померк из-за этого, но, напротив того, воссиял небывалым светом. Единственный приводимый ими довод — он содержится во всех их писаниях, в Талмуде, в поучениях раввинов — сводится к тому, что Иисус Христос не подчинил Себе народы вооруженной рукой, *gladium tuum, potentissime*¹. Неужели этим исчерпываются все их доводы? Иисуса Христа убили, говорят они; Он пал, Он не одолел силу язычников, не дал на растерзание нам их останки, не одарил нас их богатствами. И это все, что они могут сказать? Но именно этим Он так любезен моему сердцу. И не надобен

¹ Мечом Твоим, Сильный (лат.).

был бы мне тот, кого рисуют себе они. Яснее ясного, что они не пожелали признать Иисуса Христа только из-за собственной своей порочности, но именно этот отказ делает их столь безупречными свидетелями, более того — превращает в орудие свершения предсказанного.

520. Иудеи, не признав в Нем Мессию, убили Его, тем самым с несомненностью доказав, что Он — Мессия, а потом, продолжая упрямо отвергать Иисуса Христа, стали безукоризненными свидетелями Его пришествия: и этим убийством, и этим все длящимся непризнанием Мессии они осуществили предсказанное.

521. Чем Ему могли повредить Его враги иудеи? Признав, они подтвердили бы, что Он — истинно Мессия, ибо это значило бы, что в Нем зрят Мессию хранители обетования Его пришествия; отвергнув — признали бы самим этим отвержением.

3. ПРЕДСКАЗАНИЯ.

НАДЕЖДЫ НА ПРИШЕСТВИЕ МЕССИИ

Убедительная сила пророчеств. Предсказания и их исполнение

522. И венец всему — предсказание, дабы уже никто не мог утверждать, что все это — дело случая

Тот, кому осталось жить одну неделю, не согласится, что правильнее всего считать, будто случай здесь ни при чем.

Меж тем, если бы страсти не держали нас в плену, мы понимали бы, что неделя у нас в запасе или сто лет — от этого равным счетом ничего не меняется.

523. Пророчества лишь тогда становятся понятными, когда они сбываются: точно так же смысл отшельничества, обетов воздержания, молчания и т. д. понятен лишь тому, кто эти обеты исполняет и верует в них.

Иосиф столь внутренний в Завете столь внешнем.

Внешние знаки покаяния располагают к покаянию, идущему изнутри, равно как уничиженность располагает к смирению.

524. Доказательство. — Пророчества и как они сбываются; все, что было до пришествия Иисуса Христа, и все, что за Его пришествием последовало.

525. Синагога предшествовала Церкви, иудеи предшествовали христианам. Пророки предсказали появление христиан; апостол Иоанн, Иисус Христос.

526. Пророчества — вот главнейшие доказательства пришествия Иисуса Христа. И Господь озаботился, чтобы они были во множестве, ибо гласят не просто о некоем событии, а о чуде, и родилось оно вместе с нашей Церковью и будет вместе с ней существовать до скончания веков. И Господней волею пророки существовали на протяжении тысячи шестисот лет, а потом Он четыреста лет рассеивал пророчества вместе с хранившими их иудеями по всему лицу Земли. Вот какая велась подготовка к рождению Иисуса Христа, ибо для того, чтобы в Его Евангелие уверовал весь мир, нужно было пророчества о пришествии Мессии распространить по всему миру, пропитать верой в них весь мир.

527. Существовали пророчества, но этого было недостаточно: их должно было распространить по всему миру, должно было запечатлеть в людской памяти на все времена. И чтобы этот многоголосый хор не был сочтен делом случая, он должен был быть предсказан.

И к вящей славе Мессии было то обстоятельство, что, сверх роли, которую иудеям назначил Господь, они еще стали зрителями этой славы, а порою даже и орудиями, ее сотворявшими.

528. Пророчества. — Если бы лишь один-единственный человек возвестил в своей книге пришествие Иисуса Христа и рассказал, когда и при каких обстоятельствах оно свершится, и Иисус Христос явился бы в мир именно так, как было предсказано, это пророчество обладало бы огромной силой.

Но речь идет о чем-то еще более разительном. В течение четырех тысяч лет ряд людей, один вслед за другим, непрерывно и без всякого разнобоя предсказывают Его пришествие. И то же самое возвещает целый народ, существующий вот уже четыре тысячи лет ради того, чтобы давать свидетельские показания, которыми располагает и на которых настаивает, пренебрегая угрозами и преследованиями: насколько же неотразимо подобное доказательство!

529. Предсказания частных обстоятельств. — Они жили чужаками в Египте, не имели земельной собственности ни там, ни в других краях. (Им и в голову не могла прийти мысль о своих царях — таких, какие появятся у них в далеком будущем, — ни о том облеченном полномочиями Совете из семидесяти судей, именовавшемся «Синедрион», основанном Моисеем и просуществовавшем вплоть до пришествия Иисуса Христа: все

это казалось совершенно несбыточным в их нынешнем положении), когда Иаков, благословляя на смертном одре двенадцать своих сыновей, возвестил им, что они будут владеть обширными землями, и отдельно предрек Иуде, что от него произойдут цари и эти цари будут править народом, что братья станут его подданными (что даже Мессия, которого должно ждать всем народам, произойдет из Иудина племени, что царская власть, и правители, и законодатели будут из его племени, пока не явится рожденный в недрах того же племени, столь ожидаемый Мессия).

И тот же Иаков, деля эти обещанные в будущем земли, словно уже владел ими, дал Иосифу на один участок земли больше, нежели другим сыновьям, и сказал: «Я даю тебе, преимущественно перед братьями, еще один участок». А когда Иосиф подвел к нему для благословения двух своих сыновей и поставил старшего, Манассию, по правую руку, а младшего, Ефраима, по левую, Иаков скрестил руки, и правую положил на голову Ефраима, а левую на руку Манассии, и благословил обоих; на замечание Иосифа, что он отдал предпочтение младшему, Иаков ответил с замечательной твердостью: «Знаю, сын мой, знаю... но меньшей его брат будет больше его». И все именно так и сбылось, и так многоплоден был Ефраим, как два поколения, вместе взятые, составляющие целое государство, что стали их всех называть одним именем Ефраим.

И, умирая, заклал Иосиф сыновей своих унести кости его с собой, когда пойдут они в ту землю обетованную, а пошли они туда лишь двести лет спустя.

Моисей, который описал все происшедшее задолго до того, как оно произошло, сам заранее наделил каждое семейство земельным участком, словно был уже там хозяином (и сказал потом, что Бог породит пророка из их племени и народа, и он — предтеча этого пророка, и в точности предсказал, что с ними произойдет после его, Моисея, смерти, когда они войдут в землю обетованную, и победы, которые им поможет одержать Бог, и их неблагодарность Богу, и наказание, которое они понесут за это, и еще многое другое). И он назначил судей, чтобы наделять земельными участками, и предписал форму правления, которую им должно избрать, и повелел держаться этой формы, строить укрепленные города и т. д.

530. Пророчества вперемишу с наказами касательно частной жизни и тут же предсказания пришествия Мессии, чтобы про-

рочества о Мессии не казались бездоказательными, а наказания касательно частной жизни не были бесплодными.

*Раскрытие замысла Господня
в пророчествах о явлении Мессии*

531. Вековечное пленение иудеев. — Иеремия XI, 11: «Вот, Я наведу на них бедствие, от которого они не смогут избавиться»).

Образы. — Исаия V [1—7]: «У Возлюбленного моего был виноградник... и ожидал, что он принесет хорошие грозды, а он принес дикие ягоды... И оставляю его в запустении; не будут ни обрезать, ни вскапывать его... и повелю облакам не проливать на него дождя. Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение Его. И ждал Он правосудия, но вот — кровопролитие». Исаия VIII [13—17]: «Господа Саваофа — Его чтите свято, и Он — страх ваш, и Он — трепет ваш! И будет Он освящением и камнем преткновения и скалою соблазна для обоих домов Израиля, петлею и сетью для жителей Иерусалима. И многие из них преткнутся, и упадут, и разобьются, и запутаются в сети, и будут уловлены. Завяжи свидетельство, и запечатай при учениках Моих. Итак, я надеюсь на Господа, сокрывшего лицо Свое от дома Иаковлева, и уповаю на Него».

Исаия XXIX [9—13]: «Изумляйтесь и дивитесь; они ослепили других и сами ослепли; они пьяны, но не от вина, — шатаются, но не от сикеры; ибо навел на вас Господь дух усыпления, и сомкнул глаза ваши, пророки, и закрыл ваши головы, прозорливцы». (Даниил XII, 10: «...И не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют». Осия, последняя глава, последний стих; после многих обещаний грядущего изобилия сказано: «Кто мудр, чтобы разуместь это?» и т. д.) «И всякое пророчество для вас то же, что слова в запечатанной книге, которую подают умершему человеку и говорят: «Прочитай ее». И тот отвечает: «Я но умею читать»».

«И сказал Господь: так как этот народ приближается ко Мне устами своими... сердце же его далеко отстоит от Меня (вот она, причина, вот основание: потому что любят они Господа сердцем, то вняли бы пророчествам), и благоговение их предо Мною есть изучение заповедей человеческих; так вот, Я еще необычайно поступаю с этим народом, чудно и дивно, так что мудрость его погибнет, и разума у разумных [не станет]».

Пророчества. Доказательства бытия Божия. — Исаия XLI [22—26]: «...Пусть возвестят [нам] что-либо прежде, нежели оно произошло, и мы вникнем умом своим и узнаем, как оно кончилось, или пусть предвозвестят нам о будущем».

«Скажите, что произойдет в будущем, и мы будем знать, что вы боги, или сделайте что-нибудь, доброе ли, худое ли, чтобы мы изумились и вместе с вами увидели. Но вы — ничто, и дело ваше — ничтожно» и т. д. «Кто возвестил об этом изначально, чтобы нам знать, и задолго перед тем, чтобы нам можно было сказать: “правда”? Но никто не сказал, никто не возвестил, никто не слышал слов ваших».

Исаия XLII [8—10]: «Я Господь, это — Мое имя и не дам славы Моей иному... Вот, предсказанное прежде сбылось, и новое Я возведу; прежде нежели оно произойдет, Я возведу вам. Пойте Господу новую песнь, хвалу Ему от концов земли...»

Исаия XLIII [8—27]: «Выведи народ слепой, хотя у него есть глаза, и глухой, хотя у него есть уши. Пусть все народы соберутся вместе... Кто между ними предсказал это? пусть возвестят, что было от начала; пусть представят свидетелей от себя, и оправдаются, чтобы можно было услышать и сказать “правда!”».

А Мои свидетели, говорит Господь, вы и раб Мой, которого Я избрал, чтобы вы знали и верили Мне и разумели, что это Я...

Я предрек, и спас, и возвестил; а иного нет у вас, и вы — свидетели Мои, говорит Господь, что Я — Бог... Ради вас Я послал в Вавилон, и сокрушил все запоры... Я Господь, Святой ваш, Творец Израиля, Царь ваш. Так говорит Господь, открывший в море дорогу, в сильных водах стезю, выведший колесницы и коней, войско и силу; все легли вместе, не встали; потухли, как светильня, погасли. Но вы не вспоминаете прежнего, и о древнем не помышляете.

Вот, Я делаю новое; ныне же оно явится; но ужели вы и этого не хотите знать? Я проложу дорогу в степи, реки в пустыне... Этот народ Я образовал для Себя; он будет возвещать славу Мою... — и т. д.

Я, Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого и грехов твоих не помяну. Припомни Мне; станем судиться; говори ты, чтобы оправдаться. Праотец твой согрешил, и ходатаи твои отступили от Меня».

Исаия XLIV [6—8]: «Я первый, и Я последний, и кроме Меня нет Бога. Ибо кто как [не] Я? Пусть он... в порядке представит

Мне все с того времени, как Я устроил народ древний, или пусть возвестят наступающее и будущее. Не бойтесь и не страшитесь; не издавна ли Я возвестил тебе и предсказал? И вы Мои свидетели».

Пророчества о Кире. — Исаия XLV, 4: «Ради Иакова... избранного Моего, Я назвал тебя по имени».

Исаия XLV, 21: «Объявите и скажите, посовествовавшись между собою: кто возвестил это из древних времен, наперед сказал это? Не Я ли, Господь?»

Исаия XLVI, 9—10: «Вспомните прежде бывшее, от начала века, ибо Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне. Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось, говорю: Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю».

Исаия XLII, 9: «Вот, предсказанное прежде сбылось, и новое Я возведу; прежде, нежели оно произойдет, Я возведу вам».

Исаия XLVIII, 3—8: «Прежнее Я задолго объявил; из Моих уст выходило оно, и Я возвещал это, и внезапно делал, — и все сбывалось. Я знал, что ты упорен, и что в шее твоей жилы железные, и лоб твой — медный; поэтому я объявлял тебе задолго, прежде, нежели это приходило, и предъявлял тебе, чтобы ты не сказал: «идол мой сделал это, и истукан мой и изваянный мой повелел этому быть».

Ты слышал, посмотри на все это; и неужели вы не признаете этого? А ныне Я возвещаю тебе новое и сокровенное, и ты не знал этого. Оно произошло ныне, а не задолго и не за день, и ты не слышал о том, чтобы ты не сказал: «вот! я знал это». Ты и не слышал, и не знал об этом, и ухо твое не было прежде открыто; ибо Я знал, что ты поступишь вероломно, и от самого чрева матерного ты прозван отступником».

Отвержение иудеев и обращение язычников. — Исаия LXV [1—25]: «Я открылся не вопрошавшим обо Мне; Меня нашли не искавшие Меня: «вот Я! вот Я!» говорил Я народу, не именовавшемуся именем Моим. Всякий день простирал Я руки к народу непокорному, ходившему путем недобрым, по своим помышлениям, к народу, который постоянно оскорбляет Меня в лице, приносит жертвы в рощах...» и т. д. «Они — дым для обоняния Моего» — и т. д. «Беззакония ваши, говорит Господь, и вместе беззакония отцов ваших... и отмерю в недрах их прежние деяния их».

Так говорит Господь: когда в виноградной кисти находится сок, тогда говорят: «не повреди ее, ибо в ней благословение»; то же сделаю Я ради рабов Моих, чтобы не всех погубить. И произведу от Иакова семя, и от Иуды — наследника гор Моих, и наследуют это избранные Мои, и рабы Мои будут жить там... А вас, которые оставили Господа, забыли святую гору Мою, приготовляете трапезу для Гада и растворяете полную чашу для Меня, — вас обрекаю Я мечу, и все вы преклонитесь на заклание, потому что Я звал — и вы не отвечали, говорил — и вы не слушали, но делали злое в очах Моих и избирали то, что было неуютно Мне.

Посему так говорит Господь Бог: вот, рабы Мои будут есть, а вы будете голодать; рабы Мои будут пить, а вы будете томиться жаждою; рабы Мои будут веселиться, а вы будете в стыде; рабы Мои будут петь от сердечной радости, а вы будете кричать от сердечной скорби и рыдать от сокрушения духа. И оставите имя ваше избранным Моим для проклятия, и убьет тебя Господь Бог, а рабов Своих назовет иным именем, которым кто будет благословлять себя на земле, будет благословляться Богом истины... потому что прежние скорби будут забыты и сокрыты от очей Моих. Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце. А вы будете веселиться и радоваться вовеки о том, что Я творю: ибо вот, Я творю Иерусалим веселием и народ его радостию. И буду радоваться об Иерусалиме и веселиться о народе Моем; и не услышится в нем более голос плача и голос вопля... И будут, прежде нежели они воззовут, — Я отвечу; они еще будут говорить, и Я уже услышу. Волк и ягненок будут пастись вместе, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею: они не будут причинять зла и вреда на всей святой горе Моей, говорит Господь».

Исаия LVI [1—5]: «Так говорит Господь: сохраняйте суд и делайте правду, ибо близко спасение Мое и откровение правды Моей. Блажен муж, который делает это... хранит субботу от осквернения и оберегает руку свою, чтобы не сделать никакого зла. Да не говорит сын иноплеменика, присоединившийся к Господу: «Господь совсем отделил меня от Своего народа...» Ибо Господь так говорит... которые хранят Мои субботы, и избирают угодное Мне, и крепко держатся завета Моего, тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям; дам им вечное имя, которое не истребится».

Исаия LIX [9—11]: «Потому-то и далек от нас суд, и правосудие не достигает до нас; ждем света, и вот тьма, — озарения, и ходим во мраке. Осязаем как слепые стену, и, как без глаз, ходим ощупью: спотыкаемся в полдень, как в сумерки, между живыми — как мертвые. Все мы ревом, как медведи, и стонем, как голуби; ожидаем суда, и нет его — спасения, но оно далеко от нас».

Исаия LXVI [18—19]: «Ибо Я знаю деяния их и мысли их; и вот, приду собрать все народы и все языки, и они придут и увидят славу Мою. И положу на них знамение, и пошлю из спасенных от них к народам: в Фарсис, в Пулу и Луду... на дальние острова, которые не слышали обо Мне и не видели славы Моей; и они возвестят народам славу Мою и представят всех братьев ваших...»

Осуждение храма. — Иеремия VII [12—16]: «Пойдемте же на место Мое в Силон, где Я прежде назначил пребывать имени Моему, и посмотрите, что сделал Я с ним за нечестие народа Моего... И ныне, так как вы делаете все эти дела, говорит Господь, ...что я так же поступаю с домом сим, над которым начертано имя Мое, на который вы надеетесь, и с местом, которое Я дал вам и отцам вашим, как поступил с Силомом (ибо Я его отверг и повелел воздвигнуть храм в другом месте). И отвергну вас от лица Моего, как отверг всех братьев ваших, все семя Ефремово. (Отвергнуты безвозвратно.) Ты же не проси за этот народ...»

Иеремия VII [22—24]: «Ибо отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве; но такую заповедь дал им: слушайтесь голоса Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом... (и только тогда, когда они совершили всесожжения перед золотым тельцом, Я повелел им приносить жертвы Мне, дабы во благо обратить дурной обычай)».

Иеремия VII, 4: «Не надейтесь на обманчивые слова: “здесь храм Господень, храм Господень, храм Господень”».

532. Пророчества. — В Египте. Pug[io Fidei], Талмуд. «Наш народ из поколения в поколение хранит знание о том, что, когда явится Мессия, Дом Господень, предназначенный распространять Его слово, явит собою мерзость запустения, а мудрость писцов растлится и опорочится. Тех, в ком жив будет страх перед грехом, народ строго осудит и начнет именовать умалишенными и одержимыми».

Слуга Господень

533. Исаия XLIX [1—26]: «Слушайте Меня, острова, и внимайте, народы дальние: Господь призвал меня от чрева, от утробы матери Моей назвал имя Мое; и сделал уста Мои как острый меч; тению руки Своей покрывал Меня; и сделал Меня стрелою изостренною; в колчане Своем хранил Меня, и сказал Мне: Ты раб Мой, Израиль, в Тебе Я прославлюсь. А Я сказал: напрасно Я трудился, ни на что и вотще истощал силу Свою. Но Мое право у Господа, и награда Моя у Бога Моего. И ныне говорит Господь, образовавший Меня от чрева в раба Себе, чтоб обратиться к Нему Иакова, и чтоб Израиль собрался к Нему; Я почтен в очах Господа, и Бог Мой — сила Моя. И Он сказал: мало того, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых... но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли. Так говорит Господь... презируемому всеми, поносимому народом, рабу властелинов: цари увидят и встанут; князья поклонятся ради Господа, Который верен... Так говорит Господь: во время благоприятное Я услышал Тебя, и в день спасения помог Тебе; и Я буду охранять Тебя, и сделаю Тебя заветом народа, чтобы... возвратить наследникам наследия опустошенные, сказать узникам: «выходите», и тем, которые во тьме: «покажитесь». Они при дорогах будут пасти, и по всем холмам будут пажити их. Не будут терпеть голода и жажды, и не поразит их зной и солнце; ибо Милующий их будет вести их, и приведет их к источникам вод. И все горы Мои сделаю путем, и дороги Мои будут подняты. Вот, одни придут издалека; и вот, одни от севера и моря, а другие из земли Синим. Радуйтесь, небеса, и веселись, земля... ибо утешил Господь народ Свой и помиловал страдальцев Своих. А Сион говорит: «оставил меня Господь, и Бог мой забыл меня!». Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? но если бы она и забыла, то Я не забуду тебя. Вот, Я начертал тебя на дланях Моих; стены твои всегда передо Мною. Сыновья твои поспешат к тебе, а разорители и опустошители твои уйдут от тебя. Возведи очи твои, и посмотри вокруг, — все они собираются, идут к тебе. Живу Я! — говорит Господь, — всеми ими ты облечешься, как убранством, и нарядишься ими, как невеста. Ибо развалины твои, и пустыни твои, и разоренная земля твоя будут теперь слишком тесны для жителей... Дети, которые будут у тебя после потери

прежних, будут говорить вслух тебе: «тесно для меня место; уступи мне, чтобы я мог жить». И ты скажешь в сердце твоём: «кто мне родил их? я была бездетна и бесплодна, отведена в плен и удалена; кто же возрастил их? вот, я оставалась одинокою; где же они были?». Так говорит Господь Бог: вот, Я подниму руку Мою к народам, и выставлю знамя Мое племенам, и принесут сыновей твоих на руках и дочерей твоих на плечах. И будут цари питателями твоими, и царицы их кормилицами твоими; лицом до земли будут кланяться тебе и лизать прах ног твоих, и узнаешь, что Я Господь, что надеющиеся на Меня не постыдятся. Может ли быть отнята у сильного добыча, и могут ли быть отняты у победителя взятые в плен? Да! так говорит Господь: и плененные сильным будут отняты, и добыча тирана будет избавлена; потому что Я буду состязаться с противниками твоими, и сыновей твоих Я спасу... и всякая плоть узнает, что Я — Господь, Спаситель твой и Искупитель твой, Сильный Иаковлев».

Исаия I [1—11]: «Так говорит Господь: где разводное письмо вашей матери, с которым Я отпустил ее? или которому из Моих заимодавцев Я продал нас? Вот, вы проданы за грехи ваши, и за преступления ваши отпущена мать ваша. Почему, когда Я приходил, никого не было, и когда Я звал, никто не отвечал? Разве рука Моя коротка стала, чтоб избавлять, или нет силы во Мне, чтобы спасти? Вот... Я облакаю небеса мраком, и вретище делаю покровом их. Господь Бог дал Мне язык мудрых, чтоб Я мог словом подкреплять изнемогающего; каждое утро Он пробуждает, пробуждает ухо Мое, чтоб Я слушал подобно учащимся. Господь Бог открыл Мне ухо, и Я не воспротивился, не отступил назад. Я предал хребет Мой бичующим и ланиты Мои поражающим; лица Моего не закрывал от поруганий и оплевывания. И Господь Бог помогает Мне: поэтому Я не стыжусь, поэтому Я держу лицо Мое как кремень и знаю, что не останусь в стыде. Близок оправдывающий Меня: кто хочет состязаться со Мною? станем вместе. Кто хочет судиться со Мною? пусть подойдет ко Мне. Вот, Господь Бог помогает Мне, кто осудит Меня? Вот, все они, как одежда, обветшают; моль съест их. Кто из вас боится Господа, слушается гласа Раба Его? Кто ходит во мраке, без света, да уповает на имя Господа и да утверждается в Боге своем. Вот, все вы, которые возжигаете огонь, вооруженные зажигательными стрелами, идите в пламень огня вашего и стрел, раскаленных вами! Это будет вам от руки Моей: в мучениях умрете».

Исаия LI [1—4]: «Послушайте Меня [говорит Господь], стремящиеся к правде, ищущие Господа! Взгляните на скалу, из которой вы иссечены, и в глубину рва, из которого вы извлечены. Посмотрите на Авраама, отца вашего, и на Сарру, родившую вас; ибо Я призвал его одного, и благословил его, и размножил его. Так, Господь утешит Сион, утешит все развалины его, и сделает пустыни его как рай... Послушайте Меня, народ Мой, и племя Мое, приклоните ухо ко Мне! ибо от Меня произойдет закон, и суд Мой поставлю во свет для народов».

Амос VIII [9—14]. Перечислив грехи Израиля, сказал пророк, что Господь клялся не забыть ни одного из дел их. «И будет в тот день, говорит Господь Бог: произведу закат солнца в полдень и омрачу землю среди светлого дня, и обращу праздники ваши в сетование и все песни ваши — в плач... и произведу в стране плач, как о единственном сыне, и конец ее будет — как горький день. Вот, наступают дни, говорит Господь Бог, когда Я пошлю на землю голод, — не голод хлеба, не жажду воды, но жажду слышания слов Господних. И будут ходить от моря до моря и скитаться от севера к востоку, ища слова Господня, и не найду его. В тот день истаявуть будут от жажды красивые девы и юноши, которые клянутся грехом Самарийским и говорят: “жив Бог твой, Дан! и жив путь в Вирсавию!” — Они падут и уже не встанут».

Амос III, 2: «Только вас признал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония...»

Даниил, XII, 7. Описав, сколь долгим будет царство Мессии, пророк возвещает, что «по совершенном низложении силы народа святого все это совершится».

Аггей II [3—9]. «Кто остался между вами, который видел этот Дом в прежней его славе, и каким видите вы его теперь? Не есть ли он в глазах ваших как бы ничто? Но ободрись ныне, Зоровавель, говорит Господь, ободрись, Иисус, сын Иоседеков, великий иерей! ободрись, весь народ земли, говорит Господь, и производите работы, ибо Я с вами, говорит Господь Саваоф. Завет Мой, который Я заключил с вами при ишествии вашем из Египта, и дух Мой пребывает среди вас: не бойтесь! Ибо так говорит Господь Саваоф: еще раз, — и это будет скоро, — Я потрясу небо и землю, море и сушу [образное выражение, которое должно подчеркнуть великие и небывалые перемены], и потрясу все народы, — и придет Желаемый всеми народами, и наполню Дом сей

славою, говорит Господь Саваоф [то есть не приношением серебра и золота должно Меня чтить, — подобно тому, как в другом месте Он говорит: «Мои все звери в лесу», — зачем же приносить их Ему в жертву?]. Слава сего последнего храма будет больше, нежели первого, говорит Господь Саваоф; и на месте сем Я дам мир, говорит Господь Саваоф».

[Втор. XVIII, 16—19]. «Так как ты просил у Господа, Бога твоего, при Хориве в день собрания говоря: “да не услышу впредь гласа Господа, Бога моего, и огня сего великого да не увижу более, дабы мне не умереть”. И сказал мне Господь: хорошо то, что они говорили. Я воздвигну им Пророка из среды братьев их... и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему; а кто не послушается слов Моих, которые Пророк тот будет говорить Моим именем, с того Я взыщу».

Царство святых

534. Даниил II [27—46]: «Даниил отвечал царю и сказал: “тайны, о которой царь спрашивает, не могут открыть царю ни мудрецы, ни обаятели, ни тайноведы, ни гадатели. Но есть на небесах Бог, открывающий тайны; и Он открыл царю Навуходоносору, что будет в последние дни... [Ясно, что этот сон глубоко запал в душу царя.] А мне тайна сия открыта не потому, чтоб я был мудрее всех живущих, но для того, чтоб открыто было царю разумение, и чтобы ты узнал помышления сердца твоего».

Тебе, царь, было такое видение: вот какой-то большой истукан; огромный был этот истукан, в чрезвычайном блеске стоял он пред тобою, и страшен был вид его. У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра, чрево его и бедра его — медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные. Ты видел его, доколе камень не оторвался от горы без содействия рук, ударил в истукан, в железные и глиняные ноги его, и разбил их. Тогда все вместе раздробилось: железо, глина, медь, серебро и золото сделались как прах на летних гумнах, и ветер унес их и следа не осталось от них; а камень, разбивший истукан, сделался великою горою и наполнил всю землю. Вот сон! Скажем перед царем и значение его. Ты, царь, царь царей, которому Бог Небесный даровал царство, власть, силу и славу; и всех сынов человеческих, где бы они ни жили... Он отдал в твои руки и поставил тебя владыкою над

всеми ими, ты — эта золотая голова! После тебя восстанет другое царство, ниже твоего, и еще третье царство, медное, которое будет владычествовать над всею землею. А четвертое царство будет крепко, как железо, ибо как железо разбивает и раздробляет все, так и оно, подобно всесокрушающему железу, будет раздроблять и сокрушать. А что ты видел ноги и пальцы на ногах частью из глины горшечной, а частью из железа, то будет царство разделенное, и в нем останется несколько крепости железа, так как ты видел железо, смешанное с горшечною глиною. И как персты ног были частью из железа, а частью из глины, так и царство будет частью крепкое, частью хрупкое. А что ты видел железо, смешанное с глиною горшечною, это значит, что они смешаются через семя человеческое, но не сольются одно с другим, как железо не смешивается с глиною. И во дни тех царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно, так как ты видел, что камень отторгнут был от горы не руками и раздробил железо, медь, глину, серебро и золото. Великий Бог дал знать царю, что будет после сего. И верен этот сон, и точно истолкование его!”

Тогда царь Навуходоносор пал на лицо свое...» и т. д.

Даниил VIII [8—25]. Даниил увидел, что после битвы с овном «козел чрезвычайно возвеличился; но когда он усилился, то сломился большой рог, и на место его вышли четыре, обращенные на четыре ветра небесных. От одного из них вышел небольшой рог, который чрезвычайно разросся к югу и к востоку и к прекрасной стране. И вознесся до воинства небесного, и низринул на землю часть сего воинства и звезд, и попрали их. И даже вознесся на Вождя воинства сего, и отнята была у Него ежедневная жертва, и поругано было место святыни Его... И было: когда я, Даниил, увидел это видение и искал значения его... И услышал я... голос человеческий, который воззвал и сказал: “Гавриил, объясни ему это видение!”... и сказал он мне:

“Овен, которого ты увидел с двумя рогами, это цари Мидийский и Персидский. А козел косматый — царь Греции, а большой рог, который между глазами его, это — первый ее царь; он сломился, и вместо него вышли другие четыре: это четыре царства восстанут из этого народа, но не с его силою. Под конец же царства их, когда отступники исполнят меру беззаконий своих,

восстанет царь наглый и искусный в коварстве; и укрепятся силы его, хотя и не его силою, и он будет производить удивительные опустошения и успевать и действовать и губить сильных и народ святых. И, при уме его, и коварство будет иметь успех в руке его, и сердцем своим он превознесется, и среди мира погубит многих, и против Владыки владык восстанет, но будет сокрушен — не рукою».

Даниил IX [20—27]: «И когда я еще говорил и молился и исповедовал грехи мои и грехи народа моего, Израиля, и повергал мольбу мою пред Господом Богом моим... муж Гавриил, которого я видел прежде в видении, быстро прилетев, коснулся меня около времени вечерней жертвы, и вразумлял меня, говорил со мною и сказал: «Даниил! теперь я исшел, чтобы научить тебя разумению. В начале моления твоего вышло слово, и я пришел возвестить его тебе, ибо ты — муж желанный; итак, вникни в слово и уразумей видение. Семьдесят седьмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святой святых». (После чего этот народ уже не будет твоим народом, а этот народ — святым городом. Время гнева; пройдет, и навеки воцарятся годы милосердия.) «Итак, знай и разумей с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седьмин и шестьдесят две седмины [у иудеев в обычае указываемое число обозначать двумя числами, причем меньшее ставить впереди большего; семь и шестьдесят два в сумме дают шестьдесят девять: из этих семидесяти останется одна семидесятая, то есть последние семь лет, о которых речь впереди]; и возвратится народ и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена. И по истечении шестидесяти двух седьмин [которые последуют за семью первыми, Христос будет предан смерти после шестидесяти седьмин, то есть в последнюю седмины] предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения.

И утвердит завет для многих одна седмины [то есть последняя, семидесятая], а в половине седмины [то есть в последние три с половиной года] прекратится жертва и приношение, и на криле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя».

Даниил XI [2—24]. Потом ангел возвестил Даниилу: «...еще три царя [после Кира, о котором только что шла речь] восстанут в Персии [Камбиз, Смердис и Дарий]; потом четвертый [Ксеркс] превзойдет всех великим богатством, и когда усилятся богатством своим, то поднимет всех против царства Греческого.

И восстанет царь могущественнейший [Александр], который будет владычествовать с великою властью и будет действовать по своей воле. Но когда он восстанет, царство его разрушится и разделится по четырем ветрам небесным [как уже было сказано, IV, 6 и VIII, 8] и не к его потомкам перейдет, и не с тою властью, с какою он владычествовал; ибо раздробится царство его и достанется другим кроме этих [четверых главных его наследников].

И усилятся южный царь [Египет, Птолемей, сын Лага], и один из князей его пересилит его и будет владычествовать, и велико будет владычество его [Селевк, царь Сирийский, Аппиан утверждает, что он — могущественнейший из наследовавших Александру]. Но через несколько лет они сблизятся, и дочь южного царя [Береника, дочь Птолемея Филадельфа, сына Птолемея Старшего] придет к царю северному [к Антиоху Второму, царю Сирийскому и Азийскому, племяннику Селевка Лагида], чтобы установить правильные отношения между ними; но она не удержит силы в руках своих, не устоит и род ее, но преданы будут как она, так и сопровождающие ее и рожденный ею и помогавшие ей в то времена [Береника и ее сын были убиты по приказу Селевка Каллиника].

Но восстанет отрасль от корня ее [Птолемей Эвергет рожден от того же отца, что и Береника], придет к войску и войдет в укрепления царя северного, и будет действовать в них, и усилятся, даже и богов их, истуканы их с драгоценными сосудами их, серебряными и золотыми, увезет в плен в Египет [если бы семейные дела не призвали его в Египет, он бы еще не так ограбил Селевка, говорит Юстин] и на несколько лет будет стоять выше царя северного. Хотя этот и сделает нашествие на царство южного царя, но возвратится в свою землю. Потом вооружатся сыновья его и соберут многочисленное войско [Селевк Керавн, Антиох Великий], и один из них быстро пойдет, наводнит и пройдет, и потом возвращаясь будет сражаться с ним до укреплений его. И раздражится южный царь и выступит, сразится с ним, с царем северным [Птолемей Филопатор претив Антиоха Велико-

го при Рафии], и выставит большое войско... и сердце царя вознесется [этот Птолемей осквернит храм: Иосиф]; он низложит многие тысячи, но от этого не будет сильнее; ибо царь северный [Антиох Великий] возвратится и выставит войско больше прежнего и чрез несколько лет быстро придет с огромным войском и большим богатством. В те времена многие восстанут против южного царя [южного царя Птолемея Эпифана], и мятежные из сынов твоего народа поднимутся, чтобы исполнилось видение, и падут [те, что стали вероотступниками, дабы подольститься к Эвергету, когда он послал свои войска в Скопас, ибо Антиох отвоюет этот город, нанеся им поражение]. И придет царь северный, устроит вал и овладеет укрепленным городом и не устоят мышцы юга, ни отборное войско его; неостанет силы противостоять... и на славной земле поставит сан свой, и она пострадает от руки его. И вознамерится войти со всеми силами царства своего [пренебрегая юностью Эпифана, говорит Юстин]... и совершит это: и дочь жен отдаст ему [Клеопатру, чтобы она предала своего мужа; по этому поводу Аппиан говорит, что, не уверенный в возможности силой укрепить свое владычество в Египте, которому покровительствовал Рим, царь решил прибегнуть к хитрости], на погибель ее, но этот замысел не состоится, и ему не будет пользы из того. Потом обратит лицо свое к островам [то есть к приморским землям] и овладеет многими [по утверждению Аппиана], но некий вождь [Сципион Африканский, остановивший продвижение Антиоха Великого, ибо этот последний наносил оскорбление римлянам в лице их союзников] прекратит нанесенный им позор и даже свой позор обратит на него. Затем он обратит лицо свое на крепости своей земли, но споткнется, падет [он был убит своими соотечественниками], и не станет его.

На место его восстанет некий [Селевк Филопатор или Сотер, сын Антиоха Великого], который пошлет сборщика податей пройти по царству славы [то есть по владениям этого народа], но и он после немногих дней погибнет, и не от возмущения и не в сражении. И восстанет на место его презренный, и не воздадут ему царских почестей; но он придет без шума и лестью овладеет царством. И всепотопляющие полчища будут потоплены и сокрушены им, даже и сам вождь завета. Ибо после того, как он вступит в союз с ним, он будет действовать обманом, и взойдет, ибо держит верх с малым народом. Он войдет в мирные и плодоносные страны и совершит то, чего не делали отцы его и отцы

отцов его; добычу, награбленное имущество и богатство будет расточать своим, и на крепости будет иметь замыслы свои, но только до времени».

4. ПРОРОЧЕСТВА, ПОДТВЕРЖДЕННЫЕ ПРИШЕСТВИЕМ МЕССИИ,
ИИСУСА ХРИСТА, ПОЛОЖИВШЕГО НАЧАЛО ВНУТРЕННЕМУ
ДУХОВНОМУ ЦАРСТВУ

535. Предсказания. — Что во время четвертой монархии, еще до разрушения второго храма, на семидесятой неделе, по пророку Даниилу, когда иудеи не были еще лишены верховенства и нерушим второй храм, — что в эти времена просветятся язычники и познают Бога, которому поклоняются иудеи, и что возлюбившие Его будут избавлены от своих врагов и преисполнятся трепета перед Ним и любви к Нему.

И было так, что при четвертой монархии, еще до разрушения второго храма и т. д., язычники во множестве преклоняются перед Господом и ведут ангельски безгрешную жизнь: юницы посвящают Господу свое девство и свою жизнь, мужчины отказываются от всех услад. То, что Платону не удастся внушить избраннейшим и образованнейшим из людей, некая тайная сила немногими словами внушает сотне миллионов людей глубоко невежественных. Богачи расстаются со своим богатством, дети расстаются с нею отчего дома ради полной лишений жизни в пустыне и т. д. (Об этом можно прочесть у Филона Иудея.) Что все это означает? Это означает именно то, что было уже так давно предсказано. В течение двух тысяч лет ни один язычник не преклонился перед Господом иудеев, и вот, в предсказанные времена, язычники во множестве преклоняются перед этим единым Господом. Они разрушают капища, и даже цари покоряются Кресту. Что все это означает? Это Дух Господень снизошел на землю.

Ни один язычник от времен Моисея до пришествия Иисуса Христа — как свидетельствуют сами раввины. После пришествия Иисуса Христа язычники во множестве преисполняются веры в книги Моисея, строго следуя и букве их, и духу, отбрасывая только бесполезное.

536. В разных пророчествах перечислены разные события, которые будут сопровождать пришествие Мессии, следовательно, события эти должны произойти одновременно. Следовательно, четвертая монархия не могла наступить до истечения

семи седьмин, о которых вещает пророк Даниил, и скипетр должен был уже выпасть из рук Израиля, и все именно так и произошло, причем самым естественным путем, и вот тогда свершилось пришествие Мессии, явился Иисус Христос и сказал, что Он и есть Мессия, и произошло это все тоже самым естественным путем, и таким образом подтверждается истинность предсказаний пророков.

537. Пророки предсказывали, но не были предсказаны. Святые, что явились потом, были предсказаны, но не предсказывали. Иисус Христос был предсказан и Сам предсказывал.

538. Две древнейшие в мире книги — это Книга Моисея и Книга Иова; первый из них — иудей, второй — язычник, но для обоих Иисус Христос — и средоточие, и цель; для Моисея — потому что он связывает с Иисусом Христом обеты, которые Господь дал Аврааму, Иакову и т. д., из этого вытекают и пророчества; а вот слова Иова: «Quis mihi det ut»¹ и т. д. «Scio anim quod redemptor meus vivit»² и т. д.

539. Доказательства пришествия Иисуса Христа. — Почему сохранилась Книга Руфь? Почему — рассказ о Фамари?

540. В Евангелии о девстве Пречистой Девы упоминается лишь в связи с рождением Иисуса Христа. Все связано с Иисусом Христом.

*Вопрос: содержится ли в Священном Писании
второй смысл*

541. Доказательства, связующие воедино Ветхий и Новый Заветы. — Чтобы одновременно доказать истинность и Ветхого, и Нового Заветов, довольно привести те пророчества, содержащиеся в первом, которые потом сбываются во втором. Чтобы правильно истолковать эти пророчества, нужно прежде всего уяснить их смысл. Ибо если считать, будто все они — односмысленны, то несомненным выводом из них станет утверждение, что никакой Мессия людям не явится; но если в этих пророчествах есть и второй смысл, то столь же несомненно, что пришествие Иисуса Христа и есть пришествие Мессии.

Итак, вопрос сводится к тому, есть ли к предсказаниям пророков второй смысл.

¹ О, если бы записаны были слова мои! (лат.)

² А я знаю, Искупитель мой жив (лат.).

Вот доказательства того, что у Священного Писания два смысла, приданных ему Иисусом Христом и апостолами.

1. Доказательство, почерпнутое в самом Священном Писании;
2. Доказательство, почерпнутое в учении раввинов, Моисей Маймонид утверждает, что у Писания два лика и что пророки только о пришествии Иисуса Христа и пророчествовали;
3. Доказательство, почерпнутое в Каббале;
4. Доказательство, почерпнутое в мистическом толковании самими раввинами Священного Писания;
5. Доказательство, почерпнутое в основополагающих началах, утверждаемых раввинами: в том, что смыслов два, что будет два пришествия Мессии — одно, исполненное величия, другое — уничижения, в зависимости от стоящей перед ним цели, что пророки только о Мессии пророчествовали, что Завет не вечен и после пришествия Мессии изменится, что тогда уже не будут вспоминать о Красном море, что иудеи и язычники перемешаются;
6. Доказательство, почерпнутое с помощью того ключа, который дают нам Иисус Христос и апостолы.

542. Образы. — Господь, возжелав сотворить для Себя народ, облеченный святостью, который Он обособит от всех других народов, и освободит от врагов, и поселит в месте покойном, обещал, что так оно и будет, и устами Своих пророков предсказал место и обстоятельства своего пришествия. И притом, дабы укрепить надежду в избранных Своих, Он во все времена являл им Свой образ, многожды подтверждая и волю, и власть даровать этому народу спасение. Ибо Адам был и свидетелем сотворения человека, и хранителем обета ниспослать людям Спасителя, рожденного смертной женщиной, а люди в ту пору, столь недавно сотворенные, еще не забыли и о сотворении своем, и о грехопадении. Когда ушли из этого мира все, воочию видевшие Адама, Господь послал людям Ноя, и спас его, и затопил всю землю, подтвердив этим чудом, что властен спасти род человеческий, и желает его спасти, и породит от смертной женщины Того, чье пришествие Он некогда возвестил. Этого обещания было довольно, чтобы укрепить людские чаяния. Когда память о всемирном потопе была еще совсем свежа в людской памяти, когда еще не умер Ной, вот тогда Господь и дал Свой обет Аврааму, а когда еще не умер Сим, Господь послал Моисея, и т. д.

543. Что Иисус Христос будет мал в начале Своем, а потом станет великим, камень пророка Даниила.

Если бы я ничего не слышал о пришествии Мессии, все равно после столь поразительных предсказаний о будущем миропорядке, предсказаний, которые, как мне доподлинно ведомо, сбылись, у меня не осталось бы сомнений, что они отмечены Господней печатью. И если бы мне стало ведомо, что те же книги предсказывают пришествие Мессии, я постарался бы уяснить себе, верить ли этому; узнав, что речь идет о времени, предшествующем разрушению второго храма, я сказал бы: «Да, Он приходил».

544. Иисус Христос, предсказанный и во времени, и во всем ходе событий: Законодатель, отошедший от чресел Его, и четвертая монархия. Какое счастье — видеть этот свет в этом мраке!

Как прекрасно взирать глазами веры на Дария и Кира, на Александра, римлян, Помпея и Ирода, как прекрасно что-то свершать, не сознавая этого, во славу Евангелия!

545. Как прекрасно глазами веры взирать на историю Ирода, Цезаря!

546. Пророчества. — Время, обозначенное с помощью рассказа о положении иудеев, положении язычников, положении храма, с помощью летосчисления.

547. Нужна великая смелость, чтобы предсказать единственное событие под столь разными углами зрения: четыре монархии, идолопоклонные или языческие, конец царствования Иуды и семьдесят недель, — все это должно было соотноситься во времени и все происходить до разрушения второго храма.

548. Пророчества. — Семьдесят седьмин пророка Даниила — срок сомнительный в начале пророчества, потому что не совпадает с другими сроками, указанными в том же пророчестве, и не менее сомнителен в конце, потому что не совпадает со сроками, указанными другими хронологами. Но колебания в сроках не превышают двух сотен лет.

549. О том, что Завет насквозь пронизан образами.

550. Две ошибки: 1. Понимать все буквально; 2. Понимать все символически.

551. Выступить против преувеличения образности.

552. Иные образы ясны и самоочевидны, но есть и другие, притянутые, можно сказать, за волосы, убедительные только для

тек, кто и без них убежден. Они похожи на образы из Апокалипсиса, но, в отличие от апокалипсических, лишены несомненности, причем в такой степени, что было бы в высшей степени несправедливо утверждать, будто они столь же естественны и обоснованы самой сутью дела, как многие образы из нашего Завета, ибо нет в них и следа вот такой убедительности. Так что никакого знака равенства тут ставить нельзя. Не должно путать их и уравнивать между собой, забывая о том, что, пусть и сходные одним концом, они так резко отличаются другим: когда иносказания исходят от Бога, в них заложены такие откровения, которые побуждают с благоговейным трепетом относиться и ко всем темнотам.

Например, иным местам, изложенным затемненным языком, не понимающие этого языка люди способны придать самый нелепый смысл.

553. Взорные выдумки апокалиптиков, преадамитов, милленариев. — Вот приблизительно как рассуждают люди, которым взбредает на ум в основу какой-нибудь вздорной выдумки положить Священное Писание: «В Писании сказано: “Не преидет род сей, как все сие будет”, из чего я делаю вывод, что этот род сменится другим родом, и такая последовательность никогда не нарушится. Во второй книге Паралипоменон говорится о Соломоне и о царе, словно о двух разных людях, поэтому я буду утверждать, что речь идет и впрямь о двух разных людях».

554. Я вовсе не утверждаю, что в букве «мем» содержится некий мистический смысл.

555. Образы. — Если Слово Божие, всегда истинное, в буквальном смысле неверно, Оно истинно в смысле духовном «*Sede a dextris meis*»¹ — в буквальном смысле слова эти неверны, и значит, они истинны в смысле духовном. В подобные слова люди вкладывают свое, человеческое представление о Господе, и означают они только одно: если в данных обстоятельствах у человека возникает намерение посадить кого-то по правую руку от себя, такое же намерение возникнет и у Бога. Итак, речь идет именно о намерении Господа, а не о том, как Он его воплощает в действие. Вот почему, когда сказано «Господь воспринял аромат ваших курений и в награду за них одарит вас тучными земля-

¹ Седи одесную Меня (лат.).

ми», это означает, что у Господа появилось намерение вознаградить вас за этот фимиам, как появилось бы оно в подобных обстоятельствах у смертного человека, ибо и вы отнеслись к Нему так, словно Он смертный человек, которому другой смертный человек воскуряет фимиам. Это относится и к таким речениям как *iratus est*¹, «Бог ревнитель» и др. Ибо всё, относящееся к Господу, будучи непостижимо, не может быть выражено другими словами, и Церковь употребляет их и сегодня: «*Quia confortavit seras*»² и т. д.

Нам не дозволено вычитывать в Священном Писании смысл, который оно не пожелало открыть нам прямыми словами. Поэтому нельзя утверждать, что закрытое «мем» у Исаии означает шестьсот, — нам это не было открыто. Нигде не сказано, что конечный «цаде» с отсутствующим «хе» означают таинства. Поэтому нам не дозволено утверждать это, и еще меньше дозволено утверждать, что это своего рода философский камень. Но мы говорим, что смысл буквальный не есть истинный смысл, потому что об этом говорили и пророки.

556. Образы. — Дабы стало ясно, что весь Ветхий Завет построен на образах и что пророки под земными благами разумели совсем другие блага, нужно показать:

Во-первых, что иное понимание оскорбительно для Господа;

Во-вторых, что в них содержится прямое обещание земных благ, и тем не менее они тут же утверждают, что их речи темны и смысл этих речей не будет понят. Из чего явствует, что скрытый смысл отнюдь не тождествен лежащему на поверхности и, значит, что пророки говорили о неких других жертвах, другом Освободителе и т. д. Они говорили, что лишь в последние дни уразумеют смысл их речей. Иеремия XXX, последний стих.

Третье доказательство — их рассуждения противоречивы и сами себя сводят на нет. Поэтому, утверждая, будто в слова «Завет» и «жертва» они вкладывали тот же смысл, что Моисей, мы тем самым признаем существование этих явных, бросающихся в глаза противоречий. Меж тем, чтобы понять, какой смысл вкладывает автор...

557. Похоть стала до того натуральна для нас, что превратилась во вторую нашу натуру. Так что в каждом из нас теперь две

¹ Возгорится гнев (лат.).

² Ибо Он укрепляет верей (лат.).

натуры: хорошая и дурная. А где Господь? Там, где вас нет, и царство Божие внутри вас. Раввины.

*Доказательство с помощью Священного Писания.
О том, что каждое слово в Библии следует воспринимать
в его религиозном значении*

558. Противоречие. — Мы не можем делать вид, будто все в порядке, пока не приведены к согласию все наши противоречия, причем не только согласуемые, но и прямо противоположные друг другу. Чтобы понять любого автора, следует согласовать в его труде все противоречащие друг другу места. Таким образом, чтобы понять Священное Писание, мы должны постичь заложенный в нем руководящий смысл, который приводит в согласие все противоречащие друг другу места. Тут мало найти единый смысл в местах, друг с другом согласуемых, тут нужно найти смысловое единство даже в местах по смыслу противоположных.

Труд любого автора имеет некий единый смысл, приводящий к согласию все противоречия, или же он вовсе лишен смысла. Мы никак не можем сказать, что Священное Писание и книги пророков лишены смысла, — для этого в них слишком много здравого смысла. Значит, нам остается одно: искать смысл, согласующий все противоречия.

Значит, иудеям не был открыт этот истинный смысл, а вот в Иисусе Христе все противоречия приходят к согласию.

Иудеи никак не могли бы согласовать предсказание пророка Осии о том, что не будет у них ни царя, ни князя с пророчеством Иакова. Если принимать все, сказанное о законе, жертвоприношениях, царстве в прямом смысле, согласовать эти места между собой просто невозможно. Отсюда с неизбежностью следует вывод: их нужно считать иносказаниями. Иначе нам не удастся согласовать не только сказанное одним пророком или в одной книге, но даже сказанное в одной главе, причем ясно, что любое из помянутых мест — отнюдь не оговорка: к примеру, слова пророка Иезекииля (глава XX) о том, что иудеи будут жить по заповедям Господним и не будут жить по ним.

559. Образы. — Если закон и жертвоприношения воплощают в себе истину, они с неизбежностью будут угодны Господу и не могут быть неужодны Ему. Если же они — образные выражения, то с неизбежностью будут и угодны, и неужодны.

Так вот, все Писание гласит о том, что они и угодны Ему, и неугодны. Там сказано, что и закон изменится, и жертвоприношения изменятся, что не будет у иудеев ни царя, ни князя, ни жертвоприношений, появится Новый Завет, что закон обновится, что обряды их негодны, а жертвы омерзительны Господу, что Он никогда не желал подобных жертв.

И, в противоречии с этим, там сказано, что закон дан на веки веков, что этот Завет вековечен, что жертвоприношения вековечны, что не отойдет скипетр от их, доколе не придет Прими-ритель.

Говорят ли эти утверждения, что их нужно понимать только буквально? Нет. Говорят ли о том, что их нужно понимать только как образные выражения? Нет. Но они говорят с тем, что их нужно понимать или в смысле буквальном или как образы. Но если первое утверждение невозможно истолковать буквально, то, значит, это некий образ.

Все приведенные места не поддаются буквальному пониманию, но все они могут быть поняты как образные выражения: следовательно, смысл их не в букве, а в образе. *Agnus occisus est ab origine mundi*¹. *Juge sacrificium*².

560. Исаия LI: Красное море образ Искупления: «*Ut sciatus quod filius hominis habet potestatem remittendi peccata, tibi dico: "Surge"*»³.

Господь желая показать, что Он может сотворить святой народ, чья святость незрима, и преисполнена вечной славы, сотворил чудеса, всем зримые. Так как природа — образ Его благодати, Он свершил с ее дарами то, что должно было свершить с дарами благодати, дабы все узнали, что если Он обладает силой творить зримое, то обладает властью творить незримое. И вот Его произволением этот народ спасся от всемирного потопа, и начало свое повел от Авраама, и освободился от вражеских пут, и зажил в покое.

Свершил все это Господь не ради спасения людей от потопа, не ради того, чтобы целый народ произошел от Авраама, а потом поселился на тучных землях. И даже благодать — лишь об-

¹ Агнца, закланного от сотворения мира (лат.).

² Жертва в вечности (лат.).

³ Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — говорит расслабленному: тебе говорю: «встань» (лат.).

раз славы, но не она — конечная цель. Ее образом был закон, сама она — образ славы, но будучи образом, она также — начало начал или причина.

Обыденная жизнь людей подобна жизни святых. И те и другие ищут довольства, только источники этого довольства у них разные, именуют врагами своими тех, кто этим поискам мешает, и т. д. Таким образом Господь явил Свою силу даровать блага незримые, показав Свою власть над благами зримыми.

561. Образы. — Господь возжелав лишить верных Своих суетных благ и дабы ведали, что Он не бессилен даровать эти лага, создал иудейский народ.

562. Слово Господне равно не отличается и от Его намерения, ибо Он истинен, и от Его дела, ибо Он всемогущ; точно так же способы не отличаются от Его цели, ибо Он премудр. Берн., ult. Serm., in Missus.¹

Блаженный Августин. De civ. Dei, V, 10. Это правило всеобъемлющее: Господь может все, кроме того, что было бы отрицанием Его всемогущества: Он не может умереть, быть обманутым и т. д., солгать и т. д.

563. И тем не менее этот Завет, сотворенный, чтобы ослепить одних, а другим открывать глаза, даже и в тех, кого он ослепил, запечатлевал истину, которую должны были постичь другие. Ибо зримые блага, которыми Господь осыпал их, столь великие и Божественные, не оставляли сомнения в Его власти даровать блага незримые и ниспослать Мессию.

Ибо природа — образ благодати, а зримые чудеса — образы чудес незримых. Ut sciatis... tibi dico: Surge².

Пророк Исаия (LI) говорит, что Искушение будет подобно переходу через Красное море.

И вот, исходом из Египта через море, поражением царей, манной небесной, всей родословной Авраама, Господь явил людям Свою власть даровать спасение, напитать хлебом небесным и т. д.; так что этот враждебный народ есть образ и подобие того самого Мессии, которого он не признает, и т. д. — Так Господь научает нас тому, что все это — только образы, а также тому, что означает «истинно свободный», «истинный иудей», «истинное обрезание», «истинный хлеб небесный».

¹ Берн[ард]. Последн[ие] пропов[еди], о вестнике (лат.).

² Чтобы знали... тебе говорю: встань (лат.).

Киркерус и Уссериус.

В этих обетованиях Господних каждый находит то, что ищет в глубинах собственного сердца, блага бrenные или блага духовные, Бога или смертных тварей, но с той разницей, что ищущие смертных тварей находят их, но тут же возникает ряд препон — запрет любить их, повеление поклоняться только Богу и любить только Его Одного — а это ведь одно и то же, — и, наконец, слова о Мессии, который приходил не для этих людей; меж тем ищущие Бога находят Его, и тут не будет никаких препон, будет лишь повеление любить только Его Одного и весть о Мессии, который в назначенные времена приходил, дабы даровать им столь желанные для них блага.

Следовательно, иудеи зрели чудеса, они внимали пророчествам, которые потом сбывались, их Завет учил поклоняться только Богу и любить только Его одного, и вероучение это никогда не менялось. Значит, оно имело все признаки истинности: оно и было истиной. Но должно различать учение, которому следовали иудеи, от того, чему наставлял Завет. Это учение не содержало истины, хотя иудеи зрели чудеса, и внимали пророчествам, и оно никогда не прерывалось, но не было в нем еще одного повеления: поклоняться только Господу Богу, любить только Господа Бога.

564. Завеса, скрывающая эти книги от иудеев, скрывает их и от дурных христиан, и от всех, кто не исполнен ненависти к самому себе.

Но как приуготовлен к пониманию этих книг и приятию Иисуса Христа человек, истинно себя ненавидящий!

*Как объяснить то, что одни признали в Иисусе Христе Мессию,
а другие не признали*

565. Образ сочетает в себе присутствие и отсутствие, удовольствие и неудовольствие. — У шифрованного письма два смысла: явный и тот, который именуют сокрытым.

566. Образы. — Портрет сочетает в себе присутствие и отсутствие, удовольствие и неудовольствие. Действительность исключает отсутствие и неудовольствие

Чтобы понять являются ли закон и жертвоприношения образами или подлинной действительностью, следует уяснить себе, как их понимали и толковали пророки — просто ли как знаки этого древнего союза или видели в них живописное изображение чего-то иного, ибо в портрете мы всегда видим некий образ

изображаемого. Для этого только и нужно, что вникнуть в их речи. Говоря о том, что союз будет вечен, имеют ли они в виду тот самый союз о котором говорят, что он изменится? То же самое относится к жертвоприношениям и пр.

У шифра всегда два смысла. Когда мы наталкиваемся на важное послание, чей смысл совершенно ясен, а вместе с тем сказано, что он спрятан и затемнен, что он скрыт, дабы прочитывая глазами это послание, его не видели, и, понимая, не понимали, как же нам не прийти к выводу: перед нами зашифрованное послание с двойным смыслом, тем более что в нем не обобратся противоречий, если его понимать буквально? Пророки совершенно ясно говорили, что Израиль всегда будет любим Господом и что закон сохранится вовеки, и они же говорили, что люди не поймут смысла их речей, что он сокрыт.

Как же глубоко должны мы почитать людей, которые растолковывают нам зашифрованное, помогают понять его скрытый смысл, особенно когда заложенные там начала ясны и несомненны! А именно этим занимались Иисус Христос и апостолы. Они взломали печати, сдернули покровы, обнажили духовный смысл. И таким путем преподали нам, что враги людей — их собственные страсти, что Искушитель — воплощение духовности и царство Его — духовное царство, что будет два пришествия: первое, исполненное уничижения, дабы принизить человека в гордыне его, и второе, исполненное славы, дабы возвысить человека в уничижении его, что Иисус Христос — и Бог, и человек.

567. Образы. — Иисус Христос открыл им духовный смысл, — без этого они не могли бы понять Священное Писание. — Вот два великих открытия. 1. Все, преподанное им, было преподано в образной форме: *vere israelite, vere liberi*¹, истинный хлеб небесный; 2. Господь, в унижении Своем, распятый на кресте: Христос должен был вознестись к славе Своей через страдание, должен был принять смерть, чтобы смертью Своей победить смерть.

568. Образы. — Стоит нам однажды разгадать эту тайну — и все становится яснее ясного. Прочитайте под этим углом зрения Ветхий Завет и подумайте — подлинно ли нужны жертвоприношения, подлинно ли родословная Авраама была причиной благосклонности к нему Господа, подлинно ли земля обетованная

¹ Истинные иудеи, истинно свободные (лат.).

была местом отдохновения? Нет. Следовательно, все это — лишь образы, фигуры речи. Подумайте и над всеми предписанными обрядами, над всеми установлениями, не имеющими целью своей милосердие, — и вы поймете, что и они — тоже образы.

Итак, все жертвоприношения, все обряды — либо образы, либо просто-напросто дурачество. Но смысл иных установлений, пусть и совершенно явный, слишком возвышен, чтобы счесть его дурачеством.

569. Образы. — Буква убивает; все происходит в форме образов — вот шифр, преподанный нам апостолом Павлом. Христос должен был претерпеть смертную муку: униженный Бог. Обрезание сердца, истинный пост, истинное жертвоприношение, истинный храм. Пророки не раз говорили, что все это нужно понимать не в буквальном, а в духовном смысле. — Мясо, но не то, что подвержено порче, а то, что порче не подвержено. «Истина сделает их свободными». Итак, другая свобода — лишь образ истинной свободы. «Я хлеб, сошедший с небес».

570. Есть люди, которые понимают, что единственный враг человека — его собственная похоть, отвращающая от Господа, а не Господь Бог, а единственное его благо — Господь Бог, а не клочок тучной земли. Те, кто единственным благом почитают плотское благо, а единственным злом — помехи на пути к чувственным уладам, — пусть они допьяна напьются этими уладами и умрут. Но те, что всем сердцем ищут Господа и единственным злом почитают отлучение от Него, те, чье единственное желание — приобщиться Ему, те, у кого нет других врагов, кроме помех на пути к Господу, других горестей, кроме сознания: вот, вражеское кольцо все теснее смыкается вокруг них, — пусть эти люди утешатся, я принес им счастливую весть: им дарован Освободитель и я помогу узреть Его. Я покажу им, что есть у них Бог, но другим показывать не стану.

Я помогу им постичь, что возвещено пришествие Мессии, который освободит их от врагов, что одно пришествие уже было, но ради освобождения от неправедных, а не от врагов.

Когда Давид предрек, что Мессия освободит Свой народ от врагов, это можно было толковать в смысле грубо плотском, то есть что Он освободит от египтян, и тогда я не сумел бы доказать, что пророчество сбылось. Но можно понять и так, что речь идет о беззаконных, ибо истинные враги не египтяне, а беззаконные.

Итак, слово «враг» двусмысленно. Но поскольку в другом месте сказано, что Он избавит свой народ от грехов, поскольку о

том же говорит Исаия и другие пророки, всякая двусмысленность исчезает, у определения «враги» остается один-единственный, вполне явный смысл — «беззаконные». Потому что, имея в виду грехи, Он вполне мог назвать их врагами, но, разумея врагов, никогда не называл бы их беззаконниками.

Следовательно, и Моисей, и Давид, и Исаия употребляли одинаковые слова-определения. Так возьмется ли кто-нибудь утверждать, что они не вкладывали в них одинаковый смысл, что Давид, разумеючи, несомненно, под врагами беззаконных, не заимствовал этот смысл у Моисея, который именно его вкладывал в слово «враги»?

Когда Даниил (гл. IX) молит Господа избавить народ от врагов, он врагами называет грехи народа и, дабы это было понятно, рассказывает, как ему явился архангел Гавриил и принес весть, что молитвы его услышаны, что ждать определено всего семьдесят седьмин, чтобы запечатаны были грехи и заглажены преступления, и Освободитель, Святой святых, принесет с Собою справедливость вечную, не законом земным установленную, а вечную.

5. ПРИЧИНА УПОТРЕБЛЕНИЯ ОБРАЗНЫХ ИНОСКАЗАНИЙ. ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

571. Следует перенести в главу «Основы» то, что помещено в главе «Образные выражения» и касается причины появления определенных образов: почему предсказано первое пришествие Иисуса Христа; почему это предсказание изложено туманным слогом.

572. *Fac secundum exemplar quod tibi ostensum est in monte*¹.

Итак, вероисповедание иудеев основано было на сходстве с истиной Мессии, и эта истина была признана вероисповеданием иудеев, которое следует считать ее образным выражением.

У иудеев истина выступает лишь как образ, в небесах она неприкровенна. В христианском вероучении она прикровенна и познаваема при сопоставлении с образом.

Образ был основан на истине, истина была познаваема на основе образа.

573. Дела Господни вовек останутся неисповедимы для тех людей, которые не постигли важнейшего: одних Он пожелал ослепить, других — сделать зрячими.

¹ Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горé (лат.).

Два смысла, заключенных в Священном Писании

574. Как объяснить появление образных выражений. — (Их цель — захватить внимание народа плотского и сделать его восприимчивым Завета, преисполненного духовности); дабы этот народ поверил в пришествие Мессии, оно должно было быть заранее предсказано, притом людьми безупречными, исполненными горячей, ревностной, неуклонной веры и прославленными по всей земле.

Для свершения Своего намерения Господь избрал этот плотский народ и сделал его хранителем пророчеств, предрекающих пришествие Мессии, Освободителя и Расточителя плотских благ, оному народу столь любезных. И народ иудейский пылко почитал своих пророков и являл всему миру те книги, где предсказано пришествие Мессии, и всем племенам возвещал, что произойдет оно именно тогда и так, как предсказано в этих книгах, всему миру открытых. И эти же самые иудеи, обманутые постыдно жалким обликом, в котором Он явился, стали Его лютыми врагами. Вот так и получилось, что народ, менее любого другого благоволяющий к нам, но исполненный небывалого пыла и тщания в соблюдении своего закона, хранит книги пророков в полной неприкосновенности.

Вот почему в пророчествах под смыслом плотским, любезным этому народу, таится другой, ему враждебный духовный смысл. Будь он явен, иудеи не смогли бы проникнуться к нему любовью и, будучи не способны нести его в сердцах своих, не стали бы столь ревностно хранить свои книги, равно как и свои обряды; ну, а если бы они прониклись любовью к этим духовным обетованиям и сохранили их, не изменив ни слова, до пришествия Мессии, свидетельства иудеев не имели бы никакой силы, потому что были бы подсказаны любовью к обетованиям Господним.

Поэтому правильно, что духовный смысл не прояснен; с другой стороны, если бы его вообще нельзя было уразуметь, он не послужил бы свидетельством грядущего пришествия Мессии. Как же были достигнуты обе цели? Духовный смысл во многих местах скрыт под слоем мирских бытописаний, но в нескольких — столь неприкровенен и к тому же уснащен столь точными предсказаниями обстоятельств и времени пришествия, что смысл этот ясен как белый день; помешать пониманию духовного смысла, такого очевидного в этих пассажах, может лишь сле-

пота, подобная той, которую плоть насылает на разум, когда хочет подчинить его себе и принудить к молчанию.

Так вершил Свои дела Господь. Во множестве мест духовный смысл скрыт под совсем другим смыслом, а в некоторых, совсем немногих, открыт, но не настолько, чтобы там, где он прикровенен, двусмысленность сменилась бы полной ясностью, а ровно настолько, чтобы там, где открыт, единый его смысл был несомненен.

Никакой ошибки здесь не могло быть, впасть в заблуждение способен был лишь этот столь плотский народ.

Ибо что помешало им оценить щедро обещанные истинные блага, что, кроме их собственной алчности, для которой только земные блага и существуют? Но те, для кого нет блага вне Господа, только Ему и воздавали все эти блага. Ибо людской волей всегда движет одно из двух определяющих начал: алчность или милосердие. Это вовсе не значит, что алчность не может сочетаться с верой в Бога, а милосердие — с любовью к земным благам, но алчность прибегает к Богу, чтобы приобщить себе побольше земных благ, меж тем как милосердие прибегает к земным благам, чтоб приобщиться Богу.

Итак, конечная цель в том, чтобы всё и вся назвать своими именами. И любой встающий помехой на этом пути именуется врагом. Поэтому смертные существа, даже исполненные самых добрых чувств, — враги праведных, если отвращают их от Бога, и Сам Господь Бог — враг тех, чью жадность Он испытует.

Таким образом, поскольку смысл слова «враг» определяется конечной целью, праведные разумели под ним собственные свои страсти, а люди плотские — вавилонян; таким образом, это понятие было затемнено только для неправедных. Что и разумел пророк Исаия, говоря: «Signa legem in electis meis»¹ и называя Иисуса Христа скалою соблазна. Но «блажен, кто не соблазнится о Мне!».

Пророк Осия замечательно выразил это в конце своей книги: «Кто мудр, чтобы разуметь это? Ибо правы пути Господни, и праведники ходят по ним, а беззаконные падут на них».

575. Образность. — Алчность, как ничто другое, сходствует с милосердием и, как ничто другое, противоположна ему. Вот почему иудеи, владевшие множеством благ, которые услаждали их алчность, так соответствовали христианам и были им так противоположны. Именно поэтому они обладали двумя необходи-

¹ Запечатаяй откровение при учениках Моих (лат.).

мейшими свойствами: так соответствовали Мессии, что как бы представляли Его, и были так противоположны Ему, что свидетельства их не вызывали сомнения.

576. Образность. — Господь, избрав Своим оружием вождения иудеев, тем самым заставил этих людей служить Иисусу Христу [исцелявшему от вожделений].

577. Плотские иудеи не понимали ни величия, ни уничижения Мессии, предсказанного их пророками. Они не распознали Его во всем Его величии, когда Он говорил, что Мессия, хотя и сын Давидов, будет господином Давида, что был прежде, нежели Авраам, и видел Авраама; они не поверили в Его вековечное величие. Не распознали они Мессию ни в уничижении Его, ни в смерти. «Мессия пребывает вовек, — говорили они, — этот же говорит, что вознесену быть Сыну Человеческому». Итак, они не поверили Ему, ни смертному, ни бессмертному: они искали в Нем одно только плотское величие.

578. Ослепление Священным Писанием. — «Священное Писание гласит, — говорили иудеи, — что, когда Христос придет, никто не будет знать, откуда Он. Священное Писание гласит, что Христос пребует вечно, а этот говорит, что умрет».

Святой Иоанн говорит: «Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не верили в Него... Потому не могли веровать в Него, что, как сказал еще Исаия, народ этот ослепил глаза свои...»

579. Величие. — В христианской вере такое величие, что по справедливости отлучены от нее те люди, которые не дают себе труда искать пути к ней, если поначалу этот путь скрыт от них. И смеют ли они роптать, если кто ищет, тот обрящет?

580. Избранным все идет во благо, даже темноты в Священном Писании, потому что они почитают эти темноты из-за Божественного света откровений. Ну, а другим все идет во зло, даже эти откровения, потому что они кощунственно хулят их из-за не внятных им темнот.

581. Обычное отношение мирян к Церкви: Господня воля одних ослепить и просветить других. — Ход событий доказал Божественное происхождение этих пророчеств, и, значит, ко всему остальному также надлежит относиться с полной верой. И вот каким с этой точки зрения представляется нам весь миропорядок.

Когда чудеса сотворения мира и всемирного потопа изгладись из памяти человечества, Господь ниспослал людям закон, и чудеса Моисея, и пророков, которые предсказывали события

преходящие; дабы подготовить людские умы к чуду непреходящему, Он равно готовит и пророчества, и их свершение, но люди могут усомниться в них, а Господь желает, чтобы никаких сомнений ни у кого не было и т. д.

582. Света всегда довольно, чтобы просветить избранных, и темноты всегда довольно, чтобы вселить в них смирение. Темноты всегда довольно, чтобы ослепить отлученных, и света всегда довольно, чтобы осудить и показать непростительность их вины. (Блаженный Августин, Монтень. «[Раймунд] Сабундский».)

Родословная Иисуса Христа помещена в Ветхом Завете среди такого множества никому не нужных родословных, что ее просто немыслимо обнаружить. Если бы Моисей перечислил предков только Иисуса Христа, это было бы слишком заметно. Если бы он их совсем не назвал, это могло бы пройти незамеченным. Но, в общем, кто внимательно читает Ветхий Завет, тот обнаружит родословие Иисуса Христа и там, где речь идет о Фамари, и в Книге Руфь и т. д.

Те, что приказывали совершать жертвоприношения, понимали их бесполезность, те, что вслух говорили о бесполезности жертвоприношений, продолжали их совершать.

Если бы Господь дозволил людям исповедовать лишь одну-единственную веру, она была бы слишком уж очевидна; но вдумайтесь в существующую ныне путаницу вероисповеданий — и вы сразу различите среди них веру истинную.

Основное положение: Моисей был наделен острым умом. Следовательно, руководствуясь он рассудком, Моисей не стал бы утверждать то, что с этим рассудком несовместно.

Таким образом, все, что кажется явной слабостью, на деле оборачивается силой. Например: два родословия — апостола Матфея и апостола Луки. Разве же не очевидно, что тут не могло быть никакого сговора?

*Милосердие — вот единственный предмет,
к которому посвящено Священное Писание*

583. Образы. — Иудейский народ состарился, так и не расставшись с этими своими насквозь земными убеждениями: что Господь возлюбил Авраама, и его потомков, и потомство этих потомков; что поэтому Он их размножил, и отличил среди других народов, и воспретил с оными народами смешиваться; что вывел их из Египта, где они томились в плену, осыпав при этом

столь великими милостями; что напитал их в пустыне манной небесной; что привел их в страну тучных земель; что даровал им царей и храм на диво благообразный, где они должны были приносить в жертву животных, дабы очиститься кровью этих жертв, и что, в довершение всего, обещал прислать им Мессию и сделать потом владыками всего земного мира, и предсказал время, когда обещанное пришествие свершится.

Мир состарился, так и не расставшись с этими плотскими заблуждениями, в предсказанный срок свершилось пришествие Иисуса Христа, но отнюдь не в ожидаемом ореоле славы, и они даже помыслить не могли, что это — Мессия. После Его смерти апостол Павел стал учить людей тому, что все это происходило с ними, как образы, что царство Божие не во плоти, но в духе, что враги людей не вавилоняне, а собственные их страсти; что Господу угодно не святилище рукотворное, а возведенное в сердце чистом и смиренном; что обрезание плоти бесполезно, а надобно обрезание сердца; что Моисей не дал им хлеба небесного и т. д.

Но Господь, не желая открывать грядущие события народу, недостойному подобного знания, желая, однако, предсказать их, дабы внушить веру в них, со всей точностью предсказал время, когда они свершатся, иногда — прямыми словами, а зачастую в образных выражениях, чтобы любящие образы над ними задумались, а любящие воплощенное в этих образах Его узрели.

Те места в Священном Писании, где милосердие прямо не названо, — суть образные выражения. Все Священное Писание только милосердию и посвящено. А если оно прямо не названо, значит, перед нами его образное выражение. Ибо, поскольку цель — одна, если она не названа прямо, значит, дана в образе.

Господь разнообразит Свой проходящий красной нитью через все Священное Писание наказ о милосердии, дабы убогочинить наше любопытство, всегда ищущее разнообразия, но, разнообразия, неизменно ведет к единственно нужному для нас. Ибо нужно для нас только одно, а мы любим разнообразие, и Господь с помощью разнообразия, ведущего к единой цели, дарует нам и то и другое.

Иудеи так любили образы и так ждали их воплощения, что не распознали действительных событий, этими образами воплощаемых, когда события и впрямь свершились в предсказанное время и в предсказанных обстоятельствах.

Раввины принимают за образ сосцы Жены и вообще все, что не выражает прямыми словами единственную признаваемую

ими цель, а именно — бренные блага. А христиане даже Евхаристию принимает за образ той Славы, к которой влекутся душой.

584. Иудеи, призванные покорять народы и царей, были рабами греха; христиане, чье призвание — служить и покорствовать, — чада свободы.

585. Не буквоеды. — Когда святой Петр и другие апостолы рассуждают о том, что следует отменить обрезание, а это значит — нарушить закон, установленный Господом, они не заглядывают при этом в книги пророков, они просто помнят о нисхождении Духа Святого и на необрезанных. По их здравому рассуждению, Господу угодны все, восприявшие Его Святой Дух, и нет нужды следовать букве закона. Они знают, что закон обретает свой конец в Святом Духе, и, значит, для восприявших Святой Дух обрезание не надобно.

586. Святой Павел сам говорит, что найдутся люди, которые вздумают запрещать браки, и сам же говорит коринфянам о браке, как бы ставя при этом ловушку. Ибо если какой-нибудь из пророков сказал одно, а святой Павел скажет потом другое, его начнут поносить за это.

587. Возражение. — Совершенно очевидно, что в Священном Писании далеко не все продиктовано Святым Духом. — Ответ. — Но там нет и ничего такого, что было бы во вред вере. — Возражение. — Но Церковь учит, что там все от Святого Духа. — Ответ. — Мой ответ состоит из двух пунктов: во-первых, Церковь никогда этого не утверждала, а во-вторых, если бы и утверждала, ее правоту можно было бы доказать.

На свете множество людей с кривым умом.

Дионисий милосерден: он был на своем месте.

По-вашему, пророчества, которые приведены в Евангелии, для того дошли до нашего времени, чтобы внушить вам веру? Нет, для того, чтобы отстранить от нее вас.

588. Признайте же истинность этой веры, вопреки тому, что она так затемнена, что мы еле различаем исходящий от нее свет, вопреки даже тому, что вовек не стремимся ее познать.

589. Дабы Мессия был признан добронравным и не признан злонравными, Господь пожелал предсказать Его пришествие именно так, как предсказал. Если бы обстоятельства этого пришествия были предсказаны со всей ясностью, не затемнилось бы зрение даже у самых злонравных. Но если бы и время было затемнено, затемнилось бы зрение и у добронрав-

ных, ибо сердечная их доброта не помогла бы понять им, что, скажем, закрытое «мем» означает шесть столетий. Но время пришествия было предсказано ясно, а обстоятельства — в различных выражениях.

Вот и получается, что, хотя время предсказано ясно, злонаправные, считая, что обещанные блага — блага земные, сбиваются с толку, в отличие от добронравных. Ибо понимание того, каковы они, обещанные блага, полностью зависит от подсказки сердца, именующего благом все, что ему любезно, а понимание того, когда наступит предсказанное время, в подсказке сердца не нуждается. Так что ясное предсказание времени и затемненное — будущих благ вводит в обман только злонаправных.

590. Время первого пришествия было предсказано, о времени второго ничего не ведомо, потому что первое должно было произойти прикровенно, а второе произойдет столь явно и в таком ореоле славы, что и враги не смогут закрыть на него глаза. Но так как Он должен был явиться в образе, окутанном неизвестностью, и дабы Его узнали те, кто глубоко проник в смысл Священного Писания...

Бог сокровенный

591 Что говорят пророки об Иисусе Христе? Что Он, несомненно, станет Богом? Нет, что Он — Бог истинно сокровенный, что будет не признан, что мало кто поймет — да, это пришел Он, что станет камнем преткновения, о который многие споткнутся, и т. д. Так пусть больше не порицают нас за недостаточную ясность, ибо она входила в наши намерения.

Но, говорят иные, у пророков есть совсем темные выражения. — А иначе Иисус Христом не стал бы камнем преткновения, меж тем именно такова была цель пророков: Ехсаеса¹.

592. Моисей в начале своих поучений говорит о Троице, о первородном грехе, о Мессии. Давид, важнейший свидетель: царь, источающий доброту, способный прощать, великодушный, разумный, могущественный; он пророчествует, и вот чудо его сбывается, и всего не перечислить; будь он тщеславен, ему ничего не стоило бы объявить себя Мессией, ибо пророчества легче отнести к нему, нежели к Иисусу Христу. То же самое относится и к Иоанну Крестителю.

¹ Да не узрят... (лат.).

593. Ирод верил в пришествие Мессии. Он отнял скипетр у Иуды, но сам был не из колена Иудина. И тогда появилась новая большая секта. Мессией иудеи признали Бар-Кохбу и еще некоего имярек. И слухи об этом шли в те времена повсюду: Светоний, Тацит, Иосиф Флавий. — А мог ли вообще существовать этот Мессия, с чьей помощью Иуда должен был навеки сохранить скипетр, но с чьим приходом должен был его утратить? Лучшего способа сделать зрячих незрячими и слышащих неслышащими просто быть не могло. — Проклятие, которому предадут иудеи тех, кто всю историю делит на три эпохи.

594. «Homo existens, te Deum facis». «Scriptum est: Dii estis, et non potest solvi Scriptura». «Haec infirmitas non est ad mortem». «Lazarus dormit». «Et deinde dixit: Lazarus mortuus est»¹.

595. Мыслимо ли не благоговеть перед человеком, который предсказывает события, которые сбываются, прямо заявляет о своем намерении ослеплять и просветлять и перемежает темнотами понятные речи о том, что затем сбывается?

Почему Господь пожелал остаться сокровенным

596. Господу угоднее править нашей волей, нежели нашим умом. Полная ясность идет на пользу уму и во вред воле. Принизить горячку.

597. Люди ухитряются даже истину превращать в кумир, меж тем истина, отделенная от милосердия, не Бог, а лишь Его подобие, кумир, который не заслуживает ни любви, ни поклонения; впрочем, еще меньше заслуживает любви и поклонения противоположность истины, то есть ложь.

Я искренно могу любить полную темноту, но, если Господь отвергает меня в полутьму, эта неполная темнота мне всегда не по нраву, я не вижу в ней достоинств полной темноты, и потому она мне не нравится. Это плохо, это знак того, что темноту я превращаю в кумир и тем самым восстаю против установленного Господом порядка. А наш долг — преклоняться перед порядком, установленным Самим Господом.

598. О том, что Господь пожелал остаться Богом сокровенным. — Если бы на свете существовало только одно

¹ «Будучи человек, делаешь Себя Богом». «Написано в законе: вы боги, и не может нарушиться Писание». «Это болезнь не к смерти». «Лазарь уснул». «Тогда сказал им прямо: Лазарь умер» (лат.).

вероисповедание, Бог открыто являл бы Себя в нем. Точно так же, как если бы мучениками были одни христиане.

Итак, Господь Бог сокрыт от людей, и любое вероисповедание, которое умалчивает об этом, не зиждется на истине, и любое вероисповедание, которое не объясняет людям, почему Он сокрыт, не способно их просветить. Христианское вероисповедание ни о чем не умалчивает и все объясняет: *Vere, tu es Deus absconditus*¹.

599. Если бы человека не окружала такая тьма, он не чувствовал бы всей своей порочности, если бы в этой тьме совсем не было света, он не надеялся бы на очищение. Поэтому не только справедливо, но и полезно для всех нас, что Господь отчасти сокрыт, отчасти открыт, ибо для человека равно опасно познать Бога, не познав горестного своего ничтожества, и познать горестное свое ничтожество, не познав Бога.

Глава II

Новый Завет. Иисус Христос

ВВЕДЕНИЕ.

ИИСУС ХРИСТОС БОГОЧЕЛОВЕК, СРЕДОТОЧНИК СУЩЕГО

600. Вот поэтому я и отвергаю все другие вероучения. Вот благодаря этому я нахожу ответ на все возражения.

И как справедливо, что Господь, исполненный такой чистоты, открывается только людям, очистившим свои сердца!

Вот поэтому христианство так для меня притягательно: его учение о нравственности столь возвышенно, что оно одно уже придает ему в моих глазах силу закона, но я вижу в нем и другое важнейшее.

Я вижу, что с незапамятных времен существует на земле народ, древнейший из всех, когда-либо существовавших; множество раз людям было возведено, что все они погрязнут в пороках, но в свой час к ним явится Искупитель: целый народ предсказывает Его пришествие, целый народ поклоняется Ему потом: это утверждает не какой-то отдельный человек, а множество людей,

¹ Поистине, Ты — Бог сокровенный (лат.).

это предсказывает целый народ, ради этого и существующий на земле вот уже четыре тысячи лет. Их книги вот уже четыреста лет как рассеяны по всему миру. Чем больше я в них вчитываюсь, тем больше нахожу там истин: то, что предшествовало, и то, что последовало, и эта синагога, предсказавшая Его явление, и, наконец, сам этот народ, не имеющий ни кумиров, ни царя, погруженный в горестное ничтожество, не имеющий пророков, но синагогу посещающий, народ, который, будучи враждебен пророкам, предстает перед нами несравненным свидетелем правдивости помянутых пророчеств, где уже все сказано и о его горестном ничтожестве, и даже о его ослеплении.

Я вижу эту цепь событий, эту веру, отмеченную печатью Бога в своей непререкаемости, долговременности, непрерывности, в нравственных своих основах, в том, как она воплощается в жизнь, чему учит, в том, чего уже достигла; и этот наводящий ужас и предсказанный мрак, в который погружены иудеи: *Eris palps in meridie*¹. *Dabitur liber scienti litteras et dicet: «Non possum legere»*²; скипетр еще крепко держит первый чужеземный захватчик, слух о пришествии Иисуса Христа.

И я протягиваю руку к моему Спасителю, чье пришествие предсказывали в течение четырех тысяч лет, и Он низошел на землю, дабы в предсказанное время и в предсказанных обстоятельствах принять мученическую смерть за меня, и теперь я, искупленный Его милосердием, спокойно ожидая часа смерти в надежде на вековечное воссоединение с Ним, живу и радуюсь, дарует ли Он мне в щедрости Своей блага или, ради моего блага, посылает недолю, научив Своим примером терпеливо ее сносить.

601. Исток противоречий. — Бог, униженный так глубоко, что приемлет смерть на кресте; Мессия торжествующий, смертью смерть попирающий. Две сути Иисуса Христа, два пришествия, две сути человеческой натуры.

602. Они кощунственно говорят о том, чего не ведают. Христианское вероучение зиждется на двух основных положениях, и людям равно необходимо знать оба и равно опасно не знать то или другое, и равно безгранично милосердие Господа, отметившего оба Своею печатью.

¹ Ты будешь ошупью ходить в полдень (лат.).

² Подают умеющему читать книгу, и тот отвечает: «Не умею читать» (лат.).

И тем не менее они берут на себя смелость утверждать, будто эти положения не взаимосвязаны. Мудрецов, утверждавших, что Бог Един, преследовали, иудеев ненавидели, а о христианах и говорить не приходится.

В свете здравого смысла они понимали, что, если на земле существует вероучение, содержащее истину, оно должно стать центром всех земных устремлений, направленных к единственной цели — утверждению и возвеличиванию христианства, людские сердца должны полниться чувствами, согласными с тем, чему оно учит нас, и, наконец, что оно должно до такой степени стать целью и средоточием всех наших помыслов, дабы постигший его основы мог постичь и суть человеческой природы в частности, и весь ход миропорядка в целом.

И, ссылаясь на это, они дерзают кощунственно поносить христианское вероучение, хотя совсем не разбираются в нем. Эти люди мнят, будто оно целиком сводится к поклонению Богу, которому приписывают величие, могущество и вековечность; меж тем, будь это на самом деле так, христианство совпадало бы с деизмом, а оно почти так же далеко от него, как от атеизма, являющего собой полную противоположность нашей вере.

Тем не менее они, исходя из своей неверной посылки, делают вывод, что в христианстве не содержится истины, ибо попросту не понимают того главного, о чем свидетельствует всё, нас окружающее: Господь Бог никогда не являет Себя людям с той очевидностью, с какою мог бы явить.

Но пусть себе делают любые выпады против деизма — они при этом никак не задевают христианского вероучения, вещающего о таинстве пришествия Исккупителя, который, совмещая в Себе суть смертного человека и Божественную суть, освободил людей от бремени первородного греха и в Божественном Своем образе примирил с ними Бога.

Итак, христианство учит нас одновременно двум истинам: первая гласит, что существует Бог, которому люди способны причаститься, вторая — что опороченные первородным грехом, они этого недостойны. Каждому человеку насущно важно познать обе эти истины, равно как опасно, познав Бога, не познать собственного своего горестного ничтожества, или, познав все свое ничтожество, не познать Исккупителя, который может даровать ему исцеление. Первая из этих истин, не сопровождаемая второй, порождает гордыню, свойственную философам, познав-

шим Бога, но не ведающим своего ничтожества, вторая без первой порождает отчаянье, свойственное безбожникам, ведающим свое ничтожество, но не познавшим Искупителя.

И так как человеку равно необходимо познать обе истины, милосердие Господне равно позволяет открыть ему глаза на ту и другую. Этим и занято христианское вероучение, в этом и заключена его суть.

Обдумайте с этой точки зрения миропорядок, и вы поймете, что он сводится к утверждению главнейших идей нашей веры: Иисус Христос — цель и средоточие всего сущего. Кто познал это, познал причину причин.

Заблуждающиеся лишь потому заблуждаются, что им неведома одна из этих двух истин. Ибо можно познать Бога, не познав при этом собственного своего горестного ничтожества, можно познать свое ничтожество, не познав при этом Бога, но невозможно познать Иисуса Христа, не познав при этом и Бога, и горестное свое ничтожество.

Вот почему я и не стану доказывать здесь, опираясь на доводы, почерпнутые в мире природы, что Господь Бог, Троица, бессмертие души истинно существуют, — ничего такого я здесь доказывать не стану, и не только в силу недостаточности моих знаний для подыскания доводов, способных переубедить закоренелых безбожников, но и в силу полной бесполезности и бесплодности оных знаний, если человек не познал Иисуса Христа. И пусть он твердо уверен, что числовые пропорции суть истины нематериальные, вечные и зависящие от основополагающей истины, содержащей их в себе и именуемой Богом, я все же никак не могу счесть этого человека далеко продвинувшимся по пути к спасению своей души.

Бог христиан — отнюдь не только Создатель геометрических истин и природных стихий; такие рассуждения подобают язычникам и эпикурейцам. Он не только Бог, властный над жизнью и благосостоянием людей, дарующий вереницу счастливых лет тем, кто Ему поклоняется; такие рассуждения — удел иудеев. Но Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, Бог христиан — это Бог любви и утешения, Бог, преисполняющий Собою сердца и души тех, кем Он владеет; Бог, побуждающий их всем существом почувствовать свое низменное ничтожество и все Его возвышенное, безграничное милосердие; сочетающийся с ними в глубине их душ, наполняющий эти души смирением, радостью, доверием,

любовью; все их стремления сливающий в одно-единственное — в стремление к Нему.

Кто ищет Бога вне Иисуса Христа и ограничивает свои поиски одной лишь природой, тот либо не находит даже проблеска света, который помог бы ему в этих поисках, либо выдумывает свой собственный способ познания Бога и служения Ему без Посредника, тем самым обрекая себя на безбожие или почти столь же отвратительный христианскому вероучению деизм.

Без Иисуса Христа земной мир перестал бы существовать, потому что был бы обречен уничтожению или уподобился бы аду.

Если бы земной мир существовал, чтобы свидетельствовать людям о Боге, все вокруг источало бы зримое сияние Его Божественного величия, но так как он существует лишь радением Иисуса Христа и ради Иисуса Христа, ради того, чтобы свидетельствовать людям об их греховности, равно как об искуплении этой греховности, все вокруг носит бьющую в глаза печать этих двух истин.

Все вокруг, не являясь прямым подтверждением или отрицанием бытия Божия, тем не менее внятно вещает, что Он есть, но желает Себя сокрыть. Все свидетельствует об этом.

Найдется ли на свете хоть один-единственный человек, который, познав природу, не познал бы одновременно горестного своего ничтожества? И разве единственно лишь тот, кто познал ее, единственно несчастен в этом мире? Человеку не должно совсем ничего не видеть, не должно ему и видеть так много, чтобы он вообразил, будто теперь всем овладел; ему должно видеть ровно столько, чтобы понять — он все утратил, должно видеть и не видеть; именно такова ныне природа...

Но какой бы точки зрения он ни придерживался, я не оставляю его в покое.

603. Итак, все вокруг свидетельствует о нынешнем положении человека, но свидетельство это требует правильного понимания, ибо равно неверно и то, что все вокруг являет ему Бога, и то, что все скрывает Его. Правильно одновременно и то и другое, правильно, что Бог скрывает Себя от тех, кто пытается Его искушать, и открывает Себя тем, кто Его ищет, потому что люди одновременно и недостойны Господа, и способны Ему причаститься: не достойны из-за нынешней своей греховности, способны благодаря первоначальной своей природе.

604. Какой вывод мы можем сделать из нашего вечного блуждания в потемках, кроме одного-единственного: мы недостойны?

605. Кто решается утверждать, что все люди слишком мелки для причащения Богу, тот обладает поистине великим сомнением.

606. Если бы Господь Бог никогда и ни в чем не являл Себя, вывод из этого вековечного Его неприсутствия можно было бы сделать двоякий, либо что Божества не существует вообще, либо что люди недостойны Его познать. Но так как Он то являет Себя, то скрывает, вывод из этого может быть только один. Если Господь Бог явил Себя хотя бы раз, значит, Он был, есть и пребывает во веки веков, из чего следует, что люди недостойны своего Творца.

Доказательства пришествия Иисуса Христа

1. ИСПОЛНЕНИЕ ПРОРОЧЕСТВ И ОСОБЕННОСТИ ЭТИХ ПРОРОЧЕСТВ

607. Иисус Христос не желал, чтобы о Нем свидетельствовали нечистые духи или те люди, на которых не лежала печать избранничества. Его свидетелями были только Господь Бог и Иоанн Креститель.

608. Наказ о милосердии никак нельзя считать неким инсказательным, образным предписанием. Говорить, что Иисус Христос, Чье пришествие означало замену образов истиной, пришел, дабы существовавшее прежде милосердие заменить лишь его образом, — говорить так попросту чудовищно; «если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?»

609. Пророки предсказывали, но не были предсказаны. Святые, что явились потом, были предсказаны, но не предсказывали. Иисус Христос был предсказан и предсказывал.

610. Иисус Христос, явленный в образе Иосифа: невинный, любимец своего отца, отправленный отцом на свидание с братьями, проданный ими за двадцать сребреников и ставший благодаря этому их господином, их спасителем, и спасителем многих иноплеменников, и спасителем всего мира; ничего подобного не случилось бы, когда бы не замысел его погубить, не продажа в рабство, не осуждение за подобный поступок.

В темнице неповинный Иосиф меж двух преступников; Иисус Христос на кресте меж двух разбойников. Иосиф предсказывает одному преступнику спасение, другому — смерть, хотя судьба их как будто во всем сходствует. Иисус Христос спасает избранных и проклинает отверженных, хотя те и другие совершили одинаковые преступления. Иосиф только предсказывает, но ничего не свершает, Иисус Христос свершает. Иосиф просит у того, кто спасется, пусть в дни своей славы вспомнит о нем, а разбойник, спасенный Иисусом Христом, просит у Него: пусть не забудет о нем, когда придет в царство Свое.

611. Когда после многих, ему предшествовавших, свершилось наконец пришествие Иисуса Христа, Он сказал: «Вот, Я пришел, и время исполнилось. Предсказанное пророками свершится в ходе времен, и говорю вам, Мои апостолы это свершат. Иудеев постигнет кара, Иерусалим будет вскоре разрушен, а язычники познают Бога. Мои апостолы свершат это после того, как наследник виноградики будет вами убит».

И потом апостолы сказали иудеям: «Вы будете прокляты», и язычникам: «Вы познаете Бога». Так оно и произошло. (Цель издевался над этим.)

612. Во время пришествия Мессии. — Aenigmati¹, Иезекииль XVII. Его предтеча, Малахия III. Родится младенец, Исаия IX. Он родится в городе Вифлееме, Михей V. Всего чаще Он будет пребывать в Иерусалиме, а произойдет из колена Иудина и Давидова.

Он сомкнет глаза пророкам и закроет головы прозорливцам, Исаия VI, VIII, XXIX и т. д., и будет благовествовать Евангелие нищим и малым сим, Исаия XXIX; вернет зрение слепым, исцелит сокрушенных сердцем и выведет узников из темницы, Исаия LXI.

Он наставит на путь праведный и даст Свой Завет, во свет для язычников, Исаия LV, XLII, 1—7.

Пророчества должны быть сокрыты и запечатаны для нечестивых, Даниил XII, Осия, глава посл., 10, но вняты для разумеющих. Пророчества, говорящие о нищете Его, говорят, что Он — царь народов.

Исаия LII, 14 и т. д., LIII; Захария IX, 9. Пророчества, предсказывающие Мессию, являют Его лишь как вождя язычников,

¹ Загадка (лат.).

лишь страждущим, но невоспаряющим к небесам, не судьей. А те, что являют вот в таком облике — Творящего суд и пребывающего в славе Своей, — ничего не говорят о времени пришествия.

Что Он должен стать жертвой во искупление грехов рода человеческого, Исаия XXXIX, LIII и т. д. Он должен лечь в основание камнем краеугольным, драгоценным, Исаия XXVIII, 16. Он должен стать камнем преткновения и скалою соблазна, Исаия VIII. Иерусалим должен споткнуться об этот камень. Строители должны отвергнуть этот камень, но Господь положит его во главу угла, Псалом CXVII, 22. И камень этот должен разрастись и сделаться великою горою и наполнить всю землю, Даниил II.

Что вот так он будет отвержен, предан, Псалом CVIII; продан, Захария XI, 12; оплеван, обесчещен пощечинами, осмеян, безмерно унижен, голод Его утолен желчью, Псалом LXVIII; грудь пронзена стрелами, Захария XII; ноги и руки пригвождены, Он убит, об одежде Его бросают жребий.

Что Он воскреснет, Псалом XV; на третий день, Осия VI, 3. Что Он вознесется на небо, дабы воссесть одесную Отца, Псалом CIX. Что цари ополчатся на Него, Псалом II. Что, воссев одесную Отца, Он одержит победу над врагами Своими. Что земные владыки и все народы будут поклоняться Ему, Исаия LX.

Что иудеи будут и далее существовать как народ, Иеремия XXXI. Что они будут блуждать по земле и не будет у них царя и т. д., Осия III; не будет пророков, Амос [II], ожидая спасения и не обретая его, Исаия LIX.

Обращение язычников Иисусом Христом, Исаия LII, 15; LV, 5; LX и т. д.; Псалом LXXXI — Осия, I, 9—10: «...Вы не Мой народ, и Я не буду вашим Богом. Но будет число сынов Израилевых как песок морской, которого нельзя ни измерить, ни исчислить, и там, где говорили им: “вы не Мой народ”, будут говорить им: “вы сыны Бога живого”».

613. Пророчества. — Что иудеи отвергают Иисуса Христа и будут отвергнуты Господом Богом, подобно благородной лозе, которая приносит кислый виноград. Что избранный народ будет непослушен, неблагодарен и упорен (*populum non credentem et contradicentem*¹). Что Господь покарает иудеев слепотой и что среди бела дня они будут ходить ощупью, как слепые. Что перед Его пришествием явится предтеча.

¹ Народу непослушному и упорному (лат.).

614. Что тогда покончено будет с идолопоклонством, что этот Мессия повергнет в прах идолов и внушит людям благоговейную любовь к истинному Богу. Что будут повергнуты в прах капища, где поклонялись идолам, и все народы во всех концах земли будут приносить Ему в жертву не животных, а чистейшую гостию. Что Он станет царем иудеев и язычников. И вот этот царь иудеев и язычников, угнетаемый, обреченный теми и другими на смерть, становится владыкой тех и других и уничтожает поклонение Моисею в Иерусалиме, средоточии одного поклонения, превратив этот город в первую Свою Церковь, и уничтожает поклонение идолам в Риме, средоточии одного поклонения, превратив этот город в главенствующую Свою Церковь.

615. Предсказания. — Было предсказано, что, когда наступит время и придет Мессия, Он заключит новый союз и уже не будут говорить об исходе из Египта, Иеремия XXIII, 5; Исаия XLIII, 16. И завет Свой Он запечатлеет не снаружи, но напишет на сердцах людей. И страх перед Ним, который существовал лишь снаружи, вложит в их сердца. Возможно ли не понять, что это и есть закон, лежащий в основе христианского вероучения?

616. Что Он научит людей стезям Своим. И никогда, ни до, ни после Него, не существовало человека, который учил бы истинам столь Божественным.

617. Что тогда «уже не будут учить друг друга, брат — брата и говорить: познайте Господа, ибо все сами будут знать Меня...» [Иеремия XXXI, 34] — «и будут пророчествовать сыны ваши...» [Иоиль II, 28] — «Но вот завет... закон Мой... на сердцах их напишу...» [Иеремия XXXI, 33].

Все это сводится к одному и тому же. Пророчествовать — это означает говорить о Господе, исходя не из внешних доказательств, а из внутреннего, сиюминутного чувства.

618. *Transfixerunt*¹, Захария XII, 10. Что придет Освободитель, который сокрушит главу дьяволу и избавит Свой народ от всех беззаконий его, *omnibus iniquitatibus*²; что Господь даст тогда людям Новый Завет, и он пребудет вечно; что даст Он тогда людям новое священство по чину Мелхиседека, и оно пребудет вечно; что явится Иисус Христос, преисполненный славы, могущества, силы, но и безмерного уничтожения, поэтому люди не

¹ Пронзили (лат.).

² От всех беззаконий (лат.).

признают Его; что Его не поймут, кто Он есть; что Его отвергнут, что Его убьют; что Его народ, от Него отказавшийся, перестанет быть Его народом, что идолопоклонники примут Его и станут искать у Него помощи; что Он покинет Сион и воцарится там, где было средоточие идолопоклонства; что тем не менее народ иудейский будет существовать всегда, что должно было сохраниться племя Иуды, но царя у этого племени больше никогда не было.

619. Образы — Спаситель, Отец, Жертвоприноситец, Гостия, Пища, Царь, Премудрый, Законодатель, Униженный, Нищий, Он должен был сотворить народ, и повести его за Собой, и напитать, и ввести во владения Свои...

Иисус Христос. Служение. — Он, Он один должен был сотворить народ, великий числом, праведный, святой, избранный, и стать его Вожатым, и напитать, и привести в место покойное и святое; сделать его святым и во взорах Господа, превратить его в храм Господень, примирить с Господом, отвратить от него гнев Господа, освободить от порабощения грехом, столь явно владеющего человеками; дать законы этому народу, запечатлеть их в его сердце, предложить Господу Себя вместо них, принести Себя к жертву вместо них, стать и незапятнанной Гостией, и Жертвоприноситеlem, ведая, что Сам принесет в жертву Свою плоть и кровь, предложить Господу в жертву хлеб и вино.

*Ingrediens mundum*¹. «Камня на камне». Все, что предшествовало, все что последовало. Иудеи, существующие и лишенные пристанища по сей день.

2. ОН СОТВОРИЛ ЧУДЕСА

620. Иисус Христос сотворил чудеса, и вслед за Ним их сотворили апостолы, и первые святые, и в великом множестве, и было так потому, что пророчества еще не сбылись, а только сбывались, воплотить в жизнь их должны были Христос, апостолы и святые, и, значит, свидетельствовать могли одни лишь чудеса. Было предсказано, что Мессия обратит в истинную веру целые народы. Разве сбылось бы это пророчество, если бы целые народы не обратились в истинную веру? И разве народы уверовали бы в Мессию, если бы не узрели воочию свидетельств, доказывающих истинность того, что предсказано пророками? Итак, до

¹ Входя в мир (лат.).

Его смерти, воскресения и приятия целыми народами истинной веры ничего еще не свершилось, и потому в те времена чудеса были необходимы. Теперь они в качестве доказательств, свидетельствующих против утверждений иудеев, уже не нужны, ибо ныне существует величайшее чудо — сбывшиеся пророчества.

621. В свое время пророчества были двусмысленны, ныне никакой двусмысленности в них нет.

622. Чудо со слепорожденным.

О чем говорит святой Павел? Говорит ли он о связи пророчеств с сиюминутным? Нет, но о чуде, которое Он Собою являет. О чем говорит Иисус Христос? Об исполнении пророчеств? Нет, его смерть не воплотила их, но Он говорит *si non fecissem*¹. Веруйте в деяния.

623. Иисус Христос сказал, что Писания свидетельствуют о Нем, но не сказал, что это за свидетельства.

Даже пророчества не могли свидетельствовать пришествие Мессии, пока Иисус Христос был жив, поэтому не были бы виновны те, кто не уверовали в Него до Его смерти, если бы, независимо от учения, не было такого доказательства, как чудеса. Следовательно, не уверовавшие в Него, когда Он был жив, совершили грех, как говорит Он сам, и этот грех непростителен. Итак, должно было быть очевидное доказательство, которое они отвергли. Но Писания у них не было, значит, речь может идти только о чудесах: следовательно, если нет противоречия Писанию, довольно того, что есть чудеса, и мы должны им верить

Иоанн VII, 40: Несогласия между иудеями, как в наше время между христианами. Одни верили в Иисуса Христа, другие не верили из-за пророчеств, гласивших, что Он родится в Вифлееме. Им следовало бы проникнуться большим недоверием, если бы таких следов не было. Ибо совершенные Им чудеса были столь убедительны, что всем не уверовавшим надлежало глубже вникнуть в мнимые противоречия между учением Иисуса Христа и Писанием, меж тем существующие темноты ослепили их и, значит, не могут служить оправданием их неверия. Точно так же, как нет оправдания и тем людям, которые, ссылаясь на мнимые, из пальца высосанные противоречия, отказываются и сегодня верить в свершенные Иисусом Христом чудеса.

¹ Если бы Я не сотворил (лат.).

Народ, видя творимые Им чудеса, уверовал в Него, и тогда фарисеи сказали: «Уверовал ли в Него кто из начальников или из фарисеев? Но этот народ невежда в законе, проклят он. Из Галилеи не приходит пророк». Никодим сказал им: «Судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает?»

624. Если бы не чудеса, творимые Иисусом Христом, неверие в Него нельзя было бы считать грехом.

625. Только существование чудес в этом мире и превратило меня в истинного христианина, говорит Блаженный Августин.

626. Нет таких разумных оснований, которые позволили бы опровергнуть существование чудес.

627. Истинность того, что Он — Мессия, Иисус Христос всегда подтверждал не ссылками на Священное Писание или пророчества, а только творимыми Им чудесами.

Он доказывает Свою власть прощать грехи свершением чуда.

«Однако ж тому не радуйтесь, что духи нам повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах».

Если они не верят Моисею, то не поверят и воскресшему из мертвых.

Никодим признает, что учение Того, Кто свершил такие чудеса, — от Бога: *Scimus quia venisti a Deo magister; nemo enim potest haec signa facere quae li facis nisi Deus fuerit cum eo*¹. Он судит не чудеса по вероучению, а вероучение по чудесам.

Вероучение иудеев о Боге, подобно нашему вероучению об Иисусе Христе, подтверждено чудесами, и оно также содержит запрет верить всем вершителям чудес без разбору, более того, верующие обязаны в таких случаях обращаться к первосвященникам и беспрекословно им повиноваться.

Так что те основания, по которым мы отказываемся верить вершителям чудес, были и у них, когда они отказывались верить своим пророкам. Тем не менее они тяжко провинились, не поверив пророкам, творившим чудеса, и не поверив Иисусу Христу, а вот если бы они воочию не видели сотворенных чудес, то не было бы на них этой вины: «*Nisi fecissem... peccatum non haberent*»². Итак, всякая вера зиждется на чуде.

¹ Мы знаем, что Ты — учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог (лат.).

² Если бы Я не сотворил... то не имели бы греха (лат.).

Пророчество нельзя назвать чудом, подобным тем, совершенным Иисусом Христом чудесам, о которых говорит святой Иоанн: первым таким чудом он называет чудо в Кане, потом — слова Иисуса Христа самарянке, открывающие всю ее тайную жизнь, потом — исцеление сына царедворца, которое святой Иоанн именует вторым чудом.

628. Иоанн VI, 26: «Non quia vidistis signa, sed quia saturati estis»¹. Одни следуют за Иисусом Христом, ибо видели творимые Им чудеса и почитают в Нем Его всемогущество, в оных чудесах явленное, а другие только делают вид, будто следуют за Ним из-за чудес, Им сотворенных, а на самом же деле просто жаждут, чтобы Он их утешил и осыпал мирскими благами, поэтому, когда Его чудеса им приходится не по нраву, они начинают на все лады их поносить.

629. Утверждение, что любить следует одного лишь Господа Бога, до того самоочевидно, что для его доказательства не требуется никаких чудес.

3. ЗАМАЛЧИВАНИЯ ИИСУСА ХРИСТА. ТАИНСТВО ЕВХАРИСТИИ

630. О молчании, которое хранят Иосиф, Тацит и другие историки об Иисусе Христе. — Это отнюдь не довод против Него, как раз наоборот, это довод за Него. Ибо бесспорно, что Иисус Христос существовал, что Его вероучение было широко известно, что все упомянутые историки знали об этом, из чего следует, что умалчивали о Нем сознательно, ну, а если говорили, то сказанное ими было или уничтожено, или изменено до неузнаваемости.

631. Иисус Христос в тени безвестности (в любом понимании слова «безвестность») столь полно, что историки, писавшие о событиях государственной важности, едва упоминают о Нем.

632. Почему Иисус Христос по пришествии Своем не явил истинную Свою суть, а доказывал ее ссылками на давние пророчества? Почему пожелал Он, чтобы пророчества эти были облечены в образы, иносказания?

633. Иисус Христос, дабы не прозрели погрязшие в пороках, обходит молчанием и что Он родом не из Назарета, и что Он — не сын Иосифа.

¹ Не потому, что видели чудеса, но потому, что насытились (лат.).

634. Церкви в равной мере трудно было доказать и то, что Иисус Христос — человек, опровергнув доводы несогласных с этим, и то, что Он — Бог, хотя знаками, подтверждающими и то и другое, она располагала в изобилии.

635. Иудеи, стараясь проверить, воистину ли Он — Бог, доказали, что Он — человек.

636. Существовал ли хоть когда-нибудь на свете человек, окруженный такой славой? Весь народ иудейский предсказывает Его грядущее пришествие. Ему поклоняется языческий народ, когда это пришествие свершилось. Оба народа, иудейский и языческий, взирают на Него как на средоточие своего бытия.

И при этом существовал ли хоть когда-нибудь на свете человек, который извлек из такой славы так мало радости? Тридцать лет из тридцати трех Он живет, держась в тени. Последние три года люди клеймят Его самозванцем, жрецы и власть предержащие отовсюду гонят, друзья и близкие презирают. И вот Он приемлет смерть, один из учеников предает Его, другой от Него отрекается, Все уходят.

Чем же все-таки Его одарила слава? Никогда и ни у кого она не была так велика, никогда и никому она не приносила таких унижений. Вся эта слава пошла на пользу только нам, открыв глаза на Него, а Ему она была не нужна.

637. Если бы Иисус Христос сошел к людям лишь для того, чтобы освятить их Собою, об этом гласило бы все Священное Писание и все сущее, и, следовательно, переубедить неверных не составляло бы никакого труда. Если бы Иисус Христос сошел к людям лишь для того, чтобы их ослепить, Его поведение отличалось бы противоречивостью, и у нас не было бы никакой возможности переубедить неверных. Но Он сошел к людям *in sanctificationem et in scandalum*¹, как говорит Исаия, поэтому и мы, и неверные равно не можем друг друга переубедить; тем не менее именно поэтому мы их переубеждаем ибо прямо говорим, что подобным Своим поведением Он не дает решающих доводов ни той ни другой стороне.

638. Как Иисус Христос был затерян среди людских скопищ, так Его истина теряется среди всяческих расхожих истин, ибо нет у нее никаких броских внешних отличий. Как нет их у Евхаристии в сравнении с обычным хлебом.

¹ Освящением и камнем преткновения (лат.).

639. Вся она — тело Христово, говорит он на присущем ему наречии, но и он не утверждает, что она — все тело Христово. Если два элемента, соединяясь, не изменяются, про них никак нельзя сказать, что один превращается в другой: например душа, соединяясь с телом, огонь, соединяясь с деревом, не меняют своей сути. Форма одного элемента тогда только переходит в другую, когда происходит изменение; так оно и бывает, когда Слово соединяется с человеком. «Так как мое тело, лишенное моей души, уже не будет человеческим телом, то из этого следует сделать вывод, что моя душа, соединившись с любой материей, превратится в мое тело». Он не делает различия между условием необходимым и условием достаточным: соединение — условие необходимое, но отнюдь не достаточное. Левая рука отлична от правой. Телам свойственна непроницаемость. Тождество *de numero*¹ требует и тождества материи. Следовательно, если Господь соединит мою душу с каким-нибудь телом в Китае, оно тело, *idem numero*², будет находиться в Китае! Река, что течет здесь, *idem numero* той реке, что течет сейчас в Китае!

4. ИИСУС ХРИСТОС, ИСКУПИТЕЛЬ ВСЕХ ЧЕЛОВЕКОВ

640. Мы не способны постичь ни высшего блаженства, в котором пребывал Адам, ни сути первородного греха, ни нашей ему сопричастности, передаваемой из поколения в поколение. Все это произошло в мире, столь отличном от нашего нынешнего мира, что понять его нашим нынешним сознанием мы просто не можем. Да нам и бесполезно это знание, которое ничего не изменит в людском уделе; нам важно знать одно: мы горестно ничтожны, греховны, отторгнуты от Бога, но грехи наши искуплены Иисусом Христом: доказательствами этого изобилует наша земная юдоль. Доказательства и того, что мы греховны, и того, что грехи наши искуплены Иисусом Христом, дают нам, с одной стороны, безбожники, коснеющие в своем равнодушии к христианской вере, с другой стороны, иудеи, ее заклятые враги.

641. В земной нашей жизни Он берет на Свои плечи любые тяготы, но отвергает наслаждения. Он любит ближних Своих,

¹ Количественное (лат.).

² Количественно равное (лат.).

но, не ограничиваясь их кругом, изливает милосердие и на Своих врагов, и даже на врагов Бога.

642. Иисус Христос — для всех людей. Моисей для одного-единственного народа.

Иудеи, благословенные в Аврааме: «Я благословляю благословляющих тебя». Но: «И благословятся в семени твоём все народы земли». *Parum est ut*¹.

*Lumen ad revelationem gentium*².

*Non fecit taliter omni nationi*³, говорил Давид, когда речь шла о законе. Но если речь идет об Иисусе Христе, следует сказать: *Fecit taliter omni nationi, parum est ut*⁴, и т. д., Исаия. Лишь одному Иисусу Христу дано всемирное бытие. Даже Церковь приносит жертвы, радея лишь о верных своих. Иисус Христос, приняв смерть на кресте, принес Себя в жертву, радея о всех людях.

643. Утверждать, что «*omnes*» всегда означает «все без изъятия», — значит впадать в ересь, точно так же, как утверждать противоположное. «*Bibite ex hoc omnes*»⁵ — гугеноты впадают в ересь, когда относят это ко всем без исключения.

*In quo omnes recessaverunt*⁶: гугеноты впадают в ересь, когда делают исключение для детей истинно верующих христиан. Вывод из этого: должно следовать отцам Церкви и сложившейся традиции, дабы сделать правильный вывод, потому что стоит отклониться в ту или другую сторону — и нам уже грозит опасность впасть в ересь.

644. Явные разноречия в Евангелиях.

645. Обряды искупления всех людских грехов — например, уподобление Его солнцу, которое восходит над всеми людьми, — обозначают именно всеобщность искупления, но составляющие этих образов вмещают в себя понятие исключений, — например, иудеи — избранники, за исключением язычников; тем самым утверждается существование исключений.

«Иисус Христос — Искупитель грехов всех человеков». — Да, потому что отдал Себя в жертву, как человек, выкупающий всех, пожелавших прийти к Нему. Если кого-то из них в пути настиг-

¹ Мало того, что... (лат.).

² Свет к просвещению язычников... (лат.).

³ Не сделал Он того никакому другому народу (лат.).

⁴ Сделал Он это всем народам. Мало того, что... (лат.).

⁵ «Пейте из нее все» (лат.).

⁶ В нем все согрешили (лат.).

ла смерть — что ж, это его беда; но то, что Он принес Себя в жертву во искупление их грехов, остается в силе. — Это рассуждение уместно в случае, когда тот, кто искупает грехи, и тот, кто предотвращает смерть, — два разных лица. Но к Иисусу Христу это не относится, ибо в Нем воплощены и тот и другой. — Нет, потому что если Он — Искупитель, то не может владычествовать над всеми; таким образом, по самой Своей сути Он — Искупитель.

Говоря, что Иисус Христос принял смерть не за всех людей, вы поощряете порочное желание необдуманно сделать для каких-то людей исключение и тем самым ввергнуть их в отчаяние, вместо того чтобы развеять его и вселить надежду. Ибо соблюдение внешних установившихся обрядов помогает нам возвращать в себе внутренние добродетели.

646. Иисус Христос никогда не выносил приговора, не выслушав обвиняемого. Иуде: «*Amice, ad quid venisti?*»¹ Тот же вопрос человеку, который вошел не в брачной одежде.

647. Мир существует, чтобы вершилось милосердие и правосудие, словно люди — враги Господа, а не творения рук Его, — творения, которым Он, но великой благодати Своей, дарует довольно света, что бы нашли путь к Нему жаждущие найти Его и следовать за Ним, и строго карает, если они отказываются искать Его и следовать за Ним.

5. ЧТО В МИРЕ СВЕРШИЛО ИСКУПЛЕНИЕ. БЛАГОДАТЬ

648. Мы отвращаемся, лишь отвращаясь от милосердия.

Наши молитвы и добродетели равно мерзостны Господу, если они отличны от молитв и добродетелей Христовых. И не по милосердию Своему, а по справедливости будет судить Господь наши грехи, если они отличны от грехов Христовых. Иисус Христос взял на Себя наши грехи и соединил с Собою, ибо Ему свойственны добродетели и чужды грехи, а нам добродетели чужды, а грехи свойственны.

Изменим правилу, которого придерживались, судя о том, что для нас хорошо, а что плохо. До сих пор это правило диктовала нам наша собственная воля, впредь пусть диктует его воля Господня. Все, чего желает Он, справедливо и нам во благо, все, чего Он не желает, несправедливо и нам во вред.

¹ «Друг, для чего ты пришел?» (лат.).

Все, чего Господь не желает, запрещено. Грехи запрещены, ибо сказано было Господом, что никаких грехов Он не приемлет. Ну, а то, на что Господь не наложил прямого запрета, считается поэтому дозволенным, хотя на самом деле отнюдь не всегда дозволено. Если Он отказывает нам в чем-либо и все обстоятельства говорят, что такова Его воля и нет Господнего соизволения даровать нам желаемое, оно для нас под запретом, ибо негодно Господу и, значит, греховно. Разница лишь в том, что наши грехи всегда негодны Господу, а желания — не всегда. Но при этом мы должны помнить: все, на что Господь наложил запрет, греховно, все, на что Он запрета не наложил, но и не дал Своего согласия, — дурно и несправедливо, ибо только воля Господня всегда исполнена добра и справедливости.

649. Победа над смертью. Что пользы человеку приобрести весь мир, а душу свою потерять? «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот ее потеряет».

«Не думайте, что Я пришел нарушить закон... не нарушить пришел Я, а исполнить».

Агнцы не берут на себя грехи мира, но «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира».

«Не Моисей дал вам хлеб с неба». «Не Моисей, а Сын освобождает вас, и истинно свободными будете».

650. Святость. — *Effundam spiritum meum*¹. Все народы жили в безверии, жили в похоти: вся земля возжаждала милосердия, владыки отказываются от величия своего, девы готовы принять мученическую смерть. Что дало им такую силу? Свершилось явление Мессии. Это и следствие, и знаки Его пришествия.

651. Тогда приходит к людям Иисус Христос и говорит им, что единственные их враги — это они сами; что преградой между ними и Господом стоят собственные их страсти; что Он пришел, дабы, уничтожив эти страсти, одарить людей благодатью и сотворить из всего их сообщества единую Святую Церковь; что Он пришел, дабы ввести в эту Церковь язычников и иудеев; что Он пришел, дабы разбить идолы одних, развеять лжеверу других.

Этому сопротивляются все люди, и дело тут не только в естественном противоборстве их вожелений; все земные владыки объединяются, как никогда было предсказано, чтобы общими усилиями задуть только что народившееся вероучение. Пророче-

¹ Излию от Духа Моего (лат.).

ство: «Quare fremittunt gentes... reges terrae adversus Cristum»¹. Объединяются все, кто хоть чем-нибудь прославлен на земле, — ученые, цари, мудрецы. Одни пишут, другие выносят приговоры, третьи убивают. Но, невзирая на подобное сопротивление, эти совсем простые, не наделенные никакой силой люди противостоят всем могучим владыкам, они даже одерживают победу над этими царями, над этими учеными, над этими мудрецами, и вот уже везде и всюду уничтожено идолопоклонство. И свершено это с помощью той силы, которая заранее все предсказала.

652. Один лишь Мессия благодатью Своей мог даровать язычникам обращение в истинную веру. Сколько ни бились иудеи, стараясь их обратить, язычники не поддавались; бесполезны были все уговоры Соломона и пророков. Не добились этого и такие мудрецы, как Платон и Сократ.

653. Благие порывы, жестокосердие; внешние обстоятельства.

654. Чтобы человек стал святым, на него должна снизойти Господня благодать, а кто в этом сомневается, тот не понимает, каким должен быть святой и каков на деле обыкновенный человек.

655. Да не взыщет с нас Господь за наши грехи, вернее сказать — за их плоды и следствия, а они ужасны, эти плоды и следствия даже самонаименьших наших проступков, если взирать на них немилосердным оком.

656. Убить нас может что угодно, даже предмет, созданный для нашего удобства, — например, стена или лестница, если мы оступимся.

Любое движение отзывается на всей природе: море меняет свой облик из-за одного-единственного брошенного в него камня. То же самое можно сказать и о благодати: любой человеческий поступок отзывается на всех людях. Значит, в мире нет ничего несущественного.

Прежде чем совершить какой-то поступок, следует подумать не только об этом поступке, но и о нас самих, о нашем настоящем, прошлом, будущем и о других людях, которых коснется помянутый поступок, и постараться вникнуть во взаимосвязь всего этого. И тогда мы станем очень осмотрительны.

¹ «Зачем мятутся народы... цари земли... против Помазанника Его» (лат.).

Молитва и заслуга

657. Утешьтесь: не от себя должно вам ее ожидать, напротив того, вам должно ожидать ее, ничего от себя не ожидая.

658. Иисус Христос пришел, дабы ослепить зорких и одарить зрением слепых, исцелить недужных и оставить на смертном одре здоровых, призвать к покаянию, простить грешников и оставить справедливцев коснеть в грехах, наполнить дворы бедняков и оставить пустыми дворы богатеев.

659. Для чего Господь установил молитву:

1. Для того, чтобы Его творения постигли, каким величием облечена связь причины со следствием;
2. Чтобы мы научились понимать, Кто одарил нас добродетелью;
3. Чтобы, не жалея усилий, старались заслужить и другие добродетели.

Но во имя Верховенства Своего, Он дарует молитву по воле Своей.

Возражение: «Но все будут думать, что молитва исходит от самих молящихся». — «А вот это уже нелепость: поскольку верить еще не значит быть добродетельным, то как же тогда уверовать? Разве не большее расстояние между безверием и верой, чем между верой и добродетелью?»

Заслуга: в этом слове есть некая двусмысленность: *Meruit habere redemptorem*¹. *Meruit tam sacra membra tangere*². *Digno tam sacra membra tangere*³. *Non sum dignus*⁴. *Qui manducat indignus*⁵. *Dignus est accipere*⁶. *Dignare me*⁷. Господь дарует только то, что обещал даровать. Он обещал по справедливости давать просящему, но дар молитвы обещал Он только детям обетования.

Блаженный Августин так прямо и сказал, что у праведного будет отнята сила. Но сказал он это случайно, ибо обстоятельства могли сложиться так, что подобный случай ему не предста-

¹ Заслужил искупление (лат.).

² Заслужил причащения столь священным членам (лат.).

³ Достоин причащения столь священным членам (лат.).

⁴ Я не достоин (лат.).

⁵ Кто ест недостойно (лат.).

⁶ Достоин приять (лат.).

⁷ Помогите мне стать достойным (лат.).

вился бы. Но, если исходить из руководящих его правил, становится ясно, что при случае он не мог этого не сказать или сказать нечто противоположное по смыслу. Следовательно, куда важнее сказать то, чего требуют данные обстоятельства, чем то, что в данных обстоятельствах пришлось к слову, в силу необходимости, а не благодаря случайности. Но сочетание необходимости и случая — о большем и просить нельзя.

660. Следствия *in communi*¹ и *in particulari*². Полупелагиане впадают в ересь говоря об *in communi* то, что верно по отношению к *in particulari*, а кальвинисты — говоря об *in particulari* то, что верно отношению к *in communi* — так, по крайней мере кажется мне.

Спасение души

661. «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение».

Не имеющие благодати *Petenti dabitur*³.

Значит, в нашей власти молить о ней. Но Господь Бог против того. Он не участвует в этом, ибо молящий не обретает ее. Ибо молят не о спасении души, молят о даровании благодати, — молитва остается втуне.

Значит, праведный не должен был бы возлагать надежду на Бога, ибо не надеяться он должен, а, не жалея сил, стараться обрести то, о чем он просит!

662. Те, кто знают волю своего господина и не делают по воле его, биты будут много...

«*Qui justus est, justificetur ad huc*»⁴, потому что праведность дает ему силу. «И от всякого, кому дано было много, многое и потребуется», потому что помощь, полученная им, дает ему силу.

663. Кем бы ни был человек, пусть он даже и мученик, ему должно страшиться, — так гласит Евангелие. Страшнейшая из всех мук Чистилища — неведение Вышнего приговора. *Deus absconditus*⁵.

664. Итак, сделаем из этого вывод: хотя людям больше не присуща эта сила, Господь не желает, чтобы из-за этого они от-

¹ В общем (лат.).

² В частности (лат.).

³ Просящим дано будет (лат.).

⁴ «Праведный да творит правду еще» (лат.).

⁵ Бог сокровенный (лат.).

пали от Него, и потому они не опадают, но только с помощью сей неотразимой силы.

Итак, тем, кто отпадает от Господа, не дана эта неотразимая сила не отпасть от Него, а тем, кто не отпадает, она дарована. Итак, пребывавшие в молитве все то время, пока сия неотразимая сила была с ними, перестают молиться, когда она их покидает.

И в этом смысле Господь действительно первый покидает нас.

665. «Молитесь, чтобы не впасть в искушение». Искушение чревато опасностью, а впадают в него люди из-за того, что не молятся. *Et tu conversus confirma fratres tuos*¹. Но до этого *conversus Jesus respexit Petrum*². Апостол Петр испрашивает дозволения ударить Малха и ударяет его, не дожидая ответа Иисуса Христа, так что Иисус Христос отвечает ему, когда удар уже нанесен.

666. Праведникам будут неведомы их добродетели, а грешникам — их великие злодеяния: «Господи! когда мы видели Тебя алчущим и не накормили? или жаждущим...» и т. д.

Благодать и закон: праведник

667. Закон обязывал к тому, чего он не давал. Благодать дает то, к чему она обязывает.

668. Рим III, 27: «Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? законом дел? Нет, но законом веры». Значит, вера не в нашей власти, как в нашей власти дела закона, и дается она нам совсем иным путем.

669. Закон Господний не уничтожил естества, но многому его научил; милость Господня не уничтожила закон, но преподала ему, как быть милостивым. Вера, воспринятая при крещении, — животворящий источник для христиан и обращенных в христианство.

670. Иоанн VIII: *Multi crediderunt in eum. Dicebat ergo Jesus: «Si manseritis... VERE mei discipuli eritis, et VERITAS LIBERABIT VOS». Responderunt: «Semen Abrahae sumus, et nemini; servimus unquam»*³.

¹ И ты, некогда, обратившись, утверди братьев твоих (лат.).

² Господь, обратившись, взглянул на Петра (лат.).

³ Многие уверовали в Него. Тогда сказал Иисус: «Если вы пребудете... то вы истинно ученики Мои и истина сделает вас свободными». Ему отвечали: «Мы семя Авраамово и не были рабами никому» (лат.).

Велико различие между учениками и учениками истинными. Это различие станет явным, если, в ответ на слова, что истина сделает их свободными, они скажут, будто и сейчас свободны и только от их собственной воли зависит, быть или не быть рабами дьявола: такой ответ означает — они ученики, но не истинные ученики.

671. ...Не творить добрых дел — значит лишить себя Духа Святого, творить злые дела — значит быть отброшенным, отвергнутым Духом Святым, и тогда человек раскаивается, скорбя душой.

Праведный в самомалейших поступках своих движим верой: распекая слуг, он хочет, чтобы эти люди прониклись Духом Божиим, просит Господа исправить их и надеется на помощь Его не меньше, чем на свои увещания, и молит благословить назидательные речи, им произносимые. И ведет себя так, за что бы ни взялся.

672. Авраам ничего не взял для себя, взял только долю, принадлежащую слугам его; вот так праведный не берет для себя никаких благ мирских, никаких рукоплесканий, берет лишь для вожделений своих, с которыми обходится как истинный хозяин, одному говоря: «Пойди!», другому — «Приди!» *Sub te erit appetitus tuus*¹. И подчиненные эти страсти становятся добродетелями: жадность, зависть, гневливость именует их своими, и они поистине добродетели — снисходительность, сострадание, постоянство, — хотя тоже страсти. Надобно, чтобы они служили человеку, как рабы, надобно, не отказывая им в пище, душою эту пищу не воспринимать, ибо, когда страсти становятся хозяевами, они превращаются в пороки и напитывают душу свою собственной пищею, и душа воспринимает эту пищу и отравляется.

673. Философы освятили пороки, приписав их даже самому Господу Богу, христиане освятили добродетели.

674. Господня благодать всегда пребудет в этом мире, равно как всегда пребудет в нем естество, так что она в каком то смысле естественна. Точно так же всегда будут существовать и пелагиане, и католики и всегда будет идти борьба, потому что первое рождение сотворило одних, а благодать второго рождения сотворила других.

¹ Ты господствуй над вожделением твоим (лат.).

6. НРАВСТВЕННОСТЬ

675. Суть христианской веры — Иисус Христос и Адам, суть нравственности — воздержание и милосердие.

676. В мире не существует вероучения, более подходящего человеку, нежели христианство, потому что оно открывает ему глаза на его двойную способность и обретать, и утрачивать благодать Господню из-за двойной опасности, которой он всечасно подвергается, — опасность впасть в отчаяние или поддаться гордыне.

677. Горестное наше ничтожество преисполняет нас отчаянием, гордыня преисполняет самомнением. Вочеловечение Сына Божия открывает людям глаза на все их безмерное ничтожество всем безмерным величием этой целительной жертвы.

678. Иисус Христос — Бог, к которому приближаются, не испытывая гордыни, пред которым унижаются, не испытывая отчаянья.

679. Уничтожение, не отнимающее способности творить добро, святость, не вовсе очищенная от порока.

680. Некий мой знакомец сказал мне однажды, что, возвращаясь с исповеди, был полон великой радости и уверенности. А другой сказал, что по-прежнему испытывал страх. Я же подумал, что из этих двоих получился бы один истинно достойный христианин и что каждому из них недостает чувств, присущих другому. Случай нередкий при самых различных обстоятельствах.

681. На свете существует лишь два рода людей: праведники, считающие себя грешниками, и все остальные, то есть грешники, считающие себя праведниками.

682. Мы в долгу перед любым человеком, который говорит нам о каких-то наших недостатках, ибо он уничтожает нас, открывая глаза на то, каким презрением мы окружены. От презрения он, разумеется, нас не спасает, слишком много у нас всяческих недостатков, зато готовит к делу самоочищения, к попыткам исправить хотя бы один-единственный недостаток.

683. В Священном Писании есть и места, дарующие утешение людям всех сословий, и места, вселяющие страх в людей всех сословий.

Природа словно бы свершает то же самое с помощью двух своих бесконечностей — природной и нравственной, потому что всегда будет существовать верх и низ, люди более способные и

менее способные, высокопоставленные и обездоленные, дабы принизить нашу гордыню и возвысить нашу уничиженность.

684. Удивительное вероучение — христианство. Оно предписывает человеку считать себя существом гнусным, даже омерзительным, и оно же предписывает вынашивать желание стать подобным Богу. Когда бы эти предписания не уравнивали друг друга, подобное самовозвышение сделало бы человека нестерпимо тщеславным, а такое самоуничижение — невыносимо жалким.

685. До чего же чужда гордыне вера христианина в то, что он причащается Богу! До чего же чуждо низменности убеждение христианина, что он подобен земляному червю!

С достойной безропотностью встречает он жизнь и смерть, блага и злосчастье.

686. В чем различие между неукоснительной послушливостью солдата и монаха-картезианца? Ибо они оба равно послушны приказам, равно зависимы, их жизнь равно наполнена тягостными трудами. Но солдат всегда надеется стать командующим и никогда им не становится, потому что и капитаны, и даже особы царственной крови всегда рабы, всегда зависимы. Тем не менее солдат продолжает надеяться и добиваться своей цели, тогда как монах с самого начала дает обет всегда пребывать в повиновении. Следовательно, не отличаясь друг от друга в вечно подчиненном своем положении, они отличаются тем, что один всегда питает надежду, а другой никогда ее не питает.

687. Христиане всегда исполнены надежды на то, что им дано бесконечное благо, но в этой надежде рядом с живейшей радостью живет страх, ибо она ни в чем не сходствует с надеждой жаждущего обрести царство земное: даже и обретя его, человек все равно остается подданным, и, значит, чаянья его не сбываются, а вот христианин жаждет обрести святость, жаждет истребить в себе нечестивость, и хоть малая доля его чаяний сбывается.

688. Только истинный христианин по-настоящему счастлив, разумен, добродетелен, достоин любви.

689. Иисус Христос всего-навсего открыл людям глаза на то, что они — себялюбцы, рабы, слепцы, что они немощны, несчастны и порочны; что Его назначение — освободить их, просветить, очистить, исцелить; что свершится это, лишь если они возненавидят себя, последуют за Ним по пути самоуничижения и примут смерть на кресте.

690. Если бы Иисус Христос не сошел к людям они погрязли бы в пороках и горестном ничтожестве своего бытия. Причастившись Иисусу Христу, они избавляются и от этих пороков, и от этого горестного своего ничтожества. В Нем одном — вся наша добродетель, высшее наше счастье. Без Него — только пороки, ничтожество, заблуждения, мрак, смерть, отчаянье.

691. Причина следствий. — Эпиктет. Те, что говорят: «У вас болит голова», — но ведь это совсем другое дело. Люди отлично знают, что такое здоровье, но никто не знает, что такое справедливость, вот и Эпиктетово определение справедливости сплошная глупость. Меж тем он твердо верил в убедительность своих доводов, когда говорил: «Либо это в нашей власти, либо нет». Он не понимал, что мы не в силах совладать с собственным сердцем, и делал ошибочные выводы из того, что знал о христианах.

692. Когда Эпиктет явственно различил путь, он сказал людям: «Вы идете ложной дорогой»; он показывает, что есть другой путь, но не ведет по нему. Идти по правому пути — это значит желать того, что желает Господь, и ведет по этому пути только Иисус Христос: *Via, veritas*¹.

Те же пороки, что у Зенона.

693. Хорошо утомиться и прийти в уныние от бесплодных попыток обрести истинное благо, чтобы воздеть тогда руки к Спасителю.

694. *Communiutes cog*² (святой Павел) — вот истинная суть христианской природы. «Ты Альбой вознесен, тебя не знаю я» (Корнель) — вот суть бесчеловечной природы. Истинная человечность ей противоположна.

695. Только христианская вера сотворяет людей, преисполненных благоволения и при этом счастливых. Люди просто порядочные не способны одновременно благоволить к другим и быть счастливыми.

«Ибо все, что в мире похоть плоти, похоть очей и гордость житейская». *Libido sentendi, libido sciendi, libido dominandi*³.

Несчастлива преданная проклятью земля, которую эти три огненные реки не орошают, а воспаляют! Счастливы те, кто, попав в них, не затянута на дно, не увлечены стремниной, но

¹ Путь, истина (лат.).

² Сокрушенное сердце (лат.).

³ Похоть чувств, похоть знания, похоть господства (лат.).

недвижны на их поверхности, и не стоят, а сидят, укрепившись на том клочке твердой почвы, на той опоре, с которой они встанут, лишь когда засияет свет, когда, отдохнув в покое, смогут протянуть руку тому, кто поможет им встать на ноги, дабы, прямые и неколебимые, стояли они под сенью врат священного Иерусалима, где гордыне уже не под силу победить их и повергнуть в прах; да, счастливы они, хотя все равно продолжают рыдать, но не потому, что видят, как, увлекаемое потоком, уплывает вдаль все брненное, а потому что вспоминают о возлюбленной своей отчизне, о небесном Иерусалиме, о котором ни на минуту не забывали во время столь долгого своего изгнания

697. Текут реки вавилонские, и низвергаются, и увлекают за собой. О священный Сион, где все незыблемо и ничто не ведает низвержений!

Надобно сидеть на этих реках, не на дне, не среди вод, но на самой поверхности; не стоять, а сидеть чтобы вот так, сидя, проникнуться смирением, ничего не опасаясь, ибо мы сидим на поверхности вод. Но под сенью врат Иерусалима мы будем стоять.

Вдумайтесь, незыблемо или быстротечно то, чем вы сейчас наслаждаетесь, если преходяще, это река вавилонская.

698. Похоть плоти, похоть очей, гордыни и т. д. — Людские свойства относятся к одному из трех видов: свойства плоти, свойства разума, свойства воли. В богачах, в монархах преобладает плоть, их цели ограничены областью плотского. Жаждающие знаний и ученые: их цели лежат в области разума. Мудрецы: их цель — справедливость.

Над всем должен властвовать Бог, и все должно соотноситься с Ним. Где главенствует плоть, там превыше всего похоть, где главенствует разум, там превыше всего любопытство, где главенствует мудрость, там превыше всего гордыня. Это не значит, что обладание богатством или знаниями не порождает гордыни, но главенствующей она не становится; признавая человека многознающим, мы вместе с тем вполне можем убедить его, что он не вправе этим гордиться. А вот над мудростью гордыня всевластна: ведь, признав человека мудрецом, уже невозможно убеждать его, что он не вправе быть высокого мнения о себе, ибо подобное мнение — лишь дань справедливости. Одарить мудростью может лишь Господь, поэтому и сказано: *Qui gloriatur in domino gloriatur*¹.

¹ Хвалящийся хвалится Господом (лат.).

7. ВНУТРЕННИЙ РАСПОРЯДОК ВСЕЛЕНСКОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Самоотречение

699. «Доведись мне воочию увидеть чудо, — говорят они, — вот тогда я проникся бы настоящей верой». Но откуда у них такая уверенность, что в неведомых им обстоятельствах они поведут себя именно так, а не иначе? Они воображают, будто обращение в веру ограничивается поклонением Богу — и, подобно некоей коммерческой сделке, договору с Ним. Меж тем истинное обращение к вере — это полное самоуничтожение перед Единым и Вездесущим, которого мы столько раз гневили, при том, что Он правомочен в любую минуту предать нас гибели; это признание, что без поддержки Господа мы беспомощны, а заслуживаем лишь Его немилости: это постижение такого неодолимого людского противостояния Господу, что без Посредника пути к Нему нам заказаны.

700. Из всех вероисповеданий только христианство учит людей ненависти к самим себе. Поэтому из всех вероучений только христианство может прийтись по душе тем, кто ненавидит себя и занят поисками Высшего Существа, истинно достойного любви. И если бы эти люди внезапно узнали о неведомой им прежде вере, почитающей уничиженного Бога, они немедля стали бы ее последователями.

701. Стоит нам захотеть всеми мыслями устремиться к Богу, разве нечто в глубине нашей души не пытается сразу отвлечь нас, не искушает посторонними мыслями? Это нечто и очень дурное, и нам соприродное.

702. Наше своеволие таково, что, имей оно власть исполнять любую свою прихоть, ему и этого будет мало. Но стоит от него избавиться — и мы полны довольства. Смиренному всегда всего вдоволь, своевольному всегда всего мало.

703. Убеждение, будто мы достойны любви наши ближних, ошибочно, желание внушать им любовь к нам несправедливо. Рождайся мы на свет разумными, нелюбезными, понимай мы и себя, и других, у нас хватило бы сил воспретить нашей воле подобную склонность. Но мы с нею рождаемся, то есть с самого рождения несправедливы, потому что каждый радеет лишь о себе. Это противно разумному порядку вещей, радеть должно обо всех и обо всем, ибо в себялюбии заложено начало всех беспо-

рядков — в делах военных и в делах управления государством, в хозяйстве целой страны и в жизни отдельного человека. Стало быть, наша воля порочна. Члены природных и гражданских сообществ должны радеть о благе своих сообществ, а эти сообщества — о благе еще более крупного сообщества, в которое они все входят. Следовательно, радеть должно обо всем и обо всех. Следовательно, мы с рождения несправедливы и порочны.

Ни одно вероисповедание, кроме христианского, не втолковывает людям, что они рождаются во грехе, ни одно философское учение не говорит об этом. Следовательно, ни одно из них не открывает нам истины.

Ни одна секта, ни одно вероучение, кроме христианского, не существовали на земле испокон веков.

Мыслящие члены

704. Попробуйте представить себе некое тело, обладающее множеством мыслящих членов.

705. Члены. Начать с этого. — Чтобы должным образом управлять любовью, которую мы не можем не питать к себе, вообразим некое тело, обладающее множеством мыслящих членов, ибо мы — члены всего сущего, и подумаем, какой любовью подобает каждому члену любить себя и т. д.

706. Когда бы у ног и рук была собственная воля, они, чтобы не отпасть от тела, которому принадлежат, должны были бы подчинить ее первичной воле, управляющей всем телом. В противном случае они обрекут себя на полный хаос и несчастье, а желая блага только всему телу, тем самым благотворят и себя.

707. Любить должно только Бога, ненавидеть — только самих себя.

Если бы нога пребывала в полном неведении о своей принадлежности всему телу и зависимости от него, если бы знала и любила только себя, а потом вдруг узнала, что принадлежит некоему телу и зависит от него, какие на нее нахлынули бы сожаления, какой стыд за прожитую жизнь, за свою бесполезность тому самому телу, которое вливало в нее жизнь и превратило бы в ничто, отбросив, отделив от себя, как она отделила себя от него! С каким жаром молила бы не отказываться от нее и с какой покорностью исполняла бы нога волю, повелевающую телом, вплоть до согласия быть отрезанной от него, если так надлежит,

если иначе она утратит право считаться его членом, ибо всякому члену должно с готовностью идти на гибель ради того единого, которое заключает в себе все сущее.

708. Чтобы члены единого целого чувствовали себя счастливыми, они должны обладать волей и при этом всегда подчиняться воле целого.

709. Нравственность. — Господь сотворил небо и землю, но они не способны чувствовать радость своего бытия, и тогда Он пожелал сотворить существа, которые знали бы эту радость и могли бы составить единое тело из множества мыслящих членов. Ибо наши собственные члены лишены этой способности радоваться своему единению, своей удивительной понятливости и тому усердию, с каким природа выпестовала в них разумение, дала им возможность расти и длиться. Как они были бы счастливы, когда бы чувствовали, когда бы видели это! Но для того, чтобы равно чувствовать и видеть, им потребны были бы понимание воли мировой души и собственная добрая воля ей подчиниться. Дабы эта способность понимать подсказала бы им, что если, получив пищу, они свою понятливость употребят на сохранение оной пищи лишь для самих себя, не делясь ею с другими членами, то не только выставят напоказ всем свою несправедливость, но, более того, станут глубоко несчастными, а их любовь к себе превратится в ненависть, ибо и блаженство, и долг каждого члена — полностью довериться в выборе пути мировой душе, которая любит их всех, ей принадлежащих, больше, нежели они любят самих себя.

710. Быть членом какого-нибудь тела значит жить, осуществлять себя, двигаться благодаря духу всего этого тела и ради него.

Член, отделенный от тела, которому принадлежит, его уже не видящий, обречен на гибель, уже умирает. А меж тем он мнит себя единым целым и, не видя тела, от которого зависит, мнит, будто зависит лишь от самого себя, хочет стать средоточием, стать в свою очередь телом. Но, не обладая жизненным началом, сразу сбивается с толку и тщетно силится вникнуть в собственную свою неопределенную суть, ибо чувствует, что не является телом, но не способен отнестись к себе как к простому члену некоего тела. Наконец, познав себя, он словно возвращается домой и теперь питает любовь к себе лишь из-за своей принадлежности к оному телу. И скорбит о былом заблуждении.

По самой своей природе он способен любить что-то лишь ради себя и ради того, чтобы подчинить себе этот предмет любви, ибо каждая особь в этом мире любит себя больше всего на свете. Любя тело, отдельный член тоже любит самого себя, потому что существует лишь в связи с ним, благодаря ему и ради него; *Qui adhaerent Deo unus spiritus est*¹.

Тело любит руку, а вот рука, обладая она собственной волей, должна бы любить себя такой любовью, какой ее любит душа. Любовь, престапаящая эту грань, несправедлива. *Adhaerens Deo unus spiritus est*. Каждый человек любит себя потому, что принадлежит Иисусу Христу. Люди любят Иисуса Христа, потому что Он — тело, а каждый из них член, Иисусу Христу принадлежащий. Все едино, все пребывает одно в другом, как три Ипостаси Господа Бога

711. Г-н де Кондран: невозможно сравнивать, говорит он, единство святых и единство Пресвятой Троицы. Иисус Христос говорил как раз обратное.

712. Итак единственной истинной добродетелью следует считать ненависть к себе (ибо человеческое «я» похотливостью своей только ненависти к себе и заслуживает) и поиски Существа, которое мы и любили бы потому, что оно подлинно достойно любви. Но так как мы не способны любить что-либо вне нас самих, обратим свою любовь на Существо, которое, не будучи нами, тем не менее живет во всех и в каждом из нас без единого исключения. Но в мироздании есть лишь одно столь всеобъемлющее Существо. Царство Божие — внутри нас, всеобъемлющее благо — внутри нас, оно одновременно и мы сами, и не мы.

Любовь к Господу Богу

713. Два закона, правящие Республикой христиан, наделены большей властью, нежели все политические законы вместе взятые.

714. Примеры самоотверженной смерти лакедемонян ли, других ли исторических лиц нас не трогают. Потому что нам-то какое до них дело? А вот примеры смерти христианских мучеников живо затрагивают, потому что все мы «один для другого члены». Мы связаны с ними прочными узами: их решимость, быть может, укрепила нашу собственную, и не только тем, что подала пример, но и тем, что показала, как мы им обязаны. Ни-

¹ Соединяющийся с Господом есть один дух (лат.).

чего подобного мы не испытываем, когда дело касается язычников, никакой связи с ними у нас нет; мы чувствуем себя богатыми, лишь когда видим, как богатеют наши отцы или мужья, а не какие-нибудь чужаки.

8. ПУТЬ К СПАСЕНИЮ

Истина и милосердие

715. Понимание смысла слов «добро» и «зло».

716. Если ужасно ослепление того, кто живет, не пытаясь понять, что он такое, то совсем уж чудовищно ослепление того, кто верит в Бога, а живет во власти зла.

717. Опыт учит нас пониманию неизмеримого различия между набожностью и добротой.

718. Первая ступень: стяжать хвалу за добрые деяния и хулу — за дурные. Вторая ступень: не стяжать ни хвалы, ни хулы.

719. Мирские деяния. — Всего опаснее те деяния, которые равно угодны и Богу, и людям, потому что в душевном складе того или иного человека Богу угодно одно, а людям — совсем другое, взять, к примеру, величие святой Терезы: Богу угодна великая смиренность ее откровений, людям — ее великая прозорливость. Поэтому иные из кожи вон лезут, стараясь подражать ей в своих речениях, и думают, что тем самым уподобляются ей складом души, хотя следовало бы прежде всего возлюбить любезное Богу и таким путем обрести любезный Богу склад души.

Лучше не соблюсти поста и покаяться в этом, нежели соблюсти и возвысить себя за это. Фарисей, мытарь.

Какая мне польза от соблюдения поста, если оно может в равной мере и навредить мне, и сослужить службу, если все зависит от благословения Божьего, а Он благословляет лишь то, что вершится во Имя Его, по закону Его и путем, Им предначертанным, если как мы делаем не менее важно, чем что мы делаем, — возможно, даже важнее, ибо Господь властен из самого дурного извлечь доброе, а люди, не получив от Него помощи, извлекают дурное из самого доброго?

720. Условия, которые, согласно мирскому суду, особенно облегчают жизнь, особенно затрудняют ее, согласно суду Господню, и, напротив того, если, согласно мирскому суду, нет ничего труднее, нежели жизнь церковнослужителя, то, согласно суду

Господню, жить такой жизнью особенно легко. Согласно мирскому суду, всего легче жить тому, кто занимает высокий пост и владеет немалым имуществом; всего труднее жить подобной жизнью, согласно Господнему суду, не обольщаясь ею и не питая к ней пристрастия.

721. Бог христиан — это Бог, который ниспосылает душе понимание, что Он — единственное ее благо, что в Нем одном может она обрести покой, что только любовь к Нему дарует ей подлинную радость и, одновременно с этим пониманием, рождает глубочайшее отвращение ко всем препонам, встающим на пути и мешающим целиком отдаться любви к Богу: себялюбие и похоть — вот эти препоны, и душе ненавистны их попытки ее остановить. Потому что Господь ниспослал ей понимание, что внедренное в ее глубь себялюбие губительно и спасти от него может один лишь Он.

722. *Fascinatio*¹. *Somnum suum*². *Figura hujus mundi*³. *Immici Dei terram lingvent*⁴. «Враги Его лизут прах» — то есть любят земные улады.

В Ветхом Завете содержались образы блаженной радости, в Новом Завете речь идет о способах ею исполниться. Образы означают радость, способы — покаяние; тем не менее пасхальный агнец был съеден, уснащенный горькими травами, *cum amaritudinibus*.

*Singularis sum ego donec transeam*⁵. До кончины Иисуса Христа почти не было мучеников.

Евхаристия. *Comedes panem tuum*⁶.

Евхаристия. *Panem nostrum*⁷.

723. Это правда, что, преисполняясь благочестия, мы впадаем в тоску. Но корень этой тоски не в благочестии, нами завладевающим, а во все еще властной нечестивости. Когда бы наши чувства не сопротивлялись покаянию, а испорченность нашей натуры не противилась чистоте Господней, никакой тоски мы не испытывали бы. Но чем больше сопротивляется наша земная

¹ Волнение (лат.).

² Сном своим (лат.).

³ Образ мира сего (лат.).

⁴ Враги Господа будут лизать прах (лат.).

⁵ Один я перейду (лат.).

⁶ Будешь есть хлеб твой (лат.).

⁷ Хлеб наш (лат.).

порочность неземной благодати, тем нестерпимее мы страдаем. Сердце рвется на части под напором противоборствующих сил, но было бы великой несправедливостью винить в подобной внутренней смуте Господа, влекущего нас к Себе, вместо того чтобы всю вину возложить на мирскую жизнь, не отпускающую нас от себя. Так ребенок, когда мать силится вырвать его из рук похитителей, должен любить, невзирая на боль, рожденное любовью и законное насилие той, что жаждет вернуть ему свободу, равно как должен ненавидеть безжалостное, тираническое насилие тех, что, нарушая все законы, стараются его удержать. Вот если бы Господь отказался бы воевать с людьми в этой брэнной их жизни, тогда и впрямь можно было бы сказать, что Он объявил им беспощадную войну. «Не мир пришел Я принести, но меч», и оружием в этой войне будут огонь и меч: «Огонь пришел Я низвести на землю».

До Его пришествия люди прозябали в этом несправедливом покое.

724. Из всех таинств только о покаянии было возведено иудеям святым Иоанном Крестителем, а уж потом — о других таинствах, в знак того, что каждый человек и весь мир должны соблюдать этот порядок.

725. Против тех, кто живет в беспечности, полагаясь на милосердие Господне, и не творит добрых дел. — Чтобы исцелить нас от гордыни и лени — двух истоков всех людских прегрешений, — Господь открыл нам два присущих Ему свойства: милосердие и справедливость. Справедливость всегда и неуклонно сокрушает гордыню, какими бы святыми делами та ни занималась, — *et non intres in iudicium*¹ и т. д., — милосердие всегда и неуклонно сокрушает лень, понуждая к свершению добрых дел; об этом прямо сказано в Послании к римлянам: «...благость Божия ведет тебя к покаянию» (II, 4) и в обращении пророка Ионы к ниневетянам с призывом покаяться: «Кто знает, может быть, еще Бог умиласердится и отвратит от нас пылающий гнев Свой». Так что милосердие отнюдь не узаконивает жизнь спустя рукава, напротив того, оно открыто ее разит, поэтому не следует говорить: «Если бы Господь не был так милосерден, сколько сил пришлось бы растрачивать во имя добродетели!» — нет, говорить нужно как раз об-

¹ И не входи в суд (лат.).

ратное: именно потому, что Господь так милосерден, нам не должно щадить своих сил.

726. Единственная наука, идущая вразрез со здравым смыслом и человеческим естеством, — это как раз и есть та единственная наука, которая всегда существовала в людском сообществе.

727. Единственное вероисповедание, идущее вразрез с естеством, со здравым смыслом, с нашими удовольствиями, — это как раз то самое единственное вероисповедание, которое всегда существовало.

9. ИИСУС ХРИСТОС

728. Тщетны и совершенно бесполезны попытки познать Бога вне Иисуса Христа. Они не удалились, а приблизились, они не принизили себя, а...

*Quo quisque optirnus, eo pessimus, si hoc ipsum quod sit est, adscribat sibi*¹.

729. Без Иисуса Христа мы не могли бы познать не только Бога, без Него мы не познали бы даже самих себя. Через Иисуса Христа мы познаем и жизнь, и смерть. Вне Его мы не способны познать ни что такое жизнь, ни что такое наша смерть, ни Господа Бога, ни даже самих себя.

Поэтому без помощи Священного Писания, которое только о Иисусе Христе и вещает, мы ничего не способны познать и, когда пытаемся понять суть Бога, равно как нашу собственную суть, ничего не видим, кроме мрака и хаоса.

730. Познание Бога через познание Иисуса Христа. — Познать Бога мы можем только через Иисуса Христа. Без этого Посредника приобщение Господу для нас невозможно, через Иисуса Христа мы познаем Господа. Притязавшие на познание Бога и пытавшиеся доказать Его бытие, обходя при этом молчанием Иисуса Христа, никаких убедительных доказательств привести не могли. А вот доказывая бытие Иисуса Христа, мы можем ссылаться на пророчества — доказательства весомые, неопровержимые. И так как эти пророчества сбылись, истина, в них заключенная, подтверждена событиями, то не уверовать в них невозможно и, следовательно, невозможно не уверовать в Божественность Иисуса Христа. В Нем и через Него мы познаем

¹ Чем любой человек лучше, тем он хуже, если самому себе то, чем он хорош, приписывает (*лат.*).

Бога. Вне этого — то есть, если мы отринем Евангелие, и существование первородного греха, и столь необходимого нам Посредника, обещанного и явленного, — нам не дано обрести Бога, распространить благое вероучение, преподавать благую нравственность. А с Иисусом Христом и через Иисуса Христа мы способны доказать бытие Божие, способны наставить нравственности и вере. Из этого следует, что Иисус Христос — истинный Бог рода человеческого.

Но одновременно мы познаем и горестное наше ничтожество, ибо Иисус Христос и есть Врачеватель этой горестности, людской участи. Итак, нам дано познать Бога, только если мы познаем собственную неправедность. А те, что познали Бога, но не познали своего ничтожества, возвеличивают не Его, а лишь самих себя. *Quia non cognovit per sapientiam placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere*¹.

731. Видеть Иисуса Христа воплощенным в любом человеке и в нас самих: Иисус Христос — как Отец в лице Своего Отца, как брат в лице братьев, как бедняк в лице бедняков, Иисус Христос как богатей в лице богатеев, как врач в лице врачей, как священнослужитель в лице священнослужителей, как владыка среди властителей и т. д. Ибо во славе Своей, будучи Богом, Он воплощает в Себе все самое великое, а в смертной Своей жизни — все самое слабосильное и уничиженное. Ради этого Он и принял скорбный Свой удел, — дабы потом Он мог существовать в любом человеке, стать образом для людей всех сословий.

732. (Я люблю всех людей как братьев моих, потому что все они искуплены Иисусом Христом.) Я люблю бедность, потому что ее любил Он. Я люблю земные блага, потому что они дают возможность помогать обездоленным. Я неукоснительно храню верность. Не плачу злом причинившим мне зло, но желаю им расположения духа, подобного моему, когда и добро, и зло, исходящее от людей, равно безразличны. Я стараюсь быть всегда и со всеми справедливым, правдивым, искренним, верным и питаю нежность к тем, кого Господь соединил со мною более тесными узами; и в одиночестве ли, на виду ли у людей, все мои деяния на виду у Господа, и Он их судит, и все эти деяния посвящены Ему.

¹ Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих (лат.).

Вот какие чувства владеют мною, и я денно и ночью благоговяю моего Искупителя, который вложил их в меня, исполненного слабостей, ничтожества, похоти, гордыни, честолюбия, и силой Своей благодати превратил в человека, чуждого названным порокам, и за это вся слава и хвала Ему Одному, ибо сам я — не более нежели вместилище горестного ничтожества и заблуждений.

733. *Dignior plagis quam osculis, non times quia amo*¹.

734. Мне кажется, что после Своего воскресения Иисус Христос позволяет нам прикасаться лишь к Своим ранам: *Noli me tangere*². Нам должно причащаться лишь Его страданиям.

Будучи смертным, Он дозволил приобщиться Себе тем, кто был с Ним во время Тайной Вечери, воскреснув — тем ученикам, что шли в Еммаус, вознесшись на небеса — всей христианской Церкви.

735. Иисус Христос во гробе Своем. — Иисус Христос умер, но все видели Его распятым на кресте.

Он мертв и сокрыт во гробе.

Во гроб полагали Иисуса Христа одни только святые мужи.

Во гробе Своем Иисус Христос не сотворял никаких чудес.

Вошли во гроб к Иисусу Христу только святые мужи.

Только там, во гробе, а не на кресте, воскресает Иисус Христос для новой жизни.

Это последнее таинство Страстей Господних и Искупления.

Иисус Христос лишь во гробе обрел место, где в земной юдоли мог приклонить голову.

Его враги прекратили травлю, только когда Он упокоился во гробе.

Таинство Иисуса Христа

736. Таинство Иисуса Христа. — Иисус Христос терпит Страстные муки, причиненные Ему людьми; но в смертный Свой час Он терпит муки на которые Сам обрек Себя: *turbare semitipsum*³. Причинить такие страдания не под силу руке человеческой, их способна причинить лишь рука всемогущая, и лишь Всемогущему под силу эти страдания вытерпеть.

¹ Более достойный палочных ударов, нежели поцелуев, я не испытываю страха, ибо полон любви (лат.).

² Не прикасайся ко Мне (лат.).

³ Восскорбеть Самому (лат.).

Иисус ищет хоть малого утешения у троих любимейших Своих друзей, но они спят; Он просит их бодрствовать вместе с Ним, но они с бездумной небрежностью оставляют Его в одиночестве, ибо столь мало сострадают Ему, что и минуты не желают больше бодрствовать. И вот Иисус остается один на один с гневом Господним.

Иисус одиноко бодрствует на этой земле, которая не только не понимает и не делит Его скорби, но даже не знает о ней: всё ведают лишь небеса и Он Сам.

Иисус в саду, но не в тех райских кущах, где праотец Адам обрек гибели и себя, и весь род людской, а в саду горчайших страданий, где Он спас и Себя, и весь род людской.

Он терпит муку Свою и покинутость Свою в наводящей ужас ночи.

Мне кажется, это первый и единственный раз, когда Иисус посетовал на Свою судьбу, но случилось так потому, что скорбь Его перелилась через край: «Душа Моя скорбит смертельно».

Иисус ищет близости людей, ищет в ней облегчения. Это, кажется, единственный раз за всю Его жизнь. Но ищет Он тщетно, — Его ученики спят.

Иисус будет терпеть муку до скончания света. Все это время не должно спать.

Иисус, всеми покинутый, даже учениками, избранными, дабы бодрствовать вместе с Ним, увидев их спящими, преисполняется гнева из-за опасности, которой они подвергают, но не Его, а себя, и напоминает им о собственном спасении, их собственном благе и, движимый сердечной нежностью к ним, невзирая на их неблагодарность, предупреждает о том, что дух бодр, а плоть немощна.

Иисус видит, что они снова спят, ничуть не озабоченные ни Его судьбой, ни своей собственной, но, движимый великой добротой, на этот раз не будит, не нарушает покоя учеников.

Иисус возносит молитву Отцу, ибо не уверен в Его воле и страшится смерти, но идет ей навстречу, когда эту волю познает: *Eamus. Processit*¹.

Иисус просил людей, но они остались глухи.

Иисус, пока ученики Его спят, печется о спасении их душ. Он спасает душу каждого праведника, пока тот спит, спасает ее,

¹ Встань. Ходи (лат.).

еще не рожденную, пребывающую в небытии, и уже рожденную в греховный мир.

Он лишь один-единственный раз молит о том, чтобы чаша сия Его миновала, но сохраняя при этом великую покорность, и дважды повторяет: «Да будет воля Твоя».

Иисус скорбит.

Иисус видит, что все Его друзья спят, а все враги бодрствуют, и безраздельно отдается в руки Отца Своего.

Иисус видит в Иуде не врага, а исполнителя воли Господа, к которому Он преисполнен любви, и так мало в Нем враждебных чувств, что Он именует Иуду другом.

Иисус открывает сердце Свое от учеников Своих, дабы предать Себя смертным мукам; нам должно отрывать сердца свои от самых близких и дорогих, дабы следовать Его примеру.

Иисус претерпевает смертельную скорбь и тягчайшие муки: будем же длить и длить наши молитвы.

Мы просим Господа милосердно снизойти к нашим молитвам не для того, чтобы Он попустительствовал нашим порокам, а для того, чтобы избавил от них.

Если наших наставников даровал нам Сам Господь, с каким великим рвением должны мы им повиноваться. Тут необходимость и случайные обстоятельства связаны неразрывной связью.

Утешься! Ты не искал бы Меня, когда бы уже не обрел.

В смертельной Моей скорби Я думал о тебе, истекал кровавым потом ради тебя.

Гадать, сможешь ли ты сотворить нечто еще не существующее, значит не столько испытывать себя, сколько искушать Меня: будучи Един с тобою, Я сотворю все, для чего пришла пора.

Покорно следуй Моим велениям, помни, каким благим путем вел Я Пречистую Деву и всех святых, вверивших себя воле Моей.

Отец Мой благосклонен ко всему, Мною свершаемому.

Разве ты хочешь, чтобы Я вековечно проливал кровь, текущую в Моей вочеловечившейся плоти, а ты при этом не пролил ни единой слезинки?

Твое обращение — не твоя, а Моя забота; откинь страх, исполнись доверия, словно молишься за Меня.

Вот Я пред тобою в Слове Моем, хранимом Священным Писанием, в Снятом Духе Моем, хранимом Церковью, и в наитиях, в могуществе Моем, хранимом священнослужителями, в молитве Моей, хранимой верными Моими.

Врачи не исцелят тебя, ибо ты умрешь, когда придет твой час. А Я исцелю и одарю твою плоть бессмертием.

Терпеливо сноси рабство и цепи, в которых держит тебя твоя плоть: сейчас Я освобождаю тебя лишь от рабства духовного.

Я больший тебе друг, нежели тот или этот имярек, ибо свершил ради тебя больше, нежели все они, и претерпел от тебя обиды, каких не стали бы терпеть они, и не умерли бы за тебя, как умер Я в пору твоего отступничества и твоей жестокости, и готов умереть вновь и вновь, и умираю в каждом избранном Мо-ем и каждый раз, когда ты причащаешься Святых Тайн.

Если бы ты понял, какие грехи совершены тобою, сердце твое разорвалось бы.

Оно и разрывается, Господи, потому что если Ты говоришь, что они мерзостны, значит, поистине так и есть.

Нет, ибо Я, сказавший тебе о них, могу тебя исцелить, и слова Мои уже знак, что хочу твоего исцеления. И по мере того, как ты будешь искупать эти грехи, они начнут все больше открываться тебе, и тогда услышишь слова: «Вот они, грехи, которые сняты с тебя. Покайся же в потаенных своих грехах и в нечестивой зловредности грехов, тобою сознаваемых».

Господи, всего Себя вручаю Тебе.

Я возлюбил тебя горячее, нежели ты — нечистоты свои, *ut immundus pra luto*¹.

Вся слава за это — Мне, а не тебе, червь и прах земной.

Поведай духовнику своему, что слова, изреченные Мною, порождают в тебе зло и тщеславие или пустое любопытство.

Я вижу всю бездну моей гордыни, и пустого любопытства, и похоти. Ничто не приобщает меня к Господу, ничто не приобщает к Праведному Иисусу Христу. Но во всех своих грехах я обвинил Его, на Него обрушились все удары ваших бичей. Он еще более затоптан в грязь, нежели я, но, вместо того чтобы отринуть меня, считает за честь любую мою попытку подойти и помочь Ему. Меж тем Он Сам исцелил Себя и тем паче исцелит меня. Мне должно язвы свои соединить с Его язвами и приобщиться Ему, и, спасая Себя, Он спасет и меня. Но не должно повторять все это в будущем.

*Eritis sicut dii scientes bonum et malum*².

¹ Как сквернавец — свою грязь (лат.).

² Будете как боги, знающие добро и зло (лат.).

Каждый творит из себя Бога, утверждая: «Вот это хорошо, а это плохо» — и слишком огорчаясь или слишком радуясь всему происходящему.

Творить малые дела, словно великие, ибо величием облечен Иисус Христос, творящий их через нас и живущий в нас нашей жизнью; творить великие дела, словно малые и легкие, ибо Он облечен всемогуществом.

737. Сравнивай себя не с другими людьми, сравнивай себя только со Мною. Если не находишь Меня в том, с кем себя сравниваешь, значит он — сквернавец. Если находишь — можешь сравнивать. Но кого ты сравниваешь? Себя или Меня в тебе? Если себя — значит сравниваешь сквернавца. Если Меня — ты сравниваешь Меня со Мною же. Ибо Я Господь Бог во всем и всех.

Я часто говорю с тобой и подаю тебе советы, потому что твой Вожатый не может с тобой говорить, а Я не хочу оставить тебя без Вожатого. И, может быть, Я говорю с тобой, вняв Его молитвам, значит Он наставляет тебя, но ты об этом не ведаешь.

Ты не искал бы Меня если бы уже не обрел. Так что не снейдай себя тревогой.

Глава III

Церковь

1. ПУТИ, КОТОРЫЕ ПРИВЕЛИ К СОЗДАНИЮ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ. ИСТИННОСТЬ ПОВЕДАННОГО В ЕВАНГЕЛИИ. АПОСТОЛЫ

738. Либо апостолы были введены в обман, либо сами были обманщиками: и то и другое маловероятно, потому что кто же спутает живого человека с воскресшим мертвецом!

Иисус Христос поддерживал их, пока был с ними, но после случившегося зачем бы они стали так себя вести, если бы Он им не явился?

739. Доказательство бытия Иисуса Христа. — Предположение, что апостолы просто мошенники, — явная нелепица. Подумайте сами, попробуйте представить себе, что после смерти Иисуса Христа эти двенадцать человек, собравшись сговариваются пустить слух, будто Он воскрес. Тем самым они бросают вызов могущественной власти предрекающей. Человече-

ское сердце на удивление беспечно и переменчиво, доверяет посулам, жаждет земных благ. Случись одному из двенадцати под влиянием этих свойств и, более того, под страхом тюрьмы, пыток, смерти сознаться в подобномговоре все двенадцать погибли бы. Вдумайтесь в это.

740. Несколько евангелистов во имя утверждения истины: их расхождения в подробностях идут на пользу.

741. Кто научил евангелистов пониманию всех свойств души, исполненной самого возвышенного героизма, души, которую они так возвышенно описали, говоря об Иисусе Христе? Почему при этом они показывают Его слабость в часы предсмертной скорби? Может быть, не умеют описать стойкое приятие смерти? Умеют, тот же святой Лука изобразил святого Стефана более твердым перед лицом смерти, нежели Иисуса Христа.

Да, они говорят о том, что Он испытывал страх до той минуты, когда смерть становится неизбежной, но после этого был неколебимо тверд. И в их описаниях Иисус Христос лишь тогда полон страха, когда Сам наводит на Себя этот страх, но неколебимо тверд, когда Его пытаются утратить люди.

742. Евангелие в любом смысле написано замечательно, в частности — полным отсутствием грозных выпадов против палачей и врагов Иисуса Христа. Ибо никто из евангелистов не приводит никаких красочных подробностей, которые свидетельствовали бы против Иуды, Пилата или кого-нибудь из иудеев.

Если бы в их сдержанности, одной из множества черт высочайшего благородства, была подчеркнутость, дабы отметить эту черту, привлечь к ней внимание — сделать это прямыми словами евангелисты не дерзали, — они, несомненно, обрели бы друзей, которые не преминули бы оценить подобное свойство. Но евангелисты ничего не подчеркивали, писали, не думая о себе, и эта их сдержанность прошла незамеченной. И мне даже кажется, что целый ряд особенностей евангелистов только здесь и отмечен, — лучшее свидетельство того, с каким холодным спокойствием вершился этот труд.

743. Ремесленник разглагольствует о богатстве, законник разглагольствует о войне, королевской власти и т. д.; ну, а богач правильно говорит о богатстве, король равнодушно говорит о щедром даре, только что им сделанном, Господь Бог правильно говорит о Господе.

744. Доказательства бытия Иисуса Христа. — Все великое, что было сказано Иисусом Христом, сказано Им так

просто, словно Он заранее ничего не обдумывал, и вместе о том так точно, что сразу становится ясно — Он обдумывал каждое слово. Можно ли не восхищаться подобной ясностью и подобным простодушием!

2. ПУТИ, КОТОРЫЕ НАПРАВЛЯЛИ ХРИСТИАНСКУЮ ВЕРУ

*Чудеса и благодать, сверхъестественные основы
сверхъестественного вероисповедания*

745. Две основы, одна внутренняя, другая внешняя: благодать, чудо; и та и другая — не от мира сего.

746. Человек должен поверить всем своим существом, и душой, и телом, поэтому равно необходимы и чудеса, и благодать.

747. Чудеса, являя власть Господа над телами людей, тем самым утверждают Его власть над их сердцами.

748. Испокон века либо люди говорили об истинном Боге, либо истинный Бог говорил, обращаясь к людям.

749. Чудеса. — Как мне ненавистны люди, делающие вид, будто не верят в чудеса. Монтень в двух местах своей книги говорит о чудесах, как о них и подобает говорить. И если одно из этих высказываний весьма сдержанно, то во втором он не скрывает своей веры и насмехается над не верящими.

Так или иначе, окажись малoverы правы, у Церкви не было бы доказательств.

*Особые черты чудес и вероучения
в зависимости от времени и обстоятельств*

750. Начало. — Чудеса отмечают особыми своими чертами вероучение, равно как вероучение отмечает чудеса.

Есть чудеса истинные, есть и лжечудеса. Чтобы их различить, необходим некий знак, в противном случае они были бы бесполезны. Меж тем чудеса отнюдь не бесполезны, более того, являются собой одну из основ вероучения. Но правило, помогающее распознать чудо, не должно сводить на нет того доказательства истины, которое дает нам истинное чудо, ибо истина и есть цель всех чудес.

Моисей дал два отличительных знака истинного чуда: в нем сбывается предсказанное (Второзаконие, XVIII), оно не ведет к идолопоклонству (Второзаконие, XIII), а Иисус Христос — один знак.

Если вероучение указывает правило чудесам, такие чудеса бесполезны для вероучения.

Если чудеса указывают...

Возражение против единого правила. — Различие между временами. Одни правила для времен Моисея, другие — для нашего времени.

751. Велика разница между теми людьми, которые, не веруя в Иисуса Христа, прямо говорят об этом, и теми, которые, не веря, притворяются, будто веруют. Первые могут творить чудеса, для вторых это невозможно, потому что первые со всей очевидностью идут против истины, а вот про вторых этого не скажешь, а чудеса требуют очевидности.

752. В Ветхом Завете — когда вас отвращают от Бога; в Новом Завете — когда вас отвращают от Иисуса Христа: вот те указанные случаи, когда не следует верить чудесам, других исключений делать не следует.

Вытекает ли из этого, что они были вправе исключить всех явившихся к ним пророков? Нет. Они согрешили бы, не отвергнув тех, кто прямо отрицал Господа, и согрешили бы, отвергнув тех, кто не отрицал.

Итак, прежде чем признать или не признать чудо, надобно или полностью покориться, или иметь очень уж веские основания усомниться в нем. Надобно уяснить себе, не заложено ли в нем отрицание Бога, или Иисуса Христа, или Церкви.

753. «...Когда не верите Мне, верьте делам Моим...» Он словно отсылает их к тому, что всего сильнее действует.

Сказано было иудеям, равно как христианам, что не всегда им должно верить пророкам. Тем не менее и фарисеи, и книжники поражены чудесами, которые Он творит, и пытаются убедить всех, что это — лжечудеса, или порождены силою бесовскою: согласись эти люди, что чудеса, Им творимые, — от Бога, им пришлось бы признать и свое поражение.

Ну, а в наше время нам уже нет нужды утруждать себя, стараясь чудеса истинные отличить от лжечудес. Впрочем, труд этот невелик, чудеса, сотворенные теми, кто признает и Господа, и Иисуса Христа, не могут быть лжечудесами. *Nemo facit virtutem in nomine meo, et cito possit de me male eoqui*¹. Но нам заниматься

¹ Никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня (лат.).

этим уже нет надобности. Вот священная реликвия. Вот терний из венца Спасителя мира, неподвластный князю мира сего и творящий чудеса властной силой той крови, что обагрила Его и была пролита за всех нас. Вот этот Дом, избранный Самим Господом, дабы явить там Свое всевластие. Нет, чудеса творят не люди, наделенные некоей непонятной и сомнительной способностью, что и принуждает нас решать: истинные это чудеса или ложные, — их вершит Сам Господь. Чудо — орудие, сотворенное Страстной мукой Его единственного Сына, который, будучи одновременно во многих местах, избрал вот это для исцеления тех томящихся духом людей, которые толпами стекаются сюда со всех концов света.

754. Наш мир — чужбина для истины: никому не ведомая, блуждает она среди людей. Под легким покровом, накинутым на нее Самим Господом, истина — незнакомка для тех, кто глух к ее голосу. Кошунству ни в чем нет запрета, оно не щадит даже самых непререкаемых истин. Стоит выпустить в свет евангельские истины, как немедля следуют утверждения, им противоречащие, и любой вопрос так затемняется, что простому народу в нем уже никак не разобраться. Только и слышишь: «Почему мы должны верить вам больше, чем другим? Какими особыми доказательствами вы располагаете? И ваши доказательства, и наши — слова, слова, слова. А вот если бы вы умели творить чудеса, тогда дело другое». Вероучение должно быть поддержано чудесами, это несомненная истина, ведь их поминают, чтобы кошунственнее очернить вероучение. А если чудеса и впрямь свершаются, те же люди говорят, что сами по себе, без соответственного вероучения, они ничего не значат, и вот вам еще одна несомненная истина, с помощью которой кошунственно чернят чудеса.

Иисус Христос даровал зрение слепорожденному и свершил множество чудес в день субботний. И тем самым ослепил фарисеев, которые твердили, что о чудесах следует судить, исходя из вероучения: «Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; этого же не знаем, откуда Он». Вот уж впрямь удивительно; вы не знаете, откуда Он, а меж тем Он творит такие чудеса!

Иисус Христос не выступал ни против Бога, ни против Моисея. Антихрист и лжепророки, предсказанные равно Ветхим и Новым Заветами, будут прямо выступать против Бога и против Иисуса Христа. Кто открыто выступает... Тому, кто скрывает свою вражду, Господь не дозволит открыто творить чудеса. Во

время публичных споров, где каждая сторона утверждает праведность своей веры в Господа Бога, в Иисуса Христа, в Церковь, лжехристианам никогда не удастся подтвердить свою правоту чудесами, истинным христианам никогда не будет в этих чудесах отказано. «Он одержим бесом... Другие говорили: ...может ли бес отверзать очи слепым?»

Доводы, которые Иисус Христос и апостолы черпали в Священном Писании, неубедительны, ибо сводятся к ссылке на предсказанное Моисеем грядущее пришествие некоего пророка, из чего никак не следует, что речь идет именно об Иисусе Христе, а ведь в этом и заключается суть вопроса. Указанные места из Священного Писания говорят о том, что доводы в пользу Иисуса Христа не противоречат Писанию, несовместимости тут нет, но прямой связи с Ним тоже нет. Однако, если нет противоречия, но есть свершение чудес, этого уже довольно.

Между Господом и людьми существует договор, что должно делать и что давать. *Venite*¹.

*Quid debui?*² «Рассудите Меня», — говорит Господь в Книге пророка Исаии. Господь исполняет Свои обещания, и т. д.

Долг людей перед Господом — воспринять ниспосланное Им вероучение. Долг Господа перед людьми — не вводить их в заблуждение. Меж тем они были бы введены в заблуждение, если бы некие вершители чудес вздумали возвестить новую веру, не идущую вразрез со здравым смыслом, и если бы при этом Величайший Чудотворец заранее не предупредил всех, что верить оным чудотворцам не следует. Точно так же люди были бы введены в заблуждение, случись в Церкви раскол и, скажем, ариане, утверждавшие, подобно католикам, что их учение основано на Священном Писании, способны были бы творить чудеса, католикам недоступные. Вздумай человек заявить, что ему известны все тайны Божества, а доказательством ему будет служить лишь его уверенность в собственной правоте, — такому человеку никто не поверит, более того, безбожники еще больше укрепятся в своем безбожии; но если, в знак приобщенности Богу, он начнет воскрешать мертвых, предсказывать будущее, переносить моря, исцелять недужных — тут уверует любой безбожник; ну, а что касается неверия фараона и фарисеев, оно — следствие небыва-

¹ Придите (лат.).

² Что надлежало бы? (лат.)

лого очерствения сердец. Таким образом, все просто, когда чудеса выступают вкупе с вероучением, не внушающим никаких сомнений. Но когда чудеса на стороне вероучения сомнительного, тут приходится выяснять, что же перевешивает — ясность или сомнительность. Иисус Христос был сомнителен.

Вариисус, лишенный зрения: сила Господня превосходит силу врагов Его.

Иудейские заклинатели, побежденные злым духом, который сказал: «Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто?»

Чудеса существуют ради вероучения, отнюдь не вероучение ради чудес.

Если чудеса истинны, могут ли они служить подтверждением любого вероучения? Нет, ибо так быть не может.

*Si angelus...*¹

Правило: Следует судить вероучение по чудесам, следует судить чудеса по вероучению. Все это истинно верно и одно другому не противоречит, ибо следует принимать во внимание различие времен.

Как вы довольны, что знаете общие правила! Вам кажется, что с их помощью удастся посеять сомнение, дабы все стало бесполезно! Вам не позволяют это сделать, отец мой: истина едина и неколебима.

Человек, который скрывает свою приверженность к лжеверу и делает вид, будто исповедует истинную веру, будто во всем покорен Господу и Его Церкви, — такой человек, в силу обета Господня, не может творить чудеса, с помощью которых рассчитывает незаметно утверждать помянутую весьма хитроумную лжеверу; его расчеты обречены на неудачу. Господь, видящий насквозь людские сердца не станет творить чудеса ради подобного человека.

755. Чудо. — Это следствие, наделенное силой, во много раз превышающее силу породивших его естественных причин; лжечудо — это следствие, силой своей не превышающее силу породивших его естественных причин. Поэтому люди, исцеляющие с помощью нечистой силы, отнюдь не сотворяют чудеса, так как подобное исцеление вполне по силам, естественно присущим дьяволу.

¹ Если бы ангел... (лат.).

756. Исполкон века чудеса всегда подтверждали бытие Божие, равно как истинность Его Церкви, и никогда не подтверждали противоположного.

757. Если бы дьявол благоприятствовал учению, его истребляющему, он, как сказал Иисус Христос, разделится бы сам в себе. Если бы Господь Бог благоприятствовал учению, истребляющему Церковь, Он разделится бы Сам в Себе: *Omne regnum divisum*¹. Ибо Иисус Христос боролся с дьяволом и уничтожал его власть над сердцами — изгнание нечистого духа есть образное воплощение этого, — дабы утвердить Царство Божие. И Он говорит: «*In digito Dei... regnum Dei ad vos*»².

758. «Испытывать» и «вводить в заблуждение» далеко не одно и то же. Господь испытует, но никогда не вводит в заблуждение. Испытывать — значит создавать обстоятельства, которые ни к чему не понуждают, но дают возможность людям, не исполненным любовью к Господу, совершать определенного рода поступки. Вводить в заблуждение — значит понуждать людей сделать неверный вывод и пойти по ложному пути.

759. Не существуй на свете лжечудес, родилась бы уверенность. Не существуй на свете никакого правила, позволяющего отличать чудеса истинные от ложных, они вообще стали бы бесполезны, исчезло бы основание для веры в них. Меж тем у человека с его человеческой точки зрения, нет уверенности в существовании чудес, но у него есть основание верить в них.

760. Основания для неверия. — Иоанн XII, 37 — *Cum autem tanta signa fecisset, non credebant in eum, ut sermo Isaiae impleteretur «Ехаеавит», и т. д. Наеc dixit Isaiaс, quando vidit gloriam mejuс et locutus est de eo*³.

*Judaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt, vos autem Jesum crucifixum. Sed plenum signis, sed plenum sapientia; vos autem Christum non crucifixum et religionem sine miraculis et sine sapientia*⁴.

¹ Всякое царство, разделившееся... (лат.)

² «Притом Божиим, достигло вас царство Божие» (лат.).

³ Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не верили Него. Да сбудется слово Исаии-пророка: «...ослепил» и т. д. Это сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нем (лат.).

⁴ Иудеи требуют чудес, и еллины ищут мудрости, а мы проповедуем Христа распятого. Но полным-полно чудес, и полным-полно мудрости. Вы же требуете нераспятого Христа и вероучения, не ведающего ни чудес, ни мудрости (лат.).

Люди потому не верят истинным чудесам, что нет к ним благоволения. Иоанн: «*Sed vos non creditis quid non estis ovibus*»¹.

Люди потому верят лжечудесам, что нет к ним благоволения. 2 Фесс., II.

Основа вероисповедания. Эта основа — чудеса, почему бы и нет? Разве Господь Бог отрицает чудеса, отрицает основу веры в Него?

Если Бог существует, земной мир должен переполниться веры в Него. Так вот, чудеса, сотворенные Иисусом Христом, не были предсказаны Антихристом, а вот чудеса Антихриста были предсказаны Иисусом Христом; итак, если Иисус Христос не был Мессией, Он всех ввел в заблуждение, меж тем как Антихрист ввести в заблуждение не может. Когда Иисус Христос предсказал чудеса Антихриста, разве Он считал, что одновременно разрушает веру в чудеса, творимые Им Самим?

Моисей предсказал пришествие Иисуса Христа и повелел слушать Его; Иисус Христос предсказал Антихриста и воспретил верить ему.

Во времена Моисея невозможна была вера в Антихриста, потому что люди еще не ведали о нем, а вот во времена Антихриста было проще простого уверовать в Иисуса Христа, ибо Он был уже ведом людям.

Нет таких оснований для веры в Антихриста, каких не было бы для веры в Иисуса Христа, но есть такие основания для веры в Иисуса Христа, каких нет для веры в Антихриста.

761. Господь либо стер в прах лжечудеса, либо предсказал их; свершив это, Он возвысился над явлениями, с нашей человеческой точки зрения сверхъестественными, и тем самым возвысил над ними и нас.

762. Чудеса потребны не для того, чтобы обратить в праведную веру, а для того, чтобы осудить за несправедную.

763. Авраам, Гедеон: знамения сверх откровения. Иудеи слепо судили о чудесах, исходя из Священного Писания. Господь никогда не оставляет тех, кто истинно Ему поклоняется.

Я хочу во всем следовать одному только Иисусу Христу, потому что за Него говорят чудеса, пророчества, вероучение, непрерывность и т. д.

¹ «Вы не верите, ибо вы не из овец Моих» (лат.).

Донатисты: никаких чудес, побуждающих утверждать, что они — от нечистой силы. Чем больше частных свойств приписывают Господу, Иисусу Христу, Церкви...

764. Люди, всем сердцем любящие Господа, не могут не признавать Церкви, настолько все в ней говорит само за себя. — Люди, не любящие Господа не могут быть привержены Церкви.

Чудеса обладают такой силой, что Господь предостерег людей, да не усомнятся в его Бытии: пусть яснее ясного, что в мире есть Бог, — оные чудеса могут смутить людские умы. Таким образом, эти речения — Второзаконие XIII, — не только не отрицают влияния чудес на человека, но, напротив того, подчеркивают их силу. То же самое относится и к Антихристу: «...чтобы прельстить, если возможно, и избранных».

765. Сказано было: «Будьте послушны Церкви», но не сказано: «Будьте послушны чудесам», потому что вера в чудеса, в отличие от веры в Церковь сама собой разумеется. В одном случае предписание необходимо, в другом оно не нужно.

766. Чудеса как отличительный знак в сомнительных случаях: например, когда речь идет о иудеях и язычниках, иудеях и христианах, католиках и еретиках, об оклеветанных и клеветниках, о двух крестах.

Но для еретика чудеса бесполезны, ибо Церковь, по праву, подтвержденному чудесами, которые не вызывали сомнения, отрицает истинность веры оных еретиков. И это бесспорная правда, поскольку чудеса, первоначально сотворенные Церковью, и чудеса еретиков действительно несовместны. Таким образом, чудеса противостоят чудесам, но те, что творила Церковь, имеют преимущество и по времени, и по особому своему величию.

767. Никогда Церковь не давала своего благословения чуду, сотворенному еретиками.

Чудеса — опора вероучения: способность творить их отличала иудеев, отличала христиан, святых, безгрешных, истинно верующих.

Не нужно бояться чуда, сотворенного еретиками: ересь, более очевидная, нежели чудо, с очевидностью являет глубокую свою ошибочность. Но если никакой ереси нет, есть просто сомнение, кто прав, а кто заблуждается, то последнее слово за чудом.

«Si non fecissem quae alius fecit»¹.

¹ «Если бы Я не сотворил дел, каких никто другой не делал» (лат.).

Эти жалкие люди, из-за которых мы вынуждены говорить о чудесах.

Авраам, Геден, подтвердить веру чудесами.

Юдифь. Угнетение достигло предела, и вот тогда раздался глас Господень. Если оскудение милосердия лишает Церковь почти всех истинно поклоняющихся, то чудеса привлекают их толпы. Это — одно из величайших проявлений Господней благодати.

768. Первое возражение: Ангел с неба. Не должно судить истину, избрав ее мерилom чудес, но должно судить чудеса, избрав мерилom истину. Следовательно, чудеса бесполезны. — Их роль служебная, и ни в коем случае нельзя идти против истины. Итак, когда отец Ленжанд говорит, что «Господь не попустит с помощью чуда вводить людей в заблуждение...» — если в Церкви происходит раскол, — решающее слово за чудом.

Второе возражение: «Но и Антихрист будет являть знамения». — Маги фараона никого не ввели в заблуждение. Значит, никто не сможет сказать Иисусу Христу об Антихристе: «Ты ввел меня заблуждение». Ибо чудеса Антихриста будут направлены против Иисуса Христа значит, никого не смогут ввести в заблуждение. Господь либо вообще сводит лжечудо на нет, либо противопоставляет ему еще большее чудо.

Иисус Христос существует с тех самых пор, как сотворен мир; против этого бессильны все чудеса Антихриста.

Если бы в лоне единой Церкви произошло чудо, говорящее в пользу тех, кто заблуждается, люди были бы введены в заблуждение. Ересь очевидна, чудо очевидно. Но у ереси больше примет заблуждения, нежели у чуда — примет истины: следовательно, чудо не может ввести в заблуждение. Но в других случаях заблуждение не столь очевидно, и, следовательно, чудо может ввести в заблуждение.

*Ubi est Deus tuus?*¹ Чудеса прямо указывают на Него, они — мгновенное озарение.

769. Если милосердие Господне столь велико, что, даже сокрытый, Он не устает поучать нас во благо нам, то каких потоков света должны мы ожидать, когда Он откроет Свой Лик!

770. Один из антифонов, исполняемых во время вечерни в праздники Рождества Христова: *Exortum est in tenebris lumen rectis corde*².

¹ Где Бог твой? (лат.)

² Во тьме восходит свет правды (лат.).

3. НЕПРЕРЫВНОСТЬ

Главенствующая истина

771. Две непостижимые для разума основы нашего непостижимого для разума вероучения: одна зримая, другая незримая. Чудеса, осененные благодатью, чудеса, не осененные благодатью.

Синагога, окруженная любовью, ибо она была образом Церкви, и ненавистью, потому что была только образом, уже стояла на краю гибели, но вновь обрела силы, ибо искала благоволения Господа; она — образ.

772. Синагога являла собой образ и поэтому не погибала; но, будучи только образом, она погибла. Этот образ содержал в себе истину; он погиб, как только ее утратил.

Почтеннейшие мои отцы, все происходившее являло собой образы. Другие вероисповедания погибают, христианское вероисповедание гибели не ведает.

Чудеса имеют куда большее значение, чем вы полагаете. Они сослужили немалую службу при основании Церкви и будут ей служить до явления Антихриста, до скончания веков.

Два Свидетеля.

И в Ветхом, и в Новом Заветах чудеса служат для скрепления образов. Спасение души — звук пустой, если не видеть в этом понятии требования подчинить себя бранным творениям: образ таинства.

773. Синагога не погибала, потому что она — образ; но, будучи только образом, оказалась в рабстве. Образ существовал до тех пор, пока не явилась истина, дабы Церковь всегда была зрима либо как живописное изображение, ее предсказующее, либо как свершение.

774. Непрерывность. — В Мессию веровали испокон века. Завещанное Адамом еще не потускнело в памяти Ноя и Моисея, потом Мессию предсказывали пророки наряду со многими другими событиями, и события эти, то одно, то другое, сбывались, происходили на виду у многих людей, знаменуя тем самым истинность подобных прозрений, и, следовательно, обещанного пришествия Мессии. Иисус Христос творил чудеса, творили чудеса и апостолы, обратившие в истинную веру всех язычников; так что все пророчества сбылись и, значит, пришествие Мессии неопровержимо доказано.

775. Непрерывность. — Подумайте над тем, что ожидание Мессии или поклонение Ему испокон веку неизменно существовало в нашем мире; что жили некогда люди, которым, по их утверждениям, Господь открыл будущее рождение Исккупителя, дабы Он одарил спасением Свой народ; что потом и Авраам поведал о ниспосланном ему откровении — через своего еще не рожденного сына он станет предком Мессии; что Иаков заявил — от одного из двенадцати его чад родится Иуда; что Моисей и пророки предсказали потом и время, и все обстоятельства пришествия Мессии; что закон, в котором все они живут сейчас, будет действовать, пока Мессия не заменит этот старый закон Своим новым; что если прежний существовал непрерывно, то новый будет существовать вечно; что, следовательно, их закон или закон Мессии, чьим обетованием он являлся, пребудет бесменно в земной юдоли; что они вечно в ней пребывали; что, наконец, свершилось пришествие Иисуса Христа, и свершилось оно именно так, как было предсказано. И это поразительно.

776. Непрерывность. — Вероучение, суть которого в утверждении, что человек утратил райское блаженство и приобщенность к Господу Богу и ныне обречен на жизнь, исполненную скорбей, на покаяние и отлученность от Бога, но что она прейдет, и грядущий Мессия возвратит нам все утраченное, — это вероисповедание всегда существовало на земле. Все в мире преходяще, оно одно вековечно, ибо все зиждется на нем.

В раннюю пору своего бытия люди погрязли во множестве пороков, но и тогда уже были святые мужи — Енох, Ламех и другие, — терпеливо ожидавшие пришествия Христа, обещанного с самого начала бытия. Ной видел, что наполнилась земля злодеяниями людей, и, обрета благодать перед очами Господа, спас земной мир от истребления, потому что был исполнен веры в пришествие Мессии, чей прообраз он воплощал. Авраам жил, окруженный идолопоклонниками, и, когда Господь открыл ему таинство Мессии, он возрадовался. Во времена Исаака и Иакова нечестие царило на всей земле, но эти святые мужи хранили веру; Иаков, на смертном одре благословляя сынов своих, прервал обращенную к ним речь и воскликнул, движимый душевным порывом: «На помощь твою надеюсь, Господи! *Salutare tuum exspectabo, Domine!*» Египтяне были зачумлены верой в идолов и волшеб: их примеру поддался даже народ Господень, но Моисей и другие с ним продолжали веровать в Того, Кто был незрим, и

поклонялись Ему за те вековые дары, которые Он для них уготовил.

В последующие века греки и римляне возвеличили лжебогов, поэты сложили сотни историй о них, философы разделились на тысячи разномастных сект, но во все времена продолжали существовать в Иудее те избранные, что предрекали пришествие Мессии, ведомого им, и только им.

И вот свершилось, наконец, время, и Он пришел, и хотя с тех пор произошло столько расколов и родилось столько ересей, столько держав пало и все так изменилось, эта Церковь, которая поклоняется Тому, Кто от века окружен поклонением, продолжала и продолжает неизменно существовать. И вот что поразительно, ни с чем не сравнимо, исполнено поистине Божественного величия: то самое вероучение, которое существовало испокон веку, испокон веку было гонимо. Сотни раз стояло оно на грани полного разгрома, но всякий раз Господь спасал его от врагов, нанося им удары неслыханной мощи. Можно ли не удивиться тому, что христианская Церковь все выдержала, не дрогнув, не склонившись перед своевољством тиранов? Ибо нет ничего необычного в том, что мирская держава продолжает существовать, даже если ей под давлением необходимости приходится поступаться законами, но что... (Посмотрите на круг в книге Монтеня.)

777. Любая держава погибла бы, если бы время от времени не отступала от собственных законов, склоняясь перед силой обстоятельств. А вот христианское вероучение никогда не соглашалось, не шло ни на какие уступки. Меж тем уберечь от сделок с обстоятельствами может лишь чудо. Нет ничего удивительного в том, что, спасая себя, держава отступает от собственных законов, но спасение это весьма относительное, мирская держава все равно обречена на гибель: ни одна не просуществовала и тысячи лет. А наше вероучение существовало всегда, и всегда неколебимо твердо держалось своего закона, и в этом поистине скрыт Божественный промысел.

История истины. Ереси. Единство противоположностей

778. Историю Церкви правильнее было бы назвать историей истины.

779. В каждом вероисповедании два рода приверженцев (см. «Непрерывность»): суеврие, похоть.

780. Велика разница между суеверием и благочестием. Доводить благочестие до суеверия значит губить его. Еретики ставят нам в упрек суеверную покорность: тем самым они доказывают, что суеверны они, а не мы.

Безбожие — не верить в Евхаристию на том лишь основании, что она незрима.

Суеверие — верить, будто пять пунктов... Вера и т. д.

781. На свете мало истинных христиан, решусь сказать даже — мало верующих. Многие верят, но из суеверия, не верят тоже многие, но из распушенности нравов, а вот людей меж этих двух крайности и совсем мало.

Я не говорю здесь о тех, чьи нравы в согласии с истинным благочестием, и о тех, кто верит из сердечной потребности.

782. Ко множеству доказательств их благочестия теперь присоединилось еще одно, самое неопровержимое: они подвергаются гонениям.

783. Какая это улада — плыть по разбушевавшемуся морю, если при этом вы уверены, что ваш корабль не пойдет ко дну! Похожее чувство рождает в нас преследования, которым в наши дни подвергается Церковь.

784. Ну, не прекрасно ли такое положение Церкви, когда единственная ее опора — Господь Бог!

785. Каноны. — В начале существования нашей Церкви еретики сослужили ей службу, укрепив с каноны.

786. Ясность, затемненность. — Истина была бы слишком затемнена, если бы ее не отмечали некие зримые опознавательные знаки. Один из самых замечательных знаков — ее неизменное и зримое присутствие в Церкви, в сердцах сплотившихся там людей. Истина была бы слишком ясна, если бы этой Церковью всегда владело одно-единственное чувство. То, которое пребывало в ней всегда, — истинно, ибо все истинное в ней — вековечно, а все ложное — преходяще.

787. Господь (и апостолы), предвидя, что семена гордыни прорастут ересями, и не желая потворствовать этому прямыми словами, уснастили Священное Писание (и церковные молитвы) словами противоположного смысла, посеяли семена, которые со временем должны были принести плоды.

Точно так же, вещая о нравственности, Он указал людям на благотворение, чьи плоды исцеляют от похоти.

788. Церковь всегда подвергалась нападкам самых несхожих меж собой ошибочных воззрений, но, пожалуй, никогда эти последние не были так многочисленны, как в наше время. И хотя ей приходится очень нелегко из-за их столь великого множества, но есть в этом и преимущество: она сразу уничтожает все без исключений.

Церковь сетует на заблуждение двух категорий, в особенности — на кальвинизм, так как это заблуждение переросло в ересь. Несомненно, что среди отпавших от Церкви немало людей просто-напросто обманутых; их нужно переубедить. Верование состоит из нескольких истин, на первый взгляд друг другу противоречащих. «Время плакать и время смеяться» и т. д. *Responde*¹. *Ne respondeas*² и т. д. Их исток — в Иисусе Христе, сочетающем в Себе две сути.

И точно так же два мира. Сотворение нового неба и новой земли. Новая жизнь, новая смерть. Все сущее — в двойном числе, а наименования не меняются.

И, наконец, два человека в каждом праведнике. Ибо каждый из них являет собой два мира, и один из них — член и образ Иисуса Христа. И, значит, им подходит любое имя — праведный грешник, живой мертвец, мертвоживущий, отверженный избранник и т. д.

Итак, существует множество истин, и вероисповеданий, и нравственных правил, которые кажутся исполненными скверны, но продолжают существовать в образцовом порядке.

(Источник всех ересей — в неспособности постичь существование двух прямо противоположных истин и поверить в то, что они и впрямь так несочетаемы.) Источник всех ересей — в зачеркивании тех или иных истин.

А источник всех возражений, которые мы слышим от еретиков, — их незнание некоторых истин, служащих им опорой.

Как правило, все дело в том, что, неспособные понять связь двух противоречащих друг другу истин и убежденные, что вера в одну из них исключает веру в другую, они прилепляются к одной и исключают другую; при этом у них нет ни малейших сомнений, что мы делаем как раз обратный выбор. Меж тем в этом исключении одной из истин как раз и кроется причина их ереси,

¹ Отвечай (лат.).

² Не отвечай (лат.).

а в неведении, что мы привержены обоим истинам, — причина их возражений.

Первый пример: Иисус Христос — и Бог, и человек. Ариане, не способные постичь, как могут слиться воедино столь несочетаемые сути, утверждают, что Он — человек; в этом вопросе они — правоверные католики. Но ариане отрицают, что Иисус Христос — Бог, в этом вопросе они — еретики. К тому же они твердят, будто мы отрицаем Его человеческую суть: в этом вопросе они — невежды.

Второй пример: о причащении Святых Тайн. Мы верим, что материальное вещество хлеба, утратив свою материальную вещественность, превращается в тело Господа Нашего, что Иисус Христос в нем действительно присутствует. Это одна из двух истин. Вторая гласит, что Святое Причастие — образ Креста и Славы Господней, запечатленная память о них. Католическая вера объемлет обе эти истины, как будто противоречащие одна другой.

Нынешняя ересь (Лютер) неспособна уразуметь, что Тайнство это одновременно заключает в себе и присутствие Иисуса Христа, и образ Его присутствия, жертву и запечатленную память о ней; впавшие в оную ересь убеждены, что приятие одной из названных двух истин уже подразумевает отрицание другой.

Когда впавшие в указанную ересь твердят, что Причащение Телу Господню — действие образное, в их утверждении нет ничего еретического. Считая, что мы эту истину не признаем, они осыпают нас доводами, почерпнутыми в творениях Отцов Церкви, где толкуется образный смысл Причастия. Но воплощение тела Господня в хлебе Причастия они отрицают, тем самым впадая в ересь.

Третий пример: индульгенция.

Поэтому самый верный способ помешать возникновению ереси — учить всем истинам, самый быстрый способ справиться с ересью — громогласно эти истины возвещать. Ибо какие доводы смогут тогда привести еретики?

Чтобы уяснить себе, разделяет то или иное чувство один из отцов...

789. Заблуждения людей таят в себе такую опасность именно потому, что каждый из сторонников того или иного заблуждения следует лишь одной истине. Беда их не в том, что они следуют лжеистине, а в том, что следуют одной-единственной истине, забыв о другой.

790. Утверждать существование двух противоречащих друг другу истин особенно необходимо в такие времена, когда вас во всеуслышание упрекают в сокрытии одной из них. Поэтому не правы равно иезуиты и янсенисты, обходя этот вопрос молчанием; но янсенисты более виновны, так как иезуиты все же в какой-то мере признают существование подобных противоречащих друг другу истин.

791. Два противоречащих друг другу утверждения. С этого следует начать: в противном случае все становится непонятным и граничит с ересью. Более того, утвердив некую истину, следует напомнить об истине, ей противостоящей.

792. Гнусны те люди, которые познали истину, но стоят за нее лишь до тех пор, пока им это выгодно, а потом от нее отрекаются.

793. Истина в нынешние времена так замутнена, а ложь так прочно утвердилась, что только любовь к этой истине открывает путь к ее познанию.

794. Человек творит зло с особенным размахом и удовольствием, когда уверен, что поступает согласно велению совести.

795. Открывая людям глаза на истину, мы научаем их верить ей, но, открывая им глаза на несправедливость господ, мы ее не уничтожаем. Мы блюдем чистоту нашей совести, открывая людям глаза на неправду, но, открывая им глаза на несправедливость, отнюдь не блюдем полноту кошелька.

796. Те, кто любит Церковь, жалуются на порчу нравов; но при этом хотя бы законы остаются незыблемыми. А другие портят сами законы: образец испорчен.

797. Слуга не ведает замыслов хозяина, ибо ему велят сделать то-то и то-то без всяких объяснений — зачем; поэтому, раболепно исполняя приказ, он нередко портит весь замысел. Но Иисус Христос открыл нам Свой замысел, а вы сводите его на нет.

798. Им не дано обрести непрерывность, вот они и притязают на всеобщность, представляют всю Церковь порочной для того, чтобы самим прослыть святыми.

799. Церковь вотще ввела в употребление такие слова как анафема, ересь и др.: их теперь пускают в ход против самой Церкви.

800. Еретики. — Иезекииль. Все язычники поносили Израиль, поносил его и пророк. И не было права у израильтян сказать ему: «Ты говоришь как язычник», — ибо сила его в том и состояла, что это язычники говорили как он.

801. Кто хочет, тот и становится священнослужителем, как во времена Иероваама. Можно ли ужасаться утверждениям, будто нынешнее устройство Церкви столь совершенно, что малейшая попытка что-то изменить в нем граничит с преступлением. В былые времена, когда оно и впрямь было превосходно, его меняли, и никто никому не вменял это в грех, а сегодня и помыслить не смей о каких-либо переменах в ней, в такой, какой она стала! Некогда взяли да и упразднили обычай, согласно которому посвящаемому в сан священнослужителя предъявляли такие требования, что почти никому не удавалось пройти этот иску́с, а нынче мы и посетовать не дерзаем на обычай, из-за которого у нас развелось столько недостойных священников!

802. И если с одной стороны, несомненно, что иные беспутные священнослужители, равно как иные порочные казуисты, не входящие в церковную иерархию, погрязли в пороках, то, с другой стороны, не менее очевидно, что истинные церковные пастыри, эти истинные хранители Слова Божия сохранили его во всей незапятнанности, отразив атаки тех, кто жаждет учинить над ним расправу. Так что правоверные христиане ни в коем случае на должны принимать гнилые плоды умствований из рук пришлых казуистов вместо целебных плодов вероучения, которыми одаряют отеческие руки их постоянных пастырей. И у безбожников и еретиков нет ни малейших оснований утверждать, будто некоторые изъяны в церковной жизни — это знаки пренебрежения Господа к Своей Церкви, ибо она занимает такое место в иерархическом ряду, что если исходить из нынешнего положения вещей, то станет яснее ясного: Он не только не отдал ее во власть пороков но, напротив того, никогда еще так явственно от этих пороков не оборонял.

Ибо, если иные из людей, по глубочайшему внутреннему призванию сменивших мирские одежды на церковное облачение ради жизни более совершенной, нежели жизнь большинства христиан, если они и впали в заблуждение, внушающее ужас большинству христиан, если ныне они для нас все равно что некогда лжепророки для иудеев, — это их собственное, личное несчастье, поистине достойное сожаления, но не дающее никакого основания считать, будто Господь перестал радеть о Своей Церкви, поскольку все это было так прямо предсказано, так давно возвещены и подобные попытки, и люди, которые не преминут их предпринять, что любой просвещенный человек увидит тут знак Промысла Господня, а не отторженности от Него.

803. Нам потому трудно сравнивать события, которые происходят в нашей Церкви сейчас, с происходившими некогда, что мы привыкли взирать на святого Афанасия, святую Терезу и других святых так, словно все они были изначально окружены ореолом славы многих истекших лет и задолго до нас причислены к сонму богов. Так оно нам представляется сейчас, когда время все расставило по своим местам. Но в ту пору, когда этот великий святой подвергался преследованиям, он был просто человек по имени Афанасий, а святая Тереза была девушка как девушка. «Илия был человек подобный нам, — говорил святой Иаков, — и подвержен тем же страстям, что и мы»: этими словами он утверждает ложность бытующего среди нас убеждения, будто святые нам не пример для подражания, слишком велика разница между ними и любым обыкновенным христианином. «Так ведь они святые, — говорим мы, — куда нам до них!» А что происходит в действительности? Некий человек по имени Афанасий, ныне причисленный к лику святых, был при жизни обвинен в свершении нескольких преступлений; такой-то и такой-то собор выносит ему приговор за такое-то и такое-то преступление; с этим приговором согласны все епископы, потом соглашается ним и сам папа. А что говорили тем, кто с обвинениями не соглашался? Что они мутят воду, впадают в ересь.

Истовая вера, озарение. Христиан того времени можно разделить на четыре категории: истовая вера, никаких знаний; знания, никакой истовости; ни знаний, ни истовости; и то и другое. Первые три категории осуждают святого Афанасия; четвертая оправдывает его, и все ее члены прокляты Церковью и спасают Церковь.

804. Явись Блаженный Августин меж нас сегодня и пользуйся он не большим влиянием, нежели все его сторонники, ему ничего не удалось бы свершить. Господь бдит над Своей Церковью, Он во благовремение послал в мир Блаженного Августина, наделив его при этом немалым влиянием.

4. НЕПОГРЕШИМОСТЬ ЦЕРКВИ. ПАПА И ЕДИНСТВО

805. Церковь всегда стояла на том, что истина неопровержима, ну, а если ее опровергали, на этот случай существовал папа, или же существовала она, все та же Церковь.

806. Людям потребна некая незыблемая опора. Им потребна уверенность в том, что папа непогрешим в вопросах веры, а уче-

ные мужи — в вопросах нравственности, иначе почва начинает колебаться у них под ногами.

807. Господь не сотворяет чудес, направляя ежедневную жизнь Своей Церкви. Если бы из всего множества непогрешимым был один-единственный, это не могло бы не казаться странным, но когда непогрешимо все объединенное множество, это кажется до того естественным, что тут Промысел Господа скрыт под оболочкой естества, как и во всех других Его деяниях.

808. О папах следует судить не по отдельным высказываниям отцов Церкви (как говорили греки на Соборе, правила важнейшие), а по деяниям Церкви и ее святых отцов, а также по канонам.

*Duo aut tres in unum*¹. Единичность и множественность. Впадают в заблуждение те, кто исключает одну из этих составляющих, — например, паписты, исключаящие множественность, или гугеноты, исключаящие единичность.

809. Церковь, папа. Единичность, множественность. — Если рассматривать Церковь как некое единство, папа, будучи ее главой, являет собою всеохватывающую целостность. Если рассматривать Церковь как множественность, папа не более чем ее часть. Отцы Церкви рассматривали ее то под одним углом зрения, то под другим и соответственно по-разному говорили о папе (святой Киприан, *Sacerdos Dei*²). Но, утверждая одну из этих истин они не зачеркивали другую. Множественность, не сводимая к единичному, — это беспорядок, единичное, не зависящее от множества, — тирания. Франция — чуть ли не единственная страна, где дозволено говорить, что Церковный Собор верховенствует над папой.

810. Первенствует папа. Кто, кроме него, известен всем поголовно? Кто, кроме него, признан всеми поголовно, ибо, владея главенствующей и всепроникающей ветвью, проникает он в любое сообщество. Как легко было бы превратить подобную власть в тиранию! Поэтому Иисус Христос и сказал им поучение: *Vos autem non sic*³.

811. Несправедливость. — Правосудие существует ради судимого, а не судящего. — Говорить об этом народу опасно. —

¹ Двое или трое в одном (лат.).

² Первосвященник Господа (лат.).

³ Вы не так (лат.).

Народ полон такой веры в вас, что ему ничуть не повредит, а вам может пойти на пользу. Так что пусть это будет известно всем и каждому *Pasce oves meas*¹, а не *tuas*². Пастбищем вы обязаны Мне.

812. Король распоряжается своей державой, папа распоряжаться своей державой не может.

813. Разве позорит папу утверждение, что глубокая просвещенность его — от Бога и многовекового обычая? И разве не позорила бы попытка отделить его от этого священного союза?

814. Доказывать истины христианской веры можно двумя способами: либо прибегая к доводам разума, либо к безусловно-превосходству эти истины провозглашающего. Второй способ отбрасывают, в ход пускают только первый. Не говорят: «Верить должно потому, что так сказано в Священном Писании, а оно преисполнено Духом Божиим»; нет, утверждают, что верить должно по такому-то и такому-то разумному доводу, меж тем подобные доказательства мало чего стоят, ибо разум можно с легкостью склонить в любую сторону.

815. Все существовавшие когда-либо вероучения и секты вожакам своим избирали здравый разум. Одним лишь христианам надлежит нравственные правила черпать не в самих себе, а следовать тем, что завещал некогда Иисус Христос, дабы уверовавшие в Него передали эти правила грядущим поколениям. Подобный труд утомляет сих почтенных пастырей. Они жаждут свободно следовать, подобно прочим народам, собственному своему воображению. И тщетно взываем мы к ним, как в стародавние времена взывали к иудеям пророки: «Идите в Церковь, узнайте, какие законы были ей завещаны ушедшими поколениями, и следуйте указанному пути!» Они отвечают, как встарь отвечали иудеи: «Мы не пойдем по этому пути, а последуем зову сердечных наших помыслов».

816. Если бы Церковь поддавалась заблуждению в древнюю пору своего бытия, она распалась бы. Другое дело, случись с нею это сегодня, когда ее поддерживают высокие правила нерушимо хранимой традиции, веры в ту стародавнюю Церковь; именно эта покорность и это соответствие первоначальным церковным установлениям, беря верх над всем, все приводит в порядок. Но

¹ Паси овец Моих (лат.).

² Твоих (лат.).

та древняя Церковь не размышляла о Церкви будущей, не старалась представить ее себе, в отличие от нас, и размышляющих о Церкви прошлого, и стремящихся ее себе представить.

817. Церковь поучает людей, Господь ниспосылает им откровение, и всегда во имя истины. У Церкви лишь одно дело — внушить, что каждого из нас ждет или высшая благодать, или вечное проклятие. Ей дано обречь на проклятие, но не дано ниспослать откровение.

818. Господь не пожелал отпускать людям грехи, минуя Свою Церковь: проступок задевает и ее, так пусть она, по Его произволению, примет участие и в прощении; тем самым Он наделил Церковь властью подобно тому, как некогда короли наделяли властью парламенты. Но если она отпускает или не отпускает грехи без соизволения Господня, ее уже нельзя считать Церковью, опять-таки в этом она подобна парламенту: король может помиловать человека без утверждения парламента, а вот если парламент милует или отказывает в помиловании помимо или против воли короля, это уже не королевский парламент, а сообщество бунтовщиков.

819. Об исповеди и отпущении грехов тем, кто не проявляет раскаянья. — Господь взирает лишь на внутреннюю суть, а Церковь судит лишь по внешним проявлениям. Господь сразу отпускает грехи, если раскаянье полнит сердце грешника, а Церковь — если раскаянье полнит его дела. Господь воздвигнет Церковь столь непорочную, что внутренней, истинно духовной своей святостью она победит внутреннее нечестие премудрых гордецов и фарисеев, соберет под кровом своим людей, чьи нравы внешней своей непорочностью победят всю низменную безнравственность нечестивых. Если есть среди этих избранных лицемеры, чье притворство так искусно, что Церкви не распознать сей ядовитый обман, она их терпит в своем лоне затем, что, отвергнутые Богом, который распознает любую ложь, они приняты введенными в обман людьми. Следовательно, их поведение, по виду безупречное, никак не позорит Церковь, но вы тем не менее хотите, чтобы она не судила ни по внутреннему...

К Богу следует идти дорогой, которую указывает Церковь.

Кто не «за», тот «против»

820. Против людей, которые искажают Священное Писание и похваляются, что нашли там места, якобы подтверждающие их заблуждения. — Из вечерней службы в Пасхальное воскресенье, молитва во здравие короля. Толкование слов: «Кто не со Мною, тот против Меня». И в другом месте: «Кто не против вас, тот за вас». Тому, кто утверждает: «Я ни “за”, ни “против”», следует ответить...

821. *Summum jus, summe injuria*¹.

Наилучший путь — это путь большинства, потому что оно очевидно и к тому же достаточно сильно чтобы подчинить себе; меж тем этой точки зрения придерживаются наименее проницательные.

Люди отдали бы силу в руки справедливости, будь у них такая возможность, но сила никому не позволяет прибрать себя к рукам, ибо она — свойство весьма ощутимое, в отличие от справедливости, свойства духовного, с которым каждый обходится по своему усмотрению; вот почему справедливость отдали в руки силе и все, чему в силу обстоятельств нельзя не подчиниться, стали именовать справедливым.

Отсюда и выражение «право сильной руки», ибо у кого сильная рука, у того и право, иначе насилие и справедливое правосудие всегда стояли бы по разные стороны барьера (конец двенадцатого письма из «Писем к провинциалу»). Отсюда и несправедливость Фронды, которая свою якобы правосудную справедливость противопоставляет силе. А вот в Церкви все обстоит по-другому: там правит истинная справедливость, там нет никакого насилия.

822. Как любая светская держава стремится к миру в своих пределах ради того, чтобы уберечь от враждебных посягательств блага своих подданных, так Церковь стремится к миру, чтобы уберечь от посягательств свое главное благо, бесценное свое сокровище, — истину. И подобно той державе, которая, без всякого сопротивления впуская врагов в свои пределы, отдавая на разграбление добро подданных, только бы сохранить покой, тем самым искажает само понятие мира, ибо мир справедлив и полезен лишь до тех пор, пока он — защита нажитых людьми благ, и

¹ Высший закон — высшие беззакония (лат.).

становится несправедливым и пагубным, когда отстраняется от защиты оных благ, тогда как война, способная их уберечь, становится справедливой и необходимой, — так вот, когда враги веры нападают на истину, когда стараются вырвать ее из сердец, ею преисполненных, и внедрить в них заблуждение, должно ли Церкви, подобно упомянутой державе, стремиться к сохранению мира? Пойдет ли ей это на пользу или, напротив того, погубит? Окажется предательством? И разве не очевидно, что если нарушить мир там, где царит истина, — преступление, то не меньшее преступление — хранить мир там, где ее уничтожают? Итак, мир бывает справедливым или несправедливым в зависимости от времени. Уже было написано, что всему свое время: время миру и время войне, последнее слово тут принадлежит истине, решает она. Но не бывает времени истины и времени заблуждения, напротив того, уже было написано, что истина Господня вовек, и поэтому Иисус Христос, сказавший, что пришел дать мир, сказал также, что пришел принести меч. Но Он не сказал, что пришел принести истину и ложь. И, значит, истина — и первое правило, и конечная цель всего сущего.

823. ...Величайшая из христианских истин — любовь к истине.

Заключение

ЗНАК БЛАГОВОЛЕНИЯ И ТАИНСТВО ЛЮБВИ ГОСПОДНЕЙ

ДОЛГ ЧЕЛОВЕКА

*Возражение: христианство отнюдь не единственное
вероисповедание в мире*

824. О том, что христианство — не единственное вероисповедание в мире. — Как раз это обстоятельство и доказывает, что христианство — отнюдь не ложное, а, напротив того, именно оно есть истинное вероучение.

825. Заглавие: Почему люди готовы поверить любому лжецу, утверждающему, будто он своими глазами видел, как сотворятся чудеса, но не ве-

рят никому из утверждающих, будто они знают секрет, как сделать человека бессмертным или возвратить ему молодость. — Раздумывая над тем, почему люди с таким доверием относятся к такому множеству отпетых мошенников, выхваляющих свои снадобья, и, рискуя жизнью, полностью отдаются им в руки, я пришел к следующему выводу: причина этого доверия в том, что не все лекари обманщики, ибо им никто ни на грош бы не верил, когда бы среди уймы надувателей не было пусть немногих, но истинных чудодеев. Если бы ни от одного недуга не существовало спасительного средства, если бы все они были неисцелимы, никому в голову бы не пришло пичкать болящего какими-нибудь снадобьями, а тем паче — верить хвастунам, болтающим, будто у них есть в запасе всеисцеляющие лекарства: ведь не поверят же человеку, который вздумает утверждать, будто способен воспрепятствовать собственной смерти, ибо таких примеров отроду не бывало. Но так как существует сколько угодно снадобий, впрямь целебных, и это не отрицают люди прославленные, то доверие всех прочих становится совсем уж безоглядным: раз некое средство в некоем случае оказалось целебным, значит, оно исцеляет всех и всегда. Потому что простой народ рассуждает обычно так: «Это, возможно, произойдет; значит, это произойдет непременно»; если данное явление нельзя отвергнуть целиком, потому что иные следствия этого явления не вызывают сомнений, то из-за неспособности отличить истинные следствия от кажущихся народ все без разбору считает истинными. Так, например, воздействию Луны приписывают самые немыслимые следствия на том лишь основании, что некоторые следствия доказаны, — назовем хотя бы морские приливы.

То же самое относится к пророчествам, чудесам, вещим сновидениям, волшебке и пр., ибо никто не поверил бы тому, в чем никогда не содержалась хотя бы доля истины: таким образом, обилие лжечудес вовсе не означает, что истинных чудес нет и быть не может, напротив того, лжечудеса только потому и появились, что на свете всегда существовали чудеса истинные. Подобный метод рассуждения следует применять и в том случае, когда речь идет о вере: люди просто не могли бы напридумывать столько всевозможных лжеверований, когда бы не существовала одна-единственная истинная вера. На возражение, что, мол, и у дикарей существует своя вера, ответим: да, потому что

они о многом наслышаны: вспомним хотя бы о всемирном потопе, обрезании, кресте святого Андрея и т. д.

Безумие Креста

826. «Я оставил семь тысяч мужей».

Я люблю этих свято поклоняющихся Ему людей, неведомых миру, неведомых даже пророкам.

827. Вероучение, столь славное своими чудесами — святыми, чистыми, безупречными, — своими учеными и прославленными свидетелями, мучениками, царями (Давид) на троне, высокородными князьями — Исаия, — это вероисповедание, столь славное познаниями во многих науках, совершившее такие чудеса и проявившее такую мудрость, объявляет все это суетой сует и твердит, что нет у него ни мудрости, ни знамений свыше, ничего нет, кроме Креста и безумия.

Ибо те самые люди, отмеченные такими знаниями и такой мудростью, что завоевали полное ваше доверие, а затем подтвердили его всем образом своей жизни, неустанно повторяют вам, что ни знамения, ни мудрость не способны изменить нашей человеческой сути и что к познанию Господа и любви к Нему нас ведет лишь благое безумие Креста, не осененное ни мудростью, ни знамениями, меж тем как мудрость вкупе со знамениями, не осененная оной благостью не приведут никуда. Итак, наше вероисповедание безумно, если иметь в виду причину, его породившую, и мудро, если иметь в виду мудрость, к которой оно готовит.

828. Наше вероисповедание в равной мере мудро и безумно: оно мудро, потому что никакое другое не сравнится с ним широтой познаний, никакое другое так не укоренено в чудесах, пророчествах и т. д., а безумно, потому что все это не составляет его сути. Всего этого довольно, чтобы осудить не принявших его, но не довольно, чтобы принявшие истинно уверовали: истинной верой одаряет только Крест: *ne evacuata sit crux*¹. И потому святой апостол Павел, постигший и премудрость слова, и премудрость знамений, сказал, что пришел не крестить, а благовествовать не в премудрости слова. Но кто приходит только крестить, может сказать о себе, что пришел в премудрости слова и знамений.

¹ Не упразднить Креста (лат.).

*Категория плоти, категория разума,
категория милосердия*

829. Бесконечное расстояние, пролегающее между плотью и разумом, являет собой образ еще более бесконечной бесконечности, которая пролегает между разумом и милосердием, — ибо оно не от мира сего.

Весь блеск величия отнюдь не заманчив для людей, чья жизнь проходит в поисках разума.

Величие людей, исполненных разума, остается незримым для венценосцев, богачей, военачальников, — для всех, кому ведомо только плотское величие.

Величие мудрости, лишь Господом ниспосылаемой, остается незримым и для людей плотских, и для наделенных разумом. Весь род людской делится на эти три несхожие меж собою категории.

У великих людей, осененных гением, своя держава и свой блеск, свое величие, свои победы, ореол своей славы, и они думать не думают о плотском величии, с которым не имеют ничего общего. Не глазами дано их созерцать, а разумом: этого довольно.

У святых своя держава и свой блеск, свои победы, ореол своей славы, и они думать не думают о величии плоти или разума, с которыми не имеют ничего общего, ибо ни то ни другое не может что-либо прибавить или отнять. Их зрит Господь, их зрят ангелы, но они незримы для плотских глаз и для глаз любопытствующего разума: им довольно очей Господа!

Не достигни Архимед славы, он все равно был бы столь же почитаем. Он не усладил людские взоры зрелищем возглавляемых им сражений, но обогатил людской разум своими изобретениями. В каком блеске явился он этому разуму!

Иисус Христос, не обладавший земными благами и не сделавший никаких открытий в земных науках, окружен ореолом святости. Да, Он ничего не изобрел; да, Он не восседал на троне, но Он был исполнен смирения, терпелив, свят, свят, свят в очах Господа, грозен для духов зла, безгрешен. Какой величавой торжественностью, каким беспримерным блеском окружено Его Пришествие для зрячих сердец, созерцающих Мудрость!

Ни к чему было бы Архимеду в книгах по геометрии разыгрывать из себя царственную особу, хотя в помянутой области он и впрямь был царем.

Ни к чему было бы Господу нашему Иисусу Христу, дабы воссиять в Своем царстве святости, пришествовать туда во всем величии царя, потому Он и пришествовал во всем ореоле Своей святости

До чего же смехотворно негодовать на ничтожность положения Иисуса Христа, словно подобная ничтожность — той же категории, что и явленное Им величие! Стоит вдуматься в это величие, которым преисполнено все, — Его жизнь, Его Страстные муки, Его безвестность, Его смерть, избранничество Его учеников, Его покинутость ими, Его тайное Воскресение из мертвых, — стоит вдуматься — и столь великим предстанет это величие, что никому в голову не придет негодовать на оную никогда не существовавшую низменность.

Но иные люди способны восхищаться только плотским величием, как будто не существует величия разума, а другие — только величием разума, как будто не существует неизмеримо более высокою величия мудрости!

Все тела, вместе взятые, мироздание, звезды, земля с ее державами не стоят и самого посредственного разума, ибо он способен познать и все плотское, и самого себя, а плоть ничего не способна познать.

Все плотское, вместе взятое, и все разумное, вместе взятое, и все, что они порождают, не стоит самого малейшего порыва милосердия. Оно относится к совсем иному порядку явлений — к явлениям сверхъестественным.

Из всего плотского, вместе взятого, не выдавить ни единой самое малейшей мыслишки: это невозможно, они — явления разных категорий. Из всего плотского и всего разумного не извлечь ни единого порыва милосердия: это невозможно, милосердие — явление другой категории, оно сверхъестественно.

Жизнь сверхъестественная

830. При всем при том. Невозможно не признать, что в христианской вере есть нечто поразительное. «Вы потому так говорите, что воспитаны в ней!» — скажут мне. Как раз наоборот, именно поэтому я сопротивляюсь ей, что боюсь предвзятости; но пусть я и воспитан в этой вере, тем не менее не могу не видеть, до чего она поразительна.

831. Пророчества, даже чудеса и другие доказательства истинности нашего вероучения не таковы, чтобы считать их неос-

поримыми. Но не относятся они и к числу тех, которым если и верят, то разве что недоумки.

Значит, в них ровно столько очевидного и неясного, чтобы одних просветить, а другим затемнить разум. И все же убедительность их такова, что берет верх над сомнительностью или, во всяком случае, равна ей; следовательно, у разума нет оснований отвергать христианство, а из этого, в свою очередь следует, что отвергающими движет похоть и въевшаяся в сердце порочность. Но так как доводов, опровергающих христианство, всегда больше, нежели доводов, подтверждающих его истинность, то невольно приходишь к заключению, что идущих по пути праведному ведет не разум, а Господня благодать, а отступающих от него гонит не разум, а похоть.

Vere discipuli, vere israelita, vere liberi, vere cibus¹.

832. Чья бы то ни была привязанность ко мне, пусть она идет от полноты сердечной и ничем не омрачена, все равно несправедлива. Я ввел бы в обман тех, в ком постарался бы зародить это чувство, потому что ни для кого не являю собой конечную цель существования и никого ничем не могу довольствовать. Разве я не стою на пороге смерти? Следовательно, предмет их привязанности умрет. И, значит, точно так же, как я был бы виноват, сознательно внушив людям веру в заведомую неправду, пусть даже весьма осторожно и к вящему удовольствию обеих сторон, я виноват, зародив в ком-то любовь ко мне; поэтому, если я стараюсь завоевать приязнь людей ко мне и они поддаются столь неправому чувству, мой долг — остеречь их, как я остерег бы, пренебрегая собственной выгодой, от любой неправды, ибо вся наша жизнь и все наши помыслы должны быть сосредоточены только на стремлении стать угодными Господу Богу или на поисках Его.

Она всем доступна

833. Все, что способны познать лишь просвещеннейшие умы, — все это христианское вероучение преподает своим чадам.

834. Другие вероучения — к примеру, язычество — более доступны пониманию простого народа потому, что сосредоточены на мире внешнем, но люди более просвещенные их не при-

¹ Истинные ученики, истинные израильтяне, истинно свободные, истинная пища (лат.).

емлют. Таким людям куда более под стать вероучения чисто умозрительные, которые простому народу совершенно чужды. Всем по росту одно только христианское вероучение, ибо сочетает в себе все, что касается и мира внешнего, и мира внутреннего. Оно возвышает простолюдинов до постижения внутреннего мира, оно низводит гордецов во внешний мир; именно это сочетание обоих миров и придает ему такое совершенство, ибо народу следует постигать разум, одухотворяющий букву, меж тем как разумникам следует подчинить свой разум букве.

835. Не удивляйтесь тому, что простые люди преисполнены нерассуждающей веры. Господь сподобил их любви к Нему и ненависти к самим себе. Он склоняет сердца этих людей к вере. Человек никогда не проникнется деятельной и неколебимой верой, если Господь не склонит его сердца, но, склоненный Им, сразу уверует. И это хорошо понимал царь Давид, когда говорил: «*Inclina cor meum, Deus, in [testimonia tua]*»¹.

836. Христианское вероучение доступно пониманию всех, кто хоть сколько-нибудь наделен разумом. Одни ограничиваются исполнением обрядов, но суть этой веры такова, что и обрядов довольно для постижения сокрытой в ней истины. Другим под силу чтение апостолов. Наиболее просвещенные постигают все, вплоть до сотворения мира. Ангелы зрят еще многое другое и с большей высоты.

837. Если человек, никогда не читавший Ветхого и Нового Заветов, преисполнен веры, значит есть в его душе святое расположение к ней, и все, что он слышит о христианстве, находит в нем внутренний отклик. Такие люди жаждут любить только Бога, жаждут ненавидеть только самих себя. Они чувствуют, что у них не хватит для этого сил, что, предоставленные самим себе, не обрящут Бога, что так никогда и не причастятся Ему, если Он к ним не снизойдет. И они внемлют словам, сказанным в поучение всех христиан, что любить должно только Бога, а ненавидеть только самих себя, но что род человеческий погряз и грехах и потому не способен прийти к Богу, и тогда Сам Бог вочеловечился, дабы соединиться с нами. И этого довольно для убеждения людей, уже сердечно расположенных к вере, уже равно познавших и свой долг, и свою неспособность его исполнить.

838. Иные христиане, ничего не знающие ни о пророчествах, ни о других свидетельствах, тем не менее судят о нашей вере так

¹ «Приклони сердце мое, Господи, к [откровениям Твоим]» (лат.).

же правильно, как те, кто этими знаниями обладает. Дело в том, что они судят сердцем, а все прочие судят умом. К вере их склонил Сам Господь, так что убеждения этих людей весьма основательны.

Я готов признать, что вот такой христианин, исполненный веры, но не знающий никаких доказательств, вряд ли сможет наставить на путь истинный хотя бы одного иноверца, который тоже будет отстаивать свою правоту. Но люди, искушенные во всех доказательствах, возразят, что христианин, о котором идет речь, причащен вере Самим Господом, хотя доказать это не способен. Ибо Господь сказал в Своих пророчествах (а Его слова — истинно пророчества), что в царствие Иисуса Христа Он изольет Свой Дух на все народы и что сыны, дочери и малые дети Церкви начнут пророчествовать, из чего с неоспоримостью следует, что Дух Божий нисходит на тех, кто полон сердечной веры, и только на них.

839. Не ропщите на Господа за то, что Он так сокрыт от нас, но возблагодарите за то, что так нам явлен; и еще возблагодарите за то, что Он сокрыл Себя от исполненных гордыни мудрецов, недостойных познать Его высочайшую святость.

Познают Господа люди либо наделенные смиренным сердцем и, независимо от их ума, великого или малого, любящие все малое, либо люди, наделенные таким умом, что ясно видят, в чем истина, даже тогда, когда вовсе этого не желают.

Таинство любви Господней

840. Eorum qui amant¹.

Господь склоняет сердца тех, кого любит.

Deus inclinat corda eorum².

Тот, кто любит Его.

Тот, кого любит Он.

¹ Те, кто любит (лат.).

² Господь склоняет сердца их (лат.).

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

- Интеллектуальный «демонизм» и поэтическая «гимнастика» (эстетическая система Поля Валери) // Вопросы литературы. 1976. № 6. С. 163—194.
- О теории интеллектуальной поэзии Поля Валери // Писатель и жизнь: Сб. М., 1978. С. 208—219.
- Паскаль. М., 1979. (Серия ЖЗЛ); 2-е изд., 1982.
- Понски правды. М., 1984.
- Молодой Чаадаев: книги и учителя // Альманах библиофила. Вып. 18. М., 1985. С. 168—188.
- Pascalis. Vilnius, 1985.
- В мире человека. М., 1986.
- Чаадаев. М., 1986. (Серия ЖЗЛ); 2-е изд., 1990.
- П. Я. Чаадаев и русская литература // П. Я. Чаадаев. Статьи и письма. М., 1987 (2-е изд., 1989). С. 3—32 и 5—37.
- «Преподаватель с подвижной кафедрой»: Новое и забытое о П. Я. Чаадаеве и его современниках // Литературная учеба. 1988. № 2. С. 91—105.
- Урок из классики: Достоевский и современность. М., 1989. № 5. С. 186—195.
- «Эхо русского народа...» // Пушкинист. М., 1989. С. 254—278.
- Что с нами происходит? (вопросы одного диалога) // Что с нами происходит? (Записки современников). М., 1989. С. 163—180.
- А. С. Пушкин и П. Я. Чаадаев (эпизоды творческой дружбы) // Солнце нашей поэзии. М., 1989. С. 83—97.
- Память поколений // Альманах библиофила. Вып. 26. М., 1989. С. 14—16.
- «Отчет о виденном, слышанном и прочитанном» // Ф. М. Достоевский. Дневник писателя (избранные страницы). М., 1989. С. 5—34.
- Этические взгляды П. Я. Чаадаева. М., 1989.
- Революционное оскопление, или В мире идеологических зеркал // Литературная газета. 1990. № 48.
- «Об истине... О России» (культурно-историческая и литературно-эстетическая полемика западников и славянофилов) // Московский вестник. 1990. № 4. С. 304—321.
- «Вечное предостережение» («Бесы» и современность) // Новый мир. 1991. № 8. С. 234—247.
- Цена веков // П. Я. Чаадаев. Цена веков. М., 1991. С. 5—28.
- «Закон Я» и «закон любви» (нравственная философия Достоевского). М., 1991.
- Пространство мысли Петра Чаадаева // Литературная газета. 1992. № 12.
- Революционный силлогизм и тысячелетняя история (о некоторых уроках полемики западников и славянофилов) // Златоуст. 1992. № 1. С. 293—305.
- Куда движется история? (о книге К. Ясперса «Смысл и назначение истории») // Путь. 1993. № 3. С. 263—268.
- Вступительная статья к роману Ф. М. Достоевского «Бесы» // Достоевский Ф. М. Бесы. Тула, 1993. С. 5—22.
- Вступительная статья к роману Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Тула, 1994. С. 5—30.
- Léon Tolstoï et Blaise Pascal // Revue d'études slaves. 1994. № 1.
- В плену короткомыслия (творчество Чаадаева и Достоевского в современном контексте) // Москва. 1994. № 4. С. 162—187.
- Свобода «дикого осленка», или Зачем торопить Апокалипсис? (К 200-летию Чаадаева) // Независимая газета. 1994. № 21.
- Душа и богатство // Литературная учеба. 1994. № 5. С. 199—210.
- Две Европы Достоевского (Европа первая) // Литературная учеба. 1994. № 6. С. 123—147.

- Две Европы Достоевского (Европа вторая) // Литературная учеба. 1995. № 1. С. 113—131.
- Художественное завещание Достоевского // Московский вестник. 1995. № 1. С. 156—182.
- «Непрочитанный» Чаадаев в эсхатологическом контексте русской и западной философской мысли // Сфинкс: Петербургский философский журнал. 1995. № 2. С. 171—194.
- Ф. И. Тютчев и П. Я. Чаадаев (жизненные параллели и идейные споры друзей-«противников») // Тютчев сегодня. М., 1995. С. 98—116.
- «Учиться жить любовной жизнью...» (Дневники Л. Н. Толстого) // Литература. 1995. № 34.
- Детство в творческом сознании русских писателей // Литература в школе. 1995. № 4. С. 19—23.
- Паскальный архетип русской словесности // Литературное обозрение. 1997. № 2. С. 89—91.
- Неизвестные страницы духовной биографии Чаадаева // Литература. 1996. № 7.
- Léon Tolstoï lecteur Blaise Pascal // Revue de la littérature comparée. 1996. № 3. P. 299—312.
- Le problème de la personne et la mémoire historique dans l'œuvre de Dostoevsky // Mémoire de la Russie (Identité nationale et mémoire collective). Paris, 1996. P. 275—292.
- «Взгляд» писателя: Некоторые аспекты творческого зрения Пушкина (часть первая) // Литература в школе. 1997. № 2. С. 5—17.
- «Взгляд» писателя: Некоторые аспекты творческого зрения Пушкина (часть вторая) // Литература в школе. 1997. № 3. С. 5—17.
- Проблемы изучения религиозно-философской мысли Достоевского // Literatury i Języki Słowian Zwschednich stan obecny I tendencje rozwojowe. Tom 1. Opole, 1997.
- Рождение мыслителя // Петр Чаадаев: Pro et contra. СПб., 1998. С. 620—647.
- Творчество Чаадаева в современном контексте // Петр Чаадаев: Pro et contra. СПб., 1998. С. 675—687.
- У времени в плену (Александр I и его эпоха: метаморфозы людей и идей), часть первая // Новая книга. 1998. № 3. С. 32—36.
- У времени в плену (Александр I и его эпоха: метаморфозы людей и идей), часть вторая // Новая книга. 1998. № 4. С. 38—42.
- «Последнее слово» (А. С. Пушкин — П. Я. Чаадаеву), часть первая // Новая книга. 1998. № 7. С. 23—25.
- «Последнее слово» (А. С. Пушкин — П. Я. Чаадаеву), часть вторая // Новая книга. 1998. № 8. С. 31—35.
- Ф. М. Достоевский о науке и прогрессе // Вестник Российской академии наук. 1998. № 6. С. 547—553.
- Пушкин как мыслитель // Вестник РГНФ. 1999. № 1. С. 176—185.
- Два пути Родиона Раскольникова: «Закон Я» и «закон любви» (статья первая) // Литература в школе. 1999. № 1. С. 26—33.
- Два пути Родиона Раскольникова: «Закон Я» и «закон любви» (статья вторая) // Литература в школе. 1999. № 3. С. 32—39.
- Достоевский и Паскаль (творческие параллели) // Вопросы литературы. 1999. № 5. С. 75—92.
- Тютчев и Паскаль (антиномии бытия и сознания в свете христианской онтологии) // Русская литература. 2000. № 3. С. 53—74.
- Тютчев и Паскаль (антиномии бытия и сознания в свете христианской онтологии) // Русская литература. 2000. № 4. С. 26—45.

- Непрочитанный Чаадаев, неуслышанный Достоевский. М., 1999.
- Николай Первый и его время. Т. 1—2. М., 2000.
- «Мундирное человечество», или «Народная личность»? (Культурно-историческая полемика во второй половине XIX века). Статья первая // Литература в школе. 2000. № 4. С. 38—47.
- «Мундирное человечество», или «Народная личность»? (Культурно-историческая полемика во второй половине XIX века). Статья вторая // Литература в школе. 2000. № 6. С. 34—42.
- Черты правления Николая I // Москва. 2000. № 9. С. 172—196.
- Куда движется история? // Литературная учеба. 2000. № 6. С. 78—119.
- Dostoevsky et Pascal (parallèles créatrices) // Revue de la littérature comparée. 2000. № 4. P. 493—514.
- Федор Михайлович Достоевский (1821—1881) // История русской литературы XIX века (70—90-е годы). М., 2001. С. 63—162.
- «Прощай, философия», или Марбургский философский опыт на пути становления поэтической личности Бориса Пастернака // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. 2001. Специальный выпуск. С. 48—55.
- Христианство и политика в историософии Ф. И. Тютчева. М., 2001. № 8. С. 180—199.
- «Лучший человек...» (о положительном герое в творчестве Достоевского) // Литература в школе. 2001. № 5. С. 2—7.
- Спор Достоевского с П. Я. Чаадаевым о роли православия и католичества в мировой истории // Dostoevsky und Deutschland. Baden-Baden, 2001. P. 79—80.
- Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции). СПб., 2002.
- Пушкин как аналитик художественных подходов в западноевропейской литературе // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. 2002. № 2. С. 3—9.
- «Русская география» (христианская историософия Ф. И. Тютчева) // Наше наследие. 2003. № 67—68. С. 64—74.
- Переводы с французского и комментарии историософских и публицистических статей Ф. И. Тютчева // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. и писем: В 6 т. М., 2003. С. 109—520.
- Христианский контекст образа Татьяны Лариной в «партитуре исполнителя» оперы «Евгений Онегин» // Христианская культура: прошлое и настоящее. М., 2004. С. 23—32.
- А. С. Хомяков как личность и мыслитель // Хомяков Алексей. Сочинения. Церковь одна. Семирамида. М., 2004. С. 7—18.
- «Мыслящий тростник» (Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей). М., 2004.
- Тютчев Ф. И. «О вещая душа моя...» (составление, перевод, подготовка текста, комментарии). М., 2004.
- Творчество Ф. И. Тютчева и зарубежная литература // Зарубежная поэзия в переводах Ф. И. Тютчева. М., 2004. С. 11—47.
- А. С. Хомяков: взгляд на человека и историю // Наше наследие. 2004. № 71. С. 87—90.
- Ф. М. Достоевский о границах естественного права // Symposium of the Dostoevsky International Society. Jeneve, 2004. С. 232—233.
- Тютчевская историософия: Бог, человек и история, Россия, Европа и революция // Новый мир. 2005. № 11. С. 142—162.

- Россия и Запад в историософии Ф. И. Тютчева // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. 2005. № 2. С. 50—60.
- Тютчев как христианский поэт и мыслитель // Кирилл и Мефодий: Духовное наследие. Калининград, 2005. С. 12—32.
- Война и мир на страницах «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского // Война и мир в русской словесности, истории и культуре. Калининград, 2005. С. 92—105.
- Земное и небесное в творчестве Ф. И. Тютчева // Ф. И. Тютчев и Православие. М., 2005. С. 7—68.
- Ф. И. Тютчев и П. Я. Чаадаев (Жизненные параллели и идейные споры друзей-«противников») // Ф. И. Тютчев: Pro et contra. СПб., 2005. С. 868—884.
- Историософия Ф. И. Тютчева в современном контексте. М., 2006.
- Религиозно-антропологические основы глобального культурного кризиса Нового времени (на материале русской классической литературы) // Глобальный кризис: метакультурные исследования. Шуя, 2006. Т. 1. С. 74—86.
- Культурно-историческая память, самосознание личности и творимая действительность // Культура и память. Варна, 2006. С. 7—19.
- Христианская историософия Ф. И. Тютчева и особенности её интерпретации // Философские науки. 2006. № 7. С. 56—75.
- Душа и деньги // Ф. М. Достоевский. Подросток. М., 2006. С. 562—569.
- Взаимосвязь христианской онтологии, антропологии и этики в историософии Ф. И. Тютчева // Религии мира: история и современность. М., 2006. С. 96—110.
- Паскаль. (Серия ЖЗЛ). М., 2006.
- Паскаль. М., 2006.
- «Всемирная отзывчивость» Пушкина и место «Подражаний Корану» в его творческой эволюции // Литература в школе. 2006. № 1. С. 13—14.
- Вниз по течению? // Литературная газета. 2007. № 14.
- La réception de la personne et de l'oeuvre de Pascal chez L. N. Tolstoy // La Russie et le monde francophone. Ottawa, 2007. P. 199—205.
- Ф. И. Тютчев как предтеча критики интеллигенции в «Вехах» // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры (Лосевские чтения). М., 2007. С. 133—143.
- Рыцарь самодержавия. М., 2007.
- Фёдор Тютчев о назначении человека и смысле истории // Ф. И. Тютчев. Россия и Запад. М., 2007. С. 3—24.
- Бремя человечности // Федор Достоевский. Идиот. М., 2008. С. 7—24.
- Чаадаев в Москве. М., 2008.
- Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М., 2008.
- L. N. Tolstoy about Human, Reason and Science, Democracy, Civilization and Progress: The Author's "Dialogue" on the Pages of "Diary" with the Contemporaries and Descendants // Siberian Studies. 2008. Vol. XII-1. Pai Chai University Korean-Siberian Center. P. 121—188.
- Православие как основание христианской историософии Ф. И. Тютчева // Русская словесность в мировом культурном контексте. М., 2008. С. 355—362.
- Между светом и тьмой // Путь мастерства. М., 2008. С. 6—9.
- Пётр Яковлевич Чаадаев. М., 2008.
- Вечный урок Н. В. Гоголя // Русский язык за рубежом. 2009. № 2. С. 9—12.
- L'ordre du coeur dans la pensée de Pascal et dans la tradition orthodoxe // Chroniques de Port-Royal. Port-Royal et la tradition chrétienne d'Orient. Paris, 2009. P. 51—65.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Блаженный Аврелий (354—430), христианский философ и церковный деятель 42, 43, 153, 385, 396
- Авиценна (Ибн Сина, Абу-Али) (ок. 980—1037), философ, врач, естествоиспытатель, поэт 53
- Авраам, ветхозаветный патриарх, прародитель еврейского народа 129, 361, 381, 383, 418, 421, 422
- Авэ Эрнест, издатель Паскаля 265
- Адам, первый человек, созданный Богом и вместе с Евой изгнанный из Рая 200, 294, 545
- Адамович Георгий Викторович (1892—1972), поэт, переводчик, критик 389, 402, 404—406, 606
- Аддисон Джозеф (1672—1719), английский писатель 480
- Аксаков Иван Сергеевич (1823—1886), публицист, общественный деятель, редактор газет «День», «Москва», «Русь», журнала «Русская беседа» 475, 479, 485, 494, 499, 503, 515, 525, 609, 610
- Аксаков Константин Сергеевич (1817—1860), публицист, историк, лингвист, поэт 476
- Аксаков Сергей Тимофеевич (1791—1859), писатель 469
- Александр I (1777—1825), российский император (с 1801) 389
- Александр VII (1599—1667), римский папа (1655—1667) 175, 180
- Александр Николаевич (1818—1881), великий князь, российский император Александр II (с 1855) 252
- Алексеев Николай Николаевич (1879—1964), философ права, один из идеологов евразийства 423
- Анаксимандр (ок. 588 — ок. 525 до н. э.), древнегреческий философ 481, 503
- Анатолий (в миру Александр Потапов, ум. 1922), иеромонах Оптиной пустыни, преподобный старец 359
- Анна́, иезуит 164, 175, 176, 180
- Анненков Павел Васильевич (1812—1887), критик, историк литературы, мемуарист 272, 469
- Антоний (Флоренсов, ум. 1918), епископ Вологодский 359
- Аполлоний Пергский (ок. 260 — 170 до н. э.), древнегреческий математик и астроном, ученик Евклида 23, 29, 32, 33
- Ариосто Лудовико (1474—1533), итальянский поэт 462

- Аристотель (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый 18, 49, 50, 51, 57, 58, 63, 66, 338, 339, 379, 397, 421
- Арно Антуан (1612—1694), французский философ и теолог 45, 136—138, 141, 153—157, 159, 172, 177, 224, 226, 229
- Арно Антуан, парижский адвокат 134, 135
- Арно Жаклина (мать Анжелика), настоятельница монастыря в Пор-Рояле 65, 91, 135, 136, 176, 224
- Арно Жанна (мать Агнесса), настоятельница аббатства Сен-Сир 65, 75, 91, 135
- Архимед (ок. 287 — 212 до н. э.), древнегреческий ученый, математик и механик 23, 70, 430
- Баадер Франц Ксавер Бенедикт (1765—1841), немецкий философ и ученый 275
- Байе, биограф Декарта 33, 87
- Байрон Джордж Ноэл Гордон (1788—1824), английский поэт, член палаты лордов (с 1809) 350, 451
- Бальзак Жан Луи Гез де (1595—1654), французский писатель 80, 81, 83, 90, 94
- Бальзак Оноре де (1799—1850), французский писатель 527
- Барду Блез, крестник Паскаля 230
- Барийон де, приор 128
- Барро де, французский дворянин 93
- Бартенев Петр Иванович (1829—1912), археограф, историк, редактор-издатель журнала «Русский архив» 252
- Барятинский Александр Петрович (1798—1844), декабрист 259
- Басаргин Николай Васильевич (1800—1861), декабрист, мемуарист 258
- Батюто Анатолий Иванович (1920—1991), литературовед 467, 472
- Батюшков Константин Николаевич (1787—1855), поэт 462—466, 608
- Бахтин Михаил Михайлович (1895—1975), философ, литературовед, культуролог 299, 418, 602
- Бейль Пьер (1647—1706), французский философ и публицист 99
- Белинский Виссарион Григорьевич (1811—1848), литературный критик, публицист, журналист 267, 347, 448, 449, 460, 600
- Белый Андрей (наст. имя Борис Николаевич Бугаев) (1880—1934), поэт, прозаик, критик, мемуарист 275
- Беляев Александр Петрович (1803—1887), декабрист 258, 259, 600
- Бёме Якоб (1575—1624), немецкий философ-мистик 409
- Бенедикт XIV (1675—1758), римский папа (1740—1758) 149
- Бергсон Анри (1859—1941), французский философ 383
- Бердяев Николай Александрович (1874—1948), философ 315, 319, 377, 383, 390, 408, 409, 424, 446, 602, 605, 607
- Бернал Джон, историк естествознания 26
- Бернулли Якоб (1654—1705), швейцарский математик 113
- Берри де, герцог 90

- Берье, французский священник 229, 232, 233
- Берюль Пьер де (1575—1629), кардинал, основатель французской ветви ораторианцев, богослов 134
- Бирилев Николай Алексеевич (1823—1882), флигель-адъютант 493
- Бирюков Павел Иванович (1860—1931), литератор, биограф А. Н. Толстого 257
- Благосветлов Григорий Евлампиевич (1824—1880), публицист, редактор-издатель журналов «Русское слово» и «Дело» 353
- Блок Александр Александрович (1880—1921), поэт 272, 523, 601
- Блудов Дмитрий Николаевич (1785—1864), государственный и литературный деятель, президент Петербургской академии наук (с 1855) 509
- Блудова Антонина Дмитриевна (1813—1891), камер-фрейлина, дочь Д. Н. Блудова 516
- Бобадилья де, иезуит 162
- Бобрищев-Пушкин Павел Сергеевич (1802—1865), декабрист 258—263, 265
- Боден Жан (1530—1596), французский мыслитель 16
- Бодри, монах Пор-Рояля 163
- Бойль Роберт (1627—1691), английский физик, химик и философ 60
- Бокль Генри Томас (1821—1862), английский историк и социолог-позитивист 344, 353
- Бони, иезуит 166, 170
- Боратынский Евгений Абрамович (1800—1844), поэт 327, 506
- Боссю, аббат, издатель Паскаля 265
- Боссюэ Жак Бенинь (1627—1704), французский епископ, проповедник, богослов, историк 17, 178, 249, 355
- Брандес Георг (1842—1927), датский литературовед 376
- Брандт Роман Федорович (1853—1920), поэт, переводчик, филолог-славист, профессор Московского университета 481
- Бройль (Брольи) Луи де (1892—1987), французский физик 54, 69
- Бруно Джордано (1548—1600), итальянский ученый и философ 52
- Брюнсвик (Бруншвиг) Леон (1869—1944), французский философ 70, 383
- Брюсов Валерий Яковлевич (1873—1924), поэт и прозаик, литературовед 275
- Буази де, маркиза 92
- Буало Николя (1636—1711), французский поэт, теоретик классицизма 138, 177
- Бугаев Николай Васильевич (1837—1903), математик, профессор Московского университета 359
- Будда (Сиддхартха Гаутама) (623—544 до н. э.), основатель буддизма 554, 555
- Булгаков Валентин Федорович (1886—1966), мемуарист 554, 612
- Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944), богослов и философ 278, 295, 304, 334, 358, 377, 390, 408, 447

- Бунин Иван Алексеевич (1870—1953), поэт и прозаик 299, 602
Бурделло, французский аббат 87, 88
Бурден, французский журналист 560
Бурдуаз, французский священник 133
Бурлюк Давид Давидович (1882—1967), поэт и художник, один из организаторов и участников футуристических собраний и сборников 358
Буслаев Федор Иванович (1818—1897), языковед, фольклорист, литературовед, историк искусства 344
Бутовский Иван Григорьевич (1785 — после 1872), переводчик, журналист, мемуарист 262—267
Бутру Эмиль (1845—1921), французский философ 393
Бэкон Фрэнсис (1561—1626), английский философ 55, 56, 248, 330
Бюхнер Людвиг (1824—1899), немецкий физиолог, философ, сторонник вульгарного материализма и социального дарвинизма 503
- Валлис Джон (1616—1703), английский математик 210
Василий Великий (329—379), архиепископ Кесарийский, богослов, вместе с Григорием Богословом и Иоанном Златоустом один из трех вселенских учителей Восточной Церкви 454
Велакруз, иезуит 162
Вендрок Гийом де, псевдоним П. Николя 179
Веневитинов Дмитрий Владимирович (1805—1827), поэт, критик, участник кружка «любомудров» 326
Вергилий (Вергилий) Марон Публий (70—19 до н. э.), древнеримский поэт 94
Виардо-Гарсиа Мишель Полина (1821—1910), французская певица 467, 468, 471
Вивiani Винченцо (1622—1703), итальянский математик 59, 208
Висльгорский Иосиф Михайлович (1817—1839), чиновник Военного министерства, друг Н. В. Гоголя 252—256, 496, 599
Вико Джамбатиста (1668—1744), итальянский мыслитель, историк 271
Виланд Христоф Мартин (1733—1813), немецкий писатель 480
Вилейтнер, немецкий историк математики 212
Виллалобос, иезуит 162
Виндельбанд Вильгельм (1848—1915), немецкий философ, глава баденской школы неокантианства 408
Винер Норберт (1894—1964), американский ученый, основатель кибернетики 40
Вольтер (наст. имя Мари Франсуа Аруэ) (1694—1778), французский писатель и философ 17, 265, 267, 274, 336, 350, 355, 451, 560
Вольф Христиан (1679—1754), немецкий философ и ученый 248
Вольфганг а Ворберг, иезуит 162
Вуатюр Венсан (1597—1648), французский поэт 80, 82, 84, 93, 95
Вышеславцев Борис Петрович (1877—1954), философ 334, 423—437, 607
Вяземский Петр Андреевич (1792—1878), поэт, литературный критик, государственный деятель 249, 250, 262, 450, 453

- Гагарин Иван Сергеевич (1814—1882), литератор и дипломат, впоследствии член ордена иезуитов 477, 504
- Газье Огюстен, французский историк и издатель Паскаля 107
- Гален Клавдий (ок. 130 — ок. 200), римский врач и естествоиспытатель 53
- Галилей Галилео (1564—1642), итальянский математик и естествоиспытатель 26, 27, 56, 57—59, 65, 70, 207, 208
- Галич Александр Иванович (1783—1848), философ 261
- Гартман Николай (1882—1950), немецкий философ 428, 429
- Гассенди Пьер (1592—1655), французский философ 88
- Гастон Орлеанский (1608—1660), сын Генриха IV и Марии Медичи, брат Людовика XIII 14
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ 271, 277, 279, 294, 323, 326, 330, 339, 432, 474, 479, 503, 528
- Гейне Генрих (1797—1856), немецкий поэт, публицист 476
- Геккель Эрнст (1834—1919), немецкий биолог, популяризатор естественнонаучного материализма 363
- Генрих III (1551—1589), французский король (с 1574) 11
- Генрих IV (1553—1610), французский король (с 1589) 57, 135, 151, 152
- Георгиевский Александр Иванович (1829—1911), член редакции журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости» 515
- Гераклит Эфесский (кон. VI — нач. V в. до н. э.), древнегреческий философ 394
- Герцен Александр Иванович (1812—1870), писатель, публицист, философ, общественный деятель 271—273, 306, 307, 313, 316, 347, 402, 474, 533, 568, 601, 608, 612
- Гершензон Михаил Осипович (1869—1925), историк русской литературы и общественной мысли, философ, публицист, переводчик 377, 382
- Герье Владимир Иванович (1837—1919), историк, один из создателей женского образования в России, один из лидеров «Союза 17 октября», член Государственного совета 344
- Гёте Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий писатель, естествоиспытатель, мыслитель 395, 406
- Гизы, французский аристократический род, боковая ветвь герцогов Лотарингских 355
- Гийебер, французский священник 65, 224
- Гиньяр, ректор школы иезуитов 152
- Глаголев Сергей Сергеевич (1876—1937), профессор Московской Духовной Академии по кафедре апологетики 275, 276
- Гнедич Николай Иванович (1784—1833), переводчик, поэт, драматург 463
- Гоббс Томас (1588—1670), английский философ 26, 27
- Гоголь Николай Васильевич (1809—1852), писатель 252, 255—257, 341, 446, 447, 455, 462, 498, 500, 556, 557, 599, 607, 608, 610

- Годо Антуан (1605—1672), французский прелат, писатель 84
- Годунов Борис Федорович (ок. 1552 — 1605), русский царь (с 1598) 450, 453, 454
- Голлербах Эрих Федорович (1895—1945), литературовед и искусствовед 346
- Голосовкер Яков Эммануилович (1890—1967), филолог, философ, переводчик 529
- Гольбейн Ганс Младший (1497—1543), немецкий художник 327
- Гомбо Жан Ожье де (1590—1666), французский поэт 93—95
- Гомер (между VIII и VII вв. до н. э.), легендарный эпический поэт Древней Греции 94
- Гонзаг Мария де, польская королева 136
- Гоннегер, швейцарский историк литературы 273
- Гончаров Иван Александрович (1812—1891), писатель 317, 602
- Горький Максим (наст. имя Алексей Максимович Пешков) (1868—1936), писатель 343, 346
- Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394), христианский мыслитель, один из Отцов Церкви, младший брат Василия Великого 283
- Григорий Палама (1296—1359), византийский богослов и церковный деятель, систематизатор исихазма и учения о Божественных энергиях 427
- Григорьев Аполлон Александрович (1822—1864), поэт, литературный и театральный критик, мемуарист 315
- Гроссман Леонид Петрович (1885—1965), литературовед, писатель 527, 528, 611
- Гроций Гуго де Гроот (1583—1645), голландский политический мыслитель, один из основоположников теории естественного права 248
- Грэгг Р., английский литературовед 481, 609
- Гуго Капет (ок. 940 — 996), французский король (с 987) 355
- Гумбольдт Александр Фридрих Вильгельм фон (1769—1859), немецкий писатель, естествоиспытатель, путешественник 317
- Гуно, французский нотариус 231
- Гус Ян (1371—1415), деятель Реформации в Чехии, основатель гуситства 511
- Гуссерль Эдмунд (1859—1938), немецкий философ, основатель феноменологии 377, 379
- Гюго Виктор Мари (1802—1885), французский писатель 335
- Гуйгенс Христиан (1629—1695), нидерландский математик и физик 99, 100, 206, 210, 211, 220, 235
- Д'Эгийон, герцогиня, родственница Ришелье 86
- Далибре, французский поэт 41, 86
- Дамиани Петр (ок. 1007 — 1072), кардинал, епископ Остийский, приор монастыря Фонте Авеллана в Умбрии, один из реформаторов монастырской и церковной жизни; сформулировал принцип служебности философии по отношению к теологии 381

- Данилевский Николай Яковлевич (1822—1895), социолог, философ, публицист 303
- Данте Алигьери (1265—1321), итальянский поэт и мыслитель 51, 390, 394, 403, 406, 513
- Дантон Жорж Жак (1759—1794), деятель Французской революции, один из вождей якобинцев 355
- Дарвин Чарлз Роберт (1809—1882), английский естествоиспытатель, основатель эволюционного учения 353, 363
- Дарский Дмитрий Сергеевич (1883—1957), критик, литературовед 263
- Деалькозер, иезуит 162
- Дезарг Жерар (1593—1662), французский математик, архитектор, инженер 23, 27, 30—33
- Декарт Рене (1596—1650), французский философ, математик, физик, физиолог 14, 15, 17, 19, 25, 27, 28, 30, 32—34, 55, 56, 61—63, 72, 87, 88, 108, 137, 181, 183, 184, 196, 204, 208, 277, 285, 323, 330, 339, 350, 351, 355, 379, 381, 383, 384, 396, 397, 421, 431, 528, 534, 535
- Деллакруз, иезуит 162
- Дельвиг Антон Антонович (1798—1831), поэт, критик, журналист, друг А. С. Пушкина 450
- Дельфо Луиза, служанка отца Паскаля 139
- Дельфо Франсуаза, горничная Паскаля 230
- Денисьева Елена Александровна (1826—1864), возлюбленная Ф. И. Тютчева 481, 524, 525
- Денуайе, польская королева 63
- Державин Гаврила Романович (1743—1816), поэт 283, 432
- Деттонвилль Амос, анаграмма псевдонима Паскаля «Луи де Монтальт» 209—211
- Джинс Джеймс Хопвуд (1877—1946), английский физик, астроном и натурфилософ 428
- Диана, иезуит 166, 167
- Дидо, издатель Паскаля 560
- Дидро Дени (1713—1784), французский философ и писатель 269, 274, 355, 451
- Дионисий (Псевдо-Дионисий) Ареопагит (по церковному преданию I в., предположительно — V — нач. VI в.), представитель позднеотеческого христианского богословия 426, 437
- Добролюбов Николай Александрович (1836—1861), литературный критик и публицист 268, 344, 407, 447, 600
- Долгов С., переводчик «Мыслей» Паскаля 266
- Домá, юриконсульт 226
- Дорофей, авва (нач. VI — после 560), христианский подвижник, духовный писатель 294, 427, 602
- Достоевский Федор Михайлович (1821—1881), писатель и мыслитель 172, 282, 283, 285, 286, 291, 295—297, 300—302, 314, 327, 334, 339, 370, 376, 378, 380, 381, 383, 388, 389, 403, 406, 410, 414, 425, 429, 432,

- 446—448, 452, 460, 464, 475, 483, 484, 502, 519, 527—550, 557, 566, 567, 569, 581, 583, 584, 601, 602, 610—612
- Дурова Надежда Андреевна (1783—1866), писательница 265
- Евклид (III в. до н. э.), древнегреческий математик 22, 23, 32
- Екатерина II (Великая) (1729—1796), российская императрица (с 1762) 249
- Ельчанинов Александр Викторович (1881—1934), священник, один из организаторов и руководителей Русского студенческого христианского движения 358
- Жанна д'Арк (ок. 1412 — 1431), французская национальная героиня, возглавившая борьбу против англичан во время Столетней войны 355, 390
- Жорес Жан (1859—1914), французский историк и политический деятель, основатель газеты «Юманите» 355
- Жуковский Василий Андреевич (1783—1852), поэт, переводчик, критик 250—254, 256, 294, 327, 454, 462, 476, 496, 497, 599
- Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962), философ и богослов, протоиерей 281, 293, 334, 378, 423, 426, 602, 607
- Зороастр (2-я пол. VII — VI в. до н. э.), основатель зороастризма, дуалистической религии народов Востока 555
- Иаков (библ.), ветхозаветный патриарх, младший из двух сыновей-близнецов Исаака 129, 360, 381, 383, 421, 422
- Иван (Иоанн) IV Васильевич Грозный (1530—1584), русский царь (с 1547) 151
- Иванов Александр Андреевич (1806—1858), художник 252
- Иванов-Разумник (наст. имя Разумник Васильевич Иванов) (1878—1946), критик, публицист, историк русской литературы и общественной мысли, мемуарист 276
- Игнатий (в миру Брянчанинов Дмитрий Александрович) (1807—1867), святитель, богослов, писатель 305
- Иларион (кон. X или нач. XI в. — ок. 1054/1055), митрополит Киевский (с 1051), писатель и мыслитель, автор «Слова о Законе и Благодати» 282, 426
- Ильин Иван Александрович (1883—1954), философ, правовед, политический мыслитель, историк культуры 278, 334, 424, 504
- Иннокентий XI (1611—1689), римский папа (1676—1689) 180
- Иннокентий X (1574—1655), римский папа (1644—1655) 153, 175
- Иоанн Богослов, один из апостолов Иисуса Христа, автор Евангелия, трех посланий и Откровения (Апокалипсиса) 46, 301, 320, 454
- Иоанн Дамаскин (ок. 675 — до 753), византийский богослов, философ и поэт, систематизатор догматического богословия, защитник иконопочитания 282

- Иоанн Златоуст (344/354—407), епископ Константинопольский, богослов и проповедник, вместе с Василием Великим и Григорием Богословом один из трех вселенских учителей Восточной Церкви 454
- Иоанн Креста (Хуан де ла Крус) (1542—1591), испанский мистик и христианский писатель, поэт 390, 402
- Иоанн Креститель (Иоанн Предтеча, библ.), предвозвестник прихода Мессии, предшественник Иисуса Христа 280
- Иоахим Флорский (де Флорис, Джоаккино де Фьоре) (ок. 1132 — 1202), итальянский религиозный мыслитель, монах Цистерцианского ордена и основатель Флорского ордена 392, 399
- Иов (библ.), ветхозаветный праведник 381, 386
- Иосиф Волоцкий (в миру Иван Иванович Санин) (1439/1440—1515), основатель и игумен Иосифо-Волоколамского монастыря, канонизирован Русской Православной Церковью 282
- Исаак (библ.), ветхозаветный патриарх, сын Авраама и Сарры 129, 360, 381, 383, 418, 421, 422
- Исаак Сирин (Исаак Ниневийский, VII в.), епископ Ниневийский, христианский подвижник, автор сочинений по аскетике 427
- Исайя (библ.), ветхозаветный пророк 383
- Исидор (в миру Иван Козин) (предпол. 1814—1908), иеромонах Гефсиманского скита 359
- Иуда Искарот, в Новом Завете апостол, предавший Христа 483
- Ишимова Александра Осиповна (1804—1881), детская писательница и переводчица 268
- Кавальери Бонавентура (1598—1647), итальянский математик 212
- Кальвин Жан (1509—1564), религиозный реформатор в Швейцарии, основатель кальвинизма (пуританства) 45, 153, 390, 398, 400, 605, 606
- Кампанелла Томмазо (1568—1639), итальянский философ, поэт, политический деятель, автор утопии об идеальном обществе 14
- Кант Иммануил (1724—1804), немецкий философ 181, 277, 279, 280, 359, 376, 377, 379, 387, 397, 428, 429, 437, 503, 529, 554, 555, 559, 601
- Кантор Георг (1845—1918), немецкий математик и мыслитель, основоположник теории множеств 359
- Карамзин Андрей Николаевич, сын историка Н. М. Карамзина 493
- Карамзин Николай Михайлович (1766—1826), писатель и историк 249, 313, 511, 599
- Карамзина Софья Николаевна, дочь историка Н. М. Карамзина 493
- Карамуэль, иезуит 168
- Кардано Джероламо (1501—1576), итальянский математик, философ, врач 53, 111, 112
- Каркави Пьер де (1603—1684), французский математик 112, 113, 206, 209—211, 213
- Карсавин Лев Платонович (1882—1952), философ и историк, один из идеологов евразийства 276, 290

- Катенин Павел Александрович (1792—1853), писатель, переводчик, литературный критик 257
- Кеплер Иоганн (1571—1630), немецкий астроном 14, 350
- Киреевский Иван Васильевич (1806—1856), философ, публицист, литературный критик 279, 280, 306, 309—314, 324—342, 566, 601—603, 612
- Кирилл, до принятия монашества в 869 г. Константин (Константин Философ) (ок. 827 — 869), вместе с братом Мефодием славянский просветитель, создатель славянской азбуки, проповедник христианства 282
- Клемансо Жорж (1841—1929), французский политический деятель, премьер-министр (1906—1909, 1917—1920) 355
- Клеопатра (69—30 до н. э.), египетская царица 189, 273
- Ключевский Василий Осипович (1841—1911), историк 344
- Коген Герман (1842—1918), немецкий философ, вместе с П. Натерпом глава марбургской школы неокантианства 424
- Козимо II Медичи, представитель правившего во Флоренции (1434—1737 с перерывами) рода 59
- Козырев Борис Михайлович (1905—1979), физик, автор «Писем о Тютчеве» 480, 481, 491, 503
- Колиньи Гаспар де Шатийон (1519—1572), французский адмирал, глава гугенотов 355
- Конде, французская принцесса 80
- Кондорсе Жан Антуан Николя (1743—1794), социолог, математик, политический деятель 265, 267, 355, 560
- Конрар Валентен (1603—1675), французский писатель 80
- Константин I Великий (274/280—337), римский император (с 306), перенесший столицу империи в г. Византий (Константинополь) и способствовавший упрочению христианства в государственной и общественной жизни 384
- Конт Огюст (1798—1857), французский философ и социолог, основоположник позитивизма 503
- Конфуций (ок. 551 — 479 до н. э.), древнекитайский мыслитель, основатель конфуцианства 149, 554, 555
- Коперник Николай (1473—1543), польский астроном, создатель гелиоцентрической картины мира 52, 57, 80, 353, 536
- Корне Никола, богослов Сорбонны 153
- Корнель (1606—1684), французский драматург 17, 82, 86, 355, 468
- Корнийо Ф., французский литературовед, исследователь творчества Ф. И. Тютчева 482, 609
- Кошелев Александр Иванович (1806—1883), публицист, журналист, мемуарист, общественный деятель 316, 317, 326
- Кретино-Жоли, историк ордена иезуитов 152, 517
- Кришна, один из героев древнеиндийской эпической поэмы «Махабхарата», в вишнуистских истолкованиях индуизма — одно из воплощений бога Вишну 554

- Кромвель Оливер (1599—1658), деятель Английской революции, лорд-протектор (военный диктатор) Англии (с 1653) 195
- Крылов Иван Андреевич (1769—1844), писатель, баснописец 249, 599
- Ксавье Франциск, иезуит 148, 149
- Ксенофонт (ок. 455 — ок. 355 до н. э.), древнегреческий писатель и историк 94
- Куаре, французский нотариус 231
- Кузен Виктор (1792—1867), французский философ 107, 265, 334, 335
- Кьеркегор Серен (1813—1855), датский философ, писатель, один из предшественников экзистенциализма 377, 378, 605
- Лабрюйер Жан де (1645—1696), французский писатель-моралист 266, 269
- Лавалетт, французский кардинал 80
- Лавров Петр Лаврович (1823—1900), социолог, публицист, идеолог народничества 407
- Лайелль Чарлз (1797—1875), английский естествоиспытатель, один из основоположников актуализма в геологии 363
- Лалуэр, иезуит, математик 210, 211
- Лами, иезуит 168
- Ланглау, французский типограф 162
- Ланкр, французский судья 15
- Лансло Клод (1615—1695), французский теоретик педагогики, янсенист 136, 138, 141
- Лао-цзы (IV—III вв. до н. э.), древнекитайский философ, основатель даосизма 554, 555
- Лаплас Пьер Симон (1749—1827), французский астроном, математик, физик 113, 363
- Лапшин Иван Иванович (1870—1952), философ, исследователь в области эстетики и теории творчества 528, 611
- Ларошфуко (Марсийяк де) Франсуа де (1613—1680), французский писатель-моралист 94, 110, 266, 269, 465
- Лафонтен Жан де (1621—1695), французский писатель, баснописец 269
- Лафюма Луи, издатель Паскаля 266
- Ле Пайер (ум. 1654), французский математик 22, 65, 211
- Леви-Брюль Люсьен (1857—1939), французский социолог 383
- Левицкий Сергей Александрович (1909—1983), философ, историк философии 407, 423, 606, 607
- Ледантю Мария Петровна, мать К. П. Ивашевой (урожд. Ледантю), жены декабриста В. П. Ивашева 260
- Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ, историк, математик, физик 31—34, 40, 99, 100, 112, 138, 212, 350
- Леметр Антуан (1608—1658), адвокат, насельник Пор-Рояля 136, 137
- Ленау Николаус (наст. имя Николаус Франц Нибш фон Штреленау) (1802—1850), австрийский поэт 491

- Ленобль, французский историк науки и культуры 17
- Леонардо да Винчи (1452—1519), итальянский художник, ученый, мыслитель 358, 389
- Леонтьев Константин Николаевич (1831—1891), философ, писатель, публицист, литературный критик 303, 345, 349, 354, 356
- Лепети, французский королевский типограф и книгопродавец 160
- Лермонтов Михаил Юрьевич (1814—1841), поэт и прозаик 406, 446
- Лесков Николай Семенович (1831—1895), писатель 585
- Лессий, иезуит 166
- Лессинг Готхольд Эфраим (1729—1781), немецкий драматург, теоретик искусства, литературный критик 480
- Лианкур де, французский герцог 153
- Лож де, парижская аристократка 83, 90
- Лойола Игнатий (ок. 1491 — 1556), основатель ордена иезуитов 145, 146, 148
- Локк Джон (1632—1704), английский философ 350
- Ломоносов Михаил Васильевич (1711—1765), ученый, поэт, художник, историк 210, 247, 599
- Лоранси Пьер Себастьян, католический публицист, редактор газеты «L'Union» 478
- Лоре Жан (1595—1665), французский писатель, издатель стихотворной газеты «Историческая муза» 86, 92, 228
- Лосев Алексей Федорович (1893—1988), философ, историк философии и эстетики 280, 284, 287, 343, 359, 517, 601
- Лосский Владимир Николаевич (1903—1958), богослов и философ 433
- Лосский Николай Онуприевич (1870—1965), философ 326, 358, 427, 603, 605—607
- Луандр, издатель Паскаля 560
- Луиза, жена Генриха III 11
- Луначарский Анатолий Васильевич (1875—1933), политический деятель, философ 155
- Льютци, итальянский историк физики 59, 60
- Людвик XI (1423—1483), французский король (с 1461) 11
- Людвик XIII (1601—1643), французский король (с 1610) 14, 44, 111, 151
- Людвик XIV (1638—1715), французский король (с 1643) 14, 92, 94, 138, 222—224, 335, 355, 520
- Людвик XV (1710—1774), французский король (с 1715) 355, 520
- Людвик XVI (1754—1793), французский король (1774—1792) 355, 520
- Люин де, французский герцог 132, 220, 223
- Лютер Мартин (1483—1546), немецкий религиозный реформатор, основатель протестантизма (лютеранства) 45, 377, 378, 381, 383, 385, 386, 390, 398, 400, 605, 606

Магеллан Фернан (ок. 1480 — 1521), мореплаватель 52

Магни Валериан, монах ордена капуцинов 63

- Магомет (Мухаммед, Мохаммед) (ок. 570 — 632), основатель ислама, глава первого мусульманского теократического государства 554, 555
- Мазарини Джулио (1602—1661), кардинал, первый министр Франции (с 1643) 74, 164, 222, 224
- Макарий Египетский (Макарий Великий) (301—391), один из основателей христианского монашества, автор духовных сочинений 427
- Макиавелли Никколо (1469—1527), итальянский политический мыслитель, общественный деятель, историк 182, 321
- Маковицкий Душан Петрович (1866—1921), врач, друг Л. Н. Толстого 553, 554, 612
- Максим Исповедник (ок. 580 — 662), византийский мыслитель и богослов 426
- Малерб Франсуа де (ок. 1555 — 1628), французский поэт 15, 80, 82
- Мальбранш Николя (1638—1715), французский философ 110, 350
- Манн Томас (1875—1955), немецкий писатель 281
- Марк Аврелий Антонин (121—180), римский император и философ 554, 555
- Маркс Карл (1818—1883), немецкий теоретик, основоположник коммунистического учения 55, 56, 408, 434—436, 569, 574, 601, 612
- Менаж Жиль (1613—1692), адвокат, поэт 94
- Менжо, французский врач 220
- Ментенон де, жена Людовика XIV 94
- Ментце (Мен-цзы) (372—289 до н. э.), древнекитайский мыслитель 555
- Мере Антуан Гомбо де (1607—1684), французский писатель 81, 93—103, 105, 106, 110—112, 119, 172, 201
- Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865—1941), писатель, публицист, философ 376, 377, 382, 389—406, 430, 477, 605, 606, 609
- Мерсенн Марен (1588—1648), французский ученый 25—29, 32, 33, 63, 182, 206—209, 248
- Месм де, знатная парижанка 92
- Местр Жозеф Мари де (1753—1821), французский мыслитель и политический деятель 477, 478, 480
- Метнер Эмиль Карлович (1872—1936), философ, музыкальный критик, организатор издательства «Мусагет» 275
- Мечников Илья Ильич, прототип повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича» 564
- Мещерский Сергей Васильевич, князь (1828—1856) 492
- Милль Джон Стюарт (1806—1873), английский философ, экономист, общественный деятель 344, 353, 568
- Миттон Дамье (ок. 1618 — 1690), французский писатель 92, 93, 95, 97, 111, 123, 124, 198, 201
- Михайловский Николай Константинович (1842—1904), социолог, публицист, литературный критик, идеолог народничества 347, 389, 407
- Мицкевич Адам (1798—1855), польский поэт 454
- Мишо Ж. Ф., автор «Истории крестовых походов» 265

- Молешотт Якоб (1822—1893), немецкий физиолог и философ 269
Молина Луис (1536—1600), иезуит 156, 168
Мольер (наст. имя Жан Батист Поклен) (1622—1673), французский комедиограф, актер, театральный деятель 17, 35, 86, 178, 335, 395, 486
Мондори Гийом (1594—1651), французский актер 82
Монж Гаспар (1746—1818), французский математик 32
Монс де, подложное имя Паскаля 173
Монтальт Луи де, псевдоним Паскаля 179, 209, 235
Монтень Мишель де (1533—1592), французский философ 16, 52, 93, 142, 143, 183, 267, 269, 274, 395, 466
Монтескье Шарль Луи (1689—1755), французский философ и правовед 17
Мопассан Ги де (1850—1893), французский писатель 355
Морен Жан Батист (1583—1656), французский астроном и математик 14
Мориак Франсуа (1885—1970), французский писатель 396
Морозова Маргарита Кирилловна (1873—1958), учредительница издательства «Путь» и Религиозно-философского общества в Москве 433
Моцарт Вольфганг Амадей (1756—1791), австрийский композитор 457
Муравьев Андрей Николаевич (1806—1874), поэт и литератор 261, 509
Мюллер Фридрих фон (1779—1849), канцлер Саксен-Веймара 406
- Наварр, иезуит 167
Наполеон I (Наполеон Бонапарт) (1769—1821), французский император (1804—1814, март—июнь 1815) 280, 390, 543
Наторп Пауль (1854—1924), немецкий философ, вместе с Г. Когеном глава марбургской школы неокантианства 424
Некрасов Николай Алексеевич (1821—1877), поэт, журналист, издатель 347, 469
Несмелов Виктор Иванович (1863—1937), философ 295, 296
Николай I (1796—1855), российский император (с 1825) 252
Николай Александрович, великий князь (1843—1865), сын Александра II 509
Николай Кузанский (1401—1464), епископ Бриксенский, кардинал и легат Германии (с 1450), генеральный викарий в Риме при папе Пие II, философ, стремившийся синтезировать достижения позднеантичной, патристической и арабской мысли 207, 409
Николь Пьер (1625—1695), французский философ и теолог 136, 138, 140, 172, 179, 220, 221, 224, 226, 229, 235, 248
Нил Сорский (в миру Николай Майков) (1433—1508), основатель первого русского скита, глава нестяжателей 282
Ницше Фридрих (1844—1900), немецкий философ 355, 376, 377, 381, 383, 386—388, 408, 412, 605
Нобили, иезуит 149
Новгородцев Павел Иванович (1886—1924), философ и правовед 423, 424

- Новиков Николай Иванович (1744—1818), писатель, журналист, издатель 248, 599
- Ноэль Этьен (1581—1660), иезуит 211
- Ньютон Исаак (1643—1727), английский физик, астроном, математик, основоположник классической механики 115, 212, 351, 353, 355
- Обиньи Теодор Агриппа д' (1552—1630), французский поэт, историк 94
- Оболенский Евгений Петрович (1796—1865), декабрист 259
- Огарев Николай Платонович (1813—1877), поэт, публицист, общественный деятель 271
- Одоевский Владимир Федорович (1804—1869), писатель, философ, литературный и музыкальный критик 258, 326, 600
- Остроградский Михаил Васильевич (1801—1861), математик, академик 530
- Павел I (1754—1801), российский император (с 1796) 389
- Павел III (1468—1549), римский папа (1534—1549) 146
- Павел, апостол, автор 14 посланий в Новом Завете 164, 293, 383, 426, 468, 469, 480, 498
- Павленков Флорентий Федорович (1839—1900), книгоиздатель 274
- Папп Александрийский (2-я пол. III в.), древнегреческий математик 23
- Парацельс (наст. имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) (1493—1541), врач и естествоиспытатель 53
- Парни Эварист Дезире де Форж (1753—1814), французский поэт 462
- Паскаль (урожд. Бегон) Антуанетта (1596—1626), мать Паскаля 11, 13
- Паскаль де Монс Маргарита, бабушка Паскаля 11
- Паскаль Жаклина (1625—1661), сестра Паскаля 12, 47, 62, 65, 75—78, 83, 85, 86, 90, 91, 126, 127, 131, 138—141, 164, 224, 225, 226
- Паскаль Этьен (1588—1651), отец Паскаля 12—14, 16, 17, 19—25, 27, 28, 33, 35, 42, 45, 47, 60, 65, 74—76, 139, 159, 234
- Пахмусс Темира, американская исследовательница творчества Д. С. Мережковского 398, 606
- Пачоли Лука (ок. 1445 — ок. 1514), итальянский математик 112
- Педрецца, иезуит 162
- Пелагий (ок. 360 — после 418), британский монах и теолог 43, 44
- Первов Павел Дмитриевич (1860—1929), переводчик, преподаватель Лазаревского института восточных языков 266, 274, 349, 351
- Перро Шарль (1628—1703), французский писатель 154
- Перье Жаклина, племянница Паскаля 48, 217
- Перье Жильберта (1620—1687), сестра Паскаля 12, 17, 20, 22, 29, 35, 42, 48, 62, 74—79, 85, 90, 126, 128, 129, 139, 164, 213, 215—218, 220, 225—230, 232, 234, 350, 352
- Перье Луи, племянник Паскаля 77, 220
- Перье Маргарита, племянница Паскаля 12, 47, 48, 78, 79, 139, 162, 163, 220, 224, 233

- Перье Флорен, сын двоюродной сестры Этьена Паскаля, муж Жильберты Перье 48, 66—68, 90, 163, 173, 217, 230, 231, 233, 234, 247
- Перье Этьен, племянник Паскаля 32, 48, 230
- Пети Пьер, французский интендант фортификаций 60, 61
- Петр I Великий (1672—1725), русский царь (с 1682, правил с 1689), первый российский император (с 1721) 312, 322, 328
- Петрарка Франческо (1304—1374), итальянский поэт 462, 463
- Пигарев Кирилл Васильевич (1911—1984), литературовед, исследователь творчества Ф. И. Тютчева 478, 480, 609
- Пикар Эмиль, французский ученый 32, 112
- Пико дела Мирандола Джованни (1463—1494), итальянский мыслитель 235, 270
- Пинель, домоправительница в парижской квартире Паскаля 139
- Пиро, ректор иезуитского Коллеж де Клермон 180
- Писарев Дмитрий Иванович (1840—1868), публицист, литературный критик, журналист 268, 269, 344, 407, 600
- Пифагор (VI в. до н. э.), древнегреческий философ, математик 503
- Платон (428/427—348/347 до н. э.), древнегреческий философ 94, 276, 284, 359, 379, 380, 428, 430, 554
- Плетнев Петр Александрович (1792—1865), поэт и критик 448
- Плетнева Александра Васильевна (урожд. княжна Щетинина) (1826—1901), жена П. А. Плетнева 483
- Плотин (ок. 204/205—269/270), древнегреческий философ 380, 409
- Плутарх (ок. 46 — ок. 126), древнегреческий писатель 94
- Победоносцев Константин Петрович (1827—1907), государственный деятель, обер-прокурор Синода (1880—1905) 525
- Погодин Михаил Петрович (1800—1875), историк, писатель, издатель 449, 480
- Поджио Александр Викторович (1798—1873), декабрист 263
- Поле, фаворитка маркиза де Рамбуйе 82
- Полевой Ксенофонт Алексеевич (1801—1867), критик и журналист 448
- Поликарп Анна, горничная Жильберты Паскаль 230
- Политковская М. К. (ум. 1872), писательница и переводчица, знакомая Ф. И. Тютчева 509
- Полонский Яков Петрович (1819—1898), поэт 473, 474, 525, 608
- Понселе Жан Виктор (1788—1867), французский математик 32
- Попов Павел Сергеевич, автор статьи «Тютчев и Шеллинг» 478
- Порта, автор «Натуральной магии» 53
- Поссевино Антонио (1534—1611), профессор ордена иезуитов, папский легат, автор исторических сочинений о России XVI в. 151
- Прадин Жан, французский конструктор подводного аппарата 61
- Прево-Парадоль Люсьен Анатолий (1827—1870), французский литератор и публицист 351
- Прудон Пьер Жозеф (1809—1865), французский экономист, социалист, теоретик анархизма 273

- Пуассон Симеон Дени (1781—1840), французский математик и физик 113
- Пумпянский Лев Васильевич (1894—1940), литературовед 478
- Пушкин Александр Сергеевич (1799—1837), поэт и прозаик 256, 257, 281, 295, 327, 360, 425, 447—461, 476, 495, 498, 511, 517, 519, 607, 608
- Пушкин Василий Львович (1766—1830), поэт, дядя А. С. Пушкина 256
- Пушкин Иван Иванович (1798—1859), декабрист 259—263, 600
- Пфеффель Карл (1811—1890), баварский публицист, брат жены Ф. И. Тютчева Эрнестины Федоровны 477, 486, 499, 505, 526
- Рабле Франсуа (1494—1553), французский писатель 267, 274
- Раймунд Тулузский (1041/1042—1105), граф Тулузы, один из предводителей 1-го Крестового похода 355
- Рамбуйе Катрин де Вивонн, маркиза (1588—1665), хозяйка самого известного французского салона XVII в. 79, 81—83, 94, 95
- Расин Жан (1639—1699), французский драматург 162, 164, 249, 335, 355
- Рассел Бертран (1872—1970), английский философ, логик, математик, общественный деятель 54
- Рахманинов Сергей Васильевич (1873—1943), композитор 423
- Рачинский Григорий Алексеевич (1859—1939), переводчик, философ, литературный деятель 276, 345, 433
- Ребур де, священник Пор-Рояля 163
- Регинальд, иезуит 167
- Реми, французский судья 14
- Рен Кристофер (1632—1723), английский архитектор и астроном 210
- Ренан Жозеф Эрнест (1823—1892), французский историк, писатель, филолог 503
- Риччи, монах ордена иезуитов 149
- Ришелье Арман Жан дю Плесси (1585—1642), кардинал, глава королевского совета Франции (с 1624) 14, 21, 44, 86, 137, 222
- Роаннец Артюс Гуфье де, герцог (1627—1696), друг Паскаля 92, 93, 97, 104, 144, 173, 207, 209, 220, 227
- Роберваль Жиль Персонн (1602—1675), французский математик и физик 21, 27, 28, 41, 111, 112, 206, 208, 209
- Робеспьер Максимилиан (1758—1794), один из руководителей якобинцев во время Французской революции 355
- Роган де, французская герцогиня 80
- Рожалин Николай Матвеевич (1804—1834), писатель, переводчик 326
- Розанов Василий Васильевич (1856—1919), философ и писатель 293, 298, 343—353, 355—357, 377, 391, 403, 603, 604
- Розенфельд (Каменев) Лев Борисович (1883—1936), советский партийный и государственный деятель 358
- Рублев Андрей (ок. 1360 — 1430), монах Андроникова монастыря в Москве, иконописец, канонизирован Русской Православной Церковью 282

- Руссо Жан Жак (1712—1778), французский писатель и философ 355, 451, 464, 480, 555, 561
- Сабле Мадлен де, маркиза (1599—1678) 48, 93, 94, 220
- Савро, французский типограф 160
- Сальери Антонио (1750—1825), итальянский композитор 457
- Самарин Юрий Федорович (1819—1876), мыслитель, историк, публицист, общественный деятель 317, 318, 475, 602
- Санта Тереза Испанская (1515—1582), испанская монахиня, католическая святая 390
- Санчез, иезуит 167, 169
- Сартр Жан Поль (1905—1980), французский философ и писатель 428
- Саси Луи Исаак Леметр де (1613—1684), французский богослов и писатель 141—144, 224, 267
- Свербеев Дмитрий Николаевич (1799—1876), московский дворянин, автор «Записок» 317
- Свистунов Петр Николаевич (1803—1889), декабрист 262, 553
- Свифт Джонатан (1667—1745), английский писатель 207
- Сегье Пьер (1588—1672), французский государственный деятель, канцлер Франции 35, 37, 136, 137, 154
- Селье Филипп, французский историк литературы, исследователь и издатель Паскаля 266
- Сен-Виктор Арнуль де, кюре 128
- Сенглен Антуан (1607—1664), французский священник, духовник Пор-Рояля 62, 65, 131, 141, 176, 224
- Сенска Луций Анней (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.), римский философ, писатель 76
- Сен-Жюст Луи Антуан (1767—1794), деятель Французской революции, один из руководителей якобинцев 355
- Сен-Сиран (Жан Дювержье де Оранн) (1581—1643), аббат Пор-Рояля 42, 44, 45, 89, 134, 136, 137
- Сент-Бёв Шарль Огюстен (1804—1869), французский литературный критик и писатель 33, 335
- Сент-Евремон Шарль де (1610—1703), французский философ и писатель 93
- Сенто, сестра поэта Далибре, хозяйка одного из парижских салонов 80
- Серапион (Машкин) (1854—1905), архимандрит 359
- Серафим Саровский (в миру Прохор Сидорович Мошнин) (1759/1760—1833), иеромонах Саровской пустыни, православный подвижник, преподобный старец 375, 402
- Сервантес де Сааведра Мигель (1547—1616), испанский писатель 337
- Сергий Радонежский (1314/1321—1392), православный подвижник, святой, основатель и игумен Троице-Сергиева монастыря 524
- Сечкарев В., литературовед 478
- Сильвио Пеллико (1789—1854), итальянский писатель 253
- Скаррон Поль (1610—1660), французский писатель 94

- Сковорода Григорий Саввич (1722—1794), украинский философ, поэт, музыкант, педагог 297
- Скюдери Мадлен де (1607—1701), французская писательница 83
- Слюз Рене де (1622—1685), французский математик 206, 211, 213, 219
- Смирнова Александра Осиповна (урожд. Россет) (1809—1882), фрейлина, близкая знакомая А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, семьи Аксаковых 256, 453, 454, 600, 608
- Смит Адам (1723—1790), английский экономист и философ 286
- Сократ (ок. 470 — 399 до н. э.), древнегреческий философ 76, 93, 379, 395, 554, 555, 559
- Солженицын Александр Исаевич (р. 1918), писатель, публицист 519
- Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900), философ, поэт, публицист 290, 291, 304, 334, 343, 377, 410, 447, 507, 513, 601, 610
- Сорокин Питирим Александрович (1889—1968), социолог и культуролог 436
- Спенсер Герберт (1820—1903), английский философ и социолог 352, 353
- Сперанский Михаил Михайлович (1771—1839), государственный деятель 248, 599
- Спиноза Бенедикт (Барух) (1632—1677), нидерландский философ 350, 351, 379, 383, 395, 397
- Стевин Симон (1548—1620), нидерландский математик и инженер 70
- Степун Федор Августович (1884—1965), философ, культуролог, писатель 424
- Стороженко Николай Ильич (1836—1906), филолог и историк литературы 274
- Страхов Николай Николаевич (1828—1896), философ, публицист, литературный критик 257, 301, 345, 353, 529, 556, 565
- Струве Петр Бернгардович (1870—1944), экономист, философ, социолог, общественный и политический деятель 408
- Суарез Франциско (1548—1617), иезуит 170
- Сюлли-Прюдом (1839—1907), французский поэт 553
- Таллеман де Рео (1619—1692), французский писатель 179
- Таннер, иезуит 167
- Тарталья Никколо (ок. 1499 — 1557), итальянский ученый 111
- Тассо Торквато (1544—1595), итальянский поэт 462, 463
- Тереза Лизьветская (1873—1897), французская монахиня, канонизирована папой Пием XI
- Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220), христианский теолог и писатель 174, 380, 381
- Тихонравов Николай Саввич (1832—1893), литературовед и археограф 344
- Толстая Александра Андреевна (1817—1904), двоюродная тетка Л. Н. Толстого 552
- Толстая Софья Андреевна (урожд. Берс) (1844—1919), жена Л. Н. Толстого 554

- Толстой Лев Николаевич (1828—1910), писатель и мыслитель 253, 257, 262, 275, 305, 359, 376, 389, 410, 446, 454, 468, 470, 476, 552—568, 570, 572, 573, 579, 581—587, 589, 600, 608, 612
- Топоров Владимир Николаевич (р. 1928), лингвист, литературовед, культуролог 478
- Торричелли Эванджелиста (1608—1647), итальянский физик и математик 59, 60, 63, 65, 70, 208, 247, 248
- Трубецкой Евгений Николаевич (1863—1920), философ, публицист, общественный деятель 281, 291, 295, 299, 303, 601, 602
- Трубецкой Сергей Николаевич (1862—1905), философ, публицист, общественный деятель 279, 601
- Тургенев Александр Иванович (1784—1845), мемуарист, публицист 327, 478, 479
- Тургенев Иван Сергеевич (1818—1883), писатель 467—471, 473, 474, 608, 609
- Тутанхамон, египетский фараон в 1351—1342 до н. э. из XVIII династии 389
- Тюрго Анн Робер Жак (1727—1781), французский государственный деятель и экономист 355
- Тютчев Федор Иванович (1803—1873), поэт, публицист, дипломат 195, 254, 370, 395, 406, 407, 475—487, 489—507, 509—526, 533, 599, 609, 610
- Тютчева Анна Федоровна (1829—1889), дочь Ф. И. Тютчева, фрейлина, мемуаристка 316, 485, 492, 494, 511, 512, 524, 525
- Тютчева Мария Федоровна (1840—1872), дочь Ф. И. Тютчева 480
- Тютчева Эрнестина Федоровна (урожд. бар. Пфевфель, в первом браке бар. Дернберг) (1810—1894), вторая жена Ф. И. Тютчева 495, 526
- Умберт П., исследователь научного творчества Паскаля 32
- Успенский Глеб Иванович (1843—1902), писатель 347, 389
- Ухтомский Алексей Алексеевич (1875—1942), физиолог 548
- Фаворский Владимир Андреевич (1886—1964), график и живописец 360
- Фалес (ок. 625 — ок. 547 до н. э.), древнегреческий философ 481, 503
- Фарнгаген фон Энзе Карл Август (1785—1858), немецкий литератор 479
- Федоров Николай Федорович (1829—1903), философ 567
- Федотов Григорий Петрович (1886—1951), философ, историк, публицист 294, 602
- Фейербах Людвиг (1804—1872), немецкий философ 271, 503
- Фенелон Франсуа де Салиньяк де Ла Мот (1651—1715), французский писатель и религиозный деятель 249
- Феодор (в миру Александр Васильевич Поздеевский) (1876—1937), епископ Волоколамский, ректор Московской Духовной Академии 359
- Ферма Пьер (1601—1665), французский математик 21, 99, 100, 107, 111—114, 219, 220, 270

- Фет (наст. фам. Шеншин) Афанасий Афанасьевич (1820—1892), поэт 470, 553
- Филарет (Василий Михайлович Дроздов) (1792—1867), митрополит Московский (с 1826), богослов, проповедник, канонизирован Русской Православной Церковью 524
- Филипп VI (1293—1350), французский король (с 1328) 15
- Филипп-Август (Филипп II Август) (1165—1223), французский король (с 1180) 134
- Филиппов Михаил Михайлович (1858—1903), историк философии, естествоиспытатель, публицист 274
- Филофей (ок. 1465 — ок. 1542), старец псковского Спасо-Елеазарова монастыря, церковный публицист 282
- Фихте Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель 424
- Фишер Куно (1824—1907), немецкий историк философии 408
- Флешье Эспри (1632—1710), французский прелат и мемуарист 48, 90
- Флоренский Павел Александрович (1882—1937), православный священник, философ, ученый 275, 292, 295, 317, 334, 349, 358—363, 365—375, 390, 415, 417, 421, 431, 433, 604
- Флоровский Георгий Васильевич (1893—1979), протоиерей, историк и богослов 288, 289, 291, 295, 305, 391, 423, 601, 605, 607
- Фожер А., издатель Паскаля 265
- Фома Аквинский (1225/1226—1274), католический теолог, крупнейший представитель средневековой схоластики 379, 397, 413, 414
- Фома Кемпийский (Фома Гемеркен) (1379/1380—1471), немецко-нидерландский мистик 253
- Фома, в Новом Завете апостол 505
- Фонвизина Наталья Дмитриевна (урожд. Апухтина) (1805—1869), жена декабриста М. А. Фонвизина 262
- Фонтен, секретарь де Саси 142, 144
- Фонтенель Бернар Ле Бовье де (1657—1757), французский писатель 72, 73, 80, 83, 87
- Форкад Эжен, французский публицист 477
- Фохт Карл (1817—1895), немецкий философ и естествоиспытатель 269, 344, 503
- Франк Семен Людвигович (1877—1950), философ 278, 288, 303, 407—422, 430, 433, 602, 606, 607
- Франс Анатолий (наст. имя Анатолий Франсуа Тибо) (1844—1924), французский писатель 138
- Франциск Ассизский (наст. имя Джованни Бернардоне) (1181/1182—1226), итальянский проповедник, религиозный поэт, основатель ордена францисканцев 390, 554
- Фрейд Зигмунд (1856—1939), австрийский врач, психолог, основоположник психоанализа 345, 412, 427, 435, 436
- Фрета, иезуит 173

- Хайдеггер Мартин (1889—1976), немецкий философ 428
- Хомяков Алексей Степанович (1804—1860), философ, поэт, публицист 271, 292, 302, 304, 306, 309, 311—327, 368, 400, 602, 606
- Христина (Кристина) Августа (1626—1689), шведская королева (1632—1654) 87, 88, 179
- Цезарь Борджиа, представитель знатного рода испанского происхождения, игравшего значительную роль в Италии в XV — нач. XVI вв. 284
- Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.), древнеримский писатель, оратор, политический деятель 94, 178
- Чаадаев Петр Яковлевич (1794—1856), философ 280, 292, 293, 295, 297, 302—304, 315, 479, 568, 602, 609
- Чебышев Пафнутий Львович (1821—1894), математик 113
- Чернышевский Николай Гаврилович (1828—1889), писатель, публицист, критик, общественный деятель 270, 344, 353, 600
- Чертков Владимир Григорьевич (1854—1936), друг Л. Н. Толстого, издатель его произведений 257
- Чехов Антон Павлович (1860—1904), писатель 446
- Чичерин Борис Николаевич (1828—1904), философ, правовед, публицист, общественный деятель 316
- Чупров Александр Александрович (1874—1926), теоретик статистики экономики 376
- Шаль Филарет (1798—1873), французский историк литературы 32
- Шамбург де, каноник 234
- Шаню, французский посол в Швеции 87
- Шастель, парижанин; казнен за покушение на Генриха IV 151, 152
- Шевалье Жак, издатель Паскаля 266
- Шеврез де, французская герцогиня 80
- Шевырев Степан Петрович (1806—1864), профессор Московского университета, критик и публицист 450
- Шекспир Уильям (1564—1616), английский драматург и поэт 376, 377, 395
- Шелгунов Николай Васильевич (1824—1891), публицист, литературный критик 353
- Шелер Макс (1874—1928), немецкий философ 429
- Шеллинг Фридрих Вильгельм Иозеф (1775—1854), немецкий философ 326, 339, 450, 478—480, 482, 503—505, 514
- Шеншина (урожд. Арсеньева) Евгения Сергеевна (1833—1873), знакомая Ф. И. Тютчева 509
- Шестеркина Анна Александровна, жена художника М. И. Шестеркина, корреспондентка В. Я. Брюсова 275
- Шестов (наст. фам. Шварцман) Лев Исаакович (1866—1938), философ, критик 376—388, 396, 397, 446, 605

- Шиллер Фридрих (1759—1805), немецкий поэт, драматург, теоретик искусства 480
- Шлейермахер Фридрих (1768—1834), немецкий философ и теолог 327, 408
- Шомбер, французский маршал 80
- Шопенгауэр Артур (1788—1860), немецкий философ 554, 555
- Шпет Густав Густавович (1879—1937), философ 382
- Штейнберг Арон Захарович (1891—1972), литератор, автор работ по философии и эстетике 276
- Штирнер Макс (наст. имя Каспар Шмидт) (1806—1856), немецкий философ 285
- Штраус Давид Фридрих (1808—1874), немецкий философ, историк 503
- Экхарт (Эккехардт) Иоганн (Майстер Экхарт) (ок. 1260 — 1327), немецкий философ и проповедник 409
- Энгельгардт Егор Антонович (1775—1862), директор Лицея в 1816—1822 гг. 259—262
- Энгельс Фридрих (1820—1895), немецкий мыслитель и политический деятель, соратник К. Маркса 52, 287, 288, 601, 612
- Эпиктет (ок. 50 — ок. 140), греческий философ 142, 143, 267, 379, 466, 554, 555, 559
- Эрберг Константин (наст. имя Сюннерберг Константин Александрович) (1871—1942), критик, теоретик литературы и искусства 276
- Эрн Владимир Францевич (1881—1917), философ и историк философии 293, 304, 358, 390, 602
- Эскобар-и-Мендоза Антонио (1589—1669), иезуит 161, 165, 167, 168, 170, 171, 173
- Юлиан (Отступник) Флавий Клавдий (331—363), римский император (с 361) 384, 389, 402
- Юлия, дочь госпожи де Рамбуйе 82, 84
- Юм Давид (1711—1776), английский философ 164
- Юнг Карл Густав (1875—1961), швейцарский психолог, основатель аналитической психологии 429
- Юркевич Памфил Данилович (1826—1874), философ 297, 433
- Языков Николай Михайлович (1803—1846), поэт 327
- Якушкин Иван Дмитриевич (1793—1857), философ, декабрист 259—261, 600
- Янжул Иван Иванович (1846—1914), экономист, профессор Московского университета 376
- Янсений Корнелий (1585—1638), епископ Ипрский, основатель янсенизма 42—47, 89, 126, 153, 156, 175, 224, 225
- Ясперс Карл (1883—1969), немецкий философ и психиатр 428

Борис Николаевич Тарасов

«МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК»

**Жизнь и творчество Паскаля
в восприятии русских философов и писателей**

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление обложки
Ю. Саевича и С. Жигалкина

Корректоры: И. Пекунова, Е. Зуевская

Подписано в печать 15.07.2009. Формат 60×90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная.
Усл. печ. л. 56. Тираж 1000. Заказ №

Издательство «Языки славянских культур».
№ госрегистрации 1037789030641.
Тел.: 95-171-95. E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **<http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>**

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: 8 (499) 255-77-57, тел.: 8 (499) 246-05-48,
e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Зубовский проезд, 2, стр. 1 (Метро «Парк Культуры»)

A. hypoleuca me. Stida minuta nova apud me
hypoleuca junior. La rupe et per
dent et nam compt. Spale cul 900 alp.

[illegible]

Много твоя и много дълга е.
Пространство време. За деня
мисълта ми е била. Неприятно



16.

Драматургический Еженедельник

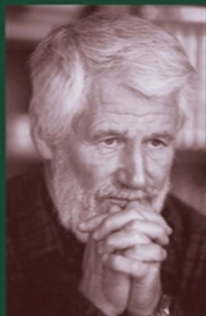
1830

Драматургический
Еженедельник.

Драматургический
Еженедельник.

Второй
Драматургический
Еженедельник.





Тарасов Борис Николаевич,

доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, ректор Литературного института им. А. М. Горького, окончил романо-германское отделение филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, защитил кандидатскую диссертацию «Эстетическая система Поля Валери». Тема докторской диссертации — «П. Я. Чаадаев и русская литература XIX века». Его книги в серии «Жизнь замечательных людей» о Б. Паскале (1979, 1982, 2006) и о П. Я. Чаадаеве (1986, 1990, 2007, 2008), выходявшие несколькими изданиями, а также публикация статей и писем П. Я. Чаадаева (1987, 1989) вызвали широкий резонанс в научной и общественной среде. В последующих книгах «В мире человека» (1986), «Непрочитанный Чаадаев, неслышанный Достоевский» (1999), «Куда движется история? (метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции)» (2002), «Историософия Ф. И. Тютчева в современном контексте» (2006), «Человек и история в русской классической литературе и религиозной философии» (2008) и др. литературная и философская проблематика творчества А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. И. Тютчева, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, И. В. Киреевского, В. В. Розанова, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, П. Валери, К. Ясперса и других писателей и мыслителей рассматривается в контексте коренных антропологических представителей в русской и западной культуре и основных тенденций в отечественной и мировой истории. Им составлены и прокомментированы публицистические тексты Ф. М. Достоевского («Дневник писателя», 1989; «Тайна человека», 2003) и Ф. И. Тютчева (третий том ПСС с его новыми переводами, 2003), а также двухтомник «Николай Первый и его время» (2000, 2002) и однотомник «Рыцарь самодержавия» (2007).