

С Е Р И Я



С И Г М А



ЛЮСЬЕН ГОЛЬДМАН

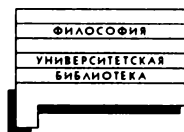
СОКРОВЕННЫЙ БОГ

Редакционный совет серии
«Университетская библиотека»:

**Н.С. Автономова, Т.А. Алексеева, М.Л. Андреев, В.И. Бахмин,
М.А. Веденяпина, Е.Ю. Гениева, Ю.А. Кимелев,
А.Я. Ливергант, Б.Г. Капустин, Ф. Пинтер, А.В. Полетаев,
И.М. Савельева, Л.П. Репина, А.М. Руткевич,
А.Ф. Филиппов**

«University Library» Editorial Council:

**Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail Andreev,
Vyachaeslav Bakhmin, Maria Vedeniapina, Ekaterina Genieva,
Yuri Kimelev, Alexander Livergandt, Boris Kapustin, Frances
Pinter, Andrei Poletayev, Irina Savelieva, Lorina Repina, Alexei
Rutkevich, Alexander Filippov**



LUCIEN GOLDMANN

LE DIEU CACHÉ



GALLIMARD

paris

ЛЮСЬЕН ГОЛЬДМАН
СОКРОВЕННЫЙ БОГ



**ББК 87.3 – 4 Фр.
Г 30**

Перевод с французского
В.Г. Большаков
Ред., корр.
Г. Гудимова, Г. Волкова
Художественное оформление
А. Ильичев

**ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО В РАМКАХ ПРОГРАММЫ
«ПУШКИН» ПРИ ПОДДЕРЖКЕ МИНИСТЕРСТВА
ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ ФРАНЦИИ И ПОСОЛЬСТВА
ФРАНЦИИ В РОССИИ**

**OUVRAGE RÉALISÉ DANS LE CADRE DU PROGRAMME
D'AIDE À LA PUBLICATION «POUCHKINE» AVEC
LE SOUTIEN DU MINISTÈRE DES AFFAIRES
ÉTRANGÈRES FRANÇAIS ET DE L'AMBASSADE DE
FRANCE EN RUSSIE**

**Издание выпущено при поддержке Института
«Открытое общество» (Фонд Сороса) в рамках
мегапроекта «Пушкинская библиотека»**

**This edition is published with the support of the Open Society
Institute within the framework of
«Pushkin Library» megaproject**

Гольдман, Люсьен

**Г 30 Сокровенный Бог. Пер. с франц. / Перевод В.Г. Большаков.
М.: «Логос», 2001. – 480 с.**

ISBN 5-8163-0019-9

- © Lucien Goldmann. Le Dieu Caché. Ed. Gallimard. Paris, 1959.
- © Издательство «Логос». Москва, 2001.
- © Перевод с франц. В.Г. Большаков, 2001.
- © Художественное оформление. А. Ильичев, 2001.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
ПЕРВАЯ ЧАСТЬ	9
ТРАГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ	
Глава 1. Целое и части	11
Глава 2. Трагическое видение: Бог	29
Глава 3. Трагическое видение: Мир	48
Глава 4. Трагическое видение: Человек	71
ВТОРАЯ ЧАСТЬ	97
СОЦИАЛЬНЫЕ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ	
Глава 5. Видение мира и социальные классы	99
Глава 6. Янсенизм и дворянство мантии	119
Глава 7. Янсенизм и трагическое видение	163
ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ	193
ПАСКАЛЬ	
Глава 8. Человек и смысл его жизни	195
Глава 9. Парадокс и фрагмент	229
Глава 10. Человек и удел человеческий	243
Глава 11. Живые существа и пространство	263
Глава 12. Эпистемология	283
Глава 13. Мораль и эстетика	313
Глава 14. Социальная жизнь: правосудие, сила, богатство	328
Глава 15. Пари	340
Глава 16. Христианская религия	364
ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ	371
РАСИН	
Глава 17. Трагическое видение в театре Расина	373
а) Трагедии отречения	
"Андромаха"	378
"Британник"	388
"Береника"	395
б) Внутримировые драмы	
"Баязет"	405
"Митридат и Ифигения"	416
с) Трагедия с неожиданностями и узнаванием	
"Федра"	438
д) Сакральные драмы	
"Эсфирь и Гофолия"	463
ПРИЛОЖЕНИЕ	469
ОТ ПЕРЕВОДЧИКА	474

ПРЕДИСЛОВИЕ

Приступая к этой работе, мы ставим две цели, одновременно различные и друг друга дополняющие:

Разработать позитивный метод исследования философских и литературных произведений и способствовать пониманию ряда таких произведений, которые, несмотря на очевидные различия, в целом представляются нам близкими друг другу.

Категория *Целостности* – центральная в системе диалектического мышления – не позволяет нам решительно отделять методологию от конкретных исследований, поскольку то и другое есть две стороны одной и той же медали.

Для нас совершенно очевидно, что метод совпадает с самим исследованием и что последнее бывает плодотворным и значимым только в той мере, в какой оно осознает природу своей сути и те условия, которые способствуют его продвижению вперед.

Основная идея нашего труда заключается в том, что факты человеческой жизни представляют из себя всегда *значимые* целостные *структуры*, имеющие одновременно практический, теоретический и аффективный характер и могут быть объяснены и поняты только в практической перспективе, в основе которой лежит признание определенной системы ценностей.

Исходя из этого принципа мы обнаружили существование такой целостной структуры *трагического видения*, которая позволила нам определить и понять суть некоторых проявлений человеческой деятельности идеологического, теологического, философского и литературного порядка и выявить в этих фактах редко отмечаемую ранее родственность и общность структуры.

Стремясь, таким образом, выделить и последовательно описать основные черты *трагического видения* (Первая часть) с тем, чтобы опереться на это в исследовании «Мыслей» Паскаля и театра Расина, мы показали, что подобное видение представляет из себя общее качество «экстремистской» идеологии янсенизма (II часть), «Мыслей» Паскаля, критической философии Канта (III часть) и, наконец, театра Расина (IV часть).

Читателю предоставляется право самому судить в какой мере мы преуспели в достижении двух поставленных перед собой целей.

В этом предисловии мы хотели бы только дать ответ на два возможных возражения. Исследуя одновременно *трагическое видение* и размышляя об условиях конкретного анализа философских и литературных работ, мы, конечно, встречались со значительными уже суще-

ствующими исследованиями в этих областях. Само собой разумеется, что некоторые из них оказывали на нас влияние. Прежде всего это относится к трудам Маркса и Энгельса, Г. Лукача, а также размышлениям Гегеля о трагедии, в первую очередь удивительной главе об этическом порядке («Феноменология духа»). Но если сравнивать всё сделанное нами даже только с тем, что было написано Лукачем, то оно настолько будет разниться с последним, что мы сочли нецелесообразным обсуждать теории Лукача, поскольку это повлекло бы за собой риск нарушить единство нашей работы.

С другой стороны, так как о диалектической философии трудно говорить, используя мало подходящую для нее терминологию, нам порой случалось допускать противоречивые формулировки. Мы пишем, например, что невозможно разработать «научную социологию», объективную науку о человеческой жизни и тут же пишем, что надо стремиться к её позитивному и научному познанию. Случается даже, что мы, за неимением лучшего термина, называем это познание «социологическим познанием». Утверждая, что «Мысли» написаны не для либертенов, мы говорим в то же время, что они обращаются к либертенам и т.д.

В действительности, между этими заявлениями нет противоречия. Жизнь человеческая не может быть познана извне, независимо от непосредственной практики и ценностных суждений, как это имеет место в физике и химии. Это познание, однако, должно иметь такой же строгий и позитивный характер как и знания, достигаемые в физике, химии и других точных науках. Поэтому нет никакого противоречия между тем, что мы, с одной стороны, отвергаем сциентизм и в то же время превозносим позитивную историю и социологию, науку о человеческой жизни, противопоставляя ее эссенстике и абстрактным спекуляциям.

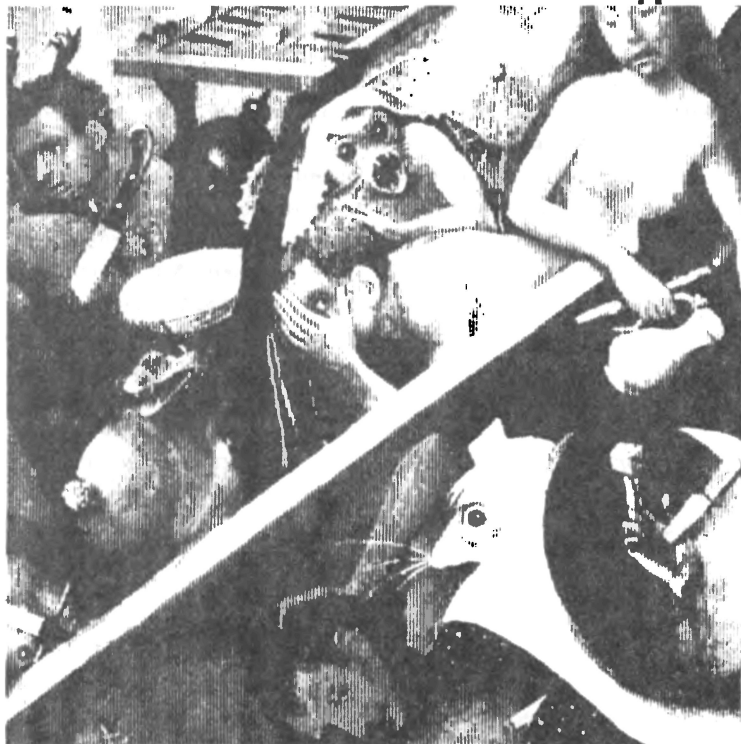
Паскаль написал «Мысли» не для «либертенов»; он разворачивал аргументацию *ad hominem*, не одобряя ее и не считая приемлемой для верующих. Тем не менее, его произведение, как впрочем и все философские сочинения, адресуются всем тем, кто мыслит иначе чем сам автор, то есть в известной мере адресуются также и либертенам.

Во всех этих случаях речь идет о видимых противоречиях, которых мы могли бы избежать, если бы пользовались языком абстрактным, мало понятным читателю и отталкивающим его. Мы сочли, что важнее сохранить контакт с реальностью и не отступать от повседневного языка. По словам Паскаля, слишком большая ясность затемняет суть дела и мы предпочли формальной и внешней ясности ясность реальную.

Заклячая это предисловие, благодарим всех тех, кто оказал нам помощь советами, критическими замечаниями, возражениями и в первую очередь Анри Гуйе, свидетеля всех этапов создания этого произведения.

ЛЮСЬЕН ГОЛЬДМАН
СОКРОВЕННЫЙ БОГ

ТРАГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ



ЦЕЛОЕ И ЧАСТИ
ТРАГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ: БОГ
ТРАГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ: МИР
ТРАГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ: ЧЕЛОВЕК

1

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава I

Целое и части

Настоящее исследование – часть обобщающего философского труда. Эрудиция – необходимое условие любой серьезной философской мысли. Эту работу нельзя рассматривать как исчерпывающее исследование или плод чистой эрудиции. Философы и историки работают с одними и теми же фактами¹, но их метод и цели – совершенно разные.²

Ученый-историк остается в области отвлеченных эмпирических явлений, он старается познать их в самых мельчайших деталях, совершая работу не только полезную и ценную, но и необходимую для историка-философа, задача которого – на основании этих отвлеченных эмпирических данных определить их концептуальную сущность.

Таким образом, две эти области исследования дополняют друг друга. Эрудиция дает философской мысли необходимый эмпирический материал, а философия, в свою очередь, ориентирует, направляет научные исследования, проясняя большую или меньшую значимость многочисленных фактов, конкретных данных.

К несчастью, это разделение работы и задачи способствует идеологизации и мы часто упускаем из виду важность одного или другого из этих двух аспектов исследования. Ученый-историк считает, что имеет значение только точность биографических или филологических деталей, касающихся жизни писателя или текста, философ же с презрением смотрит на эрудитов, громоздящих факт на факте, не отдавая себе отчета в их значимости.

Не будем обсуждать, кто прав в этом споре. Достаточно отметить, что отдельные эмпирические факты – единственный отправной пункт всякого исследования, а возможность понимать и устанавливать законы, которым подчиняются определенные явления, есть единственный законный критерий, позволяющий судить о ценности какого-либо метода или философской системы.

Остается узнать, можно ли, если речь идет о фактах человеческой жизни, достичь этого результата каким-либо иным способом, чем конкретизация их с помощью диалектической концепции.

¹ И философ. и историк, разумеется, насколько это возможно, должны их знать, учитывая состояние исследований, время и тот потенциал, которым они располагают.

² Само собой разумеется, что исследователь может одновременно обладать эрудицией и быть способным к философскому мышлению.

Настоящая работа ставит целью разрешение этой проблемы путем исследования нескольких произведений, которые для историка философии и литературы представляют вполне определенное и лимитированное единство эмпирических данных, а именно – «Мыслей» Паскаля и четырех трагедий Расина – «Андромахи», «Британнике», «Береники» и «Федры». Мы попытаемся показать, насколько полнее проясняется структура и содержание этих произведений с помощью материалистического и диалектического анализа. Конечно, эта работа преследует конкретные и ограниченные цели и не может служить доказательством правомерности нашего метода, значение и пределы возможностей которого могут быть выявлены только в совокупности работ, уже написанных различными историками-марксистами, начиная с Маркса, и тех, что еще будут созданы.

Наука продвигается вперед шаг за шагом, хотя можно надеяться, что с каждым достигнутым результатом движение станет убыстряться. Поскольку мы убеждены в том, что научная работа (как и сознание вообще) явление социальное, предполагающее соединение множества индивидуальных усилий, мы надеемся, с одной стороны, углубить понимание творчества Паскаля и Расина, а с другой – понимание структуры фактов сознания и их философского и литературного выражения. Данная работа будет, разумеется, дополнена и продолжена последующими исследованиями.

Подчеркнем, однако, что все вышесказанное не имеет отношения к авторским амбициям. Это выражение вполне четкой философской позиции, радикально противоположной всякой аналитической философии, допускающей существование рациональных первопричин или абсолютных точек отсчета. Как рационализм, отправляющийся от врожденных или очевидных идей, так и эмпиризм, идущий от ощущений и восприятий, допускают в каждый момент исследования определенное единство добытых знаний, опираясь на которые научная мысль движется по прямой линии, не возвращаясь, как правило, к уже решенным проблемам³. Диалектическая же мысль утверждает, что не существует достоверных точек отсчета и окончательно решенных проблем, что мысль никогда не движется по прямой линии, так как всякая относительная истина приобретает свою истинную значимость только в целом, равно как и познание целого, совокупности складывается из относительных, частных истин. Движение познания пред-

³ Возвращение к уже достигнутым результатам всегда возможно, даже вероятно и часто встречается в рационалистической и эмпиристской философии. Тем не менее оно случайно и в принципе устранимо.

ставляет из себя, таким образом, как бы постоянное колебание между частями и целым.

В этом отношении, как и во многих других, творчество Паскаля является поворотным моментом развития европейской мысли от рационалистического или эмпирического атомизма к диалектической мысли. Сам Паскаль осознавал это и выразил в двух фрагментах, объясняющих радикальную противоположность между его философской позицией и любой формой рационализма и эмпиризма. Эти фрагменты, как нам кажется, четко выражают суть как паскалевской, так и любой диалектической мысли, идет ли речь о таких ее великих представителях, как Кант, Гегель, Маркс, Лукач, или же о исследованиях, ставящих более частные и ограниченные задачи. Одним из этих исследований можно считать настоящую работу.

Мы процитируем эти фрагменты здесь, а затем еще вернемся к ним, так как они вместе с другими высказываниями помогут нам лучше понять творчество Паскаля и трагедии Расина.⁴

«Если бы человек изучал только себя, он понял бы насколько он неспособен выйти за пределы самого себя. Возможно ли, чтобы часть познала целое? Но человек будет надеяться, может быть, познать по крайней мере те части, которые ему пропорциональны. Однако части мира так связаны и так переплетаются друг с другом, что я считаю невозможным знать одно без другого и без целого» (фрагм.72)*. «И поскольку все вещи одновременно и причина и следствие, и нуждаются в помощи и подают ее, являются и прямо и опосредованно, и все соединены естественными и невидимыми узами, которые связывают между собой самые далекие и разные из них, я полагаю невозможным знать части, не зная целого, равно как и знать целое, не зная части по отдельности» (Ю. Гинзбург, с. 135-136, 199(72)).

Паскаль сознает, насколько он противостоит здесь картезианскому рационализму. Декарт думал, что если мы не можем понять бесконечность, то, по крайней мере, имеем исходными пунктами некоторые достоверные и бесспорные причины. Он не понимал, что проблема правомерна как для элементов, так и для целого, что в той мере, в какой мы не знаем одного, невозможно знать и другого.

⁴ Мы цитируем *Pensées* по изданию Бруншвига.

* В дальнейшем ссылки на переводы будут даваться или по изданию: Блез Паскаль. Мысли. М., 1996, перевод Ю. Гинзбург, или же по изданию: Франсуа де Ларошфуко. Блез Паскаль, Жан де Лабрюйер, Суждения и афоризмы. М., Политиздат, перевод Э. Линецкой. Если ссылка отсутствует, перевод выполнен В. Большаковым.

«Но бесконечность в малом еще менее видима – философы претендовали на ее постижение, однако никому это не удавалось. Именно это объясняет столь привычные заглавия: «Основы вещей», «Основы философии», а также такие пышные, хотя и менее бросающиеся в глаза: *De omni scibili*» (фрагм. 72).

Именно на основании этой изложенной нами точки зрения на отношения между частями и целым следует понимать буквально фрагмент 19, понимать в его главном, основном смысле: «Последнее, что находишь, трудясь над каким-нибудь сочинением – это что поместить в его начало» (Ю. Гинзбург, фрагм. с. 364, 976 (19)).

Сказанное означает, что исследование проблемы не завершается ни на уровне целого, ни на уровне его частей. Очевидно, что приступая к исследованию, мы только в последнюю очередь понимаем, с чего следовало начать, поскольку то, что имеет значение для целого, имеет значение и для частей, которые, не будучи первыми элементами, являются на своем уровне относительными целостностями. Мысль – это живое действие, прогресс которого реален, не будучи, однако, ни линейным, ни окончательно завершенным.

Понятно теперь, почему мы, по эпистемологическим причинам, оцениваем наш труд только как этап, а не окончательное исследование проблемы.

Главным объектом философской мысли является человек, его сознание и его поведение. В конечном счете всякая философия есть антропология. Мы не можем, конечно, в работе, посвященной исследованию некоторых частных фактов, излагать всю нашу философскую позицию в целом. Но поскольку изучаемые нами факты, – это философские и литературные произведения, то мы позволим себе сказать несколько слов о нашей концепции сознания в целом и литературного и философского творчества, в частности.

Исходя из основополагающего закона диалектики, утверждающего, что познание эмпирических фактов остается отвлеченным и поверхностным до тех пор, пока оно не конкретизировано тем, что вписывается во все целое, которое одно только позволяет выйти за пределы частного явления и достичь конкретной сущности, мы не считаем, что мысль и творчество автора самоценны сами по себе. Мысль есть только один частный аспект более конкретной реальности, а именно реальности живого и целого человека, который в свою очередь есть только элемент такого единства, как социальная группа. Идея, творчество приобретают свою истинную значимость только, если они вписаны в целостный контекст жизни и поведения. Понять произведение часто позволяет не поведение автора, а поведение со-

циальной группы (к которой он может и не принадлежать), и особенно это касается самых значительных произведений.

Дело в том, что сложное и многообразное переплетение человеческих отношений, в которые вовлекается индивидуум, часто создает противоречия между его повседневной жизнью, с одной стороны, и его мышлением и творческим воображением, – с другой. Эти отношения очень сложны и опосредованны. Они практически недоступны сколько-нибудь точному анализу. В подобных случаях (а их много) произведение трудно понять, если его истолковывать только через призму личности автора. Более того, намерение автора и то субъективное значение, которое имеет для него его произведение, не всегда совпадают с его объективным значением, интересующим в первую очередь историка-философа. Юм в строгом смысле не скептик, но эмпиризм скептичен. Декарт-верующий, но картезианский рационализм атеистичен. Только рассматривая произведения в контексте исторической эволюции и социальной жизни, исследователь может определить его объективное значение, которого часто не осознает сам автор.

Если исследовать только кальвинистскую доктрину предопределения и учение янсенистов, то различия между этими концепциями будут не совсем ясны. Исследование же социального и экономического поведения янсенистов и кальвинистов делает различия поразительно четкими. Аскеза кальвинистов, описанная Максом Вебером, не противоречит обществу и миру, способствует накоплению капиталов и подъему капитализма; для янсенистов характерен отказ от жизни в миру (социальной, экономической, политической и даже религиозной). Это позволяет нам увидеть противоположность мировоззренческих установок, объяснить глубокий антикальвинизм янсенистов, несмотря на видимое сходство двух учений. Равным же образом трагедии Расина, столь мало связанные с его жизнью, можно понять, по крайней мере отчасти, если сблизить их с янсенистской мыслью и экономическим и социальным положением дворянства мантии^{*} при Людовике XIV.

Сделаем уточнение: историк философии и литературы работает вначале с эмпирическими фактами, текстами, которые он исследует. Эти тексты он может изучать или чисто филологическими методами, которые мы будем называть позитивистскими, или методами интуитивистскими, основанными на внутреннем родстве и психологической близости, симпатии, или же с помощью диалектических мето-

^{*} Дворянство мантии – дворянство, приобретенное не военной, а гражданской службой (прим. переводчика).

дов. Если исключить приверженцев второго метода, который, по нашему мнению, нельзя считать строго научным, то есть единственный критерий, который может разделить сторонников диалектического метода и позитивистов – возможность понять всю совокупность текстов в их более или менее последовательной значимости, поскольку эти тексты являются, как для одних, так и для других, точкой отсчета и точкой завершения их научной работы.

Уже упомянутая концепция взаимосвязи между целым и частями определяет, однако, разницу между диалектическим методом и теми привычными историческими методами ученых-эрудитов, которые не учитывают в достаточной мере очевидных данных, относящихся к психологии и познанию социальных фактов⁵. Произведения определенного автора составляют только часть его поведения, зависящего от чрезвычайно сложной физиологической и психологической структуры, которая не остается постоянной и неизменной в течение жизни индивидуума.

Более того, аналогичное разнообразие проявляется, а *fortiori* (с тем большим основанием) в бесконечном многообразии конкретных ситуаций, в которых оказывается человек. Без сомнения, если бы мы досконально знали психологическую структуру изучаемого автора, подробности его ежедневных отношений с естественной и социальной средой, то мы могли бы, если не целиком, то по крайней мере частично, понять его творчество на основании его биографии. Однако в настоящее время и, вероятно так будет всегда это невозможно и утопично. Даже когда речь идет о наших современниках, которых психолог может изучать в лаборатории с помощью различного рода экспериментов и тестов, когда он знает их настоящие чувства и их прошлую жизнь, даже тогда его представления об исследуемом индивидууме фрагментарны. Тем более это правомерно в отношении человека исчезнувшего несколько веков назад, человека, знания о котором, какими бы серьезными ни были наши исследования, всегда будут поверхностными и отрывочными. Сегодня, когда нам, благодаря психоанализу, *психологии формы* и работам Жана Пиаже, удалось лучше и глубже постичь сложность человеческой личности, было бы парадоксальным пытаться понять творчество Платона, Канта, Паскаля на основании их биографии. Несмотря на большую эрудицию и очевидную научную точность, выводы, к которым мы здесь пришли, все же более или менее *произвольны*. Конечно, это совсем не значит,

⁵ Мы хотим избежать слова *социология*, что сразу ставит большое число проблем, которых мы не желаем здесь касаться.

что биографию следует совершенно исключить из сферы интересов историка. Очень часто она ему очень много дает, хотя и касается деталей, не представляющих большого интереса. Биография всегда остается дополнительным, вспомогательным элементом исследования, результаты которого следует контролировать другими методами. Биография ни в коем случае не может служить основанием для объяснения того или иного художественного феномена.

Таким образом, анализ текста с привлечением биографии его автора сложен, а результаты *работы* ненадежны. Не лучше ли в этом случае вернуться к позитивистским методам, к самому тексту и его филологическому исследованию в самом широком смысле слова?

Мы так не считаем, так как всякое филологическое исследование, если произведение не вписано в исторический контекст, частью которого оно является, сталкивается с двумя трудно преодолеваемыми препятствиями.

Прежде всего, чем ограничить исследование произведения? Нужно ли учитывать то, что написал изучаемый автор, включая письма, все черновики и посмертные публикации? Или же следует принимать в расчет только то, что он опубликовал или предназначил для публикации?

Нам известны аргументы, которые приводят в пользу каждого из этих решений. Трудность выбора заключается в том, что все, написанное автором, неравнозначно для понимания его творчества. Есть тексты, объясняемые какими-то частными случаями его жизни и представляющие биографический интерес. Есть тексты более важные, без которых творчество останется непонятным. И задачу историка особенно осложняет то, что характерное и второстепенное содержится как в опубликованных произведениях, так и в письмах, примечаниях и дневниках. Перед нами одна из самых фундаментальных трудностей научной работы: различие между сущностью и случайностью, проблема, волновавшая всех философов от Аристотеля до Гуссерля, проблема, на которую следует дать позитивный ⁶ и научный ответ.

Трудно также при первом прочтении определенно и однозначно интерпретировать текст и определить его значение.

Слова, фразы, фрагменты, внешне близкие, подобные и даже идентичные, в различных контекстах приобретают различный смысл. Паскаль знал это лучше, чем кто-либо другой: «Слова, по-разному составленные, образуют различные смыслы, а смыслы, по-разному составленные, воздействуют по-разному» (фрагм. 23).

⁶ Как мы постараемся показать, это не имеет ничего общего с *позитивистским* и *сциентистским* ответом.

«Пусть не говорят, что я не сказал ничего нового: ново расположение материала. Когда играют в лапту, то и одна и другая сторона пользуются одним и тем же мячом, но кто-то пользуется им лучше.

Это то же самое, как если бы мне говорили, что я пользовался прежними словами. И что одни и те же мысли образуют другое высказывание, если по другому расположены, ровно как и то, что одни и те же слова образуют другие мысли, если они иначе расположены» (фрагм. 22).

Необходимо разграничить главные и второстепенные элементы, которые формируют «корпус речи», а случайные тексты следует оставить в стороне.

Все это достаточно очевидно. Однако многие историки продолжают все же произвольно отделять некоторые элементы произведения и сближать их с аналогичными элементами совершенно другого произведения. Кто не знает столь распространенных и таких живучих легенд о «романтизме» Руссо и Гельдерлина, о параллелях между Паскалем и Кьеркегором и т.д. или попытках Лапорта и его школы отождествить совершенно противоположные позиции Паскаля и Декарта (о чем мы еще будем говорить далее).

Во всех этих случаях отдельные элементы произведения обособляются, превращаются в самостоятельные целостности, затем выделяются аналогичные элементы в другом произведении и делается вывод об их близости. Таким образом строится искусственная аналогия, сознательно или бессознательно не учитывается контекст, который придает этим сходным элементам иное значение.

И для Руссо, и для Гельдерлина, без сомнения, характерны аффектация чувствительности, акцентирование субъективного «я», любовь к природе, что, само по себе сближает их с писателями-романтиками. Но достаточно вспомнить «Общественный договор», идею общей воли, отсутствие всякого интереса к проблеме элиты и массы, равнодушие обоих писателей к Средним векам, об увлечении Гельдерлина Грецией, и сразу будет ясно, насколько их творчество противоположно романтизму⁷.

У Паскаля мы находим одновременно и позитивное, и негативное отношение к разуму. Но позитивное отношение не сближает его с Декартом, а негативное – с Кьеркегором. Эти два элемента сосуществуют постоянно но, когда говорят о том или о другом, то к «Мыслям» Паскаля подходят с позиций Декарта или Кьеркегора. Для Паскаля же

⁷ Кант не ошибался в этом отношении, хотя восхищался Руссо, не разделяя его экзальтации и сентиментальных излияний.

существует единственная позиция – трагическая диалектика: он отвечает одновременно «да» или «нет» на все фундаментальные вопросы, которые ставит жизнь человека и его взаимосвязь с другими людьми и со Вселенной.

Мы могли бы умножить примеры. С этими трудностями сталкивается всякий чисто позитивный филологический метод; он совершенно безоружен, если не имеет объективного критерия, позволяющего судить о значении различных текстов и об их месте в целом всего произведения. Эти трудности есть только наглядное выражение в специфической области истории литературы и философии общей невозможности для общественных наук постичь и понять отвлеченные и непосредственные эмпирические явления, не связывая их с их конкретной концептуальной сущностью.

Диалектический метод предпочитает иной путь. Трудности, которые представляет включение творчества в биографию автора, не побуждая нас прибегать к филологическим методам и ограничиться непосредственно данным текстом, заставляют нас, напротив, двигаться не от текста к индивидууму, а от индивидуума к тем социальным группам, к которым он принадлежит. Если вдуматься, трудности филологического и биографического исследования – трудности одного порядка и имеют то же самое эпистемологическое основание. Поскольку разнообразие индивидуальных фактов неисчерпаемо, их научное исследование предполагает разделение существенных и случайных элементов, тесно связанных в непосредственной реальности, как она представляется нашему интуитивному ощущению. Не вступая в спор об эпистемологическом основании физико-химических наук, где ситуация нам кажется совершенно иной, мы считаем, что в науках о человеке отделение существенного от случайного возможно только путем интегрирования элементов в общее, частей в целое. Именно поэтому, хотя и нет такого целого, которое не было бы само частью, проблема метода в науках о человеке заключается в необходимости разделения эмпирических данных на достаточно самостоятельные отдельные целостности, что вводит нас в рамки научного исследования.⁸

⁸ Основная цель диалектической мысли в науках о человеке – критика традиционных областей университетской науки: права, истории политики, экспериментальной психологии, социологии и т.д. Согласно этой критике, данные дисциплины не имеют своим объектом достаточно серьезные области, что не позволяет действительно по-научному понять исследуемые явления. Очень часто мы забываем, что «Капитал» – не трактат по политической экономии в традиционном смысле слова, на что указывает его заголовок: «Критика политической экономии». (См. 1923.)

Если, однако, по вышеприведенным причинам, ни произведение, ни индивидуум не представляют из себя достаточно самостоятельной целостности, способной ограничить рамки научного исследования фактов духовной и литературной жизни, то возникает вопрос, не может ли группа, рассматриваемая в перспективе своей структурализации в социальный класс, является той реальностью, которая позволит преодолеть трудности, связанные с изучением текста взятого отдельно или связанного лишь с биографией.

Попробуем разрешить эти две проблемы в обратном порядке. Как определить значение того или иного произведения или фрагмента? Ответ: включить его в последовательную целостность произведения.

Мы хотим подчеркнуть здесь слово «последовательный». Произведение не представляет никакого фундаментального или литературного интереса, если в нем нет последовательной целостности. Паскаль хорошо понимал это. Говоря об интерпретации Священного Писания, он замечает: «Удовлетворить нас может только согласование, примирение всех противоположностей. Для того, чтобы понять автора, следует согласовать все противоположности. Таким образом, чтобы понять Писание, нужно найти тот смысл, ту направленность, которые примиряют все противоположности. Недостаточно выявить смысл, соответствующий более или менее сходным местам. Нужно понять то, что примиряет даже противоположные места. У всякого автора можно обнаружить смысл, в котором сходятся противоположные места или же его творчество вообще не имеет никакого смысла. Это нельзя сказать о Писании и о пророках: у них, несомненно, есть этот высший смысл. Нужно, следовательно, искать тот, который соединяет все противоположности» (фрагм. 684).

Смысл какого-либо компонента зависит от последовательной целостности всего произведения. Утверждение абсолютной веры в истину Евангелия существенно для святого Августина, Фомы Аквинского и Паскаля, но совершенно случайно, несущественно для Декарта, где этим утверждением можно даже пренебречь. Фихте в известном споре по поводу атеизма, очевидно, был прав, утверждая свою личностную веру, но правы были также и его противники, заявив, что эта вера есть случайный компонент в целостности объективно атеистической философии. В своем знаменитом фрагменте 77 Паскаль лучше понял философию Декарта (и даже ее дальнейшее продолжение у Мальбранша), чем Лапорт в своем обширнейшем труде, часто использующем довольно случайные тексты Декарта.

Критерий последовательности оказывает нам важную и даже решающую помощь, когда речь идет о значимости какого-либо компо-

нента, но его используют очень редко, лишь при анализе произведения, имеющего исключительное значение.

Фрагмент 684 относится к подобному произведению, имеющему исключительное значение для верующего: в Священном Писании нет ничего случайного, его последовательность и целостность находят выражение в каждой строчке, каждом слове. Историк же философии и литературы оказывается в менее благоприятном и более сложном положении. Произведение, которое он исследует, написано индивидуумом, уровень сознания которого меняется в каждое мгновение его жизни. Более того, этот индивидуум всегда в разной степени подвержен внешним и случайным влияниям. В большинстве случаев критерий последовательности и связанности правомерен только для самых существенных текстов его творчества, которое, подчеркнем еще раз, трудно изучать, пользуясь чисто филологическим и биографическим методом.

Здесь у историка литературы и искусства есть первый ближайший критерий – эстетическая ценность. Очевидно, что при исследовании творчества Гете, можно не принимать во внимание такие произведения, как «Обеспокоенные» или «Гражданин», а при изучении творчества Расина можно исключить «Фиваиду» или «Александра Великого». Этот критерий эстетической ценности, оторванный от концептуального и экспликативного контекста, субъективен и произволен,⁹ а также почти всегда неправомерен в отношении к философским и теологическим произведениям.

История философии и литературы может, следовательно, стать научной только тогда, когда будет создан объективный и контролируемый критерий, позволяющий отделять в произведении главное от случайного; эффективность его проверяется тем, что эстетически удачные произведения не могут при нем устраняться как несущественные. По нашему мнению, таким критерием может быть понятие «видение мира».

⁹ И происходит это также в значительной мере по социальным причинам. В каждую эпоху чувствительность восприятия представителей того или иного класса обостряется по отношению к одним произведениям и притупляется по отношению к другим. Поэтому ко многим современным исследованиям о Корнеле, Гюго, Вольтере следует относиться с большой осторожностью. Совсем иначе воспринимаются иррациональные и даже трагические произведения: эстетическую значимость последних современные ценители чувствуют лучше, даже когда им не удается понять достаточно четко их объективную значимость.

Происхождение этого понятия не имеет отношения к диалектике. Им широко пользовались Дильтей и его школа. К несчастью, им не удалось придать ему достаточной строгости и позитивности. Строго использовал это понятие Георг Лукач, метод которого мы попытались определить в наших прежних трудах.¹⁰

Что такое видение мира? Мы об этом уже писали: это не непосредственное, эмпирическое данное, напротив, это концептуальный рабочий подход, необходимый для понимания непосредственного выражения мысли индивидуума. Его значение и его реальность проявляются даже в эмпирическом плане, когда мы выходим за пределы мысли и творчества какого-либо одного писателя. Уже давно многие отмечали близость между некоторыми философскими и литературными произведениями: Декарт и Корнель, Паскаль и Расин, Шеллинг и немецкие романтики, Гегель и Гете. Аналогичные положения в структуре целого, а не только в деталях обнаруживаются при сравнении таких различных текстов как произведения Канта и «Мысли» Паскаля (в настоящей работе мы остановимся на этом ниже).

В плане индивидуальной психологии весьма отличаются друг от друга писатель, рассказывающий о конкретных явлениях и конкретных людях, и философ, думающий и выражающий себя через общие понятия. Вряд ли можно представить двух людей более разных в образе жизни и в поведении чем Кант и Паскаль. Если, следовательно, большая часть существенных элементов, составляющих структуру произведений Канта, Паскаля и Расина, аналогичны, несмотря на различия между этими писателями как реальными, живыми индивидуумами, то мы должны сделать заключение о существовании реальности, которая не является чисто индивидуальной и которая находит объяснение в их произведениях. Это и есть видение мира, и у упомянутых авторов было трагическое видение, о чем мы будем говорить в следующих главах. Не следует, однако, рассматривать «видение мира» как метафизическую реальность. Напротив, это понятие составляет основной конкретный аспект явления, которое социологи уже десятки лет пытаются описать как коллективное сознание, анализ его позволит нам уточнить и понятие «последовательность».

Психомоторное поведение каждого индивидуума есть результат его отношений с окружающей средой. Жан Пиаже раскладывал воздействие этих отношений на два дополнительных процесса: приспособление среды к мыслительным схемам и поведение субъекта и при-

¹⁰ См.: L. Goldmann. *Matérialisme dialectique et Histoire de la philosophie* «Revue philosophique de France et de l'étranger». 1948. № 46. *Sciences humaines et Philosophie*. P.U.F.. 1952.

способление этих схем к структуре окружающего мира в том случае, если индивидуум противится приспособлению.¹¹

Самая главная ошибка большей части работ по психологии заключалась в том, что они очень часто рассматривали индивидуум как абсолютный субъект, а других людей только как объект мысли или действия этого индивидуума. Эта атомистская позиция объединяла «Я» Декарта и Фихте, «трансцендентальное Его» неокантианцев и феноменологов, статус Кондильяка и т. д. ИмPLICITный или EXPLICITный постулат подобной не диалектической философии и психологии ошибочен. Его неточность обнаруживается при самом простом эмпирическом анализе. Почти никакое человеческое действие не имеет своим субъектом отдельного, изолированного индивидуума. Субъект действия – группа, «Мы», даже если современная структура общества в силу присутствия явления овеществления имеет тенденцию к завуалированию этого «Мы», к превращению его в сумму нескольких отдельных индивидуальностей, закрытых друг для друга. Между людьми возможна иная взаимосвязь кроме отношения субъекта к объекту, отношения «Я» к «Ты», между ними возможно то отношение, та коммуникация, которую можно назвать «Мы», и которая выражает общее воздействие на физический или социальный объект.

Само собой разумеется, что в современном обществе каждый индивидуум вовлечен во множество общих действий этого рода, действий, в которых группа, субъект не идентичны и, приобретая большую или меньшую значимость для индивидуума, имеют пропорциональное этой значимости влияние на совокупность его сознания и поведения. Такими группами, субъектами совместных действий могут быть экономические или профессиональные объединения, семьи, интеллектуальные, религиозные, научные общества, и т.д. и, наконец, и это самое главное, группы, которые нам представляются, по причинам

¹¹ Маркс говорил то же самое в том самом разделе «Капитала», на который ссылается Пиаже в своем последнем произведении: «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой. процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того, чтобы присвоить вещество природы в форме пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу». К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, том 23. Капитал. М., 1960. с. 188.

которые мы изложили в другом месте,¹² наиболее важными для умственного и художественного творчества, а именно – социальные классы, объединенные экономическими критериями, которые до настоящего времени сохраняют первостепенную роль в идеологической жизни общества хотя бы потому, что оно вынуждено посвящать самую значительную часть своей жизнедеятельной энергии на борьбу за выживание или, если речь идет о господствующих классах, на сохранение своих привилегий, на сохранение и рост своих богатств.

Индивидуумы могут, несомненно, (мы уже об этом говорили) отделять свои мысли и свои стремления от повседневной деятельности. Это, однако, исключено в социальных группах, где соответствие между мыслью и поведением строго и непреложно. Основной постулат исторического материализма утверждает это соответствие и требует, чтобы ему было дано конкретное содержание вплоть до того дня, когда человеку действительно удастся упразднить рабскую зависимость от экономических нужд.

Все группы, связанные общими экономическими интересами, не составляют, однако, социальных классов. Нужно чтобы эти интересы были направлены на глобальное переустройство социальной структуры (или если речь идет о «реакционных» классах, на глобальное сохранение имеющейся структуры) и чтобы они объяснялись в идеологическом плане целостным видением современного человека, его качеств, его недостатков и в идеале тем, чем должны быть отношения человека с другими людьми и со Вселенной.

Видение мира – это как раз подобная совокупность надежд, чаяний, чувств, идей, объединяющих членов группы (чаще всего, представителей социального класса) и противопоставляющих их другим группам.

Без сомнения, это всего лишь только историческая схема, экстраполяция, но экстраполяция вполне реальной тенденции, соединяющей членов одной группы, организуемых более или менее осознанным и последовательным классовым сознанием. Мы говорим «более или менее осознанным», так как если индивидуум довольно редко осознает абсолютно и полностью себя, свои желания и свое поведение, то относительное осознание всего этого присутствует почти всегда. Случается, что очень редко отдельные исключительные индивидуумы достигают или почти достигают полной когерентности. В той мере, в какой им удастся выразить себя в плане понятий или образов, они становятся философами или писателями и их творчество тем более

¹² См.: L. Goldmann. Sciences humaines et Philosophie. P.U.F., 1952.

значительно, чем больше оно сближается со схематической последовательностью, когерентностью видения мира, то есть максимально сближается с возможным сознанием той социальной группы, которую они выражают.

Итак, мы показали, в чем диалектическая концепция социальной жизни отличается от традиционных концепций психологии и социологии.

С одной стороны, индивидуум не является больше атомом, противостоящим в качестве отдельного «я» другим людям и физическому миру; с другой – «коллективное сознание» – это сверхиндивидуальная статистическая сущность, противостоящая индивидуумам. Коллективное сознание существует только в индивидуальных сознаниях, но оно – не сумма этих сознаний. Сам термин этот неудачен и может вызвать недоразумение, мы предпочитаем термин «сознание группы», по возможности более уточненный и специфицируемый: классовое сознание, национальное, профессиональное сознание, семейное сознание и т.д. Классовое сознание – это общая направленность чувств, чаяний и мыслей членов класса, направленность, порождаемая экономической и социальной ситуацией, приводящей к деятельности, субъектом которой является реальное или виртуальное сообщество, представляемое социальным классом. Степень осознанности и самосознания изменяется от одного индивидуума к другому и достигает максимума только у некоторых исключительных людей, а также максимально возрастает у большинства членов группы в определенных специфических ситуациях (война, вызванная подъемом национального самосознания, революция, как проявление классового сознания, и т. д.). Отсюда следует, что исключительные личности выражают лучше и точнее коллективное сознание, чем другие члены группы, и, следовательно, надо целиком перевернуть традиционный способ постановки историками проблемы взаимоотношений между индивидуумом и обществом. Например, часто задается вопрос, был ли Паскаль янсенистом и в какой мере. Но и согласные и не согласные с этим утверждением, сходятся в том, каким образом ставить этот вопрос. Как для одних, так и для других – это значит спрашивать, в какой мере мысль Паскаля аналогична, подобна мысли Арно, Николя и других известных янсенистов. Нам же кажется, что проблеме следует ставить совсем по-другому. Сначала надо определить, что такое янсенизм как социальное и идеологическое явление, затем что представляет собой последовательный, ортодоксальный янсенизм и, наконец, оценить по отношению к этому концептуальному и схематичному янсенизму произведения Николя, Арно и Паскаля. При такой

постановке проблемы будет понята их объективная значимость и пределы, возможности каждого и обнаружится, что Паскаль, Расин и в какой-то степени Баркос в идеологическом и литературном плане – единственные последовательные янсенисты и что измерять и оценивать янсенизм Арно и Николя следует исходя только из их творчества.

Не произволен ли этот метод? Не остается ли при этом в стороне янсенизм, Николь, Арно и больше всего понятие «видение мира»? На этот вопрос мы знаем только один ответ: метод оправдывается в той мере, в какой он нам позволяет лучше понять изучаемые нами произведения: «Мысли» Паскаля и трагедии Расина.

Итак, вернемся к нашему постулату: всякое великое художественное произведение есть выражение мировидения, которое представляет явление коллективного сознания, достигающее максимума концептуальной ясности в сознании мыслителя или поэта. Последние выражают в свою очередь это сознание, используя концептуальный инструмент, который мы называем «видение мира». Исследование текста в контексте мировидения позволяет выделить:

- а) наиболее существенное в изучаемых произведениях;
- б) значение отдельных элементов в целом всего произведения.

Добавим также, что историк философии и литературы должен изучать не только мировидение, но также, и это очень важно, их конкретное выражение. Иначе говоря, изучая произведение, нельзя ограничиваться тем, что выражает то или другое видение мира. Необходимо ставить вопрос, каковы социальные или индивидуальные причины, которые обуславливают тот факт, что это видение выражено в данном месте и в данную эпоху и данным образом. Однако не следует ограничиваться констатацией тех несоответствий и непоследовательностей, которые ещё отделяют исследуемое произведение от соответствующего ему последовательного видения мира.

Само собой разумеется, что для историка существование этих несоответствий и непоследовательностей представляет из себя не простой факт, а проблему, которую ему предстоит решать и решение которой порой связано с историческими и социальными факторами, но очень часто также с факторами биографии и индивидуальной психологии, факторами чаще всего находящими здесь свое приложение. Случайность является реальностью, которую историк не имеет права игнорировать, которую он может только понимать в соотношении с существующей структурой изучаемого объекта.

Добавим, что метод, основные линии которого мы только что отметили, уже был неосознанно использован если не профессиональ-

ными историками философии, то самими философами, когда они пытались понять своих предшественников. Кант, например, очень хорошо понимал (и открыто провозглашал это), что Юм в строгом смысле – не эмпирик и скептик, но аргументировал так, словно Юм им был, так как за его индивидуальным творчеством можно было провидеть ту философскую основу («видение мира» по нашей терминологии), которая придавала этому творчеству глубинную значимость. Две аналогичные деформации мы находим в беседе Паскаля с де Саси (хотя эта беседа известна в транскрипции Фонтеня, но, вероятно, очень близка к оригинальному тексту). Паскаль знал, несомненно, что Монтень не был в строгом смысле скептиком. Но утверждал это, исходя из того же имплицитного принципа, определяющего философские позиции, а не дающего филологическое толкование. Мы знаем также, что Паскаль считал Монтеня творцом гипотезы злого гения, что ошибочно с филологической точки зрения, но справедливо с философской точки зрения, так как эта гипотеза была для её настоящего автора, Декарта, только временным предположением, призванным довести до крайних последствий положение той скептической позиции, которую он затем отверг.

Таким образом, метод, состоящий в том, чтобы идти от непосредственного эмпирического текста к концептуальному и опосредованному видению, а затем вновь возвращаться к конкретному значению текста, не новшество, введенное диалектическим материализмом. Заслуга последнего, однако, состоит в том, что с помощью соединения мысли отдельных индивидуумов с контекстом социальной жизни, а также с помощью анализа исторической роли социальных классов понятие мировидения получает научное и реальное основание, утрачивая произвольный, спекулятивный и метафизический характер.

Итак, мы наметили основные линии того метода, который используем в работе. Добавим только, что формы видения мира являются психическим выражением отношений между некоторыми группами общества и их общественной и естественной средой и число этих форм в определенном историческом периоде ограничено.

Как ни разнообразны и многочисленны конкретные исторические ситуации, различные виды мировосприятия выражают все же реакцию на них относительно постоянной группы общества. Философия и искусство, которые сохраняют свое значение независимо от времени и места зарождения, всегда выражают такую историческую ситуацию, такие фундаментальные, общечеловеческие проблемы, которые отражают отношения человека с другими людьми и со вселенной. Поскольку число последовательных ответов по данной проблематике

ограничено¹³ самой структурой человеческой личности, то каждый из этих вопросов соответствует различным и часто противоположным историческим ситуациям. Это объясняет, с одной стороны, постоянное возрождение идей в истории искусства и философии, а с другой — позволяет ответить на вопрос, почему одно и то же мировосприятие приобретает в разные эпохи апологетический, декадентский, революционный или консервативный характер.

Разумеется, подобная типология мировосприятий, мировидений правомерна только как схема, необходимая для определения значения каждой фундаментальной проблемы в общем комплексе. Чем больше мы удаляемся от главного, от общей схемы к ее частным эмпирическим проявлениям, тем большую роль приобретают детали конкретных исторических ситуаций, локализованных во времени и пространстве, которые повлияли на формирование личности и творчества философов и писателей.

Историки вправе принять правомерность понятий «платонизма» применительно к воззрениям Платона, Блаженного Августина, Декарта и т.д. (можно даже говорить о мистицизме, эмпиризме, рационализме, трагическом мировосприятии и т.д.) при условии, если, исходя из общих черт платонизма как видения мира и моментов, общих для исторических ситуаций IV столетия до н.э., IV века н.э. и XVII века, они выявят в этих трех эпохах специфические черты, которые повлияли на творчество и индивидуальность данных мыслителей.

Следует также отметить, что типология мировидений, составляющая, как нам кажется, основную задачу историка философии и искусства, станет важнейшим вкладом в философскую антропологию. Но разработка такой типологии только начата. Подобно самым значительным физическим системам, эта типология получит свое обоснование в результате конкретных исследований. Именно в ряд этих частных и подготовительных исследований и входит наша работа, посвященная трагическому видению в творчестве Паскаля и Расина. И именно поэтому после данного методологического введения, рассматривающего мировидение в целом, в следующих главах мы исследуем трагическое видение, в рамках которого будут анализироваться философские и художественные произведения.

¹³ Хотя в настоящее время мы далеки от научного определения этого предела. Позитивная разработка типологии мировидений, мировоззрений едва ли действительно находится даже на стадии подготовительных работ.

Глава II

Трагическое видение: Бог

Человек, как бы мал он ни был, все же столь велик, что наносит ущерб своему величию, если служит не одному лишь Богу.

Сен-Сиран. Максимы. 201

Чтобы наметить концептуальную схему трагического видения, надо выделить то общее, что есть в комплексе произведений философии, литературы и искусства, объединяющем античные трагедии, произведения Шекспира, трагедии Расина, труды Канта и Паскаля, некоторые творения Микеланджело и, возможно, ряд других произведений той или иной степени значимости.

К сожалению, мы не в состоянии этого сделать. Концепция трагического видения в том виде, какой она обрела в наших предшествующих исследованиях, применяется нами только к трудам Канта, Паскаля и Расина. Мы надеемся в ходе последующих работ внести в нее такие уточнения, какие позволят её применять и к другим вышеупомянутым произведениям. На данный момент мы сможем лишь дать представление о современном состоянии методики исследования, которая, хотя и несовершенна, но все же, как нам представляется, оказывает значительную помощь в изучении французской и немецкой литературы и философии XVII-XVIII веков.

Добавим, что первую достаточно углубленную разработку этой концепции мы нашли в последней главе труда Георга Лукача *Душа и форма*¹ в главе «Метафизика трагедии». В дальнейшем мы часто будем цитировать это исследование, позволяя себе, однако, некоторые изменения, о чем хотим сразу же предупредить читателя. По соображениям, которые нам не совсем понятны (возможно, это просто случайная неточность молодого автора, едва перешедшего двадцатилетний рубеж), Лукач употребляет термины «драма» и «трагедия», не делая между ними различия, хотя речь у него идет о трагическом видении. Поэтому при цитировании мы будем заменять слова «драма» и «драматический» на «трагедия» и «трагический», полагая, что это не исказит мысли автора. Добавим, что молодой Лукач, будучи неокантIANцем, анализирует трагическое видение вне всякого историческо-

¹ Georg von Lukács. *Die Seele und die Formen*. Essays Fleischel, Berlin, 1911.

го контекста, обращаясь только к трагедиям мало известного автора Поля Эрнеста. Мы же попытаемся, не изменяя философским позициям, впоследствии принятым и самим Лукачем, внести в его анализ уточнения, связывая трагическое видение с определенными историческими ситуациями и исследуя в рамках этой концептуальной схемы сочинения таких значительных авторов как Паскаль, Расин и Кант.

И мы останемся верны нашему методу, если, предпринимая описание трагического видения XVII и XVIII веков во Франции и Германии, начнем с того, что рассмотрим его в соотношении с мировоззрением, которое ему предшествовало и которое было им преодолено (догматический рационализм и скептический эмпиризм), а также в соотношении с идущим ему на смену мировоззрением (диалектическое мышление; идеалистическое у Гегеля и материалистическое у Маркса). Утверждение о преемственности индивидуализма (рационалистического или эмпирического), трагического видения и диалектического мышления требует нескольких предварительных замечаний.

Мы уже говорили, что различные видения мира – рационализм, эмпиризм, трагическое видение, диалектическое мышление являются не эмпирическими реальностями, а концепциями, обобщениями, призванными помочь нам в исследовании и понимании таких конкретных произведений, как труды Декарта или Мальбранша, Локка, Юма или Кондильяка, Паскаля или Канта, Гегеля или Маркса.

Остается добавить, что сама упомянутая преемственность является концептуальной схематизацией реальной исторической преемственности, схематизацией, дающей возможность её понять, но не включающей ее в себя целиком.

Безусловно, этот факт имеет большое значение: каждому из двух главных трагических мыслителей, Паскалю и Канту, предшествовало два великих писателя, одни рационалист, другой скептик, и в своем творчестве оба трагических мыслителя в значительной мере ориентировались на этих предшественников. Перефразируя название одного недавно изданного произведения ², можно было бы написать два великолепных исследования, озаглавленных так: «Паскаль как читатель Декарта и Монтеня» и «Кант как читатель «Лейбница-Вольфа и Юма». Но это отнюдь не означает, что как только трагическое видение появляется на исторической сцене, рационализм и эмпиризм в качестве активных творческих сил ее покидают. Напротив, исчезновение дворянства мантии во Франции, развитие буржуазии в Германии в одинаковой мере дали основания для уничтожения социальной

² Léon Brunschwig. Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne. N-Y. 1944.

и экономической базы янсенизма и философии Канта. Зато рационализм и эмпиризм, идеология третьего сословия, создавшие французское общество и даже (хотя и в иных условиях) современную Германию,³ дожили до наших дней. Достаточно устойчивым рационализм оказался во Франции, хотя в произведениях Мальбранша, Вольтера, Анатolia Франса, Валери (и Жюльена Бенда, если мы хотим проследовать далее, до литературы наших дней), он скорее идет по нисходящей линии.⁴ Эмпиризм, действительно, проникнет во французское мышление лишь после Паскаля, в XVIII и XIX веках. Аналогична ситуация и в Германии, где Фихте следует за Кантом и где неокантианцы используют само имя Канта, чтобы прикрывать свое возвращение назад.

Как же тогда оправдать нашу схематизацию? В историческом изучении философской мысли есть две взаимодополняющие перспективы. Одна, о которой мы уже упоминали, ориентирована на связи между направлениями мышления, конкретными историческими ситуациями, их порождающими и способствующими их развитию, и, наконец, их философским или литературным выражением. Другая, не менее важная для понимания фактов, изучает связи между мыслью и физической и человеческой действительностью в качестве *объекта*, который это мышление пытается понять и объяснить.

Схематически используя два термина, которые, разумеется, следует уточнить и раскрыть, мы можем сказать, что первая из этих перспектив направлена прежде всего на поиск значения, глубинного смысла какой-либо мысли, вторая – на поиск ее *истинной ценности*. Это утверждение ставит прежде всего проблему критерия, позволяющего установить порядок последовательности (разумеется, порядок *поступательный*), поскольку как мы уже отмечали, простой эм-

³ См.: Lucien Goldmann: La Communauté et l'Univers chez Kant. P.U.F., 1948.

⁴ Один из путей, позволяющих подойти вплотную к исследованию эволюции французского рационализма от Декарта до наших дней, мог бы состоять в изучении связи между мыслью и действием. Эта связь, явная у Декарта, нуждается в объяснении у Вольтера и совершенно не реализована у Валери. Мысль преобразует человека у Декарта, мысль – средство преобразования человеческого мира у Вольтера. но она никак не воздействует ни на человека, ни на внешний мир у Валери. Цель, средство, ценность смилившегося сознания, дополняющего мысль поэзией наглядного образа, – вот кривая рационализма в соотношении с экономической, социальной и политической историей третьего сословия во Франции.

пирической последовательности недостаточно. Проблема эта очень сложная и мы пытались решить ее в другой работе.⁵

Главный критерий, как нам представляется, заключается в том, что философская позиция обеспечивает понимание последовательности и связности, понимание значимости элементов, понимание границ и недостатков другой позиции, обеспечивает интеграцию всего того, что находит в ней позитивного для своей собственной сущности.⁶

Нам представляется, что как Кант, так и Паскаль прекрасно понимали внутреннюю связь, позитивные элементы рационализма и эмпиризма, интегрировали эти позитивные элементы в свое собственное мышление, но они также ясно видели и выявляли границы и недостатки этих двух позиций.

Общеизвестно и радикальное непонимание трагической позиции наиболее проницательными рационалистами от Мальбранша до Вольтера и Валери, как и непонимание кантианцами кантианского духа и мышления.

Если мы желаем подвергнуть формы трагического мышления такой критике, которая их понимает, превосходит и интегрирует в систему более высокого уровня, нам нужно обратиться к трудам великих диалектических мыслителей – Гегеля, Маркса и Лукача.

Эта необратимая связь *интеграции* и *опережения*, повторяемая, таким образом, дважды в отношениях между индивидуализмом (рационалистическим и эмпиристским и трагическим видением) и трагическим видением, и между трагическим видением и диалектическим мышлением, составляет историческую *схему*, основанную на идее *прогресса в содержании истины мышления*. Этой схемой мы и намерены пользоваться в дальнейшем.

Каково было состояние философской и научной мысли в те годы, когда Паскаль работал над *Мыслями*? Это состояние можно было бы охарактеризовать как триумф *философского рационализма* и сопутствующего ему *механизма познания*. Этот механистический рационализм, разумеется, не возник на исторической сцене внезапно, как Миневра в полном вооружении из головы Юпитера. Его взлет и его победа были завершением длительных интеллектуальных битв, нача-

⁵ L. Goldmann. Sciences humaines et Philosophie. P.U.F., 1952

⁶ Это последнее особенно важно, поскольку сторонники двух точек зрения, если их мировоззрения последовательны, способны понять друг друга, ясно увидеть негативные элементы и границы противной стороны, не исключая при этом интеграции позитивных элементов критикуемой точки зрения. Отношения эмпиризма и рационализма комплементарны.

тых против двух философских позиций, еще не изжитых в изучаемую эпоху: с одной стороны, *философия и физика Аристотеля и Фомы Аквинского*, с другой – *анимистическая философия природы*. В 1662 году, в год смерти Паскаля, первая еще доминировала в преподавании большей части колледжей, тогда как вторая медленно уступала место новой физике Галилея, Торичелли и Декарта.⁷

Томистский аристотелизм, анимистическая философия природы, механистический рационализм, составляют три этапа в эволюции мышления западной буржуазии, которые она постепенно проходит и изживает, обращаясь к иррационалистической ориентации, приобретаемой в настоящее время. Томизм в XIII веке был идеологическим выражением глубоких социальных преобразований. В чисто сельскую и децентрализованную иерархию IX и X веков, третьему сословию удалось включить городской и государственный сектор, управляемый разумом и светским правом. Отношения между разумом и верой в томизме отражают и выражают реальные отношения, существующие как между третьим сословием и феодальными сеньорами, так и между Государством и Церковью. В Италии и Германии в конце XV века, а после открытия Америки и в остальных странах западной Европы, в конце XVI и XVII веков третье сословие, города, государи и позднее централизованное государство были достаточно могущественны, чтобы не признавать верховенства феодальных сеньоров и церкви. Здание томизма с подчинением философии теологии, разума вере, аристотелевская физика с ее подчинением подлунного мира миру небесному – будут низвергнуты, чтобы дать место монистическому и пантеистическому универсуму философии природы. Но, как справедливо заметил Александр Койре, философия природы, ниспровергнув томизм, не заменила его другим точным и устойчивым порядком. Она устранила чудесное вмешательство божества, интегрировав его в естественный мир. Без сверхъестественного природа утратила свои права, и все стало одновременно естественным и возможным. Критерий, который позволял отделить заблуждение от истины, факт от басни, возможное от абсурда оказался размытым. Человек (буржуазного общества), опьяненный и восхищенный открытием земного мира, не видел больше предела своих возможностей.

На протяжении XVI и XVII веков монархическое государство обрело свое равновесие, буржуазия, которая становится экономически

⁷ Прекрасные недавно вышедшие работы преподобного отца Ленобля о Мерсенне и особенно труды А. Койре о Галилее пролили яркий свет на конкретные аспекты этой эволюции.

господствующим классом или, во всяком случае, классом, преобравшим такое же влияние как дворянство (которое теряет свои последние, реальные и полезные социальные функции и превращается из военного дворянства в дворянство придворное), организует производство и разрабатывает рационалистическое учение в двух основных направлениях: эпистемология и естественные науки. В эпоху, когда Паскаль пишет «Мысли», были исторически преодолены аристотелизм и неоплатонический анимизм. Развитие капитализма предопределило их преодоление в экономической и социальной жизни, науке. Такие строгие мыслители, как Борелли, Торичелли, Роберваль, Ферма и т.д. и особенно наиболее значительные и репрезентативные из них: Галилей, Декарт, Гюйгенс – лишили эти течения всякой научной и философской значимости.⁸

Молодой Паскаль еще активно участвовал в борьбе против одной из наиболее значительных опор аристотелевской физики: «страха пустоты»; тем более интересно, что автор «Мыслей», порой обращаясь к этой физике, практически полагал эту борьбу законченной, не считая достойным внимания сторонников Аристотеля и неоплатонизма.

Паскаль спорил с двумя выигравшими битву идеологическими позициями – скептицизмом и особенно механистическим рационализмом, представленным, прежде всего Декартом. Добавим, что в этой борьбе мнений Паскаль не хочет ни на миг отделить друг от друга мораль и теологию.

Речь идет не об ограниченном и частичном опыте, но о видении мира. Декарт противник перекраивания. Паскаль постоянно спорил с ним, но это не мешало ему относиться к Декарту с уважением. Их диалог – диалог двух великих мыслителей.

Итак, каков же вклад рационализма? Прежде всего, он устранил два тесно связанных понятия – «сообщество» и «универсум», которые заменил двумя другими: «разумный индивид» и «бесконечное пространство».

В истории человеческого сознания эта замена стала важным завоеванием: утверждение индивидуальной свободы и справедливости

⁸ Замечательные исследования А. Койре показали, какой смертельный удар аристотелизму нанесло развитие анимистической философии природы, какие последствия имели длительные усилия мыслителей в области математики и механики для конструирования образа мира, освобожденного от всех психических и анимистических элементов. Камнем преткновения стала идея притяжения. Механицисты отказывались ее принять как идею возвращения к анимизму и психическим свойствам материи.

как ценности в социальном плане и сознание механистической физики в плане мышления. Признав это, следует учитывать и другие последствия этой трансформации. Вместо иерархизированного общества, в котором каждый человек занимал свое собственное место, о весе и важности которого он судил, сравнивая его с местом других и с целым обществом, третье сословие дало возможность развитию независимых друг от друга, свободных и равных индивидуумов – три условия, тесно связанных с отношениями, в которые вступают при обмене продавец и покупатель.

Это стало результатом медленной эволюции, которая началась в конце XI, в XII и XIII веках и завершилась лишь в XIX веке, но свое научное, ментальное, литературное и философское выражение она получила в XVII столетии. После всего, что индивидуальность приобрела в стоицистском, эпикурейском, скептицистском, но прежде всего индивидуалистическом творчестве Монтеня, Декарт и Корнель в XVII веке утверждают самодостаточность индивидуума.⁹

Задолго до Адама Смита и Риккардо, Декарт писал в письме к принцессе Элизабет: «Бог устроил все на свете таким образом и так тесно соединил людей в обществе, что, хотя каждый все соотносит с самим собой и лишен милосердия к другим, он все равно, как правило, насколько это в его силах, не позволит этим другим себя эксплуатировать при условии, если будет осторожен, и, прежде всего, если он будет жить в эпоху, когда нравы не развращены».¹⁰

И именно Декарт философски сформулирует первый манифест революционно-демократического рационализма: «Здравый смысл есть та вещь, которую все разделяют и одобряют... Способность иметь суждение, отличать истинное от ложного, то, что собственно называется здравым смыслом или разумом, – это, естественно, в равной мере присуще всем людям....»

Линия, ведущая от Декарта к Монадологии Лейбница, от «Сида» Корнеля к литературной монадологии «Человеческой комедии» Бальзака, а также к Вольтеру, Фихте, Валери, сложна, извилиста, но реальна.¹¹

⁹ Поэт и драматург, разумеется, прежде всего делают акцент на действии, а философ – на мысли.

¹⁰ Письмо от 6 октября 1645 года.

¹¹ Разумеется, в подобных обобщающих выводах выделяется только одна линия. ОДНА черта среди других. И ПРИ ЕЕ ИЗУЧЕНИИ самое главное – избежать *деформирующей перспективы*. Мы, например, очень хорошо знаем, что если не имеющая ни окон, ни дверей монада продолжает картезианское Я, то множество монад, включенных в определенную иерархию, есть шаг

Таким образом, с развитием западноевропейского буржуазного капиталистического общества интеллектуальная и духовная значимость общины, сообщества постепенно уступает место эгоизму. Психология общины, сообщества сохраняется только (и лишь частично) в исключительно личных отношениях любви и дружбы. Место социальной и религиозной личности средневековья заступает картезианское и фихтеанское Я, монада Лейбница без окон и дверей, homo oeconomicus представителей классической политэкономии. Подобное изменение всей перспективы оказало значительное моральное и религиозное влияние. Скажем откровенно: для последовательного и радикального индивидуализма сферы морального религиозного опыта перестали существовать как особые и самостоятельные области человеческой жизни. Великие рационалисты XVII века Декарт, Мальбранш, Лейбниц, говорили, конечно, о морали и, может быть, за исключением Спинозы, были искренне верующими. Но их мораль и вера остались лишь старыми формами, которые новое мировидение наполнило совершенно новым содержанием. Происходила не замена старой морали и религии новыми, как это часто бывало в истории, а глубокое изменение. (И Паскаль, возможно, единственный из своих современников это ясно видел). В прежних формах этики и христианства получали развитие идеи, совершенно лишенные морали и религии. Это очевидно в философии Спинозы, которую можно охарактеризовать как теологический атеизм, где еще фигурирует слово Бог, но только с целью радикального отказа от трансценденции; Спиноза дает заглавие «Этика» книге, в которой все взгляды на человеческое поведение имеют исходным пунктом эгоизм модусов, стремление утвердиться в существовании.¹²

шаг назад по отношению к демократической в целом позиции Декарта, шаг назад, объясняющийся, впрочем, тем, что немецкая буржуазия была более отсталой, чем французская (см. по этому поводу работу: L. Goldmann. La Communauté et l'Univers chez Kant. P.U.F., 1949). Само собой разумеется, что в работе о Паскале и Расине все ссылки на других мыслителей, таких как Декарт, Лейбниц и др., не преследуют цели дать хотя бы схематичный образ этого явления. Их цель – лишь дать представление о некоторых моментах и некоторых особенностях, которые могут помочь нам понять изучаемых нами авторов.

¹² Это, разумеется, всего лишь одна сторона, только часть философии Спинозы, так как если отказ ее от трансценденции есть естественное следствие картезианского рационализма и индивидуализма, то обращение ее к идее целостности представляет собой преодоление этого индивидуализма и рационализма и знаменует возврат к подлинной религиозной философии. Одна из самых насущных и трудных задач современной философии – понять, как крайний индивидуализм и пантеизм могли в XVII веке соединиться в фило-

Все сказанное остается в силе, если мы ограничимся обращением к французским мыслителям. Декарт был верующим, Мальбранш – священником. Тем не менее, Бог их Философии больше не обладает устойчивой реальностью по отношению к разуму человека. Картезианский Бог участвует в рациональном механизме мира только для того, чтобы поддерживать его существование после произвольного сотворения. Его единственная функция, по словам Паскаля, «дать толчок для того, чтобы привести мир в движение», после этого ему уже больше нечего делать. Внесем уточнение: по Декарту, Бог устанавливает законы мира в момент творения и поддерживает его существование. Но Паскаль прав в том, что он пренебрегает подобным произвольным творением вечных истин, поскольку оно противоречит исходным началам картезианского рационализма, и данное противоречие столь явно, что пятьдесят лет спустя после смерти Декарта его самый известный и верный последователь Мальбранш замечает это и упраздняет функцию божества. По его мнению, порядок предшествует сотворению мира и необходимо отождествляется с самой волей Бога. Как очень точно заметил Арно, чудеса, воля и деяния Бога у Мальбранша теперь не более чем некий галантный жест по отношению к текстам Писания, откуда их нельзя устранить. Само понятие благодати входит в рациональную систему окказиональных причин.

В книге, где от первой до последней страницы говорится о Боге, Спиноза делает окончательные выводы: Бог не сотворил мир, не поддерживает его существование. Слово «Бог» Спиноза повторяет, но понятие «Бог» полностью теряет смысл.

У Спинозы нет места и для Бога, осуществляющего собственное и реальное функционирование в последовательном индивидуалистическом мышлении, и для истинной морали.

Следует уточнить, что, разумеется, как рационалистический, так и эмпиристский индивидуализм предполагает некоторые правила поведения, которые он часто квалифицирует как моральные или этические нормы. Но для последовательной, рассматривающей этические идеалы индивидуалистической мысли, основание этих правил – разум и чувство индивидуума; при этом упраздняется всякая сверхиндивидуальная реальность, способная направлять человека и предлагать ему нормы, трансцендентные его сознанию.

Здесь нет игры слов. Счастье, наслаждение, мудрость не имеют ничего общего с критериями добра и зла. Они связаны только с каче-

софии актуальной целостности (Гете коснулся этого вопроса в знаменитой сцене из «Фауста», где герой встречается с Духом Макрокосмоса).

ственно отличными от последних критериями успеха и неудачи, познания и заблуждения и т.д. Они не имеют никакой моральной реальности, которая, как область относительно самостоятельная существует только тогда, когда действие индивидуума оценивается по отношению к совокупности трансцендентных индивидууму норм добра и зла.

Трансцендентность по отношению к индивидууму может быть как трансцендентностью сверхчеловеческого Бога, так и трансцендентностью сообщества индивидуумов; то и другое является одновременно внутренним и внешним индивидууму, но рационализм упразднил как Бога, так и сообщество, поэтому индивидуум не подчиняется теперь никакой внешней норме, которая направляла бы его, служила бы ему компасом, путеводной нитью его жизни и его поступков. Добро и зло смешиваются с рациональным и абсурдным, успехом и неудачей, добродетель становится добродетелью Ренессанса, опытом добродетели характерного для XVII в. социального типа *honnête homme*.¹³

Рационализму теперь доступно только познание отдельных, не связанных друг с другом индивидуумов, для него другие люди – лишь объекты их мысли и их действия, этот же рационализм преобразует и физическую картину мира. Разрушая само представление человека о сообществе, общине, заменяя их бесконечной суммой разумных, равных и взаимозаменяемых индивидуумов, рационализм разрушает идею упорядоченной вселенной, заменяя ее идеей бесконечного, не имеющего качества пространства, части которого строго идентичны и взаимозаменяемы.

В аристотелевском пространстве, как и в томистском сообществе, вещи имели свое собственное место, к сохранению которого стремились; тяжелые тела падали к центру земли, легкие тела – поднимались, так как их естественное место находилось наверху. Пространство говорило, оно судило вещи, отдавало приказы, направляло вещи, подобно тому, как сообщество людей направляло и судило людей. Мир природы и мир людей говорили на одном языке – языке Бога. Картезианский рационализм трансформировал мир, «физика ясных идей обеднила жизнь души, упразднила все те силы и принципы, которыми схоласты населили природу. Механицизм представал как одновременно интеллектуальная и индустриальная победа над миром; для ученого эта победа делала мир понятным и постигаемым,

¹³ Идеал ренессансной личности, получивший реализацию в творчестве Паскаля, Мере, Монтеня, Грасиана и заключающийся в стремлении к универсальному мета-знанию и в отрицании частных знаний (*прим. переводчика*).

для ремесленника – поддающимся обработке». ¹⁴ Люди и вещи становились простыми инструментами, объектами мысли и действия разумного и рационально мыслящего индивидуума. В результате люди, физическая природа и пространство, приниженные до уровня объектов, стали и вести себя как объекты; перед лицом великих проблем человеческой жизни они хранили безмолвие.

Лишившись и Вселенной и человеческого сообщества, единственных средств общения с миром людей, Бог не мог больше говорить с человеком и покинул его мир.

В перспективе рационализма эта трансформация не представляла из себя ничего серьезного и не давала никаких оснований для тревог. Человек Декарта и Корнеля, как, впрочем, и эмпириков, не нуждался ни в помощи, ни в наставнике. Это ему было ни к чему. Рационалист хотел видеть в Боге творца «вечных истин», создавшего мир и поддерживавшего его существование. Он даже готов был признать за Богом теоретическую возможность иногда совершать чудеса, лишь бы этот Бог не вмешивался в законы, лежащие в основе поведения рационалиста, и главное – не вздумал брать под сомнение ценность разума, как для практического поведения, так и для постижения внешнего, физического мира и мира человеческих отношений. Во славу этого Бога сам Вольтер однажды решает выстроить храм.

Да и в обычной жизни этот Бог, проявивший себя как определенный рациональный порядок и совокупность общих законов, начинает в XVIII и в XIX веках осуществлять в высшей степени полезную функцию: он предназначен помешать опасному «иррационализму» «непросвещенных масс», которые не способны понять и оценить значение строго рационального и эгоистического поведения *homo oeconomicus* и его социальных и политических институтов.

Но если во времена Декарта и в два последующих за ним века побеждающий рационализм смог без особых трудностей устранить из экономической и социальной жизни индивидуума идею общности и всю систему чисто моральных ценностей, то только потому, что рационализм, несмотря на потенциально таящиеся в нем опасности, еще не обнаружил своих последних следствий и результатов.

Лишая социальную жизнь внутреннего содержания, рационализм воздействовал на среду, сохранявшую глубочайшие ценности. Люди продолжали *ощущать их* в себе, они продолжали ими *жить*, несмотря на то, что эти ценности были чужды и враждебны новому, только

¹⁴ H. Gouhier. Introduction aux «Meditations chretiennes» de Malebranche. p. XXVI.

формирующемуся менталитету. Христианская мораль (пусть даже обмирщенная) и гуманистическая мысль еще долгое время маскировали опасность, которую нес с собой лишенный реальных моральных ценностей мир, и позволяли рассматривать завоевания научной мысли и ее техническое применение как безусловное выражение прогресса. Бог покинул мир, но это заметили лишь немногие интеллектуалы Западной Европы.

Только в наши дни стало ясно, к каким ужасающим, угрожающим человеку опасностям приводит отсутствие должных этических норм (сформированных на самих основах рационализма), которые могли бы влиять на поведение технического и рационального человека. Несмотря на Бога рационалистов Просвещения, народные массы своей производственно-профессиональной и политической активностью немного затормозили крайние проявления индивидуализма, но отсутствие этических сил, которые могли бы направить использование технических открытий и подчинить их действительно общим целям человечества, рискует вызвать такие последствия, какие нам трудно даже вообразить.

Таким образом, именно в обстановке неуклонного развития рационализма (развития, продолжающегося во Франции до XX века, но совершившего в XVII веке качественный скачок, поскольку благодаря трудам Декарта и Галилея была создана цельная философская система и математическая физика, несравнимо превосходящая физику Аристотеля) и благодаря стечению обстоятельств, на которых мы остановимся далее, возникла янсенистская мысль, нашедшая свое наиболее яркое выражение в великих трагических произведениях Паскаля и Расина.

Можно охарактеризовать трагическое сознание этой эпохи как строго логическое и наделенное ясным взглядом на новый мир, созданный рационалистическим индивидуализмом, мир – позитивный, ценный для мысли и сознания человека, мир, окончательно завоеванный разумом. Но можно охарактеризовать трагическое сознание и иначе: через радикальный отказ принять этот мир как единственно возможный и как единственную перспективу человека.

Разум¹⁵ – важный фактор человеческой жизни, которым человек вправе гордиться и которым он никогда не мог бы пренебречь, но

¹⁵ Здесь мы хотели бы подчеркнуть терминологическое несоответствие, ставшее камнем преткновения как для Канта, так и для Паскаля, и еще сегодня делающее весьма затруднительным перевод немецких философских трудов на французский язык и французских трудов – на немецкий. Рационализму от Декарта до наших дней были известны лишь две области сознания –

разум – не весь человек и не только он определяет человеческую жизнь. И это правомерно в отношении любой области, даже области поиска научной истины.

Именно поэтому трагическое видение после аморального и лишенного религиозного чувства периода эмпиризма и рационализма стало возвращением к *морали* и *религии*, если мы понимаем слово «религия» в его самом широком смысле – в смысле *веры* в совокупность ценностей, способствующих *трансцендированию индивидуума*. Подчеркнем, что никакое течение в философии или в искусстве не может заменить атомистический и механический мир индивидуального разума *новой общностью* и новым *универсумом*. В исторической перспективе трагическое видение преходяще, поскольку оно принимает мир рационалистической мысли и эмпирического восприятия как нечто окончательное и неизменное лишь по видимости ясное, но для него непонятное и двойственное и может противопоставить рационализму лишь новые требования и новую шкалу ценностей.

Но эта историческая перспектива глубоко чужда трагическому видению. Трагическое мировосприятие антиисторично: ему недостает основного темпорального измерения истории – *будущего*.

Отказ в той абсолютной и радикальной форме, какую он принимает в трагическом мировосприятии, имеет лишь одно темпоральное измерение – *настоящее*¹⁶.

Теперь мы должны понять, каким образом рационалистическая и трагическая концепции решают проблему *общности и универсума* или, точнее, проблему отсутствия общности и универсума, проблему общества и *пространства*. В обеих концепциях содержится пред-

восприятие, воображение с одной стороны и разум с другой стороны. Для трагических и диалектических мыслителей все то, что рационалисты называли «разумом», было лишь областью, подчиненной способности к синтезу. Они вынуждены были адаптировать первичную терминологию к своей мысли. Паскаль воспользовался словом «сердце», которое послужило в дальнейшем причиной стольких недоразумений, когда ему придавали привычный для XX в. аффективный смысл. Кант сохранил слово разум (*vernunft*), как способность к синтезу (что совершенно отлично от того значения, которое придавал ему картезианский рационализм) и ввел для картезианского разума термин *Verstand* (понимание). Именно это вызывает сегодня отчаяние переводчиков, которые с трудом могут написать по французски «*l'entendement de Descartes et de Voltaire*» и по немецки «*Die Cartesianische oder Voltair'sche Vernunft*».

¹⁶ Мысль о будущем – хитрое и опасное искушение врага Евангелия, способная все погубить, если от нее не отказаться, если ее не отринуть сразу. Божье слово запрещает эту мысль (*Pensée de M. De Barcos, B. N. T. fr. 12.988 p. 351-352*).

ставление о том, что индивидуум не находит ни в пространстве, ни в общности никакой нормы, никакого направления, которые могли бы стать руководящими для его действий. Гармония, согласие, если они и существуют в природе и обществе, могут возникать лишь как результат имплицитных последствий чисто эгоистических и рациональных действий людей, каждый из которых сообразуется только с собственными мыслями и суждениями. Но рационализм принимает эту ситуацию, он считает индивидуальный разум достаточным для того, чтобы достичь аутентичных и окончательных ценностей, – пусть это будет лишь ценность математической истины, и в этом смысле рационализм действительно лишен религиозного чувства; трагическая мысль ощущает *радикальную недостаточность* этого человеческого общества и этого физического пространства, в котором никакая аутентичная человеческая ценность не имеет необходимого основания, а любая анти-ценность обретает свою возможность и вероятность.

Ложное и воображаемое пространство аристотелевской физики рационалистический механицизм заменил (интегрировав идеи Декарта и Галилея) гораздо более изученным пространством механической физики (его он считал безусловно и абсолютно верным), инструментальным пространством, которое сделает возможными огромные технические завоевания будущего (не надеялся ли Декарт найти в скором времени средство продления сроков человеческой жизни?), пространством, безразличным к добру и злу, в котором перед человеком не стоит никаких проблем, кроме проблем технических достижений или неудач. Чтобы его понять нужно – как однажды справедливо заметил Пуанкаре – провести строгое разграничение между суждением в изъявительном наклонении и суждением в повелительном наклонении: бесконечным пространством, не имеющим пределов и ничего человеческого.

Перед лицом этого лишенного качественной характеристики пространства, бесконечность которого была для рационалистов знаком величия Бога, поскольку оно говорило о существовании такой безмерности, которую мы не в состоянии постичь, – перед лицом этого пространства Паскаль, предвидя одновременно возможности и опасности, таящиеся в нем, и, отрицая вероятность любых аналогий между существованием пространства и существованием божественного, дает великолепную, и точную формулировку: «вечное молчание этих бесконечных пространств приводит меня в ужас» (фрагм. 206).

Этот фрагмент можно рассматривать как отклик на важнейшее научное завоевание рационализма того времени – открытие беско-

нечного геометрического пространства, которому Паскаль и противопоставляет молчание Бога. В пространстве рациональной науки Бог больше не говорит с человеком. Кроме того, чтобы разработать это пространство, человек должен отказаться от всякой действительно этической нормы.

Центральная проблема трагического мировоззрения, проблема, которую как в научном, так и в моральном плане могла бы разрешить лишь диалектическая философия, заключается в следующем: существует ли в рациональном пространстве, которое окончательно и бесповоротно заменило аристотелевский и томистский универсум, существует ли в нем какая-либо надежда реинтеграции сверхиндивидуальных, моральных ценностей, сможет ли еще человек обрести Бога или то, что для нас есть понятие равнозначное, но менее идеологическое – *общность и универсум*.

Несмотря на свое, на первый взгляд, космологическое содержание, фрагмент 206 несет в себе и моральный смысл (точнее, он говорит о разрыве между физической и космологической реальностью и реальностью человеческой). Аналогичную мысль выразил Лукач, когда писал без всякой ссылки на Паскаля, но имея в виду трагического человека: «Он надеялся, что борьба враждебных сил будет ознаменована Божьим словом, некоей сентенцией последней истины. Но мир вокруг него продолжал свой путь, безразличный к вопросам и ответам. Все вещи стали немые, и судьба произвольно, с полным безразличием распределяла как победы, так и поражения. Никогда больше шествие судьбы не будет прервано ясными словами Божьего суда. Это его голос пробуждал все к жизни, теперь мы должны существовать одни, для самих себя. Голос Судии замолк навсегда. Именно поэтому он (человек) обречен на поражение, на гибель – и в победе более чем в поражении»¹⁷.

Голос Бога больше не склоняется к непосредственному общению с человеком. Вот одно из фундаментальных положений трагической мысли: «*Vere tu es Deus absconditus*»,¹⁸ – писал Паскаль. Бог исчез, скрылся из виду.

Рассматривая этот фрагмент, мы должны также высказать замечание, которое имеет значение и для других паскалевских текстов. Мы должны понимать эти тексты адекватно и не допускать их упрощения для того, чтобы сделать доступными здравому смыслу картезианского рационального сознания, хотя сам Паскаль, испугавшись

¹⁷ Georg von Lukács: Die Seele und die Formen, p. 332-333.

¹⁸ «Воистину ты есть Бог потаенный» – (прим. пер.).

силы той или иной формулировки или идеи, сам иногда пытался смягчить парадокс, редактируя текст. Против Декарта он высказался однажды ясно и однозначно: «слишком много света приводит к тёмноте», но затем смягчил эту формулировку так: «слишком много света – ослепляет».¹⁹

Deus absconditus. Бог скрытый, потаенный. В этом заключается фундаментальная для трагического видения в целом и для творчества Паскаля, в частности, парадоксальная идея, хотя смысл некоторых фрагментов «Мыслей» может быть интерпретирован, на первый взгляд, совершенно логично: Бог скрыт для большинства людей, но видим для тех, кого он избрал и одарил благодатью. Так, в фрагменте 559 мы читаем: «Если вечное существо увидеть однажды, оно остается навсегда».

Но эта форма интерпретации идеи скрытого Бога была бы ложна и не соответствовала бы паскалевской мысли в целом – мысли, которая никогда не утверждала да или нет, но всегда утверждала да и нет. Скрытый Бог для Паскаля – это Бог присутствующий и отсутствующий, а не в какой-то момент отсутствующий и в какой-то присутствующий, это Бог всегда присутствующий и всегда отсутствующий.

Но даже в этом фрагменте 559, самое существенное заключается в следующих словах: «Если оно является однажды – значит, оно присутствует всегда». Раньше Паскаль сформулировал это так: «Обладающее вечным бытием сущее есть всегда, если оно было хоть однажды». Что в таком случае означают слова: «Оно являлось иногда»? Для трагической мысли они означают лишь принципиальную сущностную возможность, которая никогда не может быть реализована, поскольку в тот момент, когда Бог является человеку, ситуация человека перестает быть трагической. Видеть и слышать Бога – значит преодолеть трагедию. Для Блеза Паскаля, создавшего фрагмент 559, *Бог всегда есть и он никогда не является*, хотя совершенно очевидно (мы будем говорить об этом, когда речь пойдет о пари), что он может явиться в любой момент жизни, но никогда этого не делает.

Однако эти замечания пока не позволили нам проникнуть в истинный смысл «скрытого Бога». Всегда существующее, но никогда не проявляющееся – это еще вполне логичная и приемлемая (хотя и не принятая картезианским здравым смыслом) ситуация, но нужно еще добавить, что бытие скрытого Бога для Паскаля, как и для трагического человека как такового – это перманентное присутствие, более реальное и более важное, чем любое эмпирическое и осязаемое при-

¹⁹ Fr. 72. Voir., Op. et Pensées, p. 353, note 6.

сутствие, единственно существенное присутствие. Всегда отсутствующий и всегда присутствующий Бог – вот центр трагедии.

В 1910 г., нисколько не думая о Паскале, Лукач начал свое эссе так: «Трагедия – это игра, игра человека и его судьбы, игра, режиссером которой является Бог. Но он не более чем режиссер, и никогда ни его слова, ни его жесты не примешиваются к словам и жестам актеров. Только лишь его взгляд покоится на их фигурах»²⁰. Чтобы поставить центральную проблему всей трагической мысли зададим вопрос: «Может ли дальше жить человек, на которого упал взгляд Бога?». Совместимы ли жизнь и присутствие Бога?

Для рационалиста этот вопрос абсурден и лишен всякого смысла. Ведь Бог для Декарта, Мальбранша, Спинозы – прежде всего порядок, источник вечных истин, доступный действию и мысли индивидуума инструментальный мир. Уверенные в человеке и его разуме, они не сомневаются в присутствии Бога в душе человека. Только этот Бог уже не обладает никакой личностной реальностью для человека; самое большее, он гарантирует согласие между монадами или между разумом и внешним миром. Он уже не наставник человека, не собеседник в диалоге. Он становится общим и универсальным законом, гарантирующим человеку право освободиться от любого внешнего контроля, руководствоваться только своим собственным разумом и своими собственными силами. И человек остается один в овеществленном и немом мире людей и вещей.

Совсем иной Бог трагического мышления – Бог Паскаля, Расина и Канта. Как и Бог рационалистов, он не служит человеку внешней опорой и поддержкой, не дает человеку никакой гарантии, никакого свидетельства, у него есть разум и собственные силы. Напротив, это Бог, который требует и судит, запрещает малейшую уступку и компромисс, Бог, который человеку брэнного мира, где можно жить, лишь подчиняясь принципу приблизительности, отвергая одни требования, чтобы удовлетворить другие, напоминает о том, что единственно ценной жизнью является жизнь *сущности и тотальности*, или, если говорить словами Паскаля, жизнь абсолютной истины и абсолютной справедливости, отвергающая *относительную* истину и *относительную* справедливость человеческого существования.

²⁰ В этом смысле рационализм близок августинианским традициям, хотя он их и глубоко трансформирует, превращая духовность в математический разум, а янсенизм, несмотря на свои заявления в духе ортодоксального августинианства, порвал с традицией святого Августина. Церковь, имевшая тонкий нюх на еретиков, была совершенно логична в своих действиях, когда осудила янсенизм и взяла под свою защиту адептов св. Августина.

Бог, «чей жестокий приговор не знает ни прощения, ни срока давности, Бог, который безжалостно ломает человека из-за малейшей вины, тени неверности. Со слепой непреклонностью он лишает звания человека всех тех, кто в одном едва заметном жесте, в одно мимолетное, давно забытое мгновение выдает свою анти-сущность. Никакое богатство, никакое великолепие душевных даров не может смягчить его приговор. Целая жизнь, наполненная самыми блестящими подвигами, ничего не значит пред его ликом. Но, излучая милосердие, он забывает все те грехи повседневной жизни, которые не касаются сути. Нельзя сказать, что он их прощает; взгляд судьи просто скользит по ним, не видя и не касаясь их»²¹.

Это Бог, чей суд, чья шкала ценностей в корне противоположны суду и ценностям повседневной жизни. «Многое, что казалось до сих пор опорой существования, исчезает, а другое, что едва ощущалось, становится его основой и способно это существование поддерживать»,²² – пишет Лукач, говоря о трагическом человеке, проходящем земной путь под взглядом Бога. И Паскаль свою работу «Тайна Иисуса» заканчивает такой же мыслью: «Делать малые дела как великие благодаря величию Иисуса Христа, который творит в нас эти дела и живет в нас нашей жизнью, и делать благодаря его всемогуществу великие дела как малые и легкие».

Таким образом, пишет Лукач: «Повседневная жизнь – это анархия свето-тени. Ничто в ней не может реализоваться вполне, ничто не приходит к своей сущности... все течет, перетекает одно в другое, без преград, в смешении и неразделенности. Все в ней разрушается и дробится, ничто и никогда не достигает жизненной подлинности. Ведь люди любят все то, что мимолетно, неопределенно...они любят великую неопределенность, как монотонную и усыпляющую колыбельную. Они ненавидят все однозначное и боятся его. Их слабость и трусость лелеют любое возникающее во внешнем мире препятствие, любое, заграждающее им путь обстоятельство, поскольку рай, неожиданный и вечно недостигаемый для их никогда не переходящих в действие грез, этот рай всегда цветет за скалой, слишком крутой, чтобы они могли на нее взобраться. Их жизнь состоит из желаний и надежд, и все, что препятствует исполнению их судьбы, легко превращается во внутреннее богатство души. Человек эмпирической жизни никогда не знает, куда его вынесет волна, поскольку там, где ничего не осуществлено, все возможно».²³ «Но чудо – это реализа-

²¹ Georg von Lukács. Die Seele und die Formen. з. 338-339.

²² Op. cit., p. 338

²³ Op. Cit., p. 328-330

ция». «Оно является определяемым и определяющим; оно проникает самым непредвиденным образом в самую жизнь и трансформирует ее ясно и однозначно. Чудо срывает с души все ее обманчивые покрывала, сплетенные из ярких мгновений и смутных и богатых смыслами чувств. Душа, обозначенная жесткими и неумолимыми штрихами, предстает в своей обнаженной сущности пред взором Бога».

«Итак, пред лицом Бога реально лишь чудо». Теперь мы можем понять тот смысл и значение, какой имеет для трагического мыслителя и писателя этот вопрос: «Может ли дальше жить человек, на которого упал взгляд Бога?» И мы понимаем единственный ответ, который он сможет на него дать.

Глава III

Трагическое видение: мир

Из отчуждения от мира и из отсутствия
мира рождается *присутствие и ощущение*
Бога

Сен-Сиран: Максимум». 263

Проблема отношений между человеком и миром должна разрешаться философией в двух дополняющих друг друга аспектах – историческом и онтологическом, поскольку основы, принципы и закономерности бытия – условие исторического прогресса.

Для людей мир не представляется как неизменная, данная раз и навсегда реальность; или, если выразиться точнее, мы не знаем и никогда не узнаем то, что могло бы быть таким миром «в себе», миром, чуждым любому человеческому познанию. Единственная реальность, к которой позволяют нам постепенно приблизиться наши исторические исследования и которая должна служить точкой отчета для любого философского познания, – это историческая последовательность способов, определяющих то, как человек видел, чувствовал, понимал и особенно изменял физический мир, а также последовательность способов, какими, изменяя этот физический мир, он модифицировал свой собственный социальный и человеческий мир, свою жизнь чувства и мысли.

Именно из этой исторической последовательной смены различных миров и переходов от одного мира к другому философ может попытаться выделить совокупность общих данных, касающихся всех форм отношений между человеком и миром – совокупность, которая составила бы фундамент этих отношений, и сделала бы возможной и доступной познанию их реальную последовательную историческую смену¹.

Мы должны также всегда помнить, что любая *универсальная и объективная* историческая реальность должна рассматриваться в человеческой перспективе, но мы обязаны остерегаться постоянного и неизбежного искушения принимать *наши* собственный исторический мир, или мир наших современников или той социальной группы, к которой мы принадлежим, за *единственный* реальный онтологический мир, который окружает людей всегда и везде.

¹ Маркс наметил некоторые элементы подобного познания исторических оснований в «Тезисах о Фейербахе» и в Предисловии к «Критике политической экономии».

Однако эта проблема выходит за рамки настоящего исследования, и мы оставим ее пока в стороне. Сейчас необходимо углубиться в конкретный *исторический*² мир – мир, соответствующий данной особой форме трагического сознания, проявившейся во Франции и в Германии в XVII и XVIII веках, которую мы называем трагедией отречения (в отличие от трагедии иллюзии и рока). Но, как любое историческое исследование, наша работа вносит свой определенный вклад в разрешение онтологической проблемы отношений мира и человека. Пытаясь также описать мир трагического сознания, мы будем вынуждены задать себе дополнительный вопрос – в какой мере это сознание содержит в себе черты и элементы объективно значимые, и в какой мере оно прогрессивно в историческом движении человечества к самопознанию и свободе.

Мы уже говорили о том, что существует проблема трагического видения как такового, но мы пока еще не можем выделить достаточное количество общих элементов, чтобы выявить основные линии единого трагического видения, объединяющего в себе греческую трагедию, трагедию Шекспира и трагедию отречения.

Отметим, тем не менее, одну черту, присущую всем этим формам трагического сознания: они отражают глубочайший кризис отношений человека, социального и космического мира.

Совершенно очевидно, что этот кризис был отражен в творчестве Софокла, – единственного бесспорного трагика среди трех греческих драматургов, которых принято считать трагическими. Эсхил писал, кроме того, и трилогии, одна из которых, дошедшая до нас целиком, кончается разрешением конфликтов. Мы также знаем, что за «Прикованным Прометеем» Эсхил написал трагедию «Прометей Освобожденный»³, где разрешается конфликт между Зевсом и Прометеем.

² Исторический не по своему содержанию, но в своей реальности. Одна из самых важных характеристик содержания трагического сознания заключается именно в антиисторичности его мира, поскольку история – одна из форм преодоления трагедии.

³ Если мы увидим выражение классического духа в единстве человека и мира и в субстанциональном характере последнего, а выражение духа романтизма – в радикальной неадекватности человека миру и в том, что человек полагает субстанциональные ценности – сущность – в сверхмировой реальности, то Эсхила (вместе с Гомером и Софоклом) мы еще можем причислить к чисто классическим писателям, хотя его творчеству угрожает разрыв связи между человеком и миром.

Впрочем, если, исходя из этого определения, Гегель сохранял в своей «Эстетике» термин «классический» за греческим искусством и называл романтическим любое искусство, которое со времен возникновения христианства располагало субстанциональные ценности вне реального мира, то с этой

точки зрения он был вполне логичен, хотя причисление Шекспира, Расина, Гете к романтическим писателям может вызвать неизбежное удивление и послужить поводом к недоразумениям. Единство человека и мира предполагает радикальную имманентность, и любое сознание, принимающее трансцендентные и сверхчувственные ценности, является романтическим в самом широком смысле этого слова. Не менее верно и то, что мы можем и должны преодолеть это глобальное разграничение и не вправе забывать, что в пост-античной философии и искусстве возникали течения, как обращенные к имманентности, так и решительно отворачивающиеся от конкретного и реального мира. Мы назовем первых классиками в широком смысле слова, и вторых – романтиками в более узком смысле. Более того, исходя из идеи, что рационалистическая мысль по своей сущности, даже когда она хочет остаться в рамках а priori и ориентирована на универсальную и сверхчувственную истину, представляет собой напряженное усилие, направленное на постижение реального мира, правильно было бы называть классическими в широком смысле все философские и литературные произведения, основанные на рационалистическом понимании, и романтическими все те, которые адресуются не к разуму, а к чувству и воображению. Таким образом, Бергсон, Шеллинг, Новалис, Нерваль – романтики в самом узком и точном смысле слова, но если этот термин использовать в более широком смысле, то к романтикам можно причислить Декарта, Корнеля и Шиллера. Великие писатели Греции – Гомер, Эсхил, Софокл – классики в самом прямом и узком смысле слова, но в более широком смысле Фома Аквинский – классик по отношению к Блаженному Августину; Шекспир, Паскаль, Расин, Декарт, Корнель, Гете – по отношению к любой литературной и философской истории христианской эры и, наконец, классиками можно назвать философов-диалектиков в самом узком смысле этого слова.

Однако, какое место занимают в этой перспективе трагическое искусство и трагическая мысль?

Мы полностью согласны с Георгом Лукачем, который видит в трагедии одну из двух вершин классического выражения (другой является эпопея – полное природное единство человека и мира). Можно определить трагедию как вселенную наводящих ужас вопросов, на которые человек не находит ответа. Лукач определил эпопею как такой универсум, в котором все ответы уже даны были прежде, чем прогресс разума и ход истории позволили сформулировать вопросы. Но нужно добавить, что, согласно Лукачу, только произведения Гомера можно считать истинными эпопеями. Трагедия – это выражение мгновений, в которых высшая ценность, сама сущность классического гуманизма, единство человека и мира оказываются под угрозой, и ощущение этой угрозы выражено с такой остротой, которая редко воплощалась в других формах. В этом смысле произведения Софокла, Шекспира, Паскаля, Расина, Канта, произведения Гомера, Эсхила, Гете, Гегеля, Маркса являются вершинами классического искусства и мысли.

В той мере, в которой термин «классический» означает единство человека и мира и имплицитно означает имманентность,⁴ Эсхил – классический писатель в самом прямом смысле этого слова, писатель радикальной имманентности, хотя в его творчестве эта имманентность уже находится под угрозой. Эсхил пишет целую трилогию, чтобы установить равновесие, которое грозит нарушить деятельность людей и богов. Человек в произведениях Эсхила никогда не стоит выше мира и богов, поскольку человек и бог еще существуют внутри одного и того же универсума, они образуют «общество», как со знанием дела утверждает Сент-Эвремон,⁵ и подчинены одним и тем же

⁴ Речь, безусловно, идет о трагедии «Царь-Эдип», поскольку «Эдип в Колоне», как и конец «Филоклетта», являются попытками преодолеть трагедию.

⁵ Сент-Эвремон не любит трагедии. Из греков он одобрял Платона, в споре Корнеля с Расином он решительно берет сторону корнелевской драмы и выступает против расиновской трагедии. Но, несмотря на эту позицию, он ясно сознавал, что объединяет пьесы Корнеля и Расина и отличает их от античных трагедий: присутствие Бога. В театре древних все великое и сверхъестественное исходило от богов и богинь, всему причиной была их ненависть или покровительство. Благодаря тому представлению, которое сложилось у народа о божестве богов и людей, ничто сверхъестественное не казалось ему сказочным. (Здесь, как и дальше, разрядка наша. – Л.Г.) Боги почти всегда руководили человеческими страстями. Люди ничего не предпринимали без совета богов и их содействия. Таким образом, во всем этом смешении божественного и человеческого нет ничего, во что нельзя было бы поверить. Но все эти чудеса кажутся нам сегодня сказочными. *Мы остались теперь без богов и боги лишились нас*, (Saint-Evremond. Oeuvres publiées par René de Planhal. 3 vol Cité de Livres, Paris, 1927. De la tragedie ancienne et moderne 1672 t I p. 174). Добавим также, что Сент-Эвремон, обладающий замечательной проницательностью, ясно видел, что в характере Полиевкта нет ничего христианского. Он верно заметил, что этому образу недостает христианского смирения, его образ самодостаточен. Но враждебное отношение к христианскому театру и восхищение Корнелем привели к тому, что Сент-Эвремон переоценил в пьесе важность нехристианских персонажей. «Дух нашей религии прямо противоположен духу трагедии. Смирение и терпение наших святых – это совсем не те качества, которые требуются в театре от его героев. Какое рвение и какую силу внушает небо Непарку и Полиевкту... Полиевкт бесчувствен к просьбам и угрозам, смерть во славу бога ему желаннее, чем другим – жизнь для своих богов. Тем не менее, то, что было бы прекрасной проповедью, стало бы ничтожной трагедией, если бы не сцены Полины и Севера, одушевленные совсем иными чувствами, иными страстями; они спасли репутацию автора, которую чуть не погубили христианские добродетели наших мучеников» (Ib. с. 175).

Сент-Эвремон прекрасно видит то, что можно было бы назвать «антигражданской» направленностью трагедии, видит противостояние трагического

законам судьбы. Ксеркс был наказан за то, что хотел подчинить себе природу, заковать море, расширить свои владения за допустимые границы (господствовать над силами природы, поработить греческий мир и, прежде всего Афины), но суд людей осудил Эриний – богинь, перешедших меру в своем мстительном преследовании, и заставил их подчиниться законам государства. Прометей, прикованный к скале и обреченный Зевсом на мучения, оказывается сильнее, чем Царь Богов, так как ему было открыто будущее, неизвестное Зевсу. Именно поэтому, несмотря на непримиримость разделяющего их конфликта, они остаются неотделимы друг от друга и, поскольку ни один из них не может ни подчинить, ни уничтожить другого, они, в конце концов, приходят к примирению.

Настоящую, подлинную трагедию создает Софокл. Фундаментальное значение его творчества состоит, как нам кажется, в утверждении непреодолимого разрыва между человеком или, точнее, рядом выдающихся людей и человеческим и божественным миром. Аякс, Филоктет, Эдип, Креон, Антигона одновременно выражают и иллюстрируют одну и ту же истину: мир стал смутным и непостижимым, боги и люди не соединяются больше в единой космической целостности, они уже не подчиняются одному и тому же року, одним и тем же законам равновесия и сдержанности. Боги, отделившись от людей, стали их повелителями. Издалека звучащий голос божеств стал обманчив, их оракулы предстают теперь в двух образах, один – видимый и ложный, другой – скрытый и истинный; божественные требования противоречивы, универсум – двойствен и ненадежен. Вселенная теперь невыносима для человека, который отныне может жить лишь обманываясь, лишь в мире иллюзии. Глубоко символично,

сознания и полной бескомпромиссной преданности Государству: «Рассматривая то впечатление, которое обычно производила трагедия в Афинах на душу зрителя, можно сказать, что Платон имел больше оснований, чем Аристотель, защищать театр и отстаивать право на его существование. Не была ли трагедия, действие которой движимо чрезвычайно сильными импульсами страха и жалости, школой ужаса и сострадания, где зритель учился испытывать ужас, сталкиваясь с опасностями и отчаянием, сталкиваясь с несчастьями».

«Меня было бы трудно убедить в том, что душа, привыкшая к ужасу, который возбуждают в ней несчастья других, может прекрасно себя чувствовать, когда невзгоды оборачиваются против нее самой. Так афиняне оказались столь восприимчивыми к впечатлениям страха, и эти впечатления с таким искусством воссозданные и внушенные театром, становились совершенно естественными во время битвы.

В Спарте и в Риме, где зрители проявляли сдержанность и достоинство, народ был не менее горд и храбр в бою, стойко переносил несчастья, постигшие Республику» (I.c. p. 177).

что Тирезиас, которому ведомы воля богов и будущее людей, и Эдип в конце трагедии – слепы. Их физическая слепота выражает разрыв – к которому с необходимостью приводит познание истины – с миром, где могут жить лишь те, кто действительно слеп (как позднее старый Фауст у Гете), поскольку своими незрячими глазами они не видят истину и живут, погруженные в иллюзию. Другие, познавшие истину (Аякс, Креон, Антигона⁶), обречены на смерть.

Не исключено, что не только софистам, но и Софоклу были адресованы некоторые диалоги Платона. Если в споре с софистами Платон стремился защитить существование объективной истины, то, как нам кажется, именно Софоклу Платон хотел доказать, что познание истины с необходимостью ведет к достоинству и счастью, оспаривая оппонента, утверждающего, будто познание несовместимо со счастливой и достойной жизнью в мире.

Несмотря на разногласия с Платоном, трагедия Софокла подвела итог определенной эпохи в истории европейской культуры. Ибо истина, о которой говорил Платон, не была истиной непосредственного, конкретного и осязаемого мира. Сократ был равнодушен к физическому миру и к той реальности, которую нам открывают наши чувства. Как и для трагического восприятия, мир повседневной жизни оставался для него иллюзорным и двойственным. Субстанция, самые существенные ценности, истина, добро, счастье располагаются в сверхчувственном мире, который, трансцендируется он или нет, в любом случае противостоит миру повседневной жизни. В более широкой перспективе и рассматривая не только искусство, но и фило-

⁶ Позволим себе выдвинуть гипотезу: в творчестве Софокла Антигона занимает исключительное место. Этот персонаж наиболее близок героям трагедии отречения, несмотря на все различия, которые, безусловно, между ними существуют. Подобно Юнии и Титу, Антигона заранее знает истину, ей не нужно её открывать. Как и они, она действует по своей воле, совершенно сознательно, отвергая компромисс и принимая смерть. Именно этот характер предпочитали современные мыслители (Гегель, Кьеркегор), когда их внимание обращалось к греческой трагедии. Итак, при чтении пьесы Софокла мы были удивлены двумя фактами:

а) в трагедии автор отводит образу Креона больше места, чем образу Антигоны;

б) Креон вписывается в ряд других трагических персонажей Софокла (Аякс, Филоклет, Эдип), которые живут иллюзиями и лишь в конце открывают ослепляющую и убивающую их истину. Рискну предположить, что Софокл первоначально задумал написать трагедию о Креоне, человеке, который в своей слепоте преступил божественные законы, но впоследствии драматург выдвинул на первый план Антигону, новизну и важность образа которой он понял очень быстро.

софию, можно увидеть в творчестве Софокла и Платона переход от классического сознания к романтическому, переход, который Гегель, анализируя лишь искусство, отнес ко времени возникновения христианства.

Но все эти размышления – не более чем едва намеченная гипотеза. Значение литературного или философского творчества можно понять лишь в широком контексте социальной и экономической жизни того времени. Наши познания античного мира и греческой культуры недостаточны, чтобы хотя бы наметить эту проблему, то же самое можно сказать о Шекспире, творчеством которого, как нам кажется, отмечен конец аристократического и феодального мира, кризис Возрождения и рождение индивидуалистического мира третьего сословия.

Мы уже говорили в предыдущей главе и в другом нашем труде,⁷ что позднейшее развитие третьего сословия, успехи в научной мысли, направленной на познание природы и на технические достижения, подъем индивидуализма – рационалистического и гедонического – вызвали в XVII веке тревогу Паскаля, а в XVIII веке не менее тревожные вопросы, которые поставила философия Канта. Трагическая мысль еще раз выявила симптомы глубочайшего кризиса в отношениях между человеком и миром, симптомы опасности, осознанной человеком, вставшим на путь, который казался – а многим кажется и теперь – богатым возможностями и полным обещаний. И еще раз опасность была преодолена, и из тупика нашелся выход. То, чем был рационализм Платона и Сократа для греческой трагедии, рационализм и эмпиризм нового времени для трагедии Шекспира, тем для трагической мысли Паскаля и Канта стала гегелевская и особенно марксистская диалектика, утверждавшая, что у человека есть надежда с помощью действия и мысли достичь подлинных ценностей и осуществлять их реализацию. Впрочем, эта аналогия уместна лишь при рассмотрении общей линии развития сознания; в деталях все три эпохи значительно различаются.

После проблем, поставленных греческой трагедией Эсхила и Софокла, сократовский и платоновский рационализм нашел себе совершенно новое обоснование, оставив всякую надежду и даже потеряв желание обрести вновь имманентную субстанциональность. Классическое единство мира и человека он заменил утверждением сверхчувственной истины, противопоставляющей человека осязаемому миру, сводимому до уровня видимости и инструмента. Именно это новое мироощущение, этот разрыв с классическим духом эпохи и трагедии (и, вероятно, также с досократовской философией) объясня-

⁷ L. Goldman. La Communauté humaine et l'univers chez Kant.. P.U.F., 1949.

ет не только, почему Платон запретил в своем идеальном Государстве эпическую и трагическую поэзию, но и почему утверждение сверхчувственной истины (которая легко могла стать трансцендирующей истиной) дало возможность позднейшим мыслителям превратить платонизм в фундамент одного из трех⁸ больших течений христианской мысли средних веков – августинианства. Платонизм, благодаря своему рационалистическому отношению к осязаемому миру, послужил основанием для одного из двух течений индивидуализма Нового времени – рационализма Галилея и Декарта. Вероятно, можно утверждать, что платонизм остается одним из фундаментальных мироощущений западного сознания вплоть до его реального преодоления в первичной философской позиции, вновь решительно отходящей от любых отношений между ценностями и трансцендентным и сверхчувственным, чтобы вернуться к новой имманентности и к новой форме классицизма: диалектическому материализму.

Мы слишком мало знакомы с английской культурой, чтобы высказать здесь нечто больше, чем простое предположение о том, что преодолевает трагедию Шекспира.⁹ По нашему мнению, европейский

⁸ Мы говорим о трех течениях, потому что, кроме августинианства и томизма, существует третье большое эсхатологическое течение, не менее важное, хотя частично и осужденное Церковью. Мы имеем в виду Вечное Евангелие Иохима де Фиоре и духовных францисканцев.

⁹ Может быть, читатель будет удивлен, обнаружив в исследовании, посвященном трагедии XVII века, имеющую многие лакуны гипотезу, относящуюся к греческой трагедии, и прямое признание в поверхностном знании трагедий Шекспира. Сторонник аналитического метода, без сомнения, мог бы отказаться от этих отступлений и ограничиться рамками своего предмета изучения. Но такой подход противоречил бы нашему методу. Мы убеждены, что значение любого элемента зависит от связей с другими элементами и от того места, которое он занимает в целом. Исследование не может проходить в одном направлении – от части к целому или от целого к части. Мы думаем, что очень важно не допускать иллюзии, будто изучение какой-либо части какой-либо реальности достаточно само по себе, а также иллюзии, что синтез целого возможен без тщательного анализа деталей.

Прогресс познания находится в постоянном движении от части к целому и от целого к частям. Это предполагает необходимость поиска близких к исследованию лакун, тех точек, непосредственное освещение которых могло бы дополнить или модифицировать предполагаемые результаты исследования. Никакое изучение трагедии не будет полным, если оно не касается трех основных форм сознания и творчества, о которых мы упоминали. Кроме того, трагедия как часть целого не может быть понята без постижения тех психических форм, которым она идет на смену, как и тех, которые следуют за ней и преодолевают ее.

эмпиризм и рационализм XVII века и последующих веков выражали идеологию класса, который, овладевая физическим миром и создавая новый, индивидуалистический и либеральный социальный порядок, столкнулся с теми же проблемами, которые были поставлены гениальным творчеством жившего намного раньше писателя. При большом старании можно еще провести связующую линию между Шекспиром и Монтенем. Но мы не видим ничего, что связывало бы Шекспира с Юмом и Декартом.

Рационализм и эмпиризм до такой степени упорядочили и обеднили человеческий мир, что богатство вселенной Шекспира долго представлялось проявлением варварского творчества – абсурдного или внушающего восхищение – но, в любом случае, оказавшегося крайне чуждым и трудно ассимилируемым явлением.

Совсем в другом свете представляются отношения между трагедией отречения, представленной творчеством Паскаля, Расина и Канта, и диалектической мыслью, которые мы охарактеризовали как отношения тотальной интеграции и полного преодоления. Действительно, философские системы Гегеля и Маркса принимают и интегрируют в своей собственной субстанции все проблемы, поставленные предшествующей им трагической мыслью. Они полностью соглашались с ее критикой рационалистической и эмпирической философии, с ее критикой догматической или же гедонистской, утилитарной морали, с ее критикой существующего общества, любой догматической теологии и т. д., выражая лишь несогласие со ставкой на вечность и существование трансцендентной Божественности. Ей они противопоставляют имманентную ставку на историческое и человеческое будущее, ставку, которая впервые в истории западной мысли со времен Платона решительно разрывает со сверхчувственным и трансцендентным, устанавливает единство человека с миром и тем самым позволяет надеяться на возвращение классицизма, забытого со времен греков.

Трагедия XVII и XVIII веков¹⁰ выражает, как и все другие формы трагического сознания и творчества, кризис отношений между человеком – или, точнее, некоторыми группами людей – и космическим и социальным миром.

Мы уже говорили, что центральная проблема этого трагического сознания заключается в следующем: может ли продолжать жить человек, на которого бросил свой взгляд Бог. Ведь жить – это значит жить в мире. Именно здесь заключена фундаментальная и универсальная истина, которую феноменология и экзистенциализм лишь

¹⁰ Далее, когда мы упоминаем трагедию, не давая никакой спецификации, мы пишем в виду трагедию отречения.

вновь актуализировали в современном философском сознании. Но сама возможность этой актуализации указывает на то, что сознание внутри мирового характера человеческого существования (точнее, его степень рефлексивности) может изменяться, затухать, исчезать или, напротив, становиться в определенные эпохи особенно острым.

Само собой разумеется, что мы не можем вывести общий закон, касающийся этих изменений, их понимание требует конкретного и детализированного исторического исследования.

Однако напрашивается определенный вывод, который приводит к сути нашей проблемы. Любое сознание – это выражение временного и подвижного, меняющегося равновесия между индивидуумом или социальной группой и средой. Когда это равновесие легко устанавливается, когда оно относительно стабильно или его трансформация и переходы на более высокие уровни осуществляются относительно легко, тогда существует большая вероятность, что человек не будет думать о внешнем мире и о проблемах взаимоотношений с этим миром. Как в индивидуальной, так и в коллективной жизни, сознание фокусируется именно на больных органах и трудно выполнимых функциях, а не на здоровых органах и легко функционирующих структурах.

Именно поэтому в периоды здорового и относительно устойчивого равновесия сознание внутримирового характера человеческого существования ослабевает, и, напротив, в периоды кризиса, в такие периоды, которые отражены и выражены в различных формах трагического сознания или современного экзистенциализма, это сознание становится особенно острым.

Теперь нам легче будет понять, чем является мир для трагического сознания. Мы можем это выразить в двух словах: *ничто и все* в одно и то же время.

Ничто, поскольку трагический человек живет в *непрестанном* присутствии Бога. Трагический человек требует и принимает лишь ясные, однозначные и абсолютные ценности, поскольку для него «одно лишь чудо реально» и мир, измеренный по этой шкале, предстает как нечто двойственное и непостижимое, а значит – *несуществующее*. Проблема трагического сознания, пишет Лукач, – «это проблема отношений между бытием и сущностью. Проблема состоит в том, чтобы понять, все ли, что существует, есть уже по одной той причине, что существует. Можно ли говорить о степенях бытия? Является ли бытие универсальным свойством вещей или же это ценностное суждение, разделяющее и различающее эти вещи. Философия средних веков выразила это в ясных и недвусмысленных словах: «Ens

perfectissimum – это также Ens realissimum». ¹¹ «В трагической все-ленной очень высокий порог совершенства, и чтобы в ней оказаться, мы должны его достичь. То, что не в состоянии его достичь, не обладает никакой реальностью, но то, что его достигает всегда, в равной мере в ней наличествует и присутствует». ¹² Короче, сознание трагического человека не признает ни степеней, ни прогрессирующих переходов между ничем и всем, для него все, что не является совершенством, вообще не существует; между понятием присутствия и понятием отсутствия для него не может быть никакого сближения, поэтому неизменное присутствие Бога ведет к радикальному обесцениванию, к не менее неизменному отсутствию всего, что, не являясь в мире ясным и однозначным, не достигает того уровня, который молодой Лукач назвал «чудом». Это означает, что для такого сознания мир как таковой не существует, и в нем нет никакой подлинной реальности. Трагический человек живет исключительно для Бога. Бог и мир, следовательно, абсолютно противопоставлены друг другу. «Условия, наиболее благоприятные для существования согласно мирским представлениям, являются самыми неблагоприятными для существования согласно законам Бога, и наоборот: ничего нет более трудного для мира, чем религиозная жизнь, и нет ничего более легкого для Бога, чем жить этой жизнью. Нет ничего более приятного для мира, чем иметь высокую должность и быть владельцем крупной собственности, и ничего нет более трудного, чем жить этой жизнью в согласии с Богом, не приобретая к ней вкуса и не отдавая ей часть самого себя», ¹³ – пишет Паскаль. Мы могли бы процитировать и другие фрагменты «Мыслей», но достаточно одного этого фрагмента, чтобы понять, чем является мир для трагического сознания, при условии, что мы, как всегда, придадим словам Паскаля самый категорический расширенный смысл, сказав: все то, что необходимо для Бога, невозможно для мира и, наоборот, все то, что возможно для мира, не существует для Божьего Ока.

Утверждая небытие и несуществование мира, мы увидели лишь один аспект проблемы, и только что процитированный текст Паскаля указывает нам на другой, дополнительный его аспект. Как мы уже говорили, мир для трагического человека «все» и «ничто» в одно и то же время.

¹¹ Ens perfectissimum – Бытие наисовершеннейшее (лат.) – Ens realissimum – Бытие действительнейшее (лат. – Прим. переводчика.)

G. von Lukács. Die Seele und die Formen, p. 325-326

¹² Op. cit., p. 336

¹³ Фрагм. 906

I. Трагическое видение

Бог трагедии – это Бог всегда *присутствующий* и всегда *отсутствующий*. Его присутствие обесценивает мир и лишает его всякой реальности, но его неизменное отсутствие, напротив, делает из мира *единственную реальность*, которой человек может и должен предъявлять свои требования в достижении субстанциональных и абсолютных ценностей.

Различные формы религиозного и революционного сознания противопоставляли Бога и мир, ценность и реальность. Но, оказываясь перед этой альтернативой, многие люди приходили чаще всего к двум решениям: внутримировая борьба за реализацию ценностей или уход от мира, стремление укрыться в сверхчувственном и трансцендентном универсуме ценностей и божественного. Радикальная трагедия, однако, отвергает оба решения, как выражение слабости и иллюзии, или сознательную, или бессознательную форму компромисса.

Трагическое сознание не верит ни в возможность трансформировать мир, реализовать в нем подлинные ценности, ни в возможность бежать от него и укрыться в Божьем граде. Именно поэтому оно не может ни принять мир со всеми его тяготами и богатством, ни отказаться от него или проигнорировать эти тяготы и это богатство. Трагическому человеку присуща лишь одна форма мышления и одна значимая позиция: да и нет: то есть жить в мире, не принимая в нем участия и не приобретая к нему вкуса.

Жить в мире – значит признавать за миром действительное существование в самом полном смысле этого слова. Не принимать в нем участие и не приобретать к нему вкуса – значит отрицать за ним всякую форму реального существования.

Такова целостная и парадоксальная позиция (и чем более парадоксальная, тем более целостная) трагического человека перед лицом мира и любой внутримировой реальности. Понимание этой позиции снимает ту ложную проблему, которая занимала умы многих исследователей Паскаля: как объяснить позицию ученого, который считал, что «познание машины», то есть физической реальности, «не стоит и одного часа труда» и который писал Ферма:¹⁴ «Если вы хотите знать мое искреннее мнение о геометрии, то я нахожу ее самой высокой формой упражнения для ума, но в то же время я считаю ее столь бесполезной, что не вижу значительной разницы между человеком, который является не более чем геометром, и умелым ремесленником. Я вижу в ней самое прекрасное занятие в мире, но в конце концов это не более чем занятие. И я часто говорил, что ее назначение быть упражнением, а не приложением наших сил, так что я не сделаю и двух шагов для геометрии...». Как объяснить эту позицию, если известно,

¹⁴ Письмо от 10 августа 1661 года.

что Паскаль именно тогда, когда были написаны эти строки, интересовался внутримировой жизнью, особенно проблемами геометрии, и внес значительный вклад в ее развитие.¹⁵

Невозможно выразить более ярко и точно трагическое «да» и «нет» перед лицом мира, чем это сделано в известных строчках – паскалевских или вдохновленных Паскалем – об обращении грешника: «С одной стороны, присутствие видимых объектов трогают ее (душу – Л.Г.) более чем надежда на невидимое, но, с другой стороны, достоверность невидимого находит в ней больший отклик, чем суетность видимого. И таким образом, присутствие одного и надежность другого оспаривают ее привязанность, а суетность первого и отсутствие второго вызывают в ней отвращение».¹⁶

Повторим еще раз: если мы хотим понять, что есть мир для трагического сознания, то следует прислушаться к словам Паскаля и придать им *самый категорический смысл*. В процитированном тексте Паскаль говорит, что «нет большой разницы» между человеком, который занимается «самым прекрасным занятием в мире», «который посвятил себя самой высокой форме упражнения ума» и «простым ремесленником». Действительно, для трагического сознания нет ни степеней, ни переходов, ни сближений, оно игнорирует большее или меньшее, признавая лишь Все и Ничто; для него существует лишь утверждение – «нет большой разницы» – и только в отношении того, что, собственно говоря, не является действительным, того, что, будучи внутримировым, не может быть абсолютным.

И, однако, отсутствие Бога отнимает у этого сознания право игнорировать мир и отворачиваться от него. Его отказ остается *внутримировым*, поскольку именно миру оно противопоставляет себя, и именно только в этом противостоянии оно познает само себя со своими собственными границами и своей собственной значимостью.

Мир слишком ограничен, слишком двойствен, чтобы человек мог посвятить ему себя всецело, сделать его приложением своих сил, но мир – единственное место, где человек может и должен использовать свою силу, предпринимать разнообразные попытки и опыты. Так, вплоть до самых дальних закоулков жизни и сознания, «да» и «нет» остаются единственной приемлемой позицией для трагического сознания.

¹⁵ Письмо, в котором делается предложение относительно циклоида, датируется июнем 1658 года. Histoire de la Roulette датируется октябрём 1658 года; в письме Слуза к Паскалю от 24 апреля 1660 года сообщается, что последний незадолго до этого писал ему по поводу книги Декарта «Трактат о человеке».

¹⁶ Цитата намеренно прервана на середине текста. Мы будем анализировать в следующей главе два последующих абзаца.

Представив интересующую нас проблему лишь в общих чертах, мы только теперь подходим к трудной задаче ее разрешения. Включить «да» и «нет» в целостное видение – означает связать их с теоретической и практической позицией, обосновывающей их, дополняющей и дающей им ясное подтверждение.

Было бы не совсем последовательно решительно отвергнуть мир, дарующий нам пусть самую малую надежду реализовать в нем подлинные ценности, и принять мир, безусловно абсурдный и двойственный. Внутримировая «попытка» приложения наших сил не должна быть, таким образом, *ни всецело абсурдной, ни безусловно значимой*, или говоря точнее, она должна быть и тем и другим одновременно, то есть реальной «попыткой» в полном смысле этого слова, попыткой, которая, однако, по своей природе не может превратиться в приложение наших сил.

Односторонний отказ лишает мир всякой конкретной и структурированной реальности и снижает его до уровня абстрактного, не имеющего формы и качественного наполнения препятствия. Только лишь внутримировая направленность, обращенная к миру даже в самом отказе (и все это без какого-либо смягчения категорического и абсолютного характера отказа), позволяет трагическому сознанию судить о мире (внутренняя, глубинная структура которого ему хорошо известна) и сохранять полное сознание своего отказа и давать ему в результате еще большее подтверждение.

Такова чрезвычайная последовательность и предельная цельность трагического сознания, выраженного в «Федре» Расина, в философских трудах Паскаля, Канта и в уже процитированном тексте Лукача, – мироощущения парадоксального и, безусловно, трудно поддающегося описанию и пониманию, но лишь оно одно может нам помочь проникнуть в сущность тех произведений, которые мы предлагаем для изучения.

Прежде чем продолжить анализ трагического мира, составляющего предмет исследования данной главы, мы должны по социологическим и историческим соображениям, важным не только самим по себе, но и для изучения творчества Паскаля, упомянуть о менее радикальном мировоззрении, которое было не просто этапом на пути к предельной целостности трагического видения, а являлось самостоятельным и относительно цельным мировоззрением.

Мы назовем эту позицию, нашедшую свое выражение во взглядах большинства радикальных янсенистов, – *позицией одностороннего отказа от мира и обращенности к Богу*, подчеркивая отличие от крайней позиции *внутримирового отказа от мира, выдвигающего ставку на существование Бога*. Разницу между этими двумя позициями можно уяснить на конкретных примерах, поставив вопрос, что

отличало Юнию или Тита от Федры, что разделяло Баркоса или Мать Анжелику и Паскаля последних лет, когда он открыл поверхность циклоида, начал строить кареты, имеющие пять оснований, написал «Мысли».

Чтобы охарактеризовать историческую важность этой промежуточной позиции, достаточно сказать, что не будь «Мыслей», не будь «Федры», именно на эту позицию мы попытались бы экстраполировать всю целостность янсенистской мысли,¹⁷ и что она нашла свое выражение и в таких значительных литературных творениях, как три первые трагедии Расина.

Исследованию янсенистской мысли мы посвятим VII главу. Но уточним сразу же, что эти два мировоззрения – одно, характеризующееся относительной целостностью (односторонний отказ от мира и обращение к Богу), и другое, характеризующееся безусловной целостностью (внутримировой отказ от мира и ставка на существование Бога) – не должны рассматриваться как совершенно автономные мировоззрения. Связь между ними подтверждает не только история (Паскаль и Расин были воспитанниками Пор-Рояля), но и внутренний анализ, поскольку в янсенистской теологии Благодати содержится такое парадоксальное и не нашедшее ясного объяснения понятие, которое достаточно развить, чтобы прийти к позиции автора «Мыслей» и «Федры», позиции праведника, которому не дано благодати, праведника, познавшего состояние смертного греха.

Существует не только историческая, но и идеологическая связь между Баркосом, Павийоном, Сенгленом, Матерью Анжеликой и т.д., с одной стороны, и Паскалем «Мыслей» и Расином «Федры» – с другой. Но между этими двумя уровнями равновесия и цельности трагической (и янсенистской) мысли возникло противостояние, выразившееся, по крайней мере, в двух текстах. Под пером Жильберты Паскаль агиографическое описание янсенистов столкнулось с проблемой, которая встала в связи с исследованием последних лет жизни Паскаля, – когда он возвратился к науке, к экономической деятельности, в лоно земной и воинствующей церкви. Жильберта, обойдя молчанием вопрос отношений с Церковью, едва упомянув о каретах, имеющих пять оснований, для того, чтобы проиллюстрировать милосердие брата к беднякам из Блуа, для объяснения возвращения Паскаля к научной деятельности сочинила легенду, наивность которой можно сравнить только с наивностью многочисленных позднейших биографов, которые приняли эту легенду и повторяли ее, как будто речь шла о неоспоримом и точно установленном факте. История о «зубной боли», которой Паскаль обязан открытием циклоида, была

¹⁷ Впрочем, прежде всего именно ее Мольер описал и высмеял в «Мизантропе».

дополнена другой историей (поскольку зубная боль не объясняла ни конкурса, ни публикации) – историей о «личности, известной как своей набожностью, так и выдающимися качествами своего разума и благородством рождения», – личности, которой Паскаль был обязан уважением и почтением и которая, сообразуясь исключительно только с интересами, выдвигаемыми во славу Господню, сочла уместным, использовать это как вызов».¹⁸

Здесь мы наблюдаем ту же разницу между двумя позициями, которая выражена в знаменитом фрагменте Паскаля,¹⁹ где он упрекает янсенистов в том, что они не говорят о двух противоположностях.

Однако было бы, как нам кажется, большой ошибкой видеть в переходе Паскаля (в течение последних лет его жизни) от отвержения мира к позиции «да» и «нет» по отношению к этому миру, от обращенности к Богу – к ставке на его существование и от позиции, близкой к взглядам Арно, к отказу от подписания Формуляра и подчинению воинствующей церкви, – было бы ошибкой видеть в этом возвращение к миру и отход от янсенизма.

В действительности, Паскаль переходит на более радикальные и последовательные позиции. Как говорит Жерберон, он стал большим янсенистом, чем сами янсенисты,²⁰ причем, добавили бы мы, самые радикальные из них, поскольку они не говорили о двух противоположностях, а довольствовались абсолютным, но односторонним отказом от мира, отрицанием всякой связи между человеком и миром (или по крайней мере выступали за уничтожение этой связи) и взывали в этом споре к Божьему суду. Но существование «Бога зрителя» для них – безусловная данность, незыблемая точка опоры. Элемент неопределенности, выбора и пари привносится лишь в дальнейшем, когда встает проблема: ниспосылает ли Бог человеку благодать твердости и постоянства, является ли человек праведником, которому отказано в благодати, или праведником, отвергнутым и впадшим в смертный грех. Паскаль, таким образом, доводит до конца янсенистскую мысль, он распространяет неопределенность и «пари» из области постоянства и индивидуального спасения на область самого существования Бога. Сознательно выбирая парадоксальную позицию праведника, лишенного освящающей благодати, не желая быть ангелом

¹⁸ Br., *Pensé Opuscules*, p. 24.

¹⁹ Если вообще бывает время, когда нужно исповедовать две противоположные вещи, то это тогда, когда за уклонение от одной из них преследуют: иезуиты и янсенисты не правы, что их скрывают, но янсенисты виноваты больше, так как иезуиты лучше клялись в обеих. (Ю. Гинзбург, фрагм. 786 (865) с. 289).

²⁰ Gerberon. *Hist du jansénisme*, Amst., 1700, t II, p. 515.

только для того, чтобы не быть животным, Паскаль – «более ясеннист, чем сами янсенисты» – становится творцом диалектической мысли и первым философом трагического сознания.

Ибо постоянное и неизменное присутствие и отсутствие Бога, существование которого становится предметом пари, преобразовывает *односторонний* и *абстрактный отказ* радикальных янсенистов во *внутримировой* и, следовательно, *тотальный* и *конкретный отказ* от мира, к которому приходит трагическое сознание.

В седьмой главе мы вернемся к взглядам других янсенистов.²¹ Здесь же дается анализ крайней позиции, нашедшей свое выражение в «Федре» и в «Мыслях».

Мы уже говорили, что трагический человек живет под постоянным взглядом «Бога зрителя», для него «реально лишь чудо». Трагический человек противопоставляет фундаментальной двойственности мира свое не менее фундаментальное требование абсолютных и однозначных истин, ясности и субстанциональности. Присутствие Бога мешает ему принять мир, а отсутствие Бога, мешает его отвергнуть. И этот человек все время остается во власти *постоянного и обоснованного* осознания радикального несоответствия между ним и всем, что его окружает, осознания непроходимой пропасти, отделяющей его и от целостности, и от явной данности. Внутримировое сознание, движимое исключительно побуждением к целостности, и фрагмен-

²¹ Однако сразу же мы хотели бы схематически обозначить три главных течения, проявившихся в янсенизме в XVII веке, течения, которые, безусловно, содержат в себе все возможные переходы и смешения, но проведение границ между которыми чрезвычайно существенно, если мы хотим понять социальный и интеллектуальный феномен янсенизма. Таким образом, можно выделить:

а) Течение, лишенное трагического элемента, представленное теми, кого можно было бы назвать «центристами». Главные представители – Сен-Сиран, Арно и Николь. К этому течению могут быть отнесены такие произведения, как «Мемориал» (1654) и «Письма к провинциалу». Более углубленное исследование привело бы к разграничению внутри этого течения между спиритуалистами («Мемориал», Мать Агнесса и др.) и интеллектуалами (Арно, Николь, «Письма к провинциалу»).

б) Крайние янсенисты – Баркос, Павийон, Санглен, Мать Анжелика, Жерберон и др. Их позиция склоняется к трагедии одностороннего отказа и призыва к Богу. Влияние этой группы сказывается на «Андромахе», «Британике» и «Беренике».

в) Высочайшая последовательность, парадоксальная трагедия *внутримирового отказа от мира* и ставка относительно *существования Бога*, к суду которого мы зываем. Позиция, выраженная только в таких произведениях, как «Федра» и «Мысли».

тарный, лоскутный мир, отвергнутый внутримировым сознанием мир, частью которого оно является и который оно в то же время превосходит, имманентное трансцендирование и трансцендентная имманентность – такова парадоксальная и выразимая только в парадоксах ситуация трагического человека.

Именно поэтому трагическое сознание – это прежде всего сознание двух дополняющих друг друга изъянов, которые (для историка, а не для самого сознания) обуславливают и взаимно усиливают друг друга: ущербность человека, короля – раба, ангела и животного; ущербность двусмысленного и парадоксального мира – единственной области, где человек может и должен испытать свои силы, однако именно эта единственная область не может быть объектом приложения его сил.

«Мудрость трагического чуда – это мудрость границ», – писал Лукач. Паскаль ставит ту же проблему трагического сознания, когда спрашивает: «Почему ограничено мое знание, мои человеческие возможности? Почему продолжительность моей жизни ограничена ста годами, а не тысячью? Исходя из какого принципа природа дала мне такую продолжительность жизни, а не иную, выбрала такое, а не иное количество лет в той бесконечности, в которой не существует никакой причины предпочитать одно другому, осуществлять одну попытку за счет другой?».²²

Поэтому, согласно Лукачу, – и мы к этому вернемся – «трагическая жизнь», движимая исключительно божественным присутствием и отказом от мира, является «наиболее земной из всех жизней».²³

Но именно обращенные к миру «да» и «нет», взятые в их целостности и абсолютности («да» как внутримировое требование реализации ценностей, «нет» как отказ от ущербного мира, в котором эти ценности не реализуются) позволяют трагическому сознанию достичь чрезвычайно точного и объективного познания. Непреодолимая дистанция, разделяющая мир и человека, который живет в этом мире, но не принимает в нем никакого участия, освобождает сознание от обычных иллюзий и привычных помех, и превращает трагическую мысль и искусство в одну из наиболее развитых форм реализма.

Трагический человек никогда не отказывался от надежды, но эту надежду он никогда не полагал в этом мире. Именно поэтому никакая истина, касающаяся структуры мира или его собственного внутримирового существования не может привести его в ужас. Исследуя вещи, исходя из своих собственных требований и находя их все в одинаковой мере несовершенными и ущербными, трагический человек может

²² Фрагм. 208.

²³ G. von Lukács. Die Seele und die Formen. p. 345.

без страха смотреть в лицо правде, видеть природу этих вещей и их границы так же ясно, как свои собственные границы во внутримировой попытке реализации своих сил в теории познания или в практике.

Стремясь найти лишь единственно необходимое, трагическое сознание сталкивается в мире только со случайным; признавая лишь абсолютное, оно не находит в мире ничего, кроме относительного, но осознав эти две границы (границы мира и свои собственные) и отвергнув их, оно спасает человеческие ценности и возвышается над миром и своей собственной судьбой.

Но что может конкретно означать: отказ от мира? Мир представляется сознанию как требование выбора между множеством противоречащих и исключающих друг друга возможностей, каждая из которых неприемлема и недостаточна. Внутримировой отказ от мира – это отказ от выбора и нежелание довольствоваться какой-либо из этих возможностей и перспектив. Это – *ясное, лишенное сомнений понимание* их неполноценности и ограниченности, которому противопоставлено требование реальных и однозначных ценностей. Миру, состоящему из исключающих друг друга фрагментарных элементов, противопоставляется требование целостности, которое с необходимостью становится требованием *единства противоположностей*. Для трагического сознания подлинная ценность – синоним целостности и, наоборот, любая попытка компромисса идентифицируется с высшей степенью падения.

Трагическое сознание – это «да» и «нет» – оно всегда презирует выбор и промежуточную позицию («может быть»), чтобы остаться на уровне той единственной ценности, которую оно признает, – ценности «да» и «нет» или синтеза. Человек – «ни ангел, ни животное», поэтому его истинная задача – реализация целостного человека, интегрирующего и то и другое, – человека с бессмертной душой и телом, с глубоким разумом и страстями, который на земле невозможен.²⁴

²⁴ Ошибочно интерпретировать позицию Паскаля (несмотря на то, что некоторые тексты это позволяют) как позицию середины между двумя крайностями, как позицию скептицизма, которую часто провозглашал Монтень. отрицающий любую трагедию и любую диалектику. Точно также Бог пари (как и Бог практического постулата Канта) не является Богом, чье существование вероятно, но есть Бог безусловный и необходимый, только эта необходимость и безусловность относятся к области практического и человеческого, это безусловности сердца, а не разума (или, что то же самое у Канта, безусловности разума, а не рассудка).

Статья Хуго Фридриха, несмотря на определенные пробелы и ошибки, впервые ясно показывает диалектический характер «Мыслей» и связь между этой диалектикой и парадоксом как формой литературного выражения. Про-

Эти два парадоксальных элемента трагического сознания (в интересах анализа мы искусственно вычленим «элементы») – экстремальный реализм и требование абсолютных ценностей – взаимно усиливают друг друга. Трагическое сознание выдвигает требование единства противоположностей. Ибо правдивость есть главная абсолютная ценность трагического сознания, и она предполагает констатацию недостаточного и ограниченного характера любой внутримировой возможности.

Требование синтеза – сущность трагического сознания в плане фундаментальной философской проблемы отношений между ценностями и реальным, рациональным и чувственным, обозначаемым и индивидуальным, душой и телом выражается в утверждении: единственная реальная ценность, признаваемая этим сознанием (также, впрочем, как и диалектической мыслью) заключается в соединении противоположностей, *в индивидуальной сущности, в значимой индивидуальности*. И здесь необходимо довести противоположности – сущность и значение, с одной стороны, и индивидуальность, с другой – до их крайней степени, соединить высшую ценность с предельной индивидуальностью. Кант поставит в центр своей эпистемологии требования «интегрального детерминирования» индивидуального существа, Паскаль напишет: «Я столько крови пролил для тебя».²⁵

Для трагического сознания, отдающего отчет в своих собственных границах (главной из которых является смерть) и в границах мира, все вырисовывается в точных и однозначных линиях, даже парадоксальный характер своего восприятия и фундаментальная двойственность мира²⁶ – двойственность, которой оно противопоставляет требование предельной индивидуализации и предельной субстанциальности. Трагическая мысль и мысль диалектическая не допускают ни чисто интеллектуальную ясность, ни конкретную и двойственную реальность, ни ценности, довольствующиеся ролью идей и требований, пустых «вещей для себя», ни чуждую и даже противостоящую ценности реальность, слепую вещь «в себе», и представляют две

фессор Хуго Фридрих дает прекрасный анализ различия между понятием середины у Паскаля и Монтеня. (См. Hugo Friedrich: Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform. Zeitschrift für Romanische Philologie. LVI Band. 1936.

²⁵ Фрагм. 553.

²⁶ Здесь мы также оказываемся перед парадоксом: двойственность мира видится трагическому сознанию ясной и однозначной.

формы философии вещи «в себе и для себя», две формы философии воплощения.²⁷

Но в отличие от диалектической мысли, допускающей историческую возможность реализовать это воплощение, трагическая мысль исключает всякую возможность воплощения в этом мире и принимает ее лишь в отношении вечности. Что касается непосредственного внутримирового плана, то остается лишь экстремальное напряжение между радикально недостаточным миром и тем «я», которое полагает себя в абсолютной подлинности, полагает со все исключающей и все утверждающей силой. Это предельное самоутверждение, доходящее до вершины своей подлинности, придает всем вещам, с которыми оно сталкивается, прочность стали и самостоятельное существование, и превосходит само себя. Это предельное напряжение «я» превосходит все частное и конкретное. Сила этого самоутверждения освящает вещи, поднимая их на уровень судьбы, но его великая борьба с судьбой, которую оно само же кует, поднимает его над собственной личностью, делая из этой судьбы символ предельных, последних отношений между человеком и судьбой.²⁸

«Для трагедии смерть – эта граница в себе – есть всегда имманентная реальность, неразрывно связанная со всем тем, чем она живет». Именно поэтому «трагическое сознание» – это реализация конкретной сущности. Обретая уверенность, трагическое сознание решает самую трудную проблему философии Платона: может ли индивидуальное обладать своими собственными идеями, своими собственными сущностями. Трагическое сознание решает эту проблему иначе: только индивидуальное, индивидуум, доведенный до своих последних границ и возможностей, сообразуется с идеей и реально существует.

«Универсальное, лишенное формы и цвета, оказывается слишком слабым в своей обобщенности, слишком пустым в своей цельности, чтобы иметь возможность превратиться в нечто реальное. Оно слишком существует, чтобы обладать реальным бытием, его подлинность – это тавтология. Его идея соответствует лишь самой себе. Так, преодолевая платонизм, трагедия отвечает на осуждение, на приговор, который когда-то был вынесен Платоном»²⁹ и вновь открывает, добавим мы, путь к классической и имманентной мысли, от которого отошел этот философ.

²⁷ В данном случае это слово не наполнено никаким религиозным смыслом. Речь идет о воплощении ценностей и значений в реальном мире.

²⁸ Lukács. L. с. p. 344.

²⁹ Lukács. L. с. p. 347-348.

I. Трагическое видение

Трагический человек со своим требованием ясности и абсолюта оказывается перед лицом мира – той единственной реальности, которой он может противопоставить это требование, единственного места, где он *мог бы* жить при условии никогда не отказываться от этого требования и от усилия его реализовать. Но мир никогда не может его удовлетворить, и поэтому взгляд Бога обязывает человека, поскольку он живет, – а поскольку он живет, он живет в мире – «не принимать в нем участия и не проявлять к нему никакой заинтересованности».

Единственной, наполненной светом и ясностью сферы, какой бы минимальной и периферийной она ни была, сферы отсутствующей и присутствующей в мире в смысле противоположном и дополнительном смыслу присутствия и отсутствия Бога для человека, было бы достаточно, чтобы снять трагедию, сделать мир обитаемым и связать его с Богом. Но человек предстоит «вечному молчанию бесконечных сфер, бесконечных пространств». Никакое ясное, однозначное утверждение относительно этой сферы мира не может быть достаточным, необходимо всегда прибавлять к нему противоположное утверждение: «да» и «нет»; парадокс – единственное средство выражения действительных явлений. Парадокс для трагического сознания – это неизменный повод для возмущения и удивления. Принять парадокс, принять собственную слабость, двойственность и непостижимость мира, смысл и антисмысл, если говорить языком некоторых современных философов – это значит отказать в смысле жизни человеческому существованию и человечности. Человек – это существо, терзаемое противоречиями, соединение силы и слабости, величия и ничтожества. Человек и мир, в котором он живет, – явления, противостоящие друг другу, это антагонистические силы, противодействующие, но никогда не исключаящие друг друга и никогда не объединяющиеся, дополняющие друг друга, но каждая из них не может составить целого. Величие трагического человека состоит в умении видеть эти силы, постигать их правду, не допускать никакого компромисса и никогда не принимать их. Ведь принять их – значит уничтожить парадокс, упразднить всякое величие и стать полным ничтожеством. К счастью, человек до конца остается парадоксальным и противоречивым, «человек бесконечно превосходит человека», и радикальной и непоправимой двойственности мира он противопоставляет не менее радикальное и неизменное требование ясности.

Прежде чем перейти к анализу трагического человека, к чему мы, впрочем, уже приступили, следует сделать еще одно замечание. Двойственность мира, «смысл и анти-смысл», невозможность обрести в этом мире приемлемую, ясную и однозначную линию поведения стали в наши дни главными темами философской мысли. Достаточно

упомянуть имена Сартра и Мерло-Понти. Нетрудно увидеть, особенно читая их второстепенные произведения, какие социальные и исторические условия послужили основой для их выводов. Социальные силы, позволившие в XIX в. преодолеть трагедию в диалектической и революционной мысли, в результате эволюции, анализ который мы не имеем возможности дать, вновь привели к подчинению человеческих, гуманистических ценностей практической целесообразности, и поэтому самые честные мыслители вновь увидели пропасть, ужаснувшую Паскаля, – пропасть между силой и справедливостью, между надеждой и человеческим уделом.³⁰

Впрочем, именно эта ситуация пробудила не только острое осознание двойственности мира и повседневной жизни, но и интерес к трагическим писателям и мыслителям прошлого.

Несмотря на возобновившийся интерес к трагедии, и душевному надрыву Паскаля, – и эту мысль мы хотели бы особо подчеркнуть в конце нашей главы – никто из мыслителей-экзистенциалистов не пошел по пути, сближающему его с Паскалем, Гегелем, Марксом или с какой-либо классической традицией в широком или узком смысле слова. Дело в том, что как раз неприятие двойственности, двусмысленности, отстаивание, несмотря ни на что, долженствующих быть реализованными требований разума и ясности, составляют сущность как классического духа в целом, так трагедии, в частности.

«Смысл и анти-смысл» – говорит нам Мерло-Понти, «смысл и анти-смысл» – говорил нам Паскаль и после него все мыслители-диалектики, но в этом случае речь идет о «смысле и анти-смысле» мира и человеческого существования, который нужно не принимать, а превзойти, чтобы быть человеком. Между двумя этими позициями – значительная разница, и мы не видим никакого пути к их сближению.

³⁰ Эти строки были написаны в 1952 г. Изменившаяся с тех пор историческая ситуация повлияла на изменения – Впрочем, в совершенно противоположном направлении – идеологических позиций Сартра и Мерло-Понти.

Глава IV

Трагическое видение: человек

Если мы надеемся, то вопреки всякой надежде.

Никола́ Павийон, епископ Алетский

Письма к Антуану Арно. Август 1664.

В предыдущей главе мы уже приступили к исследованию феномена трагического человека, в этой главе мы его продолжим.

Невозможно провести четкие границы между тремя элементами трагического видения – Богом, миром и человеком, – поскольку каждый из них существует и может быть определен только в соотношении с двумя другими.

Мир не является в себе и для себя двойственным и противоречивым. Но он становится таковым для сознания человека, который живет единственно для реализации абсолютно нереализуемых ценностей. Жить во имя нереализуемых ценностей, довольствуясь стремлением к ним, их поиском в мысли и грезах – значит выбрать путь романтического их преодоления, путь к романтизму¹. Посвятить свою жизнь прогрессивной и поступательной реализации осуществимых ценностей – значит прийти к мировоззрению, чуждому трагедии, – атеистическому (рационализм, эмпиризм), религиозному (томизм) или революционному (диалектический материализм).

Очевидно, не для любого видения, не для любого мировоззрения Бог является «присутствующим и отсутствующим». Этот парадокс действителен только для человека, обладающего высшей степенью осознания как требований абсолютных ценностей, так и полного безразличия к ним реального мира.

Наконец, если в трагедии отказа нет ничего общего между Богом и миром², Бог и мир, тем не менее, благодаря человеку и его опосредованию (и в случае Паскаля выдающемуся опосредованию Человека – Бога) оказываются частями единого целого, одного и того же универсума. Ведь такое парадоксальное существо, как человек, «бесконечно превосходит человека» и объединяет в себе противоположности ангела и животного, величия и ничтожества, категорического императива и самого решительного зла. У человека двойная природа – божественная и мирская, ноуменальная и феноменальная, и именно

¹ Обладательную эстетическую ценностью романтическую трагедию вряд ли можно себе представить.

² Если только это не тот случай, когда они исключают друг друга.

поэтому мир проявляет себя как парадоксальный и противоречивый, именно поэтому отсутствие Бога в мире, в сфере внутримирового пространства, в сфере ничтожества и низменности человека, превращается в его постоянное и абсолютное присутствие в сфере величия человека, в его требованиях значимости, справедливости и истины.

Начиная эту главу, в которой мы предполагаем выделить основные элементы трагического сознания, позволяющие понять его как целостную человеческую реальность, мы хотели бы остановить внимание на двух характерных чертах: абсолютном и исключительном требовании реализации нереализуемых ценностей и на соответствующем этому требованию правилу «все или ничего», то есть на отсутствии степеней перехода, нюансов, относительности.

Именно отсутствием степеней перехода трагическое сознание отличается от любой формы спиритуализма и мистицизма и может быть радикально противопоставлено этим двум формам религиозного сознания. Если мы оставим в стороне пантеистическую мистику, противостоящую любой трагической мысли, то, очевидно, что для теоцентрического спиритуализма и мистики важнее всего постоянное отделение от мира, постоянный переход души к Богу вплоть до того момента качественного изменения, которое трансформирует опыт духовности в мистический опыт, опыт восторженности, где любое концептуальное сознание поглощается экстазом и присутствием Божества.³

Для трагического сознания это вещи несуществующие и непонятные. Каким бы ни был глубоким разрыв человека с миром, дистанция, которая разделяет его с Богом и подлинным сознанием, всегда одинакова. Эта дистанция бесконечна вплоть до того момента, когда вдруг и без всякого перехода безусловно не подлинное сознание человека обретает субстанциональность, человек покидает мир или, точнее говоря, перестает «принимать в нем участие и чувствовать к нему вкус» и входит в универсум трагедии.

Если мистическому опыту часто предшествует спиритуализм, если он лишь один из путей к нему, то к трагическому универсуму ведёт только одна дорога: обращение, мгновенное или, говоря точнее, вневременное постижение истинных, божественных и человеческих цен-

³ Не говоря уже о том разделении между «острием» (*fine pointe*) души и другими ее способностями, о котором часто пишут психологи мистицизма. Это разделение абсолютно чуждо трагическому сознанию, для которого существует лишь существенное и все, что существует, в одинаковой мере существенно.

I. Трагическое видение

ностей и тщеты, недостаточности мира и человека. Это важнейшее событие трудно поддаётся описанию, но его понимание необходимо для изучения трагических персонажей Расина – Береники, Федры – или реальной жизни святых и отшельников Пор-Рояля.

Обращение имеет вневременной характер, оно не связано ни с какой психической и темпоральной подготовкой.⁴ Обращение – результат сверхчувственного выбора или божественной благодати и не связано с волей индивидуума или эмпирическим опытом. Достаточно прочесть письма Матери Анжелики, чтобы понять, что для нее обращение не есть локализованное во времени мгновение. В письмах, помеченных самыми разными датами, она просит своих корреспондентов «молиться о ее обращении».⁵ Таким образом, обращение предстает как событие, которое нужно испрашивать у Бога, поскольку оно может быть всегда поставлено Богом под вопрос или потеряно самим человеком.

«Обращение» может быть точным и локализованным во времени мгновением, поворотным моментом в жизни человека. Но даже под этим углом зрения обращение нельзя рассматривать ни как результат решения, ни как следствие столкновения с определенными людьми или событиями окружающего мира, которые могут быть лишь види-

⁴ Здесь мы сталкиваемся с наиболее сложным аспектом трагического сознания, с аспектом, который в наибольшей степени может стать источником различного рода непонимания. Само собой разумеется, что для нас и для любого историка, психолога или социолога, трагическое обращение представляется завершением определенного психического и темпорального процесса, вне которого он не может быть понят. Но для трагического сознания психическое и темпоральное не существует. Став атемпоральным, трагическое сознание, живет в мгновении и в вечности.

Один психолог, с которым мы однажды говорили о Беренике и Федре, привел мне свое возражение, и мы хотим здесь точно воспроизвести его точку зрения, поскольку она иллюстрирует самое опасное недоразумение, которое следует избегать любой ценой. «Расин, – сказал он, – исключил весь этап психической подготовки двух «обращений», поскольку он был бесполезен для композиции двух пьес, однако критик должен восстановить этот этап и всю психологию персонажей». Но это означало бы изменить их психологию, точнее, придать им определенную психологию, что уничтожило бы их трагический характер.

⁵ Смотрите последние строчки уже процитированной «Тайны Иисуса» и соответствующий им отрывок из произведения Лукача, который мы цитировали во второй главе.

мым поводом, никак не сравнимым с сутью события. «Первое, что Бог внушает душе, которая по-настоящему причащается ему, – это совершенно необычное знание и видение, благодаря которому душа начинает видеть все окружающее и саму себя в совершенно новом свете». Это первые слова «Записок об обращении грешника», далее Лукач уточняет: подобное мгновение есть начало и конец. Оно дает человеку новую память, новую этику и новую справедливость. «Слишком чуждые друг другу, чтобы быть хотя бы врагами, они оказываются лицом к лицу – разоблачающее и разоблачаемое, случай и откровение. Ведь при дарованной нам случаем встрече нам кажется чуждым все, что раскрывается как более возвышенное и пришедшее из другого мира. И душа, обретшая саму себя, озирает отчужденным взглядом предшествующее этому мгновению существование. Самое большее о чем она могла мечтать, – это стать когда-нибудь иной, поскольку ее настоящее существование есть реальное существование, но лишь случай смог развеять грезы, и случайные и отдаленные звуки колокола уже возвещают пробуждение утра». Теперь «освобожденная от пут душа ведет одинокий диалог с обнаженной в своей сущности судьбой. Обе они полностью очистились от всего брэнного. Отошла вся суэта отношений повседневной жизни..., все неопределенное и мелкое между людьми и вещами этого мира исчезло, чтобы дать место чистому и прозрачному воздуху, в котором все ясно различимо, – все: последние вопросы и последние ответы».⁶

Возможно сквозь, избыточно насыщенный образами язык двадцатипятилетнего автора этих строк, ясно проходит мысль: обращение мирского существования в трагедию, в универсум сокровенного Бога – отсутствующего и присутствующего – и естественное выражение этого изменения – непонятность и чуждость прошлой жизни, полное изменение ценностей: все, что было великим, становится малым, все, что казалось малым и незначительным становится важным. Человек не сможет больше встать на тот путь, по которому шел, он не видит направления. Но с легкостью птицы человек перелетает теперь недоступные вершины, уверенным и твердым шагом пересекает непроходимые топи».

Это мгновение Лукач называет чудом. Оно трансформирует фундаментальную двойственность жизни в миру в ясное и твердое сознание. «В нашем сердце таится столь глубокая пропасть, что мы не в состоянии туда заглянуть, нам нелегко отличить свет от тьмы, добро от зла. Пороки и добродетели иногда столь схожи, что мы не знаем,

⁶ G. von Lukács. L. C. p. 333-338.

что выбирать, о чем и как просить Бога. Но печаль, которую Бог посылает нам в своем милосердии, подобна обоюдоострой шпаге, пронзающей нас до глубины души, отделяя человеческие мысли от проявления духа Божьего; Бог более не прячется от самого себя, и мы начинаем постигать его столь глубоко, что он не может нас больше обмануть.

И тогда, не нуждаясь более в каком-либо ином пути познания, мы видим свои пороки и не можем сдерживать стоны перед ликом Божиим. Мы понимаем, что посылаемые им испытания, сколь бы суровыми они ни были, необходимы. Мы начинаем осознавать, насколько нам нужна его помощь, осознавать, что спасение дарует именно он. В этом состоянии нам легко отрешиться от земных терзаний, ничтожность которых нам открывается столь ясно. Не находя покоя в мире, мы вынуждены его искать в Иисусе Христе: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Те.*⁷ – пишет неизвестный янсенист, и этот отрывок прекрасно характеризует как сущность янсенистского обращения (переход от совершенной тьмы к абсолютному свету), так и то, что может быть в нем неприемлемо для Паскаля последних лет (*requiescat in Те*).

Ибо, если абсолютное требование истины есть главная характерная черта трагического человека, то оно предполагает следствие, которое удалось сформулировать из всех янсенистов XVII века лишь Паскалю. Достоверность – это понятие преимущественно теоретического плана. Но, без сомнения, достоверность может быть иного уровня. Более того, любая чисто теоретическая достоверность, рискует превратиться в иллюзию, любое рассуждение мыслителя – в ошибки, обнаруживающиеся лишь в свете опыта.

Никакое убеждение, каким бы сильным оно ни было, не может быть абсолютно достоверным, поскольку исходит исключительно из практических и чувственных доводов и не имеет твердого теоретического фундамента.⁸ Для трагического мировоззрения недостаточно

⁷ Défense de la foi des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs sur tous les faits allegués par Chamillard dans les deux libelles etc... 1667. p. 59.

Защитительное слово в пользу веры монахин Пор-Рояля и их наставленников по поводу фактов, высмеянных Шамийаром в двух пасквилях. О. 667 р. 59

* *Неспокойно сердце наше, да упокоимся в Тебе (лат. – Ирим. перев.)*

⁸ Это проблема *Fides quaerens intellectum**, занимающая умы от «*Prosologion*» святого Ансельма до «Тезисов о Фейербахе» Карла Маркса. Мы вернемся к ней в главе, посвященной эпистологии Паскаля.

подкрепленного теорией основания для утверждения божественного существования. Разум, который для Паскаля (как понимание для Канта) есть способность мыслительной деятельности, не может утверждать ни существования, ни отсутствия Бога. Именно поэтому яansenистская мысль, доведенная до своего логического предела, приводит не к «*requiescat in Те*», но к формулировке «Тайны Иисуса»: «Иисус пребудет в агонии до конца мира. Мы не должны спать все это время».

Но если существование Бога и нельзя теоретически обосновать, то это не значит, что оно лишается конкретности и реальности. Бытие Бога достоверно, но эта достоверность совсем иного порядка — достоверность воли и ценности, «практической воли и ценностей», как сказал бы Кант. Более последователен Паскаль, употребляющий слово, которое обозначает синтез и преодоление теории и практики: «достоверность сердца». Таким образом, практическая и теоретико-практическая достоверность не есть свидетельство и доказательство, но постулат и пари. Оба слова выражают одну и ту же мысль, и Лукач говорит о том же, когда пишет: «Вера утверждает эти отношения (между эмпирической реальностью и сущностью, между фактом и чудом) и делает из недоказуемости своей возможности априорный фундамент всего существования»⁹.

Мы посвятим пари одну из глав третьей части, но уже сейчас мы лучше понимаем, почему Бог, «являющийся основой всего существования», вечно присутствует, но также и вечно отсутствует, поскольку лежащее в основе трагического сознания стремление к ясности не позволяет этому сознанию забывать, что в Боге присутствие и отсутствие неразрывно слиты, что его отсутствие и парадоксальный характер мира существуют лишь для того сознания, которое никогда их не сможет принять, поскольку оно определяется постоянным требованием однозначности, постоянным присутствием Божьего взгляда. Но это постоянное присутствие Божьего взгляда есть лишь «пари», «недоказуемая возможность». Именно поэтому трагическое сознание будет испытывать одновременно страх и надежду, тревогу и веру, «именно поэтому оно будет жить в непрекращающемся напряжении, не зная и не принимая ни минуты покоя».

Но абсолютные требования теоретической и практической достоверности предполагают также и второе следствие: одиночество чело-

* *Fides quaerens intellectum*. — Вера в поисках разума (лат. — Прим. переводчика.)

⁹ G. von Lukács. L. C. p. 335.

века перед лицом слепого мира и скрывающегося и молчащего Бога, поскольку между принимающим лишь абсолютное и однозначное трагическим человеком и двойственным и противоречивым миром невозможны никакие отношения, никакой диалог.

Подлинное и неподлинное, ясное и двойственное – два совершенно различных языка, и никакое понимание между ними невозможно. Мысль и речь трагического человека обращены только к Богу, но это Бог отсутствующий и молчащий, никогда ему не отвечающий. Поэтому у трагического человека остается лишь одна форма самовыражения – монолог или, если говорить точнее, поскольку этот монолог обращен не к самому себе, а к «Богу, – «диалог одинокого собеседника», по выражению Лукача.

Часто мы задаем себе вопрос, для кого написаны «Мысли». Различные толкователи, плохо понимая, что один христианин, выдвигая «пари», может держаться такой позиции, которая кажется неприемлемой для других христиан, даже для других янсенистов, склонны считать, что «Мысли» были обращены к *либертенам*. Мы попытаемся показать ошибочность этой гипотезы (очевидную, впрочем, и на первый взгляд, поскольку *либертены* отрицают «пари»). Но толкователи все же правы в том, что «Мысли» писались не для верующих, которые не испытывают необходимости в «пари». Маловероятно, что Паскаль записывал их для себя. Предложим собственную версию решения этого вопроса. Понимая невозможность какого-либо диалога с миром, Паскаль обращается к единственному слушателю – слушателю скрытому и безмолвному, не приемлющему никакого умолчания, никакой лжи или осторожности, но и никогда не дающему ответ. «Мысли» – выдающийся пример «диалога одинокого собеседника» со скрывающимся Богом янсенистов и трагедии, диалога, в котором все значимо, в котором каждое слово весомо, где ни один толкователь ничего не сможет отбросить под предлогом преувеличения или крайности, диалога, где все сущностно, поскольку человек говорит с единственным, кто может его услышать, но человек никогда не узнает, услышан ли он.

Без сомнения, слова этого «диалога одинокого собеседника» обращены также и к людям, но не к верующим или неверующим или, точнее, к тем и другим виртуально, а не реально. Трагический мыслитель обращается ко всем людям в той мере, в какой они могли бы его услышать, в какой они могли бы исполниться сущностью, в какой они, оставаясь действительно людьми с намерением искренне искать Бога, «превзошли бы человека».

Но если бы в мире нашлось хотя бы одно человеческое существо, которое могло бы услышать слова трагического человека и откликнуться на них, то в мире стали бы возможны и общность, и нечто достойное, истинное, тогда и трагедия была бы преодолена, «диалог одинокого собеседника» превратился бы в реальный диалог¹⁰. Перед трагическим же человеком – «вечное молчание бесконечных пространств», и, осознав это, он начинает вдруг чувствовать, что одиночество им преодолено, что он находится рядом с сверхчеловеческой формой трагического сознания, он начинает чувствовать себя посредником между миром и высшими ценностями, между миром и Богом.

Мы уже говорили и повторим еще раз: «Мысли» утверждают конец всякой «*спекулятивной*» теологии. Для Паскаля нет и не может быть никакого приемлемого теоретического доказательства существования Бога. Но осознав непримиримый характер этой ситуации, абсолютное молчание пространств и мира, бескомпромиссность своего требования справедливости и правды, осознав то, что человек может преодолеть в себе человека, а также свое собственное одиночество и свое собственное страдание, Паскаль обрел единственную достоверность, которая приводит его не к религии вообще (это функция пари), а к христианской религии. Поняв себя, осознав свои границы, он почувствовал себя приближенным не к божественности Иисуса, а к своей человечности, к своему страданию и жертвенности.

Предыдущие страницы, мы надеемся, позволили нам выделить основополагающие элементы трагического сознания и пролить свет на его внутреннюю целостность и связность: парадоксальный характер мира, обращение человека к сущностному бытию, требование абсолютной истины, отказ от любой двойственности и компромисса, требование синтеза противоположностей, осознание границ человека и мира, одиночество, непроходимая пропасть, разделяющая трагического человека с миром и Богом, ставка на Бога, существование которого недоказуемо, исключительная жизнь во имя Бога всегда присутствующего и отсутствующего, и, наконец, выводы, следующие из этой ситуации и из этой позиции, – примат морали над теорией и эффектив-

¹⁰ Конечно, в реальности мира существует не одно трагическое сознание, так же как и в одной и той же трагедии – Тит и Береника, например. Но эти сознания не образуют общности. Береника входит в трагический универсум в то мгновение, когда она покидает мир и расстается с Титом.

Одинокие сводят к минимуму взаимные контакты. «В погоне за одними и теми же звездами у него были братья, – писал Лукач, – но не было друзей и приятелей» (G. Lukács: Die Theorie des Romans. Berlin, T. Cassirer. 1928. p. 29).

ностью и целесообразностью, отказ от любой надежды на материальную победу и сохранение надежды на победу вечную, духовную.

Позволим себе продолжить главу и закончить эту первую часть анализом двух текстов – «Записок об обращении грешника» и «Тайны Иисуса», которые важны как для понимания творчества Паскаля, так и для понимания трагического сознания в целом.

Первый текст располагается между двумя точками равновесия трагического сознания, описание которого мы дали в предыдущей главе. Не приходя к внутримировому отказу от мира и к ставке на Бога, этот текст, тем не менее, преодолевает – не столько своим эксплицитным содержанием, сколько структурой своего движения – простой односторонний отказ от мира и призыв к Богу. Душа, столкнувшаяся с недостаточностью мира и обретающаяся в молчании Бога или по крайней мере в отдалении от Божественного, осознает границы мира и свои собственные лишь в постоянном движении, переходе от мира к Богу, и обратно, переходе, который есть одновременно и вечное движение и абсолютная неподвижность.

Нам уже известно начало «Записок»: «необычайное знание и видение», которые Бог «внушает душе» и благодаря которым она «видит вещи и саму себя в совершенно новом свете». Эти знание и видение отделяют душу от мира, принося то беспокойство и смущение, которые тревожат обретаемый ею в вещах покой, – в вещах, дарующих ей тихую радость... Постоянные терзания и сомнения мешают этому наслаждению, а внутреннее видение мешает душе находить даруемую вещами радость, которой она отдавалась раньше с открытым сердцем».

Однако отделение от мира не приносит душе покоя, она не обретает другой улады, которая могла бы заменить ей то, что составляло раньше ее счастье. Поэтому «в служении Богу она обретает еще больше горечи, чем в тщете мира». «С одной стороны, присутствие видимых объектов трогает душу больше нежели надежда на невидимое, с другой стороны – основательность и нерушимость невидимого ей говорит больше, чем тщета видимого. Так присутствие одного и нерушимость другого оспаривают ее привязанность, а тщета одного и отсутствие другого вызывают отвращение, что рождает в ней смущение и смятение...¹¹»

¹¹ В последовательном развитии мысли этого произведения невозможность выбрать между Богом и миром предстает как «смятение» и «смущение»: автор не приходит к однозначной и ясной позиции внутримирового отказа от мира и обобщенного парадокса.

Здесь рукопись прерывается. Может быть, это случайность, но то, что она прерывается именно так, показательно. Для трагического сознания — и мы об этом уже говорили — нет переходов и степеней. Рукопись, прерывающаяся на словах «смущение и смятение» сразу начинает говорить языком души, совершенно осознавшей ту универсальную границу, которая и составляет трагедию, то есть смерть.

«Герои, обреченные на смерть трагедии, — пишет Лукач, — умирают задолго до того, как приходит их час».¹² В другом месте, чтобы выразить вневременность трагического универсума, он добавляет: «Настоящее становится второстепенным и ирреальным, прошлое — угрожающим и полным опасностей, будущее уже известным и давно бессознательно пережитым».¹³ Душа «видит все тленное как разрушающееся и даже уже истлевшее», — говорится в тексте об обращении, «и созерцание уничтожения всего, что она так любит, наполняет душу ужасом...»

«Поэтому она начинает рассматривать как небытие все, что должно вернуться в небытие, — небо, землю, свой разум, свое тело, своих родителей, своих друзей, своих врагов, благосостояние и бедность; невзгоды и процветание; честь и бесчестье; уважение и презрение; власть и бесправие; здоровье и болезнь, и саму жизнь».

Однако эта ясность вновь возвращает душу к миру и поселяет в ней смущение: «Она начинает удивляться той слепоте, в которой, как и многие люди, она жила, и наполняется здоровым смятением и удивлением, поселяющим в ней благотворное волнение.»

Так, душа, переходя от смятения и смущения, в которые ее повергает положение между миром, суетным, но присутствующим, и Богом, нерушимым, но отсутствующим, — к ясному пониманию небытия любой тленной вещи и явления, вновь впадая в смущение при взгляде на мир и свою прошлую жизнь, душа, наконец, обретает ясное однозначное осознание (им она уже обладала) универсальной границы, и эта граница — смерть, сознание небытия любой тленной вещи перед лицом абсолютности и вечности. «Тем не менее постоянно происходит так, что если явления мира чем-то нас чрезвычайно привлекают и доставляют нам удовольствие, то их потеря или смерть неизбежно лишают нас этого удовольствия. Но душа, накапливая преходящие блага, какой бы природы они ни были — золото, знания, почет — лишается всех этих источников своего блаженства. И если они приносят ей удовлетворение, то только временное. Душа стремиться к истин-

¹² L.C. p. 342.

¹³ L. C. p. 340.

ному счастьем, но оно недолговечно, поскольку ограничено рамками этой жизни».

Это новое знание окончательно разделяет трагического человека с остальными людьми. Бог рождает в трагической душе «здоровое смирение и тем самым поднимает ее выше гордыни, она начинает возвышаться над большинством людей: она осуждает их образ жизни, ненавидит их максимы, оплакивает их слепоту¹⁴. Отделяясь от людей, она начинает жить под Божьим Оком. «Трагическая душа отправляется на поиски истинного блага. Она понимает, что это благо должно соединять в себе два качества: во-первых, оно будет длиться столько же, сколько живет она сама и может быть отобрано только с ее согласия и, во-вторых, ничто не должно быть более благим.»

Однако, душа, озаренная этим новым сознанием, вновь обращается к покинутому ею миру: она видит, что «в любви, которую она питала к этому миру, она обрела это второе качество, так как в своей слепоте не знала ничего более приятного. Но поскольку здесь отсутствует первое качество, она понимает, что это не абсолютное благо.»

Здесь кончается первая часть записок, посвященная отношениям души и мира. Во второй будут рассмотрены отношения души с Богом.

Осознав свою собственную сущность, живя исключительно поисками абсолютного блага, душа наполняется той истиной, что все земное – вещи и люди – могут дать ей только временное удовлетворение, и она начинает искать это благо... вне земного. Чистый свет озарения приносит ей знание, что это благо не в ней, ни вокруг нее, и она начинает искать его выше себя.

Это восприятие столь возвышенно и трансцендентно, что оно не прекращается, достигая неба; душа не может здесь найти полного умиротворения, ее не умиротворяют ни ангелы, ни самые совершенные существа. Она поднимается над всем, что сотворено и ее сердце успокаивается лишь тогда, когда она достигает трона Бога, только около него она обретает покой¹⁵. Но Бог, которого она ищет и которо-

¹⁴ Здесь нам нужно остановиться на замечаниях Л. Бруншвига, в которых мы находим непонимание двух моментов – непонимание, чрезвычайно типичное.

Первое из них кажется нам убедительным, и мы не станем рассматривать его подробно. По поводу слов «чистый свет» Бруншви́г пишет: «Эта чистота света имеет исключительно интеллектуальный смысл. Именно отсутствие неясности и сомнения и составляет очевидность». Нельзя представить себе толкование более противоположное смыслу паскалевского произведения. Для Паскаля человеческий разум, интеллект не может стать источником ясности и абсолютной очевидности. Особенно, если речь идет об обращении и о Боге. Нам кажется очевидным, что «чистый свет» может дать лишь Божь-

ственная благодать, проявляющаяся не в разуме, а в милосердии. Это не интеллектуальный свет, а свет сердца. (Немного далее Паскаль замечает: «Разуму помогает свет благодати».)

Второй момент менее очевиден и потому представляет большую опасность. Особенно потому, что смешиваются трагическое сознание со своей противоположностью – спиритуализмом. По поводу того места, где говорится о воспарении, Бруншвиг пишет о «степенях», «уровнях» и приводит два стиха. Вольтера и Леконт де Лиля.

По ту сторону этих небес обретается Бог неба.

К звездам, к ангелам, к Богу.

Оставим в стороне все то неожиданное, что можно увидеть в сближении Паскаля с Вольтером и Леконт де Лилем и вплотную подойдем к той действительной проблеме, которую выдвигает это толкование. В стихе Леконт де Лиля выражена градация ценностей:

К звездам, к ангелам, к Богу.

Между тремя составляющими фразы мы почти слышим слова «все выше», во всяком случае мы чувствуем такой смысл. Тот же образ у Паскаля, по нашему мнению, имеет совершенно противоположное значение: абсолютное отсутствие градаций, исключительный дуализм между всеми и в одинаковой мере, ушербными проявлениями тварности, с одной стороны, и абсолютным и совершенным Богом, с другой. Читатель извинит нас за попытку провести более детальный анализ, поскольку на первый взгляд эти два толкования кажутся возможными.

Прежде всего отметим, что Паскаль (если предположить, что он автор этого текста) в словах, предшествующих фрагменту, о котором шла речь, сводит вознесение к чисто пространственному перемещению ввысь. Душа ищет абсолютное благо «в себе самой, во всем, что ее окружает», но она не находит его «ни в себе, ни рядом с собой», и, исчерпав все, что можно было бы назвать горизонтальным направлением, устремляется по вертикали, к восхождению. Однако здесь образ начинает таить в себе опасность, он становится двойственным. Обиходный язык придает идее восхождения не только пространственный, но и этический смысл. Все, что душа встречает на пути своего восхождения – небо, ангелов, святых – обладает для мысли вскружающего не только пространственными уровнями, но порядок расположения этих уровней зависит от определенной градации ценностей. Принимал ли Паскаль эту градацию? Как нам кажется, она противоречит «Мыслям», более того, в приведенном нами тексте автор пытается избежать этой градации и противопоставить ей нечто совсем иное. Достаточно сравнить этот текст со стихом Леконт де Лиля: «К звездам, к ангелам, к Богу». Перед каждым из трех слов стоит один и тот же предлог, уподобляя эти слова друг другу. Все это придает позитивную оценку, указывая на идею тотального восхождения, пространственного и человеческого в одно и то же время. Паскаль же, напротив, объединяет небо, ангелов и святых в поле общего негативного смысла, он их лишает всякой ценности и противопоставляет единственной реальной ценно-

го она своим «разумом, просветленным благодатью», познает как единственное истинное благо, остается безмолвным и безгласным, он не отвечает на ее призыв. «Еще не почувствовав то очарование, которым Бог вознаграждает привычку к его почитанию и набожность, она тем не менее уже начинает понимать... что нет ничего более приятного и благодатного, чем Бог». Душа чувствует разделяющую их пропасть. «Сознавая это, она падает духом. Не в силах составить о самой себе достаточно низкое мнение, а также вознести достаточно высоко это абсолютное благо, она вновь устремляется, чтобы унижить себя, в самые глубокие пропасти небытия, созерцая Бога в той безмерности, которую она без конца расширяет»¹⁶. Она выбирает жизнь под вечно устремленным на нее взглядом Бога, жизнь, «наполненную вечной признательностью к нему». «Ее сердце в смущении, оно не сразу решается предпочесть божественного Господина тщете мира, и, охваченная покаянием и раскаянием, она, чтобы подавить свой гнев, ищет успокоения в набожности»...

Душа просит у Бога, чтобы он «привел её к своему трону, чтобы открыл ей пути, ведущие к нему». Душа, живущая в поисках Бога и посвящающая этим поискам свою жизнь, «хочет прийти к нему лишь теми путями, которые исходят от самого Бога, поскольку она жаждет, чтобы он сам был ее дорогой, ее объектом и ее последним пределом».

Сознавая тщету мира и пропасть, разделяющую ее с ним, душа понимает в то же время исключительную ценность Бога, и она не видит, как она могла бы прийти к нему, полагаясь лишь на свои собст-

сти – Богу. «Она не останавливается, проходя по пути своего возвышения мимо ангелов, мимо самых совершенных святых... лишь достигнув небес, лишь у трона Бога она обретает покой...»

Но это еще не все. Паскаль указывает нам на то, почему ангелы и самые совершенные святые ущербны, для этого он употребляет в более точном и категорическом смысле те же слова, какие он использовал для объяснения тщеты мира. Эти явления мира могут «дать душе лишь временное удовлетворение», небо «не может ее удовлетворить». Разве не искажается смысл, когда небо ставится выше мира?

Добавим, наконец, что слова «обретает покой» в отношении души, представшей перед Богом, выражают одновременно и то, что душа ничего не могла обрести до того момента, когда оказалась перед троном Бога и то, что ничто не могло стать тем финалом, который даровал бы ей покой.

Все это лишь дополняет высказанную нами ранее мысль: трагическое сознание принимает только «все или ничего» без всяких переходов и степеней. оно противоположно любой мистике и спиритуализму.

¹⁶ Это сразу же напоминает нам строчки фрагмента 72 относительно двух бесконечностей.

венные силы. И поскольку Бог остается для нее скрыт, поскольку он не дает ей никакого ясного указания, она не знает, согласен ли он прийти к ней на помощь, осуждает ли он ее или же ведет ее на ее путях и одобряет ее шаги. «Записки» заканчиваются словами: «Она начинает познавать Бога, она жаждет к нему прийти, но ей не открыты пути к нему, и, если ее желание истинно и искренно, она ведет себя, как человек, который стремясь к какому – либо месту, потеряв дорогу и сознавая свою ошибку прибегает к помощи того, кто прекрасно эту дорогу знает и...»

«...Так она признает, что она должна обожать Бога как его творение, благодарить его, чувствуя себя обязанной ему, угождать, осознавая себя виновной, возносить к нему молитву, ощущая свою обездоленность и нищету».

«Мудрость трагического чуда – это мудрость границ», – писал Лукач. Последние слова «Записок об обращении грешника» следующие: Она сознает себя обязанным Богу ... виновным... и нищим... творением».

Пересечение двух текстов очевидно, но что нам кажется еще более замечательным в проанализированных нами записках – это постоянное и в то же время неподвижное и вневременное балансирование, диалектика тезиса и антитезиса, вследствие которой обращенная душа возвращается к миру, находит его недостаточным, отворачивается, чтобы обратиться к единственному истинному благу, постигает существенные качества этого блага, вновь поворачивается к миру, чтобы ясно увидеть, что он не может их разрушить, и, понимая радикальную недостаточность и неприемлемость всего того, что является земным и тленным, возносится к трону Бога. И все это для того, чтобы отдать себе отчет в не менее непроходимой пропасти, разделяющей ее с единственной существующей для нее ценностью – постоянным отсутствием Бога в его постоянном присутствии. Так в своем беспокойстве она находит покой, в своих поисках свое единственное удовлетворение. Неизменные отношения трагического человека с присутствующим и отсутствующим Богом трагедии выражены в словах, которыми мы завершаем этот анализ, поскольку они кажутся нам чрезвычайно важными: «Желать Бога – значит обладать им».

Редко когда удавалось найти столь прекрасное выражение трагическому напряжению, постоянному движению между противоположными полюсами бытия и небытия, присутствия и отсутствия, движению, которое никогда не делает ни шага вперед, поскольку оно вечно и мгновенно, оно остается чуждым времени, в котором совершается и прогресс, и отступления вспять.

Помимо содержания различных отрывков (смысл которых, как и в любых трагических текстах, относительно автономен), сама структура «Записок об обращении грешника» ярко высвечивает природу трагического сознания.

Мы надеемся, что этот анализ поможет нам понять другое значительное трагическое произведение – «Тайну Иисуса».

Прежде чем приступить к анализу этого произведения, мы должны ответить на вероятное возражение, с которым мы уже сталкивались во время устных дискуссий со сторонниками одного традиционного взгляда на творчество Паскаля.

Мы попытаемся прочесть «Тайну Иисуса» как выражение трагического сознания. Однако, на первый взгляд, она представляет из себя комментарий, близко следующий за евангельским текстом о Горе олив и об агонии Иисуса. Многие отрывки, которые мы считаем в высшей степени показательными как выражение трагического видения¹⁷, являются лишь отчасти измененным повторением евангельского текста. Не совершаем ли мы в таком случае ошибки, приписывая трагический смысл и характер христианскому тексту? Не привносим ли мы смысл, чуждый мысли Паскаля.

Это возражение имеет свои основания. Безусловно, Паскаль всегда имел лишь одно желание – быть верным и ортодоксальным христианином, и христианство, отнюдь не являясь простой внешней формой для выражения его мысли, глубоко связано с самой ее сущностью. Нужно только спросить – какое христианство? Поскольку для историка идей нет никакого сомнения в том, что христианская мысль Святого Августина существенно отличается от мысли Фомы Аквинского, а она, в свою очередь, отличается от христианской мысли де Мослина и т.д. Существует множество форм христианской мысли и христианского сознания, которые с большим или меньшим основанием могут считать себя принадлежащими Церкви и Откровению. Без сомнения, христианская религия – благодаря идее умирающего и бессмертного Бога, парадоксу Человека – Бога, идее посредничества, – в высшей степени благоприятствует трагической интерпретации. Тем не менее остается очевидным, что в связи с социальными и историческими условиями подобная интерпретация христианства в течении прошедших веков наблюдается чрезвычайно редко, что с какой бы верностью она не следовала определенным местам из Евангелий, она не может их изолировать от контекста, оставив в сто-

¹⁷ Мы употребляем это выражение, поскольку принадлежность «Записок об обращении грешника» к творчеству Паскаля недостаточно доказана. «Тайна Иисуса» безусловно принадлежит перу Паскаля.

роне множество других мест, таких, например, которые говорят о явном присутствии Бога.

Именно поэтому, нам кажется, выбирая в жизни Иисуса эти два мгновения высшего одиночества – Ночь в Гефсиманском саду и агонию, Паскаль тем самым по своему интерпретировал Евангелия, придавая им трагический смысл.

Этот факт станет ещё более очевидным, если мы спросим себя какие места евангельских текстов о Ночи в Гефсиманском саду и агонии Иисуса привлекли внимание Паскаля, а какие он оставил в стороне.

Произведение Паскаля, без сомнения, следует за текстами Евангелий от Марка и от Матфея, которые впрочем, имеют много общего, но отрывки, соответствующие этим двум Евангелиям, можно целиком трактовать в духе трагического сознания. Но уже в Евангелии от Луки, которым Паскаль тоже пользуется¹⁸, есть строфа (XXII, 49), совершенно не поддающаяся подобной трактовке, строфа, в которой говорится, что Иисус не один на горе, что Бог послал ему вестника, чтобы ободрить его: «Но с неба слетел ангел, чтобы укрепить его дух».

В высшей степени многозначительно, что в «Тайне Иисуса» не упоминается об этом преодолении одиночества. Но продолжим наш анализ. При написании «Тайны...» Паскаль пользовался также Евангелием от Иоанна. Это единственное из четырех Евангелий, на которое он открыто ссылается¹⁹. У Иоанна в текстах, соответствующих Горе олив и агонии, нет никакого трагического содержания. В месте, повествующем об агонии Иисуса, Иоанн убрал *Lama Sabactani*^{*}, которое есть у Марка и Матфея, здесь не говорится, что Бог покинул Иисуса, и эта оставленность превращается в «Тайне...» в «божий Гнев». С другой стороны, одиночество на Горе олив превращается в молитву, возносящую славу Иисусу и говорящую об освящении учеников. Мы не только все это не находим в «Тайне Иисуса» (напротив, в ней есть два места очевидно противоположных по смыслу²⁰), но мы должны отметить, что Паскаль заимствовал из Евангелия от Иоанна единственный фрагмент, который, если его изъять из контекста, может иметь трагический смысл, и этот фрагмент в сжатом виде он включил в «Мысли» (фрагм. 906). Действительно, существует очевидное сходство между «Я уже не в мире, а они в мире, а я к тебе

¹⁸ Лк. XXII. 44.

¹⁹ Ин. XXIII. 4.

^{*} *Lama Sabactani* – зачем ты оставил меня. Господи (*прим. перевод.*)

²⁰ «Нет ничего общего между мной и Богом и Иисусом Христом праведным» и «Моя в этом слава, а не твоя, червь земной»

иду» (Иоанн, XVII, 11) и «Я передал им слово Твое, и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и я не от мира» (Иоанн, XVII, 11-16) – с фрагментом 906, который требует от человека жить в мире и согласии с Богом, «не принимая участия в этом мире и не приобретая к нему вкуса...»

Все эти примеры, как нам кажется, подтверждают нашу мысль о том, что «Тайна Иисуса» – не просто повторение Евангелий, а наполненное трагическим духом размышление по их поводу.

Однако, прежде чем после подобного негативного вступления перейти к самому анализу текста, нам нужно выяснить второй момент, касающийся изучения не только творчества Паскаля, но и трагического сознания в целом.

Это сознание проходит два различных процесса кристаллизации, каждый из которых обладает первостепенным значением, но его отношения с этими процессами характеризуются существенными различиями – речь идет о процессах кристаллизации Бога и Посредника.

Бог для этого сознания есть и может быть лишь скрытой реальностью, – «будь я один или на виду у людей, во всех моих поступках и действиях я чувствую на себе взгляд Бога, который должен их судить, и которому я их посвящаю», – скажет Паскаль (фрагм. 550), – но с ним это сознание не имеет никакой непосредственной и прямой связи, его существование оно не может даже доказать. Мы уже говорили, что для трагического сознания Бог – это практический постулат и пари, а не теоретическая достоверность.

Совсем другой для этого сознания является реальность Посредника – единственного существа, обладающего абсолютной достоверностью, существа, которое связало Бога с миром и мир с Богом, которое, будучи человеком и более чем человеком, сотворило и утвердило своей сознательной верой, своим постулатом и своим пари вечно недоказуемую реальность божественности. Трагическое сознание познает Посредника самым определенным и непосредственным образом, более того оно не познает его, оно им является. Между ним и этим сознанием существуют (как существует для неверующего форма воплощенной мысли или форма идеализированного человека равно как для верующего форма познанного в откровении Человека – Бога, своей жертвой спасшего мир) отношения соучастия и даже идентичности, которые, впрочем, не имеют ничего общего с мистическим соучастием, поскольку, отнюдь не приводя к экстазу, способствуют сохранению концептуальной ясности, а также не имеют ничего общего с сообщничеством, так как не позволяют ни преодолеть одиночество, ни уменьшить напряжение. Атеист Лукач выразил это в образе

братьев, устремленных к одним и тем же звездам, братьев, которые, однако, не являются ни друзьями, ни приятелями. Верующий Паскаль раскрыл это в таком удивительном произведении, как «Тайна Иисуса».

Отношения соучастия и идентичности приводят к тому, что человек – в той мере, в какой он действительно человек, то есть превосходит самого себя, чтобы жить под Божьим оком, – может познать самого себя только через познание Посредника. «Мы не только познаем Бога лишь через познание Иисуса Христа, мы не только познаем самих себя через познание Иисуса Христа. Мы познаем через него и жизнь, и смерть. Без Иисуса Христа мы бы не знали ни что есть жизнь, ни что есть смерть, ни что есть Бог, ни что есть мы сами» (фрагм. 548).

Тем не менее нельзя отрицать, что христианская религия стремится объединить и слить в личности Иисуса Христа эти две реальности, в то время как трагическое видение, напротив, склонно их разделять и удалять друг от друга: так трагическая мысль Паскаля, разграничивает более чем это принято в большинстве христианских текстов, эти две характеристики личности Иисуса. Достаточно процитировать в качестве примера фрагмент 552, в котором проводится четкое различие между человеческим, трагическим и видимым для всех людей лицом Иисуса на кресте и божественным лицом Иисуса в гробнице, доступным для созерцания лишь святым²¹, или же тот отрывок из «Тайны...», часть которого мы уже цитировали. Он кажется нам чрезвычайно важным: «Не существует никакого общения между мной и Богом, между мной и Иисусом Христом. Он искупил мой грех: все ваши бедствия пали на него. Он более отвратителен, чем я, но, не чувствуя ко мне ненависти, он считает, что я удостаиваю его чести, когда подхожу к нему и помогаю ему.

Но он исцелил себя сам и с тем большим основанием исцелит меня».

Эти строчки явно или скрыто содержат все то, что позволяет нам понять отношение трагического сознания к его выдающемуся вопло-

²¹ Гробница Иисуса Христа. – Иисус Христос умер на кресте, но был спрятан в гробнице.

Иисус Христос был погребен лишь святыми.

В гробнице Иисус Христос не творил никаких чудес.

Туда входят только святые.

Именно здесь, а не на кресте Иисус Христос обрел новую жизнь.

Это последняя тайна Страстей и Искупления.

На земле Иисус Христос мог опочить только в гробнице.

Для врагов он мог быть доступен только в гробнице.

щению – к Посреднику. Рискую вызвать упрек в школьном педантизме, попытаемся их выделить.

1. Первые слова исключают всякое смешение Бога и Посредника.

2. Посредник имеет черты сходства с трагическим человеком, он – его ипостась. Запятнав себя существованием, подчиненным человеческому уделу, он нуждается в человеческой помощи.

3. Но, помощь, которую ему может оказать человек, – это безусловно, не прямая и непосредственная помощь. Многие строчки «Тайны...» прекрасно это выражают: «Иисус пребудет в агонии до конца мира, нельзя спать все это время». «Иисус расстался со своими учениками, чтобы умереть в агонии; нужно расстаться со всеми самыми близкими и любимыми, чтобы уподобиться ему».

Уподобиться ему, шагать под тем же звездным сводом. Это единственная помощь друг другу, единственное общение между трагическими сознаниями, которые, акцентируя свое одиночество, преодолевают его.

4. Но эта помощь, которую любое трагическое сознание, следуя своему пути, может оказать другому, ничего не меняет в том факте, что каждый спасает себя сам. Иисус «исцелил себя сам».

5. Идея, заложенная в контексте, но представляющаяся нам само собой разумеющейся, – Иисус исцеляя сам себя исцеляет с тем большим основанием и человека, но это исцеление будет в то же время и настолько же заслугой самого человека, делом его собственного сознания и его собственной воли.

Не существует какого-либо общения между трагическим человеком и праведным Иисусом Христом, но есть симметричное соответствие²² в отношениях между этим человеком и Иисусом на кресте, Иисусом, страдающим и умирающим для спасения человечества.

Именно поэтому никакое другое произведение, кроме «Тайны Иисуса», не позволит нам так хорошо понять трагическую душу.

Трагическое одиночество – это не то одиночество, к которому человек стремится, которого он желает. Напротив, его истоки – в неспособности мира услышать хотя бы звук несущего сущностную правду голоса.

«Иисус взывал к людям, но они не вняли ему». «Иисус искал утешения у троих, самых дорогих ему друзей, но они уснули. Он просил их бодрствовать вместе с ним, но они оставили его, с полным пренебрежением. Они так мало питали к нему сочувствия, что оно не

²² В логическом смысле отношения, которое является тем же самым в двух направлениях.

помешало им уснуть. Так Иисус был покинут учениками, он остался один на один с Богом, во власти его гнева». «Иисус искал в людях дружеского участия и утешения. Как мне кажется это случилось раз в его жизни. Но он не нашел ничего, так как его ученики уснули».

«Как нам кажется, это случилось раз в его жизни». В этих словах заложен особый смысл. Паскаль знает, что это единственный, уникальный момент в жизни Иисуса и таким нам описывают его Евангелия. Но только лишь это единственное и уникальное мгновение он может осмыслить, поскольку он проживает его и осмысливает в каждое мгновение своего собственного существования, поскольку именно этот момент Иисус проживает, возводя на высший уровень, то, что Паскаль ощущает как истину и сущность человека.

Это мгновение, когда Иисус «был покинут, остался один на один с Богом, во власти его гнева», когда его ученики не слышат его, поскольку спят, когда те, кто его слышит, могут прийти к нему на помощь, лишь оставаясь бодрствовать и мучаясь теми же мучениями, — это мгновение не является для трагического человека мгновением того же порядка, что и мгновения повседневной жизни, таким мгновением, которому предшествуют другие, составляющие по отношению к нему прошлое и за которым следуют те, что составят будущее.

Как мы уже говорили, трагическому сознанию неведомо время — это истинная причина трех единств трагедий Расина. Являясь вневременным, будущее от нас закрыто, прошлое уничтожено: оно знает лишь одну альтернативу — альтернативу **небытия** и вечности.

Для обретшего сущность, субстанциональность трагического сознания любая трансформация, любое изменение становятся невообразимыми, поскольку для трагедии, как и для рационализма, сущность неизменна. Единственная опасность, которая существует для этой души, но (в той мере в какой эта душа является действительно трагической) никогда не осуществляется — это опасность отойти от сущности, вернуться в мир, к повседневной жизни, быть причастным всему, что относительно, что готово на компромисс.

Трагическое сознание настолько вневременно, что Паскаль объединяет в «Тайне Иисуса» в единое мгновение два различных момента, взятых им из Евангелий — время пребывания на Горе Олив (Иисус оставлен своими учениками) и агонию на кресте (Lama Sabactani, Иисус оставлен Богом).

Но это не произвольное соединение. Действительно, для трагического сознания все мгновения жизни сливаются в одно — в мгновение смерти. «Смерть — это имманентная реальность, нерасторжимо слитая со всеми событиями его существования», — писал Лукач. Паскаль вы-

ражает эту мысль в словах, заряженных сильнейшей энергией: «Иисус будет пребывать в агонии до конца мира, все это время мы не должны спать».

Итак, в это вневременное и вечное мгновение, которое будет длиться до конца мира, трагический человек, пребывающий в одиночестве, оставленный и брошенный спящими друзьями, терпящий гнев скрытого и остающегося безмолвным Бога, обретает в своем одиночестве и в своей муке единственную ценность, которая ему остается и которой достаточно, чтобы составить его величие: абсолютную неподкупность теоретического и морального сознания, требование истины и абсолютной справедливости, отказ от любой иллюзии и любого компромисса.

Ничтожный в своей неспособности достичь реальных ценностей, найти безусловную истину, осуществить настоящую справедливость, человек обретает величие благодаря своему сознанию, позволяющему ему обнаружить всю недостаточность, ограниченность живых существ и внутримировых возможностей, сознанию, которое никогда не может удовлетвориться ни одной из них, не может принять никакого компромисса.

«Очевидно, человек создан для того, чтобы мыслить; в этом заключены его достоинства, его доблесть; и его долг состоит в том, чтобы мыслить, как следует» (фрагм. 146). «Человек – это всего лишь тростник, самое слабое существо из всего, что создала природа, но это тростник мыслящий...»

«Когда Вселенная раздавит человека, в нем будет больше благородства, чем в том, что его убило, потому что он будет сознавать, что умирает, а Вселенная не в силах осознать то преимущество, которым она перед человеком обладает (фрагм. 347).

Эти фрагменты, а также многие другие, выражающие ту же идею, показывают нам, как нужно прочитывать одно из наиболее важных мест «Тайны Иисуса». «Иисус – единственный на земле, кто не только ощущает свою муку, но кто также и знает об этом; лишь он и небо обладают этим знанием».

В этой трагической перспективе ясность означает прежде всего осознание неотвратимого характера границ и особенно смерти. Она не знает никакого исторического будущего, поэтому в этой перспективе величие человека есть приятие сознанием и волей мучений и смерти, приятие, созидающее из жизни выдающуюся судьбу. Трагическое величие превращает испытанную муку, которой подвергает человека лишенный души и сознания мир, в муку желанную и творческую, в преодоление человеческого удела в наполненном высоким

значением акте того сущего, которое отвергает компромисс и относительность во имя существенного требования свободы и абсолютного.

«Иисус проходит в своих страстях через мучения, которые ему причиняют люди, но в агонии страдает от мук, которые он взыскует себе сам: *turbare semetipsum*. Это мука не от руки человека, а от руки всемогущего, и нужно быть всемогущим, чтобы ее вынести.

Лишь однажды он просил с покорностью, чтобы эта чаша обошла его, и говорил дважды, что он готов ее испить, если нужно».

«Иисус боялся смерти и вызвал к Богу, будучи неуверен в его воле. Но, узнав эту волю, он, не колеблясь, пошел навстречу смерти».

«Иисус находился не в райском саду, подобно первому Адаму, в котором тот пал сам и привел к падению весь человеческий род, – он погружен в мучения, и ими спасает себя и все человечество».

Таким образом, существует предельный контраст между мукой, испытанной человеком, не преодолевшим в себе животное и ничего не ищущим, кроме своего удовольствия, и желанной мукой Человека-Бога, превзошедшего человека и спасшего своим страданием ценности человечества и его достоинство²³.

Отношения трагического человека с другими людьми двойственны и парадоксальны. С одной стороны, он надеется их спасти, увлечь за собой, помешать им спать, возвысить их до своего собственного уровня, с другой – он отдает себе полный отчет в разделяющей их пропасти, принимает и утверждает эту пропасть, оставляя их на волю их собственной бессознательности, поскольку они – часть той Вселенной, которая, раздавив человека, ничего об этом не узнает.

«Иисус, пока его ученики спали, вел их к спасению. Каждого из праведных он вел к спасению, пока они спали – и в небытии, до их рождения и в греховности их жизни после рождения».

«Иисус, покинутый всей Вселенной и своими друзьями, которых он выбрал, чтобы они бодрствовали вместе с ним, увидел их спящими и рассердился, но не из-за той опасности, которой они подвергали его, а из-за той, которой подвергали самих себя. Он говорил им об их спасении и об их благе с сердечной нежностью; несмотря на их неблагодарность, он предупреждал их, что разум слишком скор, а тело немощно».

«Иисус нашел их спящими, хотя он и они сами считали, что ученики должны бодрствовать, но он был так добр, что не разбудил их и не потревожил их сна».

²³ Мы думаем, что излишним будет подчеркивать, что между «один раз» и «два раза» существует не просто количественная, но и качественная разница.

І. Трагическое видение

В пределе его принятие реальности, его «да» судьбе распространялось не только на свои собственные мучения, не только на спящих учеников, но и на Вселенную во всей ее целостности, Вселенную, которая собиралась его раздавить.

Иисус не видел в Иуде его ненависти, но видел порядок установленный Богом, – Богом, которого он любил. Он настолько не видел в Иуде ненависти, что называл его «другом».

«Если Бог нам дает свои указания, то мы должны им следовать всем сердцем. Необходимость и происходящие с нами события неизбежно являются такими указаниями».

Но с какой бы нежностью трагический человек ни относился к другим людям, между ними и этим человеком лежит непроходимая пропасть. Трагедия, – говорил Лукач, – это пьеса, разыгрываемая лишь для одного зрителя – для Бога. «Иисус расстался со своими учениками, чтобы умереть в агонии. Мы тоже должны расстаться со всеми своими близкими, с теми, кого мы больше всего любим, чтобы уподобиться ему».

«Иисус, видя своих друзей спящими, а своих врагов бодрствующими, предал себя в руки Отца».²⁴

Каково, однако, то требование, которое трагический человек не может осуществить в мире и которое заставляет его предать себя всецело в руки Бога? Что он ждет от этого безмолвного и скрывающегося Бога? Как мы уже говорили, это требование объединения, синтеза противоположностей, требование целостности. Именно поэтому божественное обещание в тайне Иисуса представляет из себя обещание преодолеть фундаментальную двойственность (для христианской мысли в целом и почти для любой мысли в XVII в.), ставшую здесь символическим выражением любой другой двойственности и любой другой альтернативы, конституирующей человеческую жизнь: это обещание объединить душу и тело в бессмертии.

Ничто из того, что является земным и телесным, не может избежать смерти, смерть безжалостна. Поэтому трагический человек никогда не сможет принять существование в мире, поскольку он не может принять ни тленных ценностей, ни частичных ценностей – таких, например, как душа, разделенная с телом. Его жизнь обладает смыслом лишь в той мере, в какой она посвящена поиску и реализации тотальных и вечных ценностей. Следуя этим ценностям – и только им, – его душа «преодолеывает человеческое», чтобы стать отныне бессмертной. Но бессмертие души может осуществиться лишь в том

²⁴ «Господи, я отдаю тебе все».

случае, если это действительно человеческая душа, если она в поисках целостности преодолела в себе человека, а это значит обрела бессмертие тела. Трагическая душа обладает величием и бессмертием лишь в той мере, в какой она стремится к бессмертию тела, трагический разум – лишь в той мере, в какой он ищет единства со страстью и т.д. Трагическая вера – это прежде всего вера в Бога, который в один прекрасный день сотворит целостного человека, обладающего бессмертной душой и бессмертным телом.

«Врачи тебя не вылечат, поскольку, в конце концов, ты умрешь. Но я вылечу тебя и сделаю твое тело бессмертным».

«Переноси закрепощенность, порабощенность телесную; сейчас я могу освободить тебя только от духовной порабощенности».

Душа, порвавшая с миром, оказавшаяся вне времени, не осознающая ничего, кроме своей жажды божественного присутствия, своей молитвы, эта душа уже не может больше думать ни о прошедшем мгновении, ни о мгновении будущем». «Думать о том, осуществишь ли Ты то или иное из всего, что еще не случилось – в большей мере становится испытанием для меня, чем для Тебя. Если придется, я сделаю это во имя Твое». Слово «Будущее» встречается в «Тайне Иисуса» только один раз лишь для того, чтобы показать, что в нем ничего не может быть нового по сравнению с настоящим мгновением, что оно ничем не должно от него отличаться: «Нужно соединить мои раны с его ранами, нужно мне соединиться с ним, он спасет меня, спасая себя. Но ничего не надо соединять с будущим».

Трагический человек порывает с миром и отдает свою душу в руки Бога, и мы не должны ошибаться относительно смысла этих действий. Это в любом случае не мистический экстаз и не покой, подобный тому, который могла бы обещать спиритуальность св. Августина, поскольку, если душа всецело доверяет себя Богу, то такому Богу, который не доверяет себя душе.

«Я присутствую для тебя своим словом в Писании, своим духом в Церкви, в религиозных вдохновениях, в проповеднической силе моих пастырей, в молитве любящих меня».

Текст в высшей степени важный и наполненный глубоким смыслом. Паскаль хотел, вероятно, выразить в нем вездесущность Божественного. Несмотря на такое намерение и внешнюю видимость, этот текст подтверждает для нас все, что было высказано Паскалем в дру-

гих произведениях, он нам говорит о продолжающемся отсутствии Бога в его постоянном присутствии.²⁵

«Я присутствую для тебя в слове Писания» – это, безусловно, так, но это слово надо уметь читать и понимать. Более чем другие христиане, янсенисты – и Паскаль вместе с ними – знают, что чтения Евангелия, которое может оказаться в руках и отступников и отщепенцев, недостаточно, чтобы услышать божественный голос, недостаточно, чтобы быть избранным.

«В духе Церкви»... Но янсенисты также знают, что реально существующая Церковь со своим земным главой Папой не всегда воплощает божественный Дух. Паскаль выразил свое отношение к булле Александра VII в словах, наполняющих ужасом христианское и католическое сознание: «ученики св. Августина оказались, — говорил он, — между Богом и Папой».

«В религиозных вдохновениях и в проповеднической силе моих пастырей» – это более серьезные и более реальные слова. Но, как и Церковь, пастырь может похвалиться божественным вдохновением только, в том случае если он истинный пастырь и не довольствуется лишь внешним исполнением своих обязанностей, облачением и доходами.

Итак, чтобы найти Бога, нужно уметь отличать истинный смысл Писания, истинную Церковь и истинного Пастыря от того, что является церковным (духовным) лишь внешне, а на самом деле представляет собой светское явление лжеправедников и плотски-чувственных христиан». Таким образом – и именно в этом заключается смысл слова «трагедия», – истинно верующий не может собственными силами эффективно осуществить это разделение.

Истинный янсенист никогда не почитает, что подчинение Церкви – это абсолютная и достаточная гарантия истины; и еще в меньшей степени такой гарантией будет его собственный разум и эмоциональная интуиция. Бог присутствует в любящих его через «молитву», то есть в той потребности, которую верующий ощущает в нем, присутствует в том факте, что верующий посвящает Богу всю свою жизнь.

Но его душа (и в «Записках об обращении...» мы об этом уже читали) не чувствует того очарования, которым Бог вознаграждает привычку к его почитанию (так как в таком случае он будет присутствовать через это очарование, а не только через «молитву»); она никогда не может знать, является ли выбранная ею дорога истинной или оши-

²⁵ Это один из тех редких текстов, который мог бы, если его изолировать от других, обосновать тезис Ланорта. Но Паскаль не имеет с томизмом ничего общего. Он не устает выдвигать неосуществимое требование – требование непосредственного и индивидуального познания истины.

бочной, ведет ли она к Богу или, напротив, к миру. Единственное, что является гарантией ее молитвы – это ее собственная потребность, ее собственное требование божественного присутствия, а также та бесконечная дистанция, которая их еще разделяет, которая будет разделять ее в течении всей земной жизни от этого присутствия, единственно ради которого она и живет.

Ей остается не определенность и достоверность, а надежда.

Сущность этой рожденной из абсолютного требования подлинных ценностей надежды, возникшей перед лицом вечно безмолвного мира и абсолютного молчания Божественного, заключается, с одной стороны, в коренном изменении ценностей, которые благодаря новому знанию рождаются в душе, а с другой – в важном парадоксе – парадоксе доверия, существующего в форме постоянного беспокойства, которое в сущности является единственно доступной для человека формой покоя и веры.

Поэтому мы закончим эту часть нашей книги двумя цитатами из «Тайны Иисуса», которые нам кажутся наиболее важными как для этого произведения, так и для творчества Паскаля в целом. В нескольких словах они выражают сущность проведенного нами анализа. Первая цитата говорит об отношениях трагического человека, «преодолевшего в себе человека», и мира, который, оставаясь единственной областью приложения его сил, становится для него ирреальным и несуществующим.

«Делать малые дела как великие благодаря величию Иисуса Христа, который совершает эти дела в нас, и делать все великие дела как малые и легкие, благодаря его всемогуществу».

Вторая цитата говорит нам о единственных в своем роде отношениях человека с всегда отсутствующим Богом трагедии, о котором в «Записках об обращении...» уже было сказано: «Стремиться к нему – это, значит, владеть им». Его присутствие в душе – не более, чем пари, постоянный поиск, и именно этот поиск становится для души постоянным присутствием в каждой из ее мыслей и в каждом ее действии, поскольку это присутствие представляет из себя саму сущность трагедии, весть скрытого и невидимого Бога, которую душа, как ей кажется, постоянно слышит, весть, которая дарует ей достоверность в сомнении, оптимизм в страхе, величие в несчастье, отдых в напряжении, весть, которая в постоянном беспокойстве и тревоге души является единственным, неизменным и основательным доводом для доверия и надежды.

«Утешься, ты не станешь меня искать, если ты уже не нашел меня».

ЛЮСЬЕН ГОЛЬДМАН

СОКРОВЕННЫЙ БОГ

СОЦИАЛЬНЫЕ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ



ВИДЕНИЕ МИРА И СОЦИАЛЬНЫЕ КЛАССЫ

ЯНСЕНИЗМ И ДВОРЯНСТВО МАНТИИ

ЯНСЕНИЗМ И ТРАГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ

2

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Глава V

Видение мира и социальные классы

Эта вторая часть нашей работы по своей логике будет отличаться от предыдущей. Причина этого заключается не в природе изучаемых факторов, а в уровне и точности знания, которых она должна будет достичь, исследуя их.

Мы считаем необходимым начать с рассмотрения методологических оснований, которые мы не находим возможным согласовать с одной из привычных форм исследования: с изучением произведений без какой-либо ссылки на экономические, социальные и политические события эпохи или же с их анализом в пределах более или менее соблазнительного и выразительного монтажа, основанием которого является образ. Мы также отрицаем методологию, основывающуюся на произвольном выборе, не согласующемся с серьезным научным исследованием, и субъективно трактующую данные. Настоящая глава должна стать основой и подготовительным этапом для двух последующих. Главная задача их заключается в том, чтобы, опираясь на несколько гипотез, которые мы в этих главах попытаемся сформулировать, определить некоторые пробелы и указать на области, нуждающиеся в самом скрупулезном исследовании. Все это поможет нам установить действительно прочный фундамент для познания творчества Паскаля и театра Расина.

В основании настоящей работы лежит общая гипотеза, которую важно сформулировать, не оставляя никаких неясностей, тем более что мы принимаем ее самым полным образом, не отрицая всех из нее вытекающих методологических последствий. Эту гипотезу можно сформулировать так: факты человеческой деятельности обладают значительным структурным характером, и только генетическое его изучение может позволить нам понять и объяснить данные факты.

Это понимание и объяснение – за исключением счастливых случайностей, которые не должны учитываться методологией исследования, – неразрывно слиты с любым позитивным исследованием фактов человеческой деятельности.

Может быть, нужно сразу добавить, что как для пари Паскаля, как для практических постулатов Канта, так и для социализма Маркса мы одновременно выводим из этой гипотезы теоретические и практические основания. Нам кажется, что только теоретическая гипотеза, позволяет сформулировать идеи, наиболее соответствующие объективной реальности фактов, их значимости и последовательности.

Практическая гипотеза в какой-то мере позволяет утвердить науку в ее связи с человеком и человека в том образе, который нам дает о нем столь точное и последовательное знание, какое только мы можем достичь.

Однако утверждать, что эта гипотеза лежит в основе марксистской философии, значит, имплицитно признать ошибочный характер всей цепи доводов учения, которое, отделяя теорию от практики, пользуется противоречивыми и неверными, по нашему мнению, понятиями марксистской *этики и социологии*.

В той мере, в какой слово «этика» означает совокупность ценностей, принятых без какой-либо связи со структурой реальности, и слово «социология» – совокупность (систематизированную или не-систематизированную) фактических суждений, независимых от ценностных суждений, в той мере любая этика и любая социология будут чужды и будут противоречить мировоззрению, которое утверждает, что какая-либо ценность может быть признана и принята только постольку, поскольку такое принятие основано на позитивном и объективном знании реальности, и точно также любое действительное знание реальности может найти свое обоснование лишь в практике. Это касается и явного или косвенного признания той совокупности ценностей, которые соответствуют историческому прогрессу. Таким образом, не может существовать ни марксистской «этики», ни марксистской «социологии» по той простой причине, что марксистское суждение о ценности стремится быть научным, и марксистская наука стремится быть практической и революционной.

Это означает, что когда речь заходит о позитивном знании человеческой жизни, так же как и о знании политического и социального действия, понятия «наука» и «этика» превращаются во второстепенные абстракции (в той мере, в какой их пытаются отделить одна от другой) искажающие целостное восприятие, которое единственно кажется нам приемлемым. Такое восприятие охватывает в органическом единстве понимание социальной реальности, ценностное суждение о ней, и действие, трансформирующее, преобразующее эту реальность.

Чтобы определить это целостное мировосприятие, нам нужно использовать термин «вера», проявляя уважение к сущности его общепринятого значения, освобождая его от индивидуальных, исторических или социальных особенностей, которые связывают этот термин с той или иной конкретной религией или с позитивными религиями в целом. Мы не знаем другого термина, который мог бы с такой точностью выразить *обоснование ценностей в реальности и дифференци-*

II. Социальные и интеллектуальные основания

рованный и иерархизированный характер любой реальности по отношению к ценностям.

Безусловно, использование термина «вера» таит в себе очевидные опасности, причина которых заключена в том, что марксистский социализм, который начиная с XIX века развивался в постоянной оппозиции ко всей религии, утверждающей существование сверхприродной и супраисторической трансцендентности, и сумел преодолеть, интегрируя их, августианство и рационализм эпохи Просвещения, этот марксистский социализм почти всегда ставил акцент на своей рационалистической традиции и справедливо считал себя ее наследником и продолжателем дела третьего сословия и свершенных им в недавнем прошлом революций, а также делал акцент на своей реальной оппозиции христианству.

Именно поэтому, употребляя слово «вера», слово, до сих пор сохранившееся за религиями сверхприродной трансцендентности, мы можем вызвать у читателя впечатление, что мы отходим от традиционной интеграции и хотим христианизировать марксизм, или, по крайней мере, внедрить в него элементы этой трансцендентности.

Но это совсем не так. Марксистская вера – это вера в историческое будущее, которое люди создают своими руками или, точнее которое мы должны создать нашей активностью, это ставка на удачный результат наших действий¹. Трансцендентность, являющаяся объектом этой веры, – не сверхприродная, не трансисторическая, она может быть только супраиндивидуальной, не более, но и не менее. Однако этого оказалось достаточно, чтобы марксистская мысль связала шесть веков томистского и картезианского рационализма с августинианской традицией не с точки зрения трансцендентности, где их отличие остается фундаментальным, но и в общем для обоих учений утверждении, что ценности укоренены в объективной реальности, пусть не в абсолютной, но в относительной степени познаваемой (Бог для св. Августина, история для Маркса), и что самое объективное познание любого исторического факта, которого только может достичь человек, предполагает признание этой реальности – трансцендентной или сверхиндивидуальной – как высшей ценности.

Необходимо упомянуть и о другом важном различии между двумя этими позициями: Бог св. Августина существует независимо от человеческой воли и человеческого действия, историческое будущее,

¹ Разница между двумя этими формулировками оказывается значительной. «Люди создают» – это перспектива, рассматривающая историю с внешней точки зрения. «Мы создаем» – это практическая перспектива веры и действия.

напротив, творится нашей волей и нашими действиями. Августинианство – это достоверность существования, марксизм – пари относительно той реальности, которую мы должны сотворить. Между двумя этими позициями находится позиция Паскаля, ставка на существование сверхприродного Бога, независимого от любой человеческой воли.

Тот факт, что марксизм кладет в основание любого изучения человеческих данных пари и видит в нём необходимые условия успеха познания, не должен вызвать удивления со стороны привыкших к научному труду мыслителей. Не исходят ли физики и химики также из ставки на законность того сектора Вселенной, который они изучают? И не была ли эта ставка физико-химических наук в XVII веке и тем более в XVIII веке совершенно нова и необычна?

Следовательно, серьезным возражением диалектическому методу как позитивному методу может стать не сам факт первоначального пари, а специфическая его природа, отличающая его от пари, лежащего в основе физико-математических наук, а именно:

а) Его характер – не исключительно теоретический, но одновременно и теоретический, и практический (в то время как в физико-химических науках первоначальное пари кажется чисто теоретическим, с практикой оно связано лишь опосредовано, лишь в качестве технического применения).

б) Содержащийся в нем элемент финальности (в то время как в физико-химических науках первоначальное пари, которое, в конце концов, становится детерминирующим, статистическим или просто основанным на законе, в любом случае лишено всякой финальности).

Поскольку физико-химические науки уже в XVII и XVIII веках сформировали фундаментальные принципы своих методов, поскольку эти принципы, благодаря бесчисленным техническим успехам, стали окончательным завоеванием современной мысли, то нет ничего удивительного в том, что первые попытки научного исследования социальной жизни были вдохновлены и вдохновляются еще и сейчас методами этих наук и ратуют за последовательное разделение суждений о факте и суждений о ценности, так же как и за исключение любой финальности.

II. Социальные и интеллектуальные основания

Однако законченность этой позиции не была доказана, и успех в области физико-химических наук смог породить лишь временную презумпцию в защиту распространения на факты человеческой жизни методов, используемых – и не без успеха – в совершенно иной области. Споры по этому поводу, очевидно, могут разрешить только конкретные исследования. Предварительный эпистемологический анализ должен отойти от определенных предубеждений и тем самым освободить путь для дальнейших исследований.

Для этого достаточно последовать за великими трагическими (Паскаль и Кант) и диалектическими (Маркс и Лукач) мыслителями. Прежде всего отметим, что Паскаль и Кант хотели показать, что ничто в плане суждений в индикативе (единственных суждений, которые признает сциентизм) не позволяет делать вывод ни об ошибочном, ни о действительном характере первоначального пари².

«Если человеческой природе предназначено стремиться к высшему благу, то и мера ее познавательных способностей, в особенности их соотношение, должна считаться подходящей для этой цели. Критика же чистого спекулятивного разума доказывает, что этого разума далеко не достаточно, чтобы соответственно с этой целью решить важнейшие предлагаемые ему задачи, хотя эта критика не отрицает естественных и достойных внимания указаний спекулятивного разума, а также великих шагов, которые он в состоянии делать, чтобы приблизиться к этой великой поставленной ему цели никогда, однако, не достигая её самой по себе, даже с помощью величайшего познания природы». И. Кант. Сочинения, том III, М., 1997, с. 689).

«Если практический разум может допустить и мыслить как данное только то, что ему мог предложить спекулятивный разум сам по себе из своего усмотрения, то первенство остается за спекулятивным разумом. Но если допустить, что практический разум сам по себе имеет первоначальные принципы а priori, с которыми неразрывно связаны те или иные теоретические положения, и что эти положения тем не менее недоступны какому бы то ни было возможному усмотрению спекулятивного разума (хотя они и не должны были бы противоречить ему), то вопрос состоит в том, какой интерес выше (а не в том, какой должен уступить, так как один (из них) не необходимо противоречит другому)» (И. Кант. Там же, с. 613).

² «Мы способны постигнуть существование и природу конечного, потому что мы сами конечны и расположены в пространстве подобно ему. Мы способны постигнуть существование бесконечного, но нам неизвестна его природа, поскольку, как и мы, оно располагается в пространстве, но в отличие от нас, оно безгранично. Но нам не дано постигнуть ни существование, ни природу Бога, поскольку у него нет ни протяженности, ни границ».

«Исследуем этот вопрос и сделаем заключение: «Бог есть там, где его нет». Но в какую сторону нам повернуться? Разум ничем здесь не может помочь: перед нами простирается бесконечный хаос. У границы беспредельно-

И Паскаль, и Кант, исходя из существования Бога, устанавливают как факт, что ничто в чисто теоретическом плане, в плане «науки» физиков и химиков, не дает оснований утверждать ни то, что Бог существует, ни то, что он не существует. Маркс и Лукач также приходят к выводу, что нельзя доказать существование прогресса и особенно его продолжение в будущем исключительно в плане суждений о фактах и независимо от ценностных суждений, и прежде всего потому, что эти две фундаментальные ценности – прогресс и социализм – связаны с человеческими действиями, с нашими действиями.³

«Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, то есть действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, – это чисто схоластический вопрос⁴. «Общественная жизнь является по существу практической. Все мистерии, которые увлекают теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»⁵. «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его».⁶

Для Паскаля и Канта было так же абсурдно утверждать или отрицать существование Бога во имя суждения о факте, как для Маркса утверждать или отрицать во имя подобного суждения прогресс и продвижение истории к социализму. То и другое суждение опираются на акт сердца (для Паскаля) или разума (для Канта и Маркса), который преодолевает и интегрирует одновременно теорию и практику в том, что мы называли актом веры.

Таким образом, ничего в методе, разработанном физико-химическими науками, не позволяет утверждать или отрицать существование Бога или же исторического прогресса. Подобные науки могут только с полным основанием подчеркивать, что для их области

го пространства идет игра, где может выпасть орел или решка. Что вы выиграете? Разум не даст вам сделать ни того, ни другого, разум не позволит вам победить ни того, ни другого (Pascal, fr. 233).

³ Каждый раз, когда мы упоминаем о Георге Лукаче как марксистском теоретике, мы имеем в виду его давнюю книгу «История и сознание классов» (1923) идеи которой сегодня им признаны «ложными и устаревшими».

⁴ К. Маркс. II тезис о Фейербахе, в кн. Ф. Энгельс Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – М., 1953. – С. 55.

⁵ Там же. – VIII тезис о Фейербахе. – С. 57

⁶ XI Тезис о Фейербахе.

II. Социальные и интеллектуальные основания

эти понятия излишни. Хороший физик или химик не должны упоминать в своей научной работе ни о Боге, ни об историческом прогрессе. (За исключением, безусловно, того случая, когда речь идет об истории физики или химии, той истории, которая является не физико-химической дисциплиной, а дисциплиной гуманитарной.)

Однако тот факт, что теоретическая мысль не может доказать ошибочность первоначального пари трагической или диалектической мысли, не доказывает, в свою очередь, и того, что это пари, или иначе говоря, первоначальные гипотезы, необходимы при изучении человеческой, индивидуальной, исторической или социальной жизни. Не могли бы мы продвигаться в познании человека с помощью методов, аналогичных тем, которыми пользуются физико-химические науки? Только установив, что ставки на определенные структуры реальности не противоречит теоретическим выводам, трагические и диалектические мыслители предприняли наступление в своей области. Паскаль и Кант стремились доказать, что невозможно познать человеческую реальность вне ставки на существование Бога и вне практических постулатов. Маркс и Лукач пошли еще далее, совершенно справедливо заявляя, что если любой теоретический вывод относительно структуры реальности, какой бы она ни была, предполагает осознанную или неосознанную первоначальную гипотезу (или то, что мы называем, ставку), то, когда речь идет о человеческих фактах, любая первоначальная ставка на чисто детерминистскую или просто основанную на законах (в смысле научных законов) реальность становится противоречивой и нереализуемой с достаточной последовательностью.

Таким образом, дискуссия вокруг метода наук о человеке должна постараться выяснить два момента:

а) Поскольку любая наука исходит из какой-либо первоначальной практической ставки, она выбирает один из двух путей – делает эту ставку очевидной или же оставляет её в бессознательном, скрытом состоянии, претендуя на то, что осуществляет беспристрастное, независимое от какого-либо ценностного суждения исследование.

б) В том случае, когда выбирается первое из этих решений, возникает вопрос – какова будет эта практическая ставка, позволяющая нам достигнуть наиболее объективного и адекватного знания человеческой реальности.

Ответ на пункт «а» казался бы само собой разумеющимся, если бы отказ обосновать науку о пари, о ставке не превращался под пером рационалистических и позитивистских мыслителей в противостояние любой трагической и диалектической мысли. Неверующему, который осуждает трагического мыслителя не за то, что тот делает «конкрет-

ный выбор, а за то, что он вообще выбирает: и то и другое является ошибкой и правильным было бы не делать никакого выбора», такому неверующему Паскаль отвечает: «Да, но выбирать все-таки нужно. Это не зависит от нашей воли, мы уже втянуты в игру».

Точно также в известных «Тезисах о Фейербахе» Маркс стремился показать, что практическое отношение абсолютно неизбежно в любом факте сознания, и что мы оказываемся ангажированы уже с момента самого элементарного восприятия: «Недовольный абстрактным мышлением Фейербах апеллирует к чувственному созерцанию; но он рассматривает чувственность не как практическую деятельность человека⁷. Таким образом, эта практика, являющаяся конститутивным элементом любого факта сознания, начиная с момента самого элементарного восприятия, всегда связана с какой-либо целью или, если употребить выражение Пиаже, с точкой равновесия, к которой она стремится. Это означает, что когда практика становится осознанной, она приходит к явному или подразумеваемому принятию определенной шкалы ценностей.

Нам остается рассмотреть пункт «б», чтобы показать, что любое пари относительно реальности, основанной на законе и причинной обусловленности, реальности, исключающей всякую финальность, что подобное пари остается в области человеческих фактов противоречивым и нереализуемым. Причина этому, как нам кажется, заключается в том факте, что науки о человеке находятся в особой ситуации по причине *частичной идентичности субъекта и объекта исследования*, и, таким образом, любой выведенный историком или социоло-

⁷ Там же. Тезис о Фейербахе. — С. 56. Нам может быть возразят, что если Маркс прав, то эти слова касаются не только наук о человеке, но и физико-химических наук. Без сомнения! Мы уже сказали выше, что любая наука исходит из первоначальной ставки. Только лежащая в основании физико-химических наук ставка на причинную и статистическую рациональность сектора вселенной, который не может стать субъектом действия, и относительно технического применения законов, управляющих этим сектором. — только эта ставка сегодня единодушно принята и, более того, подтверждена многочисленными техническими успехами, она стала само собой разумеющейся и не ставится более под вопрос, если только не считать тех философов, чья деятельность не имеет отношения к науке в собственном смысле слова.

Если воспользоваться несколько рискованной аналогией, то можно было бы сказать, что среди ученых в области физико-химических наук в принципе не существует явления, соответствующего либертинажу Паскаля, то есть мыслителя, сомневающегося в рациональном и постижимом характере физической вселенной. И, следовательно, нет надобности писать апологии с целью убедить его.

II. Социальные и интеллектуальные основания

гом общий закон в первую очередь должен быть применен к самому исследователю. Отрицать значимость и наличие цели в области человеческой деятельности – это или неявно отрицать значимость и целеполагание в самой научной мысли, или (что не менее опасно) предоставлять существенные и нисколько неоправданные привилегии самому ученому. Рассматривая эту проблему в аспекте действия (поскольку, как мы уже сказали, любая мысль связана с определенным действием, и в области познания человеческих фактов она сама является конструктивным элементом действия), Маркс сформулировал в III Тезисе о Фейербахе следующий вывод относительно детерминизма (его замечание полностью правомерно для чисто позитивистской, основанной на закономерности концепции): «Материалистическое учение утверждающее, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди – это продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, – это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитателя самого надо воспитывать. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться как революционная практика (*umwandelnde Praxis*)».

Сделаем краткое заключение. Если мы хотим исходить из общей гипотезы определяющей социальную жизнь, то необходимо, чтобы эта гипотеза могла охватить как самого исследователя, так и его исследовательскую активность, то есть она должна включать в себя: а) практическую деятельность человека, б) значимый характер этой деятельности, в) возможность для нее достичь успеха или потерпеть неудачу. Без этого могут и должны обойтись физико-химические науки, поскольку в таком случае не только сам исследователь не является частью изучаемого им объекта, но этот объект сконструирован в абстрагировании от всего того, что может быть во вселенной субъектом мысли или действия.

Чтобы прийти к позитивному познанию человека, нужно с самого начала сделать ставку на относительно значимый характер истории, и это означает – в том смысле, который мы наметили в начале нашей главы, – исходить из акта веры *credo ut intellegam*^{*}, а это общий фундамент августинианской, паскалевской и марксистской эпистемологии, хотя во всех этих трех случаях речь идет о сущностно различной

^{*} *Credo ut intellegam* – верю, чтобы понимать (лат. – Прим. перев.).

вере (очевидность трансцендентного, пари относительно трансцендентного, ставка на имманентную значимость).

Итак, оставаясь в плане диалектической методологии, мы можем утверждать, что первоначальная ставка на значимость истории предполагает определенные методологические последствия, краткий анализ которых мы намерены предпринять. Мы могли бы рассмотреть – и ничто этому не противоречит а priori – возможность, при которой только вся совокупность истории была бы значима, а ее конструктивные элементы были бы полностью лишены какой-либо значимости если их, хотя бы временно, изолировать от их контекста. Эта гипотеза, которая а priori может быть приемлемой, не сможет продвинуть вперед науку о человеке, так как она имплицитно предполагает невозможность для этих наук осуществить хотя бы малейший прогресс. Действительно, для человека невозможно познать всю совокупность истории, и не только (как в области физико-химических наук) из-за практически неисчерпаемого богатства изучаемой реальности, но также и по двум причинам, характерным для наук о человеке. Первая из них заключается в том, что, с одной стороны совокупность их объекта распространяется на возможное будущее, качественно отличное от прошлого и настоящего, и с другой – эти науки не могут рассматривать свой объект *извне*, так как познающий субъект находится *внутри* того самого объекта, который он стремится познать. Если же объект наук о человеке, значимый в своем целом, состоит из элементов, лишенных значимости, то их изучение могло бы происходить только с помощью методов, аналогичных методам физико-химических наук, которые по отмеченным нами причинам не подходят для изучения социальных и исторических фактов.

В науках о человеке нужно исходить из двойной ставки на значимый характер единого целого истории и на значимый характер составляющих его относительных целостностей.

Подобное соотношение целого и частей может быть представлено различными способами⁸. Однако в практике – и это ключевой смысл

⁸ Наиболее важной гипотезой была бы гипотеза значимой в своем единстве целостности, состоящей из определенного количества относительных целостностей, среди которых можно назвать и само историческое исследование, но также и из некоторого количества незначительных элементов, не являющихся частью какой-либо относительно значимой целостности. Данную гипотезу можно назвать не только возможной, но и вероятной. Однако выбор между ней и гипотезой, сформулированной в настоящей главе, может быть осуществлен только на базе значительного количества практических исследований.

II. Социальные и интеллектуальные основания

нашего первоначального предположения, утверждающего неразделенность объяснения и понимания в науках о человеке – происходит так, что прерывистый, но постоянный прогресс осуществляется как в понимании, так и в генетическом объяснении по мере того, как удаётся поместить изучаемые нами относительности в более обширные вбирающие их в себя целостности, конституирующими элементами которых они являются. Любой объект в науках о человеке, а значит и любая относительно значимая целостность может быть понята в своем значении и объяснена в своем генезисе через свое вхождение в пространственно-темпоральную целостность, частью которой она является.

Придя к этому выводу, мы сможем сформулировать в области наук о человеке самые важные и сложные методологические проблемы, поскольку, если мы делаем ставку на относительное существование всего ряда уровней значимых структур, то ничто не может нам гарантировать (даже в случае законности этой гипотезы), что какое-либо членение объекта исследования позволит нам раскрыть его подлинность. Очевидно, что если для познания реальной структуры человеческой и исторической жизни нужно членить ее на значимые структуры, то перед исследователями существуют бесчисленные возможности совершить в едином целом эмпирических данных ошибочные членения, в результате которых реальность оказывается лишенной внутреннего значения, ее структура начинает зависеть от причинно-следственных связей и законов, что уподобляет ее той реальности, которая конституирует вселенную физико-химических наук. Таким образом, если, с одной стороны, мы вынуждены сказать, что членение человеческой реальности, которую мы предполагали изучить во все более и более обширных целостностях, должно привести к непрерывному прогрессу в ее понимании и объяснении, то, с другой – нужно добавить, что перед лицом большого количества недопустимых членений объекта и небольшого количества приемлемых членений единственным правильным путем для исследователя будет эксклюзивное изучение *значимых* целостностей.

Необходимо в этом отношении добавить, что основная опасность для позитивного исследования фактов заключается в некритическом принятии традиционных членений, которые вовлекают исследователя в изучение объекта, с необходимостью оказывающегося затем мало-значимым для более скрупулезного и проницательного исследования. В «Капитале», являющемся «Критикой политической экономии», Маркс указал на опасности традиционных членений объекта этой науки, когда, претендуя на изучение производства, обращения, рас-

пределения капиталов, уходят от изучения производства, обращения и распределения обменных ценностей со всеми вытекающими отсюда идеологическими искажениями. Однако, ограничив себя более близким нашему исследованию объектом, упомянем лишь следующие несуществующие объекты, явившиеся результатом неправильного членения и тем не менее преподаваемые в большинстве современных университетов, – история философии, искусства, литературы, теологии и т.д.

Остановимся на первом объекте, поскольку именно философия интересует нас в первую очередь. Большинство значительных философских учений, без сомнения, представляют из себя значимые целостности, однако их сумма или даже объединение нескольких из них уже не обладают этим характером значимости. В этом смысле мы можем только присоединиться к выводам Гуйе, к его критике противоречивых элементов такого понятия, как «история философии»⁹.

⁹ Цитирование имеет свои сложности, так как терминология может быть различной, что порождает определенные недоразумения. Гуйе употребляет немецкий термин «Weltanschauung» в отношении того, что мы называем «видение мира», а «видение мира» определяет как концептуальный инструмент работы. Это определение кажется совершенно оправданным, но отличным от первого и, если мы правильно поняли, является результатом включения произведений какого-либо философа или писателя не в целостность классового сознания, а в единство индивидуального сознания и конкретной биографии. Без сомнения, это понятие необходимо. Мы часто повторяли, что диалектическое изучение всей совокупности индивидуальных факторов в конкретном случае ряда произведений автора предполагает их включение в как можно большее количество значимых структур. Изучение какого-либо философского произведения должно подвести к его пониманию и объяснению его генезиса как выражению не только классового сознания, но и индивидуального сознания. Наше расхождение с Гуйе проявляется в двух моментах:

а) Первый момент касается не принципиальной, а практической проблемы, которая может быть разрешена различным образом в зависимости от изучаемого объекта, от состояния исследования и прежде всего от призвания и индивидуальности исследователя. Эта проблема заключается в следующем: какой путь будет более легким и естественным – путь от личности и индивидуального сознания к классовому сознанию или наоборот. В принципе, с небольшими исключениями, мы полагаем более приемлемой вторую возможность. Гуйе, не высказываясь по этому поводу открыто, вероятно, предпочитает первую возможность.

б) Гуйе придает слову «сущность» рационалистическое и вневременное значение, поэтому он противопоставляет конкретный индивидуальный факт абстрактной сущности. Он проводит различие между «историей философских течений», которая занимается или описанием философских сущно-

стей или же изучением одной из них, с одной стороны, и историей индивидуальных «видений мира», которые являются для него – и совершенно справедливо – концептуальным инструментом для изучения индивидуальных фактов – с другой. Отсюда его заключения:

«Непрерывность и сущность исходят из одной и той же схемы: в философии по Дильтею, как и в феноменологии Маркса, Шелера или в марксистском гуманизме, *Weltanschauungen* представляют из себя виды сущностей: «видение мира» вводится как понятие удобное для истории не рассматривающей сущности.

Таким образом, различные проблемы, интересующие историю философии могут быть сведены к следующему фундаментальному вопросу: «история» и «философия» вводят под обычным ярлыком столь различные понятия, что хотелось бы узнать, каким образом предлог *«de»* (1) может их объединить в «историю философии». Нам кажется, что под одним и тем же ярлыком здесь скрываются поля исследования слишком несочетающиеся друг с другом для того, чтобы они могли сосуществовать. (H. Gouhier: *L'histoire et sa philosophie*, p. 149-150)

Однако для диалектической мысли слово «сущность» ни в коей мере не противопоставляется индивидуальному факту, напротив, сущность – это инструмент индивидуализации, включение абстрактного индивидуального факта в совокупность всех его отношений в процессе конкретизирующей этот факт концептуализации. В действительности сам индивидуум для биолога или физиолога есть относительная, обладающая структурой и значением целостность. Чтобы перейти от текста к личности Гюйе необходимо выработать инструмент той же природы, что и *Weltanschauung*: индивидуальное видение мира, служащее для введения элемента – данного текста – в единое целое конкретного сознания и конкретной жизни. Мы согласны с ним в том, что две исторические формы должны сосуществовать, что они дополняют и проясняют друг друга. Но мы не считаем, что, когда речь идет о диалектической истории, можно говорить о их различии по самой своей природе. Если мы придадим слову «сущность» рационалистический и вневременной смысл, то обе эти истории «будут историями, лишенными сущности»: если мы придадим этому слову диалектический смысл, они станут историями, которые желают быть сущностными или же которые являются таковыми в той мере, в какой им удастся конкретизировать частичные и абстрактные факты. Очевидно, что как для Гюйе, так и для нас не существует приемлемой истории «философии» или «философских течений», мы можем признать лишь изучение философских идей как выражение конкретной жизни и индивидуального сознания, а также историю общества, в которой эти философские идеи предстают как выражение индивидуальных и классовых сознаний. Любая история предполагает значимую структуру; индивидуум, класс, та или иная философская идея, то или иное литературное или художественное произведение являются этой структурой. Философия ею, безусловно, не является.

Однако это нисколько не означает, что историк, изучающий какое-либо философское произведение, может ограничиться его феноменологическим исследованием, описанием его как значимой структуры. Это было бы, без сомнения, полезной, но недостаточной работой. Но чтобы продвинуться в объяснении и понимании своего объекта исследования, он должен включить его не в лишенный наличного бытия и расчлененный объект «истории философии», а в значимую целостность определенного идейного течения или социальной экономической и идеологической жизни какой-либо относительно однородной социальной группы.

Как бы ни были опасны аналогии из органической жизни (и марксисты всегда подчеркивали эту опасность), мы позволим себе рассмотреть здесь одну из подобных аналогий, которая нам кажется чрезвычайно показательной. Физиолог может изучить функционирование определенного органа (например, мозга) как биологической структуры. Но это изучение ограничивается данным объектом, поэтому оно неизбежно остается неполным. Продолжение изучения, вероятно, приведет к необходимости включить мозг в более обширное целое.

Таким образом, данное исследование будет результативным и плодотворным, если включит мозг в единое целое нервной системы, а затем в целостность всего организма. Но работа потеряет всякий научный интерес, если ученый поместит изучаемый мозг в группу четырех, пяти или шести подобных ему или отличных от него мозговых структур, рассмотренных отдельно от тела и от всей нервной системы. В этом случае его объект представляет лишь сумму биологических структур. Этот пример может показаться произвольным, так как, безусловно, ни один биолог не отнесется серьезно к столь абсурдной идее. Мы привели этот пример только для того, чтобы показать очевидность некоторых слабых сторон современных гуманитарных наук. То, что кажется абсурдным, когда речь идет о биологе, слишком часто становится реальностью в работах традиционного историка философии. Пока он занимается изучением одной философской системы, он, без сомнения, имеет дело с действительным объектом, но если от этой системы он переходит к другой, даже близко расположенной к ней во времени, и не включает обе эти системы в более обширное, объединяющее их целое, которое, чтобы иметь возможность такого объединения, должно охватывать художественную и литературную жизнь, идеологические течения, прежде всего экономическую и социальную жизнь, тогда историк оказывается в ситуации биолога, изучающего трансформацию какого-либо органа без учета изменений

II. Социальные и интеллектуальные основания

единой системы организма. Его исследование будет заранее обречено на неудачу, или, точнее, его работа будет сведена к простому перечислению независимых систем более или менее удовлетворительно описанных и проанализированных в своей структуре. Именно поэтому существовали и существуют прекрасные труды по истории философии, которые дают нам достаточно верное представление о структуре различных отдельных систем, но лишь немногим из них – а может быть и ни одному из них – не удалось выявить органическую связь, взаимодействие между этими различными системами по той простой причине, что, если такая связь и существует, то она объединяет не философские системы как таковые, но цивилизации в их целостности, и может быть понята только совокупной историей социальной жизни.

Однако история философии может исходить лишь из суммы философских трудов, из индивидуальных творений. Мы уже говорили (гл. I) и повторим в дальнейшем, что ряд произведений одного человека не является значимой структурой. Такой структурой может стать только небольшое количество выдающихся произведений, которые, если они оригинальны, представляют из себя, именно благодаря этой целостности, действительно значимые философские, литературные и художественные произведения. Мы не будем здесь настаивать на понятии «видение мира» и на тех возможностях, которые оно дает нам для выявления последовательной и значимой структуры какого-либо философского или литературного произведения, поскольку, как мы уже говорили об этом в первой главе и будем иметь повод вернуться к этому в дальнейшем, настоящий труд посвящен двум типам анализа подобного плана.

Скажем только, что в конкретном исследовании подобный метод, который можно квалифицировать как феноменологическое описание, дает большие перспективы и оказывается возможным благодаря генетическому объяснению. Перед историком стоит следующая проблема, настоятельно требующая своего разрешения: каким образом можно включить действительный объект, значимую структуру, которую представляет из себя изучаемое нами философское или литературное произведение, в более обширную целостность. Она тоже, в свою очередь, будет действительным объектом и может дать представление о генезисе конституирующих ее элементов. Итак, опыт показывает, что по причинам, рассмотренным нами в первой главе, индивидуальная жизнь может стать подобной целостностью только в нескольких частных случаях. Первая ступень, на которой должен остановиться исследователь, – это совокупность идейных и эмоциональных течений

(то, что мы называем групповым сознанием, и в отдельных случаях, исходя из тех причин, на которые мы вскоре укажем, — классовым сознанием). Эти течения в их внутренней связи и единстве находят свое выражение в философских системах и литературных произведениях и могут наилучшим образом объяснить их генезис.

Однако, нужно добавить, что, несмотря на некоторые противоречащие этому предубеждения, подобная совокупность идейных и эмоциональных тенденций, составляющих, без сомнения, объект познания и значимую структуру, является среди структур подобного плана наименее автономной и в то же время трудно поддающейся обнаружению и описанию. С точки зрения историка, она — неизбежный, но не завершающий этап его работы. Сознание социальной группы может быть полностью понято и объяснено лишь тогда, когда оно включено в более обширное целое, организованное всем единством экономической, социальной, политической и идеологической жизни.

Прежде чем закончить эту вводную главу, коснемся последнего момента, указав на уже достаточно очевидные доводы, обосновывающие нашу вторую часть. Выше мы попытались наметить основные причины, по которым позитивное изучение какого-либо литературного произведения или философской системы требует введения его в контекст интеллектуальной, политической, социальной и экономической жизни определенной группы. Но мы еще ничего не говорили о самой природе этой группы, и в принципе мы могли бы предоставить разрешение этого вопроса самому автору, занимающемуся конкретной исследовательской работой. В каждом отдельном случае он должен сам определить ту социальную группу, которая соответствует изучаемому им произведению. Когда речь заходит о значительных философских или литературных произведениях, то можно утверждать, что они охватывают все целое человеческой жизни, и действия и сознание тех групп, к которым могут быть отнесены эти произведения, организуют и формируют целое социальной жизни, то есть, по крайней мере, в современном мире, начиная с XIII века. Литературные, художественные и философские произведения связаны с социальными классами или, более узко, с классовым сознанием.

Исходя из вышеизложенного, нетрудно понять, почему мы считаем, что плодотворное, позитивное изучение «Мыслей» и театра Расина предполагает не только анализ их внутренней структуры, но прежде всего их соотношение с наиболее близким им идейным и эмоциональным течением. В первую очередь с тем целым, которое мы назовем янсенистской мыслью и духовностью, а затем и с экономической, и социальной жизнью группы, или если говорить точнее, с социаль-

II. Социальные и интеллектуальные основания

ным классом, с которым связано это сознание и эта духовность, что соответствует в конкретном случае нашего исследования экономической, социальной и политической ситуации дворянства мантии. Нужно также добавить, что все эти три этапа исследования: текст – видение мира; видение мира – единое целое интеллектуальной и эмоциональной жизни группы; сознание и психическая жизнь группы – экономическая и социальная жизнь – это лишь сущностная схема более сложной реальности, испытывающей на себе влияние многочисленных причинных рядов, воздействующих на значимые структуры и изменяющих их. Историк никогда не должен о них забывать и обязан анализировать наиболее важные из них. И более того (и это можно считать само собой разумеющимся), экономическая, социальная и политическая жизнь класса, который предстоит изучить, может быть понята лишь в соотнесении с экономической, социальной и политической жизнью всего общества.

Мы наметили, таким образом, неплохую программу для нашей работы, которой, однако, присущи два противоречащих друг другу качества: эти качества в диалектической перспективе необходимы, но практически непосредственно нереализуемы. Одна и та же трудность встречается во все возрастающем объеме на каждой из трех степеней, где, как мы показали, необходимо выявить значимую структуру, позволяющую объяснить и генетически понять предыдущую ступень.

Диалектический метод – не метод априорных конструкций, это метод позитивного исследования.

Задача выявления сущностной схемы значимой структуры требует, прежде всего, серьезного исследования (одновременно полного и детализированного) индивидуальных эмпирических фактов, которые первоначально являются ее конституирующими элементами¹⁰. Только отталкиваясь от серьезного и углубленного познания этих абстрактных фактов можно прийти к их концептуальной конкретизации. Таким образом, очевидно, что на каждой ступени: текст, физическая жизнь группы, интеллектуальная и аффективная, социальная и экономическая жизнь, факты становятся все более и более многочисленными и трудно осмысляемыми, что затрудняет исследование. И один

¹⁰ Само собой разумеется, что затем исследование может прийти к определению объекта, отличного от того объекта, от которого мы исходим в нашей работе. Поэтому порой приходится исключать некоторые изучаемые факторы и присоединять другие, которые не являются частью объекта. Всегда существует диалектическая связь (Пиаже это называл «возвратным ударом») между исследовательской работой и изучаемым объектом.

человек, ограниченный временными рамками, не может его выполнить.

Без сомнения, исследователь в начале своей работы находится в состоянии абсолютного неведения, он вынужден начинать с нуля. По каждому из этих трех групп индивидуальных фактов существует большее или меньшее количество научных трудов, в которых – и иногда с большим трудолюбием и профессионализмом – ученые уже исследовали и выбрали, согласно определенной точки зрения, конститутивные факты для той области, которую предполагается исследовать.

Сложность заключается в словах: *согласно определенной точке зрения*. Дело в том, что главная цель историка-диалектика (это вопрос, совершенно отличный от вопроса успеха или неудачи его первоначального пари) – создание схемы значимой структуры, которую составляет каждая из упоминаемых выше относительных целостностей. Следовательно, почти любой написанный ранее научный труд, каким бы обширным и глубоким он ни был, не отвечает поставленным задачам. Это правомерно в большой мере и для текстологических работ, а также для традиционных историографических методов XVII века¹¹, для исследований интеллектуальной, экономической и социальной жизни. Это означает, что в нашем исследовании мы акцентируем внимание не на чтении исторических произведений и переосмыслении упомянутых в них фактов, не на поисках связей между этими фактами и изучаемыми произведениями, а на самих источниках, которые мы будем рассматривать в новой перспективе, отличающейся от уже созданных трудов.

Это возвращение к источникам, к счастью, осуществимо на уровне текстов, составляющих объект изучения настоящей работы. Гораздо сложнее всестороннее исследование жизни янсенистской группы.

Тем более важно упомянуть, что направляющая гипотеза значимой структуры позволила нам открыть на этом уровне ряд фактов и документов, которые мы опубликуем в другом месте и которые существенно изменяют традиционный образ мировосприятия отшельников Пор-Рояля. (Открытие, которое, как мы думаем, если и не представляет из себя безусловного доказательства, то, по крайней мере, является презумпцией в защиту действенности нашего метода.) Само собой разумеется, что на этой второй ступени еще очень много предстоит сделать, чтобы серьезно изучить жизнь и философию янсенистской группы.

¹¹ Что касается других периодов, то существует достаточно значительных работ, вдохновленных в большей мере именно этой задачей. См. к примеру исследование Матье, Пирена, Люсьена Февра, Даниэля Герена.

II. Социальные и интеллектуальные основания

Что, однако, можно сказать об изучении экономической, социальной и политической жизни дворянства мантии, и ее интеллектуальной и духовной жизни? Сейчас невозможно серьезно и систематически исследовать источники, но необходимо сделать первый шаг в понимании генезиса творчества Паскаля и Расина.

Итак, мы не маскируем и не скрываем неизбежные лакуны нашего труда, мы не принимаем результатов предшествующих работ, написанных в совершенно иной перспективе. Мы решили ввести в наше исследование вторую часть. В ее шестой главе, посвященной дворянству мантии, выдвинута гипотеза, основанная на изучении фактов, почерпнутых из исторических работ и мемуаров.

Позволим себе высказать несколько слов о допустимости этой гипотезы. Подчеркнем еще раз, что ее окончательная оценка возможна лишь тогда, когда все необходимые источники будут серьезно исследованы.

Главное достоинство нашей гипотезы заключается в том, что в одной формулировке она выражает всю совокупность данных, данных, которые до настоящего времени другим авторам казались разрозненными. Соображения экономии мысли не должны помешать поиску истины, и теория, подчиняющая реальность эlegantности выражения, впадает в серьезную ошибку. Поскольку мы выдвигаем лишь рабочую гипотезу, то эта экономия мысли получает законное основание некоторого полезного предубеждения. И действительно, весьма возможно, что осознание определенного факта, в котором не отдавали себе отчета предыдущие исследователи – в данном случае влияние изменений в равновесии классов на теологическую и философскую мысль и на литературное творчество – позволяет видеть связи, ускользавшие от внимания исследователей.

Если это осознание многочисленных и заимствованных из разных источников фактов позволяет включить их в одну и ту же значимую структуру, то наша гипотеза заслуживает того, чтобы ее сначала отметили (это мы хотим сделать в главе шестой), а затем верифицировали (эту задачу должен выполнить историк-диалектик в будущем в той мере, в какой он заинтересуется изучаемым нами предметом). В седьмой главе, как нам кажется, вероятность гипотезы может подтвердиться, если мы соотнесем ее с корреспонденцией Баркоса, которую публикуем в другом месте, – с жизнью «Друзей Пор-Рояля» и имплицитно с генезисом «Мыслей» и театра Расина.

Заканчивая эту главу, мы хотим остановиться на тех упреках, которые были высказаны в адрес нашей предыдущей работы. Нас упрекали в схематическом и обобщенном характере нашего очерка об ис-

тории буржуазной, западной мысли, к которой мы попытались причислить и философскую мысль Канта. Предыдущая работа была необходимым этапом серьезного диалектического исследования. Чтобы изучать значимую совокупность фактов на уровне, где это кажется уже возможным, историк, пользующийся диалектическим методом, обязан включить эту совокупность в такую целостность, схему которой он едва может наметить. (Если эта совокупность ему известна, то именно ее он делает объектом исследования и ставит эту проблему на более высокий уровень.) Здесь нет ничего противоречивого и предосудительного, поскольку эта схема не произвольна. Ученый исходит из характера значимой структуры изучаемых фактов, именно эту значимую структуру он предлагает включить в другую, объемлющую первую во времени и в пространстве, и с которой он хочет и должен найти значимую связь. Это сразу ограничивает возможность намечаемых схем. Более того, эта схема предполагает и серьезные структурные ограничения. Способ выбора фактов случаен и произволен. Но, как правило, достаточно многочисленные факты освещаются в работах, написанных с иных позиций. Схема главной структуры, которая, таким образом, может опираться, как на серьезное исследование одной из ее конститутивных структур, так и на многочисленные уже известные факты, кажется нам единственной возможной исходной точкой последующей исследовательской работы, которая возможна изменит эту схему и потребует в этом случае модификаций в области результатов, являющихся следствием частной существенной структуры.

Мы лишь коснулись здесь поступательного движения исследования, которое, когда речь идет о познании человеческой жизни, может идти только по спирали, последовательно направляясь от частей к целому и от целого к частям и одновременно совершенствуя познание и того, и другого.

Настоящая работа – это часть плана, предварительный и временный характер которого очевиден.

Глава VI

Янсенизм и дворянство мантии

В этой главе мы выдвигаем свою гипотезу, опираясь на доступные нам разрозненные тексты, ряд первоисточников и высказываний историков, исследующих эти источники в течение многих лет¹.

¹ Поскольку из современных историков мы прежде всего цитируем исследования Ролана Мунье, то считаем своим долгом уточнить, что он, допуская существование ряда реальных проблем, над которыми еще предстоит работать, проявляет явную сдержанность по отношению к нашей интерпретации фактов, взятых из его работ.

Речь идет в первую очередь об отношениях между Советами и Независимым судами при Людовике XIV, о споре, касающемся налогов в начале века. За исключением тех деталей, к которым мы будем возвращаться в этой главе, возражения Мунье могут быть сведены к следующему:

а) Мунье отрицает подъем абсолютизма в период между серединой XVI и концом XVII веков, отрицает прежде всего нашу гипотезу о существовании трех скачков и идею, что каждый из этих скачков располагается на уровне качественно более высоком, чем предшествующий;

б) В нашем выводе о союзе королевской власти и третьего сословия, направленном против дворянства, союзе, рассматриваемом как основополагающая движущая сила эволюции французского государства в течение нескольких столетий, он усматривает излишнее упрощение, так как король часто заключал союз и с мелкими феодалами против крупных и против городов, с одними вассалами и кланами против других и т.д.

в) Мунье плагает, что достаточно явной взаимосвязи между янсенизмом и дворянством мантии не существует, поскольку многие представители Независимых судов были сторонниками иезуитов или же враждебно относились к «отшельникам Пор-Рояля». Образованные и имеющие досуг судьи, вероятно, составляли тот социальный слой, где разворачивалась чрезвычайно интенсивная интеллектуальная и идеологическая жизнь.

Мы высоко ценим труды Мунье, поэтому не могли оставить без внимания его возражения. Выдвигая свои гипотезы, мы отнюдь не претендуем на такое знание фактов, которое хоть отчасти можно сравнить со знанием профессионального историка. Напротив, мы подчеркиваем, что шестая глава, наиболее обобщающая в настоящей работе, носит в какой-то степени гипотетический характер, поскольку у нас нет эмпирической базы.

Нам кажется, однако, что разногласия между нами и Мунье – это в первую очередь разногласия перспективы. Что касается фактов, то Мунье прав. Но следует оценить и их значение. В первой главе нашей работы мы уже затрагивали эту проблему различия между абстрактными эмпирическими фактами и их конкретной значимой сущностью. Мы не претендуем, разумеется, на то, что нам удалось в настоящей главе выявить эту конкретную сущ-

ность исторической эволюции, так как нашего знания фактов недостаточно для того, чтобы выйти за пределы гипотезы. Несмотря на сказанное, мы решимся утверждать, что:

а) Интенсивность конфликтов между монархией и Парижским парламентом (в той мере, в какой мы можем опираться на данные, изложенные в книге Можи) и две гражданские войны в эпохи Лиги и Фронды оправдывают наше разделение на три скачка в процессе становления абсолютной монархии.

б) Возникновение в середине XVII века Фронды и трагического янсенизма подтверждает, как мы считаем, нашу гипотезу о том, что в эту эпоху конфликт достиг максимальной интенсивности.

в) Тот факт, что феодальное дворянство в конце концов исчезло и превратилось в придворное дворянство, что до конца XVII столетия, бесспорно, шел подъем монархии и третьего сословия, свидетельствует, по-видимому, о том, что союз с третьим сословием стал основополагающим явлением по сравнению с другими союзами, носившими второстепенный и эпизодический характер.

г) Интересы дворянства мантии и взаимоотношения дворянства с другими классами привели к образованию на основе трагического янсенизма и активной оппозиции двух форм «возможного сознания». Следует добавить, что только первая форма составляла его собственную идеологию, а вторая соответствовала мировосприятию третьего сословия.

Симпатии многих судей к иезуитам не кажутся нам решающим аргументом против этой гипотезы, ведь существующие в наше время многочисленные могущественные антимарксистские профсоюзы в различных странах не доказывают непролетарский характер марксистской мысли. Идеология распространяется лишь на какую-то часть соответствующего класса, и часто эта часть составляет меньшинство и даже весьма незначительное меньшинство.

Полагаем, что дискуссия между Мунье и нами связана с вопросом, следует ли допускать, во всяком случае вначале, что в истории все возможно или же, напротив, надо исходить из гипотезы, что социальные и исторические структуры всегда значимы, что нет исторических чудес (янсенизм, например, не мог возникнуть во Франции в XVI веке, так как в это время не было необходимой экономической и социальной инфраструктуры, и если он возникает в XVII веке, то происходит это потому, что подобная инфраструктура возникла). Само собой разумеется, что даже в такой перспективе только эмпирическое исследование может решить, какой в каждом конкретном случае оказывается та значимая структура, которая лучше всего объясняет факты.

Повторим еще раз: в настоящей главе излагается только предварительная и временная гипотеза, которая будет уточнена, модифицирована и в будущем даже заменена на другие. Поэтому нам представляется полезным и даже необходимым сформулировать эту гипотезу.

1) Объяснение определенного исторического феномена «гордостью» или «упрямством» (янсенисты), «интриганством» или «мстительностью» (иезуи-

II. Социальные и интеллектуальные основания

Наша гипотеза, возможно, в чем-то уязвима, но она отличается от остальных тем, что, по нашему мнению, пытается дать позитивное объяснение¹⁾ совокупности политических²⁾, социальных и идеологических фактов, оказывавших глубокое воздействие на материальную и умственную (в самом широком смысле этого слова) жизнь французского общества 1637-1677 годов, – тех лет, которые отделяют начало отшельнической жизни Антуана де Метра (и арест Сен-Сирана в 1638 году) от первого представления «Федры», последней трагедии «Расина». Эти и подобные факты, известные в данный период, кажутся нам связанными с возникновением и развитием идеологии, утверждающей категорическую невозможность достойной человека жизни на земле. Такую идеологию или, скорее, целостное видение мира, мы квалифицировали как трагическую.

1637-1677 годы – вот те временные пределы, которые замыкают факты, предлагаемые для рассмотрения. Следует добавить, что поскольку сознание несколько отстает от материальной жизни, то можно выделить два периода: период социальной и политической борьбы, продолжавшийся с 1637 года до 1669 года, и период философского и литературного выражения этой борьбы, отмеченный 1657 годом («Мысли», очевидно, следует датировать 1657-1662 годами) и 1677 годом.

Конечно, и до 1638 года многие люди удалялись от мира, становились отшельниками и жили в одиночестве, но это не носило идеологического характера, как в случае отшельничества Антуана Леметра. Он, подобно многочисленным отшельникам, подражавшим ему до 1669 года, отказался не только от светской жизни в узком и обычном смысле этого слова, но отошел от выполнения всех социальных функций² – и светских, и духовных. Именно поэтому все случаи от-

ты) или же «длительным недоразумением» противоречит, по нашему мнению, духу серьезного исследования.

2) Слово «политический» может вызвать возражения, так как янсенисты отвергали всякую деятельность в «полисе». Но, даже учитывая это возражение, преследование янсенистов со стороны власти, можно охарактеризовать как политическое, если рассматривать его с точки зрения самой власти.

² «Я увидел, – писал Сен-Сиран, говоря об обращении Антуана Леметра, – что в результате этого со мной могло случиться, и не приходил в страх ни от своего многомудрия перед Богом, ни от своей излишней робости, теряя неоспоримый случай, предоставляющий мне возможность восславить его перед всем миром и подтвердить дополнительным свидетельством ту истину, что для Церкви существует вид обращения, отличающийся от обращения, которому они, как правило следуют (Подчеркнуто нами). И я считаю, что слу-

шельничества до 1638 года не связаны с янсенизмом и не носят трагического характера. Отметим также, что после 1677 года появится много серьезных и грустных пьес, но никогда больше до конца XVIII века мы не увидим среди шедевров мировой литературы пьес, где Бог представлен как зритель, трагедий в том узком смысле, который мы придаем этому слову в настоящем исследовании.

Зато в период между 1637 и 1677 годами свидетельств трагического видения в истории того, что обычно называется янсенизмом, очень много, их встречаешь на каждом шагу.

Перед историком и социологом встает, следовательно, вопрос: в среде каких людей (если предположить, что их можно выделить в определенную социальную группу) было распространено это трагическое видение и почему они его восприняли в этот период? Какова была экономическая, социальная и политическая инфраструктура того, что мы называем первым янсенизмом, янсенизмом Баркоса, матери Анжелики, Паскаля, трагедий Расина?

Большая часть диалектических работ, посвященных истории идей, доказывает, что имеющие первостепенное значение культурные факты, такие, как издание «Мыслей» или возникновение театра Расина, редко связаны с трудно фиксируемыми и второстепенными социальными процессами. Чаще всего, напротив, именно эти процессы выражают глубокие и легко раскрываемые изменения социальной и политической структуры общества. И если мы желаем выявить самые значительные изменения, происшедшие во французском обществе в интересующее нас время и за тот период, который этому времени непосредственно предшествовал, то наше внимание должно привлечь становление абсолютной монархии и ее существенного органа – зависимой от верховной власти бюрократии³ – бюрократии чиновников. Нам, несомненно, могут возразить, что поскольку становление абсолютной монархии было процессом очень длительным и растянувшимся на несколько веков, то трудно этим объяснить факты и события, локализованные на том временном пространстве, которое нас здесь интересует.

чай и способ, избранные Господом, чтобы его продемонстрировать, столь значительны, что я совершил бы преступление, если бы упустил возможность воспользоваться им и показать пример раскаяния со стороны человека, которого знает и уважает весь Париж». (*Oeuvres chretiennes et spirituelles*. 1679. t. III, p. 553).

³ Мы называем «бюрократией» совокупность лиц, осуществляющих функционирование правительства и администрации. Этот термин совсем не предполагает сближение корпуса членов независимых судов и избранных чиновников с бюрократическим аппаратом современных государств.

II. Социальные и интеллектуальные основания

Не будем забывать, однако, что процесс развития абсолютной монархии существенно замедлили и даже задержали события, связанные с религиозными войнами. На качественно более высоком уровне он должен был возобновиться после того, как королем стал Генрих IV. Первые годы XVII века стали началом данного периода, растянувшегося на несколько столетий. Более того, период 1637-1677 годов – последний этап этого процесса, кульминационный пункт которого – вторая половина века – предшествует его закату, пришедшему на годы царствования в XVIII веке Людовика XV и Людовика XVI⁴.

Становление монархии, начиная с королевской династии Капетингов, осуществлялось – это почти общее место – в борьбе с феодальной знатью. Но для этого король, не имеющий ни достаточных доходов, ни бюрократического аппарата, должен был опираться на помощь третьего сословия – основного своего союзника в этой борьбе. Очень быстро сложилась прослойка законников и чиновников, ставшая одним из существенных промежуточных звеньев между третьим сословием и монархией. Принадлежащие к этой прослойке подданные были выходцами из третьего сословия, жили в городах и частью в провинции, и в силу воспитания, традиций и собственных интересов сохраняли королю верность. Эти люди стали создавать правительственный и административный орган монархии (наряду с армией). Существование и история этого социального слоя объясняет начавшийся процесс союза, соглашения между третьим сословием и монархией.

Очень характерным обстоятельством, связанным с подобным положением дел стали те трудности, скорее методологического, чем информативного порядка, с которыми столкнулось исследование продажи должностей. Относительно XVI века и более раннего периода возник вопрос: продавались ли должности или же раздавались в обмен на оказываемые услуги? Этот вопрос лишен смысла, поскольку одной из самых больших услуг, которую можно было оказать монарху, было финансирование, пополнение королевской казны деньгами, в чем королевская власть испытывала постоянную и острую потребность. Продажа офицерских должностей происходила еще почти всегда внутри узкой группы людей, верных королевской власти. В какой-то степени это напоминало систему рекомендаций и протекций, неиз-

⁴ Говоря о царствовании Людовика XIV, А. Метивье писал: «История этого царствования – не что иное, как медленное распространение власти «комиссаров», прямых исполнителей власти короля, на так называемых «инструкторов» (H. Methivier: Louis XIV P.U.F., p. 50).

бежно существующих в настоящее время в бюрократических аппаратах современных государств.

Продажа должностей, очевидно, превратилась в экономический институт только в эпоху, когда она начала приобретать политическое значение, когда связь и единство интересов между инструкторами и центральной властью стали очевидными и естественными.

Равным образом, существенное для XVII века различие между инспекторами и доверенными лицами, избранными для выполнения какого-нибудь дела, так называемыми комиссарами, по-видимому, не соответствует важному и реальному социальному антагонизму XIV и XV веков и даже, наверное, начала XVI века. (Когда речь идет о социальном процессе, имеющем медленную и сложную эволюцию, границы и пределы очень трудно установить.) Уже долгое время, например, существовала должность *Maitres des Requêtes en chevauches* – будущие интенданты. Важно знать, с какого времени они приобретают такое широкое распространение, что становятся антипарламентским институтом.

В процессе медленной эволюции, происходящей в течении нескольких веков, нам следует, как предлагает М.Е. Можиг⁵, различать три основных этапа:

а) Предварительный период феодальной монархии, когда, с социологической точки зрения, не было реальной монархической власти. В этом случае король – прежде всего феодал, только более могущественный и более богатый, чем многие другие, пользующийся поддержкой городов и третьего сословия в его борьбе с остальными феодалами.

б) Умеренная монархия старого режима, при которой окончательно достигнуто преимущество королевской власти над феодалами. Эта монархия опиралась на третье сословие и на корпус законодателей, администраторов, чиновников.

⁵ E. Maugis: *Histoire du Parlement de Paris de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV*, 3 vol., Paris, Picard, 1913-1916. Говоря в предисловии (р. XII) об атрибутах парламента в XVI веке, Можиг писал: «Таким образом завершается установление этой промежуточной формы монархической администрации, которая на протяжении полутора веков знаменует переход от косвенного и опосредованного господства монархической власти к авторитарному типу прямого и непосредственного правления докладчиков в Государственном совете и бюрократии, правления, осуществляемого только при Ришелье и получившего название «правительства служб и управлений по праву и финансам».

II. Социальные и интеллектуальные основания

И, наконец:

в) Абсолютная монархия, ставшая независимой и от дворянства, и от третьего сословия. Она управляла с помощью корпуса чиновников, проводила политику равновесия между противостоящими друг другу классами, в частности между аристократией и третьим сословием, балансируя между использованием против каждого из этих классов народного гнева и необходимостью достаточно сильной власти для подавления этого гнева, для усмирения народных масс⁶.

Если мы желаем в этой общей эволюции выделить период, к которому относится возникновение и развитие первых форм янсенизма, то мы должны связать их с переходом от умеренной монархии к абсолютной и с передачей значительной части функций инструкторов – и в частности, независимых судов, другому корпусу чиновников, корпусу избранных доверенных лиц. Если, следовательно, мы желаем понять зарождение янсенизма, то важно остановиться на изучении этих связанных между собой процессов, которые, разумеется, не ограничиваются исследуемым нами периодом времени, а распространяются на два века, с подъемами и спадами, движениями вперед и отходами назад. Задача историка и особенно историка-социолога обнаружить в этом длинном ряду отдельных фактов, которые, на первый взгляд кажутся разрозненными и даже похожими одни на другие, – биржевые указы, вновь возникающие должности, временные или постоянные поручения, осуждения, – существенные линии в эволюции и прежде всего в эволюции тех периодов, когда происходят самые решающие повороты. Работы, на которые мы можем опереться в этом исследовании, исключая, конечно, источники, к сожалению, очень малочисленны. Они относятся к двум отдельным, но чрезвычайно важным аспектам этого процесса: организации королевских

⁶ R. Mousnier: *Histoire générale des civilisations*, t.IV: XVI et siècles. P.U.F., Paris, 1954. (p. 160). В этой истории говорится, что «бунты крестьян и даже горожан были направлены против фискальной службы, а не против богатых. Гнев был направлен против сборщиков податей, а не против владельцев замков и особняков, против чиновных нуворишей и финансовых спекулянтов. бунты были направлены против королевской фискальной системы». Мунье совершенно прав. И это тем более естественно, что абсолютная монархия была основана на политике равновесия, так, что ни один из социальных классов не был связан с ней в такой степени, чтобы полностью отождествляться с этой формой правления. Нам представляется, что эти постоянные бунты народных масс становились действительной угрозой, направленной против класса собственников, угрозой, которая не давала последним слишком далеко заходить в своем противодействии королевской власти.

советов в XVII веке и конфликтам между монархом и парламентами, в частности парламентом Парижа.

В нашем исследовании мы пользовались работами Эдуарда Можи⁷, А. Друо⁸ (XVI век), а также Клемана⁹, Буалиля¹⁰, Кайе¹¹, Шерюэля¹² и прежде всего выдающимися исследованиями Жоржа Пиаже¹³ и Ролана Мунье.¹⁴ (XVII в.).

Эти работы помогли нам сделать следующий вывод: если, как мы предполагаем, острота конфликтов между монархией и парламентами, в частности Парламентом Парижа, до середины XIV века является показателем прогресса абсолютизма, то до интересующего нас периода можно связать этот прогресс с тремя отдельными периодами, относящимися ко времени царствования: а) Людовика XI, в) Франциска I¹⁵ и Генриха II, с) Генриха IV и Людовика XIII. Каждый из этих

⁷ E. Maugis: Histoire du Parlement de Paris de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV. 3 vol., Paris, A. Picard, 1913-1916.

⁸ H. Drouot: Mayenne et la Bourgogne, 2 vol., Paris, A. Picard, 1937

⁹ Pierre Clément: Histoire de Colbert et de son administration. 2 vol., P. Didier, 1874. La Police sous Louis XIV, P. Didier, 1866.

¹⁰ Mémoires de Saint – Simon, Grands Ecrivains de France, appendices d'A. de Boislille. T. IV. p. 377-440; t.v., p. 437-488; t.IV, p. 477-513; t. VII. p.405-445

¹¹ Jules Caillet: L'Administration de la France sous le ministère du cardinal de Richelieu, 2 vol. P. Didier, 1863.

¹² Adolphe Cheruel: Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France, 4 ed. 2 vol. P. 1874.

¹³ Georges Pagés: La Monarchie d'ancien regime en France de Henri IV à Louis XIV), Paris. Colin. 1928. Les Institutions monarchiques sous Louis XIII et Louis XIV. P. Centre de Documentation Universitaire, 1933, Le Règne d'Henri IV. P. Centre Doc. Univ.. 1934. Naissance du Grand Siecle, La France d'Henri IV à Louis XIV (1598-1661) (en collaboration avec V.-Z. Tapie), P. Hachette, 1949.

¹⁴ Roland Mousnier: La venalite des offices sous Henri IV et Louis XII. Rouen. Mangard. 1946. Les Réglements du Conseil du Roi sous Louis XIII. P. 1949. Sully et le Consiel d'Etat et des finances, la lutte entre Bellièvre et le Sully, extrait de la Revue historique du gouvernement personnel de Louis XIV, extrait des Etudes d'Histoire moderne et contemporaine. 1947-1948/ Histoire générale des civilisations. T. IV: XVI et XVII siecles. P.U.F., 1954.

Разумеется, что, помимо работ этих авторов, мы подробно ознакомились с большим числом других трудов по истории Франции XVII века. Но поскольку они носили более общий характер и в первую очередь касались внешней политики и военных событий, то они мало помогли нам в освещении интересующих нас проблем.

¹⁵ «При Франциске I произошло первое яростное столкновение между королем и его парламентом. То, что оно произойдет, чувствовалось уже при последних трех принцах: первые проявления возмущения против произвола

II. Социальные и интеллектуальные основания

трех скачков в развитии абсолютной монархии располагается по отношению к предшествующему на качественно отличном и политически более высоком уровне¹⁶.

Мы оставляем здесь в стороне время царствования Людовика XI, время первого проявления абсолютизма, когда конфликты с третьим сословием и парламентом еще не имели такого значения, чтобы серьезно поколебать власть в стране¹⁷.

Два других периода наступательного движения абсолютной монархии, напротив, приводят каждый к гражданской войне, речь идет о событиях эпохи Лиги и Фронды. В этом пункте они сходятся, но между ними есть и существенные различия, которые не следует упускать из виду, если мы желаем понять, почему только в последний период появился янсенизм.

Во время религиозных войн у монархов происходили столкновения с представителями дворянства шпаги, более могущественного, чем оно будет в середине XVII века, дворянства, связанного в большей мере с гугенотами, но также в кругах аристократической элиты — с Лигой. Монархия с этого времени начинает как бы разрываться между двумя враждебными лагерями, представленными союзом некоторых слоев средней буржуазии с какой-то частью дворянства и союзом муниципальной буржуазии некоторых крупных городов с высшими кругами непокорной аристократии. Вокруг монархии, естественно,

правления Людовика XI, осложнения конфликта при Людовике XII. С одной стороны сыпались угрозы, с другой — делались попытки к открытому сопротивлению». — пишет Можи (*Ouvr. cit.*, t. I, p. 136).

¹⁶ Г. Паже также неоднократно ссылается на эпоху царствования Франциска I и Генриха II как на период подъема королевского абсолютизма, подъема, который после паузы в течение гражданских религиозных войн набирает новую силу во второй половине царствования Генриха IV.

«Уже Генрих IV после окончания гражданских войн стал обладать такой же абсолютной властью, какую до него имели Франциск I или Генрих II» (*Les Institutions monarchiques* p. 12.)

«Может быть, никогда короли Франции не обладали таким могуществом, как во времена Франциска I и Генриха II, абсолютная монархия достигла своего расцвета как раз в начале XVI века». (*La Monarchie d'ancien regime*, p. 3.)

¹⁷ Что касается аристократии и грандов, то начиная с XVI века их вес и влияние были столь незначительны, что без поддержки других сословий и классов, они не могли представлять сколько-нибудь существенной угрозы для монархии. Они становились опасны только в том случае, когда встречали поддержку со стороны третьего сословия или парламента, как произошло во время религиозных войн или Фронды.

сплачиваются чиновники Независимых судов и известная часть епископата, которая со времени Конкордата представляет вместе с независимыми судами один из основных источников пополнения рядов бюрократии¹⁸.

Во время Фронды, напротив, абсолютная монархия уже сформировала свой собственный аппарат комиссаров, и он стал социальной реальностью, отличной от корпуса инструкторов и противостоящей ему. Более того, поскольку абсолютная монархия и политика равновесия между классами стали почти синонимичными выражениями, то со времени правления Генриха IV королевская власть начала предоставлять дворянству множество экономических и социальных льгот при условии, конечно, что феодалы принимали сближение с королевским двором и отказывались от всяких претензий на самостоятельность¹⁹.

Нетрудно понять, почему представители парламента, бывшего во время Лиги одним из существенных столпов королевской власти, во время Фронды станут одной из основных сил оппозиции, а также почему часть средней аристократии, с наибольшей для себя выгодой воспользовавшаяся преимуществами новой королевской политики, будет сохранять нейтральную, пассивную позицию или даже лояльность по отношению к королю.

¹⁸ Следует сказать несколько слов о Конкордате 1516 года, который, закрепляя за королем право назначения епископов, послужил существенным этапом становления абсолютной монархии. В течение долгого времени, во всяком случае уже со времени правления Ришелье, такие крупные церковные сановники, как Сурдис, Ларошпозе, отец Жозеф, сам Ришелье составили существенную часть аппарата монархического правительства. Можно понять: а) постоянную и стойкую враждебность парламента к Конкордату. б) опасность, которую представляло провозглашаемое янсенистами требование радикального разделения между духовными функциями и любой формой политической, административной или социальной деятельности.

¹⁹ См. работу Н. Mariejol: *Henri IV et Louis XIII*, t. IV: de Lavissee Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Revolution, где автор утверждает, что в 1607 году из 16-17 миллионов побочной прибыли король брал себе 3.244.151 ливров; знать, живущая пенсиями – 2.069.729 ливров; армия – меньше четырех миллионов (с. 64). В 1614-1615 годах, во время заседания генеральных штатов, побочная прибыль стала достигать до 17.800.000 ливров, из них на пенсии для дворянства уходило 5. 650. 000 (с. 171).

По данным: Авенеля «*Richelieu et la monarchie absolue* (4 vol., P. Plon, 1884), «за шесть лет, с 1611 по 1617 год, только девять феодалов получили около 14 миллионов ливров чрезвычайных вспоможений, не считая зарплат и жалования для своего войска (t. I, p. 407-408.)

II. Социальные и интеллектуальные основания

Следует добавить что и в том и в другом случае монархия была спасена, так как в рядах ее противников не было единства; из-за существующих между ними противоречий они не могли сплотиться в борьбе с королевской властью. Это различие целей в мирное время стало самой основой существования монархии, что еще раз подтверждает один из наиболее универсально верифицированных социальных законов, утверждающий, что различие между войной и миром заключается только в способах достижения целей²⁰.

Возникновение янсенизма в 1637-1638 годах приходится на решающий скачок в развитии монархии. Этот скачок приводит к возникновению бюрократического аппарата, необходимого всякому абсолютистскому правлению. После краткого и, вероятно, скорее видимого, чем реального замедления этого процесса в период Фронды, последовал кульминационный пункт в развитии абсолютной монархии во второй половине XVIII века. Подчеркнем, что янсенистское движение заявило о себе за десять лет до кризиса, пережитого во время Фронды.

Рассматривая зарождение этого движения на том же фоне, что и развитие аппарата централизованной бюрократии и закат социальной значимости инструкторов, следует отметить, что в период с 1635 по 1640 год внутри этого надолго затянувшегося процесса был кратковременный, но очень острый кризис в отношениях между парламентом и центральной властью.

Изучая зарождение янсенизма, историку следует различать два неравнозначных процесса: идеологическое оформление небольшой группы людей, образовавших первое «ядро» янсенистов и тот необычайный отклик, который их деятельность получила в определенных социальных слоях.

Первый процесс – в силу небольшого числа тех лиц, которые были с ним связаны: Сен-Сиран, Арно, Лебутилье, Ларошпозе, Антуан Леметр – носит более случайный и менее существенный характер, чем второй. Его вряд ли можно назвать «социальным процессом» и мы склонны усматривать в нем лишь один из многочисленных эпизодов создания бюрократии комиссаров.

Если янсенизм действительно происходит из среды дворянства мантии, то его родоначальники – Сен Сиран, Арно, Антуан Леметр – принадлежат к другим слоям, к той социальной группе, которая выдвинула «кандидатов» на посты крупных торговцев, на посты поли-

²⁰ См. Carl von Clausewitz: *De la guerre*. P. Ed. de Minuit. 1955. p. 67: «Война есть лишь продолжение политики другими средствами».

тического и идеологического управления системой централизованной бюрократии. Этот факт известен уже давно и был исследован в работах Орсибалья и Жаккара о Сен-Сиране²¹. Сен-Сиран и Арно д'Андии вместе с Ришелье, Ларошпозе, Бутийе и позднее отцом Жозефом вначале представляли собой группу друзей (или скорее членов кружка), которые помогали друг другу в политической деятельности. Впоследствии по причинам, которые трудно установить с достоверностью (как отличить зависть к бывшему товарищу, сделавшему стремительную карьеру и обошедшему всех других от негодования католика перед союзом с протестантами?), Сен-Сиран отходит от Ришелье и переходит в противоположный лагерь, куда входят кардинал де Берюль, королева-мать и члены Общества Святых Даров. Представители этого лагеря, не подвергая сомнению возможность сочетания христианской жизни и активного участия в жизни социальной, отстаивали иную политическую линию, чем Ришелье: союз с католической Испанией и непримиримую борьбу с гугенотами в области как внешней так и внутренней политики²². В это время и до 1635-1637 годов спор между

²¹ Jean Orcibal: *Les Origines du jansenisme*, T II: Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638). P. Vrin, 1947; t. III appendices, bibliographie et tables. P. Vrin, 1948. L. Frederic Jaccard: *Saint-Cyran, précurseur de Pascal*. Lausanne. Editions de la Concorde. 1944.

²² Ясно, однако, что начиная с 1620 года Сен-Сиран все больше и больше отдаляется от епископа Люсонского. Встреча с Берюлем, в этом же году оказала решающее влияние на его жизнь. В политике и теологии он был его верным учеником и играл по отношению к нему ту же роль, что отец Жозеф по отношению к Ришелье.

С 1622 году он жаловался на то, что король, побуждаемый Люсоном, готовился подписать с гугенотами мир на компромиссных условиях» (J. Orcibal: *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint – Cyran, et son temps*, p. 488-489). В прекрасной книге Орсибалья мы не согласны лишь с одной его формулировкой: «оказала решающее влияние». Орсибаль, как нам кажется, преувеличивал влияние сотрудничества с Берюлем и распространял его воздействие не только на всю жизнь Сен-Сирана, но и на всю последующую эволюцию янсенизма. Нам кажется, что, напротив, янсенизм возникает во время третьего периода жизни Сен-Сирана, когда он отрицает значимость любой политической деятельности, даже с позиций католичества, и янсенизм по крайней мере до 1662 года противостоит идеям ордена ораторианцев. Жеккар показал (op. cit., p. 324) различие между действительным отношением Сен-Сирана к Берюлю и тем, какое ему приписывали янсенисты из окружения Арно, издавшие в 1647 году письма Сен-Сирана. В опубликованном тексте говорится, что «благодать стерла в его душе идею священства». Рукопись не сохранилась, в неизданном тексте того же времени используются, однако, те же сло-

II. Социальные и интеллектуальные основания

Сен-Сираном и Ришелье сводится не к тому, может ли христианин и особенно духовное лицо принимать участие в политической и социальной жизни, но скорее к тому, чтобы знать, какова должна быть та политика, которую он может и даже должен проводить в жизни.

Известно, что смерть Берюля и «день одураченных» привели к окончательному краху политики «испанской» партии. Однако в течение еще какого-то времени Сен-Сиран довольно тесно связан с такими лицами, как Заме, епископом Лангрским, сыном одного из крупнейших финансистов Генриха IV и ключевой фигурой Общества Святых Даров. Те, кто еще оставался в «испанской партии» после смерти Берюля и ссылки королевы-матери, не стремились проводить активную политику, направленную против Ришелье и Людовика XIII, а хотели оказывать влияние на социальную и политическую жизнь внутри страны в духе христианской и католической направленности.

В какой-то момент (точную дату которого установить трудно) Сен-Сиран занял новую позицию, которая способствовала рождению янсенистского движения и провозглашала, что для истинного христианина и истинно духовного лица невозможно участие в политической и социальной жизни²³. (Трудно понять, была ли эта позиция следствием разочарования, испытанного им после краха партии кардинала Берюля, или же на Сен-Сирана оказали влияние взгляды племянника Берюля Мартина де Баркоса, с 1629 года ставшего его секретарем и сотрудником.) Как бы то ни было, первые видимые проявления тех идей, которые вскоре будут называть янсенистскими, можно отнести к периоду 1635-1638 годов. В 1636 году произошел раскол в Обществе Святых Даров: возглавлявшие Общество Сен-Сиран и Мать Анжелика порвали отношения с его директором и основателем Заме. В 1637 году произошла первая манифестация того, что вскоре выльется в движение отшельников: стал отшельником Антуан Леметр, известный молодой адвокат, имеющий диплом государственного советника, протееже канцлера Сегье. Антуан Леметр объяснил свой поступок идеологическими мотивами. В адресованном Сегье программ-

ва, по следует такое продолжение: «хотя он и не знал точно условий этого». Речь идет, очевидно, об участии духовных лиц в социальной жизни вообще и в политической жизни в частности.

Выдающийся историк янсенизма Леон Конье высказал мнение, что в конце своей жизни Сен-Сиран вернулся к идее утверждения католицизма в политике. Это кажется нам возможным и даже вероятным. А пока продолжим продолжения работы Орсибали и не будем делать никаких выводов.

²³ «У истинно духовного лица нет большего врага, чем человек, занимающийся политикой». *Bibliothèque municipale de Troyes. Ms 2. 173. Fol 160.*

ном письме, копии которого широко распространялись в среде парламентариев и духовных лиц, лучше всего характеризует политический гений и политическую прозорливость Ришелье тот факт, что, не обратив внимание на связь Сен-Сирана с враждебной кардиналу политической партией, не имеющей шансов на успех, он воспринял как серьезную угрозу новую ориентацию своего противника (о чем ему, конечно, сообщили Заме и Сегье) и поспешил принять энергичные меры. В 1638 году Сен-Сирана заключают в Венсенский замок; оттуда он выйдет только после смерти Ришелье.

Перед историком может встать вопрос: чего боялся Ришелье? А он действительно чего-то боялся. Ришелье арестовал Сен-Сирана, но не мог решить (несмотря на неоднократные допросы пленника его лучшими агентами Лабордемоном и Леско²⁴), стоит ли начинать процесс по этому делу. Он продолжал интересоваться тем, что думает и делает пленник, следил за ним, пользуясь посредничеством Арно д'Андили и даже своей племянницы герцогини Эгийонской²⁵

Полагаем, что Ришелье опасался не самого Сен-Сирана, ведь он ничего не предпринимал, пока Сен-Сиран оставался приверженцем Берюля. Нам кажутся второстепенными такие факты, как противодействие Сен-Сирана расторжению брака Гастона Орлеанского с Маргаритой Лотарингской, его идеи о раскаянии и сокрушении, о которых обычно говорят, когда заходит речь об аресте, и которые, возможно, внушил ему сам Ришелье. Пожалуй, не это стало основной причиной вызвавшего много шума незаконного ареста. Вероятно, следует признать, что реальную угрозу Первый министр усмотрел в той исповедуемой пленником новой идеологии, которая проявилась в кризисе Общества Святых Даров и в отшельничестве Антуана Леметра. И это угроза исходила не столько от сторонников этих идей, сколько от тех, кто потенциально мог стать объектом их влияния. Историк, оценивающий эти события три века спустя, независимо от того, одобряет ли он или нет политику кардинала и его поведение, не может не удивляться прозорливости Ришелье. Испанская партия ока-

²⁴ Лобардемон в 1934 году руководил процессом Урбана Грандье в Лудене (где участвовал также Ларошпозе, епископ Пуатье). Леско был духовником Ришелье.

²⁵ См. по этому поводу чрезвычайно интересную книгу Л.Ф. Жаккара. Достаточно враждебный по отношению к янсенизму, несмотря на свое восхищение Сен-Сираном. Жаккар прекрасно осветил ту странную и двусмысленную роль, которую играл Арно в этот период. По его гипотезе, Арно д'Андии долгое время продолжал двойную игру, будучи одновременно «другом» Сен-Сирана и информатором Ришелье.

II. Социальные и интеллектуальные основания

залась мертворожденной, у нее не было будущего. Янсенизм же, напротив, существенно повлиял на социальную и духовную жизнь французского общества и стал одним из первых серьезных течений, оппозиционно настроенных к старорежимному монархическому строю.

Идеология представляет опасность только тогда, когда она в какой-то мере отвечает интересам и чаяниям определенных социальных слоев. Поэтому прежде всего надо понять, какие слои общества восприняли идеологию янсенизма, превратив, таким образом, ничем не примечательное событие – переход Сен-Сирана к новой идеологической позиции и его влияние на лиц, принадлежащих, реально или виртуально, к бюрократии центральной власти – в событие историческое, выражающее идеологический и политический конфликт, в течение двух столетий разделяющий монархическую и духовную власть с одной стороны, и янсенистов или «друзей Пор-Рояля», – с другой

Для того, чтобы ответить на этот вопрос нужно сначала исследовать те социальные слои, которые в интересующий нас период обратились к янсенистской идеологии.

Если отвлечься от немногих стоящих особняком лиц – выходцев из мелкой буржуазии и образующих экстремистское крыло янсенистского движения (основные представители этой группы – Сенглен, сын продавца вина, и Ланселот), и если также оставить в стороне небольшое число основателей движения – выходцев из муниципальной буржуазии и дворянства мантии, бывших до обращения кандидатами на крупные посты центральной бюрократии (Сен-Сиран со своими племянниками Арно д'Андили, Лебутилье, Антуан Леметр), а также духовных лиц, происходящих из различных слоев и не относящихся к определенному социальному слою, то мы обнаружим, что янсенистские идеи получили распространение в среде двух четко определенных социальных групп: среди некоторых аристократов, не смирившихся с ущемлением своих прав кардиналом Ришелье и в социальном отношении (особенно после Фронды) не имеющих ни силы, ни влияния для того, чтобы образовать собственное оппозиционное движение (мадам де Лонгвилль, принцесса Гемене, герцоги Роанские, Лианкурские, Люинские, принц и принцесса Конти, мадам де Граммон и т.д.) и в среде инструкторов и адвокатов.

Отношение представителей этих двух групп с Пор-Роялем не были одинаковыми. Несмотря на сильное влияние янсенистов на тех знатных аристократов, о которых мы упомянули, все же очень симптоматично, что никто из них не оставил мир и не стал отшельником. Мадам де Лонгвилль собиралась (если верить «Мемуарам» де Фонте-

на) так поступить, но встретила противодействие со стороны Сенгле-на и Арно и, возможно, Баркоса и матери Анджелики. (Они, вероятно, чувствовали, что существовало качественное различие между обращением герцогини де Лонгвилль и обращением, к примеру, Антуана Леметра.) Некоторые другие аристократы в конечном счете порвали с янсенизмом (мадмуазель де Роанн, мадам де Гемене) или же стали друзьями Пор-Рояля в миру.

Все это свидетельствует скорее о случайном и внешнем характере связи между янсенизмом и некоторыми примкнувшими к нему аристократами. Эту связь, пожалуй, можно объяснить тем, что они не ощущали в себе достаточно сил для создания самостоятельного оппозиционного движения и поэтому испытывали потребность объединиться с сильным и перспективным движением. Данная гипотеза подтверждается тем фактом, что большая часть этих представителей аристократии сблизилась с Пор-Роялем после Фронды, когда были утрачены все надежды на возможность самостоятельной аристократической оппозиции монархической власти.

Совсем другая картина открывается перед нами, когда мы ближе знакомимся с тем, что связывало Пор-Рояль с янсенистскими семьями инструкторов и адвокатов²⁶. Выходцем из семьи адвокатов, тесно связанной с Парламентом, был не только Арно, но и многие другие лица, такие как Паскаль, Меньяр, Детуш, Николь, Беньоль, Тийемон, Биньон, Дома, Бюзенваль, Коле, Павийон, сыгравшие первостепенную роль в жизни янсенистского движения. Наконец, – и это очень важно – многие письменные источники того времени указывают, что к идеологии Пор-Рояля проявляли симпатию в парламентских кругах даже те, кто, как, например, Моле, Ламуаньон, Бруссель, не делали никаких попыток удалиться от мира и взять на себя всю ответственность за свои взгляды.

²⁶ Дрю в своем замечательном произведении «Mayenne et la Bourgogne» показал, что во время религиозных войн инструкторы и адвокаты составляли динамический фактор двух противоположных лагерей. Сплотившись вокруг короля для защиты своих привилегий и своего политического и социального значения, инструкторы составляли ядро и основу партии «политиков». В отличие от них адвокаты и прокуроры, для которых нормальное продвижение по служебной лестнице, и особенно к должности советника независимых судов, все более и более оказывалось невозможным, захватили мэрии и ключевые посты муниципальной власти и превратились в одну из наиболее значительных сил, на которую опиралась Лига. Но в XVII веке, в ходе создания правительственного и административного аппарата комиссаров, инструкторы отделились от монархии и сблизилась с адвокатами и прокурорами.

II. Социальные и интеллектуальные основания

Таким образом, на основании обобщения еще недостаточно исследованных фактов, все же, по-видимому, можно сделать вывод, что перед нами типичный случай связи между определенным идеологическим движением и соответствующей ему социальной группой.

Идеи янсенизма вначале были разработаны за пределами группы рядом профессиональных политиков и, прежде всего Сен-Сираном и Баркосом; идеологами и руководителями экстремистского крыла янсенизма (Сеглен, Ланцелот) стали выходцы из слоев, в целом чуждых группе. Некоторое время после зарождения движения элита и авангард группы будут поставщиком кадров центристского крыла, которое вскоре захватит руководство движением и окажет властям настоящее сопротивление. Большая часть инструкторов и, в частности члены Независимых судов и парламентские круги составят основную прослойку той среды, которую, пользуясь анахроническим выражением, можно назвать «симпатизирующей» учению янсенизма; эти люди придадут самый широкий резонанс идеям сопротивления, распространяемым «авангардом».

Остается узнать: а) в какой мере подобная расстановка сил подтверждается фактами и примерами; б) как объяснить подобное отношение к янсенизму представителей слоев так называемого дворянства мантии (если принимать это понятие как социологический термин, не имеющий нечего общего с конкретным юридическим выяснением того, получило или нет данное лицо дворянское звание).

На первый из этих вопросов мы можем дать ответ, подтверждающийся лишь отдельными примерами, значение которых зависит от объяснения всего происходящего в целом. Что касается второго, нам кажется правильной следующая гипотеза. Мы уже говорили, что превращение умеренной буржуазной, парламентской монархии в монархию абсолютную, по-видимому, прошло через три последовательных этапа, и на каждом новом, более высоком уровне предшествующие достижения закреплялись. Активные действия в центральной власти были характерны для царствования: а) Людовика XI; в) Франциска I и Генриха II; с) Генриха IV и Людовика XIII (время Людовика XIII завершилось триумфом абсолютной монархии при Людовике XIV).

Само собой разумеется, что каждое из этих наступлений монархической власти сопровождалось попыткой создать аппарат управления, связанный с этой властью и подчиненный ей (основными элементами этого аппарата будут в XVII веке Советы и интендантства), и эти действия, вызывали отпор третьего сословия, образующего кадры

умеренной монархии и дворянства, вызывали отпор в той мере, в какой третье сословие еще сохраняло свою силу.

Мы уже говорили, что Конкордат 1516 года, давший королю право назначать епископов, стал решающим этапом формирования этой бюрократии²⁷. Два первых скачка, два первых наступления отличаются от третьего не только тем, что бюрократия в XVI веке рекрутируется в среде парламента и Независимых судов, но также и тем, что, поскольку процесс становления этой бюрократии еще не был завершен, Независимые суды оставались очень важным и даже, может быть, самым главным органом правления. Именно поэтому, каково бы ни было сопротивление этих судов «самоуправным» (то есть нетрадиционным и ущемляющим их интересы) мероприятиям, защищавшим интересы некоторых из них в ущерб остальным, каждый раз, когда сопротивление различных классов угрожало серьезным кризисом, они сплывались вокруг монархии.

Так во время религиозных войн у Генриха IV было много сторонников не только в открыто роялистских парламентах Тура и Шалона, но также в находящихся под влиянием Лиги парламентах Парижа и Дижона.

Эпоху царствования Генриха IV и Людовика XIII, напротив, характеризует становление аппарата комиссаров, рекрутируемых отчасти из самих (*officiers*) инструкторов²⁸, но частично также вне незави-

²⁷ Важно подчеркнуть, что если по социологическим соображениям мы настаиваем здесь, в первую очередь, на связи янсенистской идеологии и дворянства магии, то вполне вероятно, что вначале ни Сен-Сиран, ни Ришелье не предвидели столь чрезвычайного успеха в этой среде. Сен-Сиран, по видимому, имел в виду духовных лиц, прежде всего епископов, от которых он требовал, исходя из задач Церкви, пересмотренных на Триентском Соборе, заниматься исключительно духовными делами и порученными их заботам и попечительству душами. И поскольку сановники Церкви со времени Конкордата составляли важную часть правительственного аппарата монархии, Ришелье совершенно справедливо решил, что идеи Сен-Сирана представляют опасность для существования государства. Проянсенистская реакция кругов дворянства магии придала конфликту еще большую остроту, усилив антагонизм противостоящих партий.

²⁸ Должность докладчиков в Государственном совете королевского Дворца стала чем-то вроде коридора между службами члена Независимых судов и основными функциями центральной бюрократии. Д'Аржансон писал, что они были «настоящим питомником администрации» (*Boislile dans Mémoires de Saint-Simon. G. E.F. T IV. p. 409*). Дворцовые прошения становятся предварительным этапом для занятия постов крупных служащих. Сен-Симон писал: «Стареющий аббат, докладчик в государственном совете, старый паж — ста-

II. Социальные и интеллектуальные основания

симых судов²⁹. Этот аппарат становится политической и социальной реальностью, не связанной с Независимыми судами. Становление аппарата сопровождается экономической и социальной политикой, благоприятствующей аристократии³⁰, которая постепенно превраща-

появятся печальными персонажами» Saint-Simon: Memoires. G. E. F. t. IV. p. 412.

²⁹ Р. Мунье мог рассчитать число докладчиков в государственном совете среди тех лиц, которые были допущены к исполнению обязанностей государственных советников в промежутке между 1610 и 1643 годами. «Если мы посмотрим списки государственных советников в 1633 и 1643 годах. — пишет он. — то сможем сделать вывод, что с 1610 по 1622 год в Совет вошли 15 докладчиков в государственном совете и 13 других лиц (5 председателей Высшего Суда, 2 председателя парижского Парламента, 1 председатель Парламента Прованса, 1 член Суда помощников, 32 члена Большого Совета, 2 казначея Франции, 2 посла, 1 военный, 5 духовных лиц, 1 лейтенант криминальной полиции). В период 1633-1643 гг. было принято только 6 новых советников: 1 докладчик в государственном совете, 1 интендант, 4 председателя Парламента, 13 председателей парижского парламента, 1 председатель провинциального Парламента». (R. Mousnie: Le Conseil du Roi... p. 57)

³⁰ Социальная и экономическая политика, уже упомянутая нами и объясняющая в значительной мере массовое обращение гугенотского дворянства в католичество. В конце века за редким исключением все дворянство было привержено католицизму.

Даже совершенно не разделяющий нашего метода Эмиль Леонард (Emile Leonard) (*Le Protestant français*, P.U.F., 1953) говорит о следующем феномене: «Доминирующей чертой истории второй половины XVI века. — пишет он. — является роль дворянства в движении Реформации. Будет большой ошибкой утверждать, что до этого времени оно не участвовало в этом движении. Но формирование конфессий выявило последующее обращение многих дворян» (p. 47-48). В период же существования Нантского эдикта «протестантизм теряет представителей крупного дворянства вследствие отдельных случаев обращения в католичество, вначале редких, а затем все более частых во время царствования Людовика XIV и лавинообразно прокатившихся накануне отмены Нантского эдикта. Бесполезно спорить о причинах подобных случаев отречения, некоторые из них, например переход в католичество маршала Тюрена, были искренними, но многие объяснялись выгодой, религиозным безразличием и, наконец, просто паникой, охватившей протестантов в связи с начавшимися преследованиями. Многим крупным аристократам не позволяли подчиниться глубокое религиозное убеждение или гордость. «Беглое обозрение позволит нам выяснить число протестантов во французском дворянстве и послужит своего рода прощанием с классом, представители, которых теперь стали встречаться очень редко» (p. 53).

ется в придворное дворянство и характеризующейся жестоким подавлением малейшего стремления к политической независимости.

Таким образом, политика центральной власти постоянно снижала социальное и административное значение чиновничества и по отношению к знати вообще, и к государственным советникам, и, к интендантам, в частности. К концу гражданских религиозных войн чиновничество стало основной опорой и главным союзником монархии. Мир вызвал в их среде большие надежды - как у каждого из них так и у всего сословия. Можно поэтому понять их недовольство и их постепенное охлаждение к королевской власти.

Разрыв между интересами центральной власти и аппаратом чиновников и докладчиков в Государственном совете, с одной стороны, и членами независимых судов и чиновниками, с другой – должен был подтолкнуть последних к оппозиции монархии, однако социальные процессы развивались более сложным путем. Подобное направление существовало всегда – достаточно вспомнить такие фигуры, как Барийон или Бруссель, выдвинувшиеся во время Фронды и особенно во второй половине XVIII века. Оно выражало тяготение представителей судейских слоев к третьему сословию, с которым они в конце концов сливаются. Однако в XVII веке, прежде всего в период между 1637 и 1669 годами, возникновение и развитие янсенистской идеологии, отличающейся от идеологии третьего сословия, указывает на то, что судейское сословие представляет достаточно самостоятельную социальную группу, если и не являющуюся социальным классом в самом

1. Жорж Паже также считает, что развитие Института правовых интендантов, полиции и финансов сопровождается переходом от одного типа монархической администрации к другому типу:

«Мы столкнулись с весьма важным и трудным вопросом, а именно:

«Каким образом получили развитие в первой половине XVII века механизмы власти специального института, который в это время получил название института правовых интендантов».

«Исследовать развитие различных форм присуждения и присвоения, осуществляемых этим институтом – значит исследовать переход от одной формы Администрирования к другой, заменяющей первую.

Первую форму мы уже проанализировали: это администрирование с помощью местных механизмов, дополняемых функционированием некоторых должностных лиц в области юриспруденции, финансов и контролируемых, хотя и косвенно, Советом и органами финансов.

Другая форма администрирования, которая будет завершена впоследствии и будет функционировать только в конце XVII века – это администрирование с помощью Института интендантов права полиции и финансов» (G. Pages: *Les Institutions monarchiques sous Louis XIII et Louis XIV*. p. 89).

II. Социальные и интеллектуальные основания

строгом смысле этого слова, то, по крайней мере, имеющую к этому тенденцию.

Оппозиционное, четко враждебное отношение к определенной форме государственной организации могло возникнуть только в социальных группах, обладающих экономической независимостью от государства, независимостью, гарантирующей выживание при расформировании или коренном преобразовании (такими группами были феодальная аристократия или третье сословие, в настоящее время такой группой, классом является пролетариат). Но одно обстоятельство всегда мешало чиновникам старого режима образовать класс в строгом смысле этого слова (хотя они были близки к этому в течение всего XVII века). Монархическое государство, от которого они все больше отдалялись идеологически и политически, являлось тем не менее экономической основой их существования как чиновников и членов Независимых судов. В этом причина парадоксальной ситуации, представляющей, очевидно, инфраструктуру трагического парадокса «Федры» и «Мыслей»: расхождение с абсолютной монархией и недовольство этой формой власти, и в то же время нежелание смириться с ее исчезновением или, радикальным изменением. Гениальные преобразования Генриха IV еще более усугубили парадоксальность этой ситуации. Он ввел особый налог – так называемую полетту, – что, с одной стороны, укрепило социальное и экономическое положение чиновничества, значительно увеличив роль их должностей, ставших теперь наследственными, а с другой – сделало чиновников более зависимыми от монархии³¹.

Излишне настаивать на связи между экономической и социальной ситуацией чиновников в XVII веке, желающих и одновременно не желающих разрушения абсолютной монархии, которая не могла их удовлетворить, несмотря на некоторые реформы и отдельные изменения, и трагической, янсенистской идеологией, утверждающей глубинную существенную тьсоту мира и поиски спасения в одиночестве и бегстве от мира.

Нам представляется, что сказанное выше достаточно отчетливо очерчивает основные линии нашей гипотезы. Остается лишь подтвердить фактами четыре определяющие ее утверждения, а именно, доказать существование: а) антагонизма между должностными лицами и комиссарами; б) особенно напряженной ситуации в период 1637-1638 годов, в) параллелизма между развитием янсенизма и развитием

³¹ См. работу Р. Мунье: *La Vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*. p. 208. 557 ets.

бюрократического аппарата центральной власти, д) тесной связи между средой чиновников, прежде всего адвокатов и членов независимых Судов и янсенистской идеологией.

Мы, однако, уже говорили, что по всем этим пунктам можно выдвинуть лишь предположения и факты, а не очевидные доказательства. Известные факты или документы эпохи или оценки историков более позднего времени, могут быть искажены (хотя, вероятно, и бессознательно), если мы попытаемся их резюмировать. Более того, всякое заключение всегда деформирует многие детали, создающие атмосферу, и любая гипотеза, аналогичная той, которую мы здесь выдвигаем, имеет такой же обобщающий характер как сами факты.

Именно поэтому мы предпочли системе многочисленных резюме со ссылками на тексты, к которым большинство читателей не обращается, систему пространных цитат, иллюстрирующих основные факты и общие суждения, подтверждающие нашу гипотезу.

Если мы начнем с изучения темпорального параллелизма между созданием бюрократического аппарата абсолютной монархии, с одной стороны, и зарождением и развитием первого янсенизма — с другой, то взаимосвязь между этими двумя процессами будет трудно оспаривать. Мы уже отмечали, что три первых события, знаменовавших зарождение янсенизма, а именно: кризис Общества Святых Даров, отшельничество Антуана Леметра и арест Сен-Сирана — происходят в период с 1636 по 1638 год. Познакомимся теперь с тем, что сообщается об институте интендантов в исследовании 1863 года, в одном из лучших трудов, посвященных изучению администрации монархии старого режима³²:

Учреждение во всех провинциях должностей интендантов в делах судопроизводства, полиции и финансов — одно из самых значительных достижений администрации Ришелье. Эти вышедшие из среды буржуазии новые чиновники, которых назначал и отзывал король, были ему преданы. Обязанные королю всем, они значительно способствовали укреплению централизации монархии. Управители провинций, крупные феодалы, парламенты имели дело с энергичными защитниками королевских прерогатив. Когда в период Фронды властная рука Ришелье перестала сдерживать дворян и парламенты, они усилили свои нападки на работников магистратур. (Примечание: депутаты четырех компаний, собранные в зале Сен-Луи для обсуждения государственной реформы, в первую очередь потребовали упраздне-

³² J. Caillet: *L'Administration en France sous le ministère du cardinal de Richelieu*. Paris, 1863. t. I. p. 56-57.

II. Социальные и интеллектуальные основания

ния института интендантов и всех чрезвычайных комиссий независимых Судов. Двор, который чувствовал себя уязвленным, пытался сопротивляться, но скоро должен был уступить, и интендантства были упразднены, за исключением Лангдока, Бургундии, Прованса, Лиона, Пикардии, Шампани (декларация от 13 июля 1648 года). Обычно без всякого основания считают, что интендантства были восстановлены в других провинциях только в 1654 году. Однако из «Истории Турени» Шалюеля (т. III) мы узнаем, что Дени де Геер, уже будучи интендантом от Турени с 1643 по 1648 год, получил в управление эту провинцию вплоть до своей смерти в 1656 году. *До настоящего времени многие историки происхождение этого института излагают неполно и неточно.* Во всех историях Франции мы читаем, что должности интендантов правосудия, полиции и финансов были учреждены Ришелье в 1635 году. Такое мнение ошибочно. Об этих функционерах было уже упомянуто до 1624 года, – дата вступления кардинала Ришелье на министерский пост. И понимая все, что он мог из этого извлечь для осуществления своих замыслов, Ришелье преобразовал бывшие часто временными управления в постоянные и учредил их во всех провинциях.

Это фундаментальное новшество происходило не сразу, а постепенно. С первых лет министерства Ришелье мы видим, как в некоторых провинциях постоянно меняются интенданты, но только начиная с 1633 года, вернее, с 1637 года, режим интендантов распространяется на все королевство (р. 56-57).

Далее, через несколько страниц Ж. Кайе пишет следующее:

«Как раз в это время (в 1637 году) Ришелье учредил во всех провинциях должность полномочных интендантов по праву, полиции, финансам. Он надеялся также создать по всему королевству дополнительные механизмы, призванные оказывать эффективное сопротивление нападкам многочисленных противников. Его ожидание оправдалось. Начиная с этого времени, интенданты концентрируют в своих руках все провинциальное административное управление и яростно преодолевают все препятствия, которые каждый день ставят перед королевской властью правители, независимые суды и бюро финансов. В архивах военного министерства, (t. 42 n° 257) мы находим статью, которая подтверждает нашу гипотезу. Неизданная еще статья озаглавлена: «Поручение комиссарам, направляющимся в провинции, касательно взимания займа, разработанное приказом по городам и предместьям для содержания и оплаты войск». В этой статье, датированной 31 мартом 1637 года, есть следующие строки: «Мы сочли целесообразным послать в каждую из наших провинций главных пред-

ставителей нашего совета, наделенного полной властью в сфере полиции, финансов, законодательства»³³.

Омер Талон пишет 6 июля 1648 года об интендантах: «Они были учреждены 15 лет назад, и уже 11 лет как они существуют в провинциях»³⁴.

Тот факт, что декрет, предписывающий посылать интендантов во все провинции, и решение Антуана Леметра удалиться от мира приходится на один год, — естественно, чистое совпадение; их могли бы разделять три, четыре, пять или более лет. Тем не менее, эти два факта связаны с двумя параллельными эволюциями, которые значительно воздействовали друг на друга (прежде всего, конечно, следует иметь в виду воздействие аппарата комиссаров на менталитет государственных должностных лиц, но правомерно также и обратное воздействие).

Если от интендантов мы перейдем к другому важному органу абсолютной монархии — Королевскому Совету, то необходимо будет обратиться к замечательной работе Р. Мунье³⁵.

Знакомство с ней делает понятной соотнесенность между рождением и развитием первой волны янсенизма (1636-1669 годы) и созданием этого важного органа центрального правительства.

«Период с 1622 года по 1630 год, — пишет Мунье, — это период самого решающего кризиса роста и развития Королевского Совета» (р. 36-37); «После закона 21 мая 1615 года, реорганизующего эти задачи (речь идет о комиссиях, предназначенных для подготовки досье, представляемых на различные секции Совета. Их составление было, очевидно, одной из основных функций Совета. — Л.Г.), закон города Тура от 6 августа усовершенствовал задачи Совета финансов: Четы-

³³ L. c., p. 78.

³⁴ Omer Talon: Mémoires. Collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de France édités par Petitot et Monmerqué Paris, 1827, t. LXI, p. 210. В своем исследовании о монархических институтах Ж. Паже рассматривает это свидетельство и сомневается в его подлинности. Он считает, что решающая дата связана с парламентом 1642 года, ассоциирующим интендантов с казначеями и избранными для распределения тальи (р. 102-107).

В своем последнем посмертном сочинении «Рождение Великого Века» он, однако, возвращается к 1637 году.

Ришелье, по-видимому, все больше прибегал к помощи этих интендантов права, полиции и финансов, как их стало принято называть. С 1638-1637 гг., с началом открытой войны против короля Испании и Императора, в провинции их стало много, и они регулярно сменяли друг друга (р. 134).

³⁵ R. Mounier: Le Conseil du Roi de la mort d'Henri IV au gouvernement personnel de Louis XIV, extrait des Études d'Histoire moderne et contemporaine. 1947.

II. Социальные и интеллектуальные основания

рем комиссиям было поручено ведение откупа налогов по всей Франции. Эта организация не претерпела изменения до 1666 года».

Парижский закон от 16 июля 1627 года учредил для Совета десять других комиссий... В дополнение к этим постоянным комиссиям были созданы временные комиссии (р. 51-52). Говоря о советниках и членах независимых судов, Мунье отмечает, что в противоположность этим последним, ставившим себя выше комиссаров-уполномоченных, «государственные советники считали себя сословием должностных лиц. Они выполняли «постоянное» поручение, дававшее чиновникам должность и звание. У них были все атрибуты самых крупных чиновников королевства, на их платежах стояла большая печать, они давали клятву другим чиновникам. Выбор, который король остановил на них, свидетельствовал об их достатке и незапятнанности их нравов. И функции их не ограничивались временем». Кроме того, они имели еще одно преимущество: их должность не была продажна. Они должны были, следовательно, иметь титулы и звания, помимо тех, которые были связаны с работой в Совете, и преимущества в независимых Судах, в то время как простые служащие, кроме тех, которые были связаны с работой в комиссиях, не имели никаких титулов. Король официально допускает это. Начиная с 1616 года он предоставляет своему хранителю печати право председательствовать в Парламенте, передавая ему функции канцлера: функция начальника советников влечет за собой власть над членами независимых судов. Он распределяет, особенно с 1622 года, среди своих самых верных и старых государственных советников дипломы почетных государственных советников, которые позволяют им участвовать в заседаниях и высказывать свое мнение во всех палатах и ассамблеях Парламента, включая тайный Совет, в том же ранге, какой они имели в Совете, показывая тем самым, что функция советника влечет за собой преимущество, охраняющееся всюду. Уложение мая 1643 года требует от парламентских адвокатов, желающих работать в Совете, принятия новой клятвы перед канцлером и хранителем печатей, помимо той, которую они дают в парламенте, так как Совет является высшим судом Парламента». Уложения Совета от 1654 года, от 1 апреля 1655 года, а также от 4 мая 1657 года решительно высказываются от имени короля и квалифицируют Совет в его трех секциях государственного Совета, Совета по финансам, частного Совета» (р. 60-61).

Власть названных советов приходится по душе королям, которые всегда хотели, чтобы их постановления имели такую же власть, как если бы короли сами принимали их»; это говорит о том,, что вся

власть к Совету переходит от короля. Независимые Суды обязаны признать за Советом все полномочия. В 1632 году Совет определяет, что, заручившись властью короля, он может объявлять недействительным и кассировать всякое решение, направленное против королевской власти и общественной пользы. В пределы такого широкого и удобного определения могли входить очень многие решения» (р. 62).

Чтобы дать ясное представление об этом процессе широко процитируем заключение Мунье:

«Другие секции Совета также контролировали решения независимых Судов». Они не обсуждали властных полномочий частного Совета, государственного Совета и Совета финансов. В некоторых случаях, определенных и предусматриваемых ордонансами, Советы могли приостанавливать решения после ходатайства одной стороны, если она *предполагала, что допущена фактическая ошибка*, или по гражданскому ходатайству об обмане или хитрости. Докладчики в государственном Совете рассматривали досье процесса. Если они считали, что ходатайство обосновано, они подавали доклад в Совет. Последний, если он признавал заключения докладчика, не обсуждал самого дела, а отправлял его в тот суд, который вынес приговор. Частный Совет мог равным образом рассматривать дело по ходатайству одной из сторон, в том случае, если противник имел родственников и союзников в Суде (отец, ребенок, зять, дядя, племянник, кузин), если председатели или советники были заинтересованы в процессах. В таком случае Совет отправлял дело в другой суд или рассматривал его сам. Если не было уверенности, каким независимым Судом должно было рассматриваться дело, то частный совет принимал по этому поводу решение путем процесса «регламентации суда». Наконец, были случаи противодействия решениям Частного Совета, так как только от короля зависела смена и назначение его членов.

Никто не оспаривал этих органов власти, они были необходимы, закреплены королевскими указами – ордонансами, и привычны. Но Советы рассматривали гражданские прошения, не отсылали дела на новое решение, а своей собственной властью отменяли приговоры судов и сами доводили дела до конца. Они останавливали осуществление приговоров или отменяли их по простому затребованию в Совет. Частный Совет рассматривал дела, которые ему посылались для «выяснения» и разбирали их сам. Король высказывал общие соображения по поводу откупщиков, придворных, фрондирующей знати, протестантов, и отказавшихся от своей самостоятельности городов, но все процессы проводились в Совете совершенно самостоятельно.

II. Социальные и интеллектуальные основания

Приговоры независимых судов, не будем это забывать, часто выносились по поводу дел, которые мы в настоящее время рассматривали бы как административные. У независимых судов была «полиция», и они могли следить за выполнением эдиктов и ордонансов и за всеми нарушениями. Однако Советы ограничивали независимость судов, они лишали их юрисдикции, оставляя им лишь название. Суды с этим не смирялись. К успехам Советов они относились враждебно, что привело к открытому восстанию в 1648 году. Несколько раз, в 1615, 1630, 1644, 1657 годах, по решению Совета частным судьям и в независимые суды отправлялись спорные случаи тяжб и процессов. Ловкий Сегье попытался даже добиться в 1644 году подтверждения эдиктов, посылая в суды все дела, касающиеся исполнения эдиктов, распространяющихся на свои торговые предприятия. Исключение представляли те дела, где постановлением вносились изменения, которые Совет отменял указом. Уложения, декларации и указы несколько раз провозглашали, что постановления, принимаемые независимыми судами, не могут быть отменены и отсрочены только правовым путем, предписанным ордонансами, то есть гражданским ходатайством, а не простым ходатайством в Совет, что позволило бы сохранить административную власть парламента. Ассамблея палаты Сен-Луи 17 июля 1648 года вновь обновила соблюдение ордонансов по этому вопросу и добилась разрешения на это в Декларации 24 октября 1648 года.

Но все было тщетно. Случаи подобной практики все учащались. Увеличилось число передач дел в высшую инстанцию, а также число решений, которые могли быть обжалованы и не подлежащих обжалованию; все чаще прекращались и отменялись решения, в частности, о соблюдении эдиктов и ордонансов. Уже в 1632 году все решения, вынесенные в независимых судах, за исключением парижского парламента, в государственном или частном Совете отменялись, хотя король не был там представлен. Парижский парламент пользовался привилегией: его решения могли быть отменены только Высшим Советом после прослушивания первым председателем и королевскими придворными. Но в 1645 году именно Совет финансов отменил решение парламента, запрещающее по ходатайству жителей учреждение поста президента Сен-Кентена, и парламент не смог добиться от короля кассации Высшим Советом решения Совета финансов. Парламент проявил тогда настойчивость, его поддержали другие суды. Даже после разгрома Фронды, до 1661 года, суды продолжали бороться, отражать удары, принимали решения, противоречащие решениям Совета, запрещали осуществлять решения королевского Совета, осуждали тех, кто подавал кассации. Но постепенно судам пришлось

отступить. В начале царствования Людовика XIV они потерпели полное поражение. Все должны были признать превосходство Совета.

Независимые суды настойчиво выступали и против Совета, и против комиссий Совета, которым королевская власть поручила вести процессы, имеющие государственное значение, а также против докладчиков в государственном Совете и государственных советников, комиссаров, которые в провинциях получили власть выносить приговоры в последней инстанции и которые быстро превратились в управляющих и интендантов. Члены судов считали, что все спорные вопросы и то, что касалось соблюдения уставов и ордонансов, относилось к компетенции рядовых судей первой инстанции, отнять которую у них не могут никакие комиссии, ни частные, ни общие, ни коллективные, ни индивидуальные. Нотабли 1617 года, в большинстве своем члены независимых судов, Ассамблеи Палаты Святого Людовика 1648 года, провозгласили эти принципы, потребовали отмены всех этих поручений, и им это было обещано в королевской декларации 24 октября 1648 года.

Но Брэ объяснил, что блуасским эдиктом король, за исключением общественных и государственных дел хотел передать все конкретные дела своим должностным лицам. У них были весьма широкие полномочия поскольку каноническим правилом являлась максима: «*Omnis delegatus major est ordinario in delegata*». Секретарь Кольбера утверждал, что блуасский Ордонанс, равно как и Ордонанс от 24 октября 1648 года, «изданные королями под действием народного гнева, равным счетом ничего не значат». Король, сохранивший комиссии и комиссаров до 1648 года невзирая ни на какие рекламации, всякий раз когда имел возможность, восстанавливал их и после 1648 года.

С корпусом должностных лиц во многом совпадали корпуса королевских комиссаров. Совет, интенданты, которые осуществляли обычные, и более существенные дела и позволяли королю сохранять и укреплять свою власть в провинциях, ослабленных продажностью и коррупцией.

В 1661 году концепция совокупности судов, образованных в результате дробления *Curia Regis*, выполнявших различные функции под высочайшим надзором монарха, которому помогали несколько доверенных лиц, занимавшихся в основном иностранными делами и войной, заменяется концепцией Совета, имеющего множество политических, административных, фискальных, юридических функций. Совет возвышался над всеми судами, он был разделен на многочисленные рабочие секции, в которых велась хорошо организованная деятельность, выполняемая более подготовленными и лучше подоб-

II. Социальные и интеллектуальные основания

ранными людьми, чем это было в 1610 году» (с. 64-67).

Создание подобного аппарата комиссаров, непосредственно зависящих от центральной власти и подчиняющихся абсолютной монархии, связано, конечно, с состоянием французского общества: социальный корпус есть целостная структура, в которой всякое изменение в одном важном органе влечет за собой соответствующие изменения других органов. Марксистский анализ государства уже давно показал, что бюрократический аппарат, как правило, не в состоянии (сам по себе) навязать свою власть обществу³⁶. Функционирование бюрократии понятно только в той мере, в какой она связана с социальными классами. Правительство умеренной монархии, опирающееся на аппарат чиновников и на независимые суды, предполагает союз между монархией и третьим сословием. Равным образом и правительство абсолютной монархии, опирающееся на Советы и интендантов, предполагало политику равновесия между дворянством и третьим сословием. Если рассматривать этот процесс в его генезисе, то развитие абсолютной монархии после победы над дворянством и одновременно с уничтожением всех дворянских попятнозваний к независимости (уничтожением, впрочем, как нам представляется, завершенным лишь ко второй половине XVII века при Людовике XIV), и превращением дворянства шпаги в придворное дворянство, приводило к политике сближения между монархией и аристократией. Эта политика таила много неприятных неожиданностей, самой значительной из которых было проникновение аристократии в бюрократические аппараты комиссаров и должностных лиц; оно происходило более или менее аналогично процессу перехода буржуазии на службу монархии в то время когда складывался альянс между королевской властью и третьим сословием. Для абсолютной монархии было, следовательно, важно: а) удержать самостоятельную, надклассовую позицию, что предполагало возможность тормозить политическое влияние аристократии и для этого б) сохранить чисто буржуазный характер служб и организаций, являющихся политическими органами третьего сословия.

Мерой, позволившей королевской власти добиться этого результата, вероятно, оказалась полетта, институционализация продажности должностей, окончательно отстранившая от них аристократию. Сейчас трудно сказать, была ли эта мера принята с полным осознанием тех последствий и политических преимуществ, к которым она привела, или же причинами ее стали, прежде всего, какие-то конкретные

³⁶ Это утверждение может показаться неверным (хотя мы так не считаем) для современных тоталитарных государств. Оно правомерно во всяком случае до конца XIX века.

финансовые заботы и соображения. Нам не хватает серьезных исследований, которые позволили бы решить этот вопрос. Мунье, правда, определил и выявил идеологические конфликты, которые сопровождали принятие и установление годового налога; эти конфликты представляют определенный интерес для анализа происхождения янсенизма, поэтому мы коротко остановимся на них.

Согласно текстам, приводимым Мунье, два относящихся к этим обстоятельствам случая имели место в разное время; один, связанный с Бельевром, выражал в 1604 году оппозицию чиновников³⁷ принятию полетты; другой, хотя завещание Ришелье связывает его с Сюлли, относится, по мнению Мунье, к более позднему времени. Во всяком случае то, что происходило в 1614 году, было отмечено и зарегистрировано многими. Множество памфлетистов, аргументирующих в пользу полетты во время проведения генеральных штатов в 1614 году или во время Ассамблеи нотаблей, ссылались на этот случай.

Бельевр представлял характерный тип менталитета должностных лиц конца религиозных войн, которые надеялись стать опорой монархического государства и воспользоваться плодами своего положения. Главная надежда была связана с перспективой получить должности, которые бы предоставлялись или бесплатно, или же за малую сумму – как своего рода компенсация за верную службу королю и оказанные ему услуги. Полетта разрушила эту иллюзию. «Король... не мог больше распоряжаться должностями, так как он был вынужден брать кандидата, который оплатил право на должность за весь год. Большое количество людей, неспособных и испорченных, получили доступ к должностям исключительно благодаря своему богатству..., король не мог больше ни предлагать должность своим верным слугам, ни вознаграждать работника магистратуры... Цены должностей поднялись так высоко, что независимые суды стали недоступны для детей дворян, председателей, советников парламента. В парламенте оказались отпрыски спекулянтов и торговцев, справедливость перестала соблюдаться и к ней стали относиться с презрением³⁸. «Государственные служащие больше не являются подданными Его Величества, они обя-

³⁷ В течение всего XVII века будет существовать оппозиция аристократии против продажи должностей и годового налога (*annuel*), но эта оппозиция выражает совершенно другое направление (См. об этом работу Мунье «*Mousnier: La Venalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*»)

* Полетта – от фамилии финансиста-откупщика Поле. Налог за право владения должностью. Составляет ежегодно 1/60 стоимости должности (Прим. переводчика)

³⁸ Mousnier. e. c., p. 210-211.

II. Социальные и интеллектуальные основания

заны званиями своим кошелькам». ³⁹ Все эти аргументы в большой мере были бы оправданы, если бы чиновники оставались существенным элементом государственного аппарата. Но в процессе усиления бюрократического аппарата их корпус терял свое влияние и свое значение.

Для того, чтобы подчеркнуть отношение между позицией Бельевра и последующим развитием янсенизма, мы приведем несколько строчек из «Мемуаров» Арно d'Андийи, где тот говорит об отказе в 1622 году купить за сто тысяч ливров должность государственного секретаря: «Последствия показали мне, что я совершил большую ошибку, простительную в силу того, что, будучи представленным ко двору во время царствования Генриха Великого, я был вскормлен и воспитан на вере, что за хорошую работу можно получить должность бесплатно, не выкладывая за это никаких денег» ⁴⁰.

Аргументы сторонников годового налога, а затем самих должностных лиц, также убедительны и в высшей степени характерны. Если упразднить годовой налог, «то принцы и сеньоры замучат короля просьбами отдать основные должности в провинции тем, кого они сами станут назначать и кто впоследствии будет чувствовать себя обязанным именно этим людям, а не королю. Это досадное обстоятельство увеличит смятение в Лиге». Или такой аргумент: «Благодаря годовому налогу чиновники непосредственно зависят от короля и поэтому сохраняют ему верность и преданность...» ⁴¹

Этот аргумент (влияние аристократов на выдвижение комиссаров), который был бы абсурдным во время буржуазной и антифеодальной монархии, становится все более значительным по мере развития абсолютной монархии, которая постепенно сближается с аристократией. Более того, продажа должностей давала монархии гарантию от риска расширения власти комиссаров. Этот социальный процесс когда-нибудь нужно будет изучить подробно, но многое уже разъясняется в работах Мунье.

Достаточно ознакомиться почти с любыми мемуарами начала XVII века для того, чтобы констатировать, какого ожесточения достигали схватки между парламентом и центральной властью. Нет смысла подробно останавливаться на этом моменте в настоящей гла-

³⁹ B. N. F.f. 15. 894. p. 545. Муньи, давший анализ доклада Бельевра, ничто не говорит об этом замечании.

⁴⁰ Mémoires de Messire Robert Arnaud d'Andilly dans la Nouvelle Collection des Mémoires pour servir à l'Histoire de France, par MM. Michaud et Poujoulat. II e serie. t. IX. p. 437.

⁴¹ Mousnier. e.s.. p. 561.

ве; мы ограничимся тем, что отметим в «Мемуарах» Омера Талона три момента, которые считаем особенно важными для решения интересующей нас проблемы.⁴²

а) В развитии непрерывного антагонизма между парламентом и центральной властью период 1636-1643 годов – время наиболее интенсивной борьбы. Здесь Талон отмечает два события: сентябрьский эдикт 1635 года, по которому было назначено 80 советников и председатель парламента и вызванный этим эдиктом острый конфликт в течение трех месяцев, когда судебная деятельность была частично остановлена, поскольку советники боролись против эдикта и король сослал в провинцию пятерых из них, так как ему казалось, что они готовили восстание. Конфликт разрешился в марте 1636 года, когда король сократил количество вновь созданных должностей с 25 до 17 и отдал приказ вернуть сосланных.

Тем не менее все кончилось на этом. «Во вторник 23 марта 1638 года генеральным прокурором было принято решение, по которому король, информированный о плохом обращении с новопоявившимися инструкторами, которым не позволяли вести процессов, высказывать свои мнения и выступать с докладами в палатах, приказывает, и т.д.» (t. 60, p. 175-176).

В это время разгорается второй, еще более острый конфликт из-за ареста нескольких лиц, которые в среду 25 марта 1638 года организовали беспорядок, «протестуя против неуплаты рент за Отель де Вилль». Известно, что среди тех, кого искали, был также отец Паскаля (ему удалось спрятаться). Парламент считал, что такими делами следовало заниматься ему, а не Совету и что «излишне было бы преследовать тех, кто вызвал беспорядок, защищая свое собственное благо» (L. c., p. 177).

В среду 31 марта два председателя – Барилон и Шартон – и три советника были отправлены в ссылку в провинцию. Им позволили вернуться только в 1643 году, после смерти Людовика XVIII.

Все эти случаи ярко иллюстрируют парламентскую атмосферу решающих для зарождения янсенистского движения лет. Добавим, что в 1644 году конфликт во многом принимает аналогичные формы. Парламент тогда выступил против Анны Австрийской и Мазарини, в защиту Антуана Арно и Баркоса, которых королева хотела выслать в Рим (I. c., p. 278-304).

б) Омеру Талону кажется (прав он или не прав), что в отношениях между монархией и Парламентами намечается поворот, время и при-

⁴² Collection de Mémoires relatifs à l'Histoire de France.

II. Социальные и интеллектуальные основания

роду которого он уточняет в своей речи от 15 января 1648 года.

«Сир, заседание наших королей по актам законности всегда проводились с величием, блеском и пышностью.»

Но «раньше короли, ваши предшественники, посвящали народ в великие государственные дела, касающиеся мира и войны, по этим вопросам они консультировались с представителями своих парламентов и отвечали своим союзникам. Эти действия тогда не расценивались, в отличие от настоящего времени, как последствия верховной мощи, распространяющей повсюду страх, они расценивались как мероприятия, предпринимаемые для обсуждения и совета».

Он упоминает затем о событии 1563 года, «когда отказ духовных лиц споспешествовать священной войне, сделал приемлемым это новшество. «То, чему не было примера, что произошло случайно и однажды, что мы считали противоречащим нашим принципам, приходит теперь как дело самое обычное. Особенно за последние 25 лет во всех общественных делах, во всех подлинных и мнимых государственных нуждах – везде это стало повсеместно практикуемым явлением. Уже десять лет, сир, как деревня разорена и крестьяне вынуждены спать на соломе... (L.c.t. 61, p. 114-118)

Таким образом, восприятие событий одним из самых типичных представителей фрондирующей части судейского сословия возвращает нас к тому же самому периоду 1623-1638 годов.

в) Нам кажется интересным, когда порой Талон говорит, что некоторые должностные лица реагировали на королевский абсолютизм отказом от должностей. Талон далек от янсенизма и даже упрекал янсенистов, например Биньона (t. 60, p. 35) «в робости, шепетильности, в страхе ошибиться и оскорбить, а также в том, что тот не шел на крайности и боялся ответственности за неудачи». Талон пишет, что его старшему брату «надоела должность генерального адвоката, работа стала в тягость...: правительство проявляет упрямство, управление осуществляется авторитарно, а не коллегиально, не совместно» (t. 60, p. 27), он также рассказывает о том, что, столкнувшись с инновацией короля, который поставил голоса председателей парламента выше голосов принцев и кардиналов (с тех пор эта инновация утвердилась), «господин первый Председатель был так удивлен... что почти готов был умолять короля освободить его от должности, дать ему отставку» (l. c. p. 53).

Это напряжение между монархией и инструкторами проявилось даже в самой цене должностей. Мунье, который пытался в своих работах построить график расценок, приводит следующие цифры: должность советника в Руане в 1593 году стоила 7000 ливров, в 1622

году – 40000 ливров; в 1626 – 66000, в 1628 году – 68000, в 1629 году – 70000, в 1631 году – 74000; в 1633 году – 84000; в 1634 – 80000; в 1636 – 79000; в 1637 – 85000; в 1640 году – 67000; в 1641 году – 25000; в 1642 году – 55500, в 1643 году – 62500 (I. c. p. 335).

В Париже, по данным Мунье (эти сведения менее надежны), эта должность стоила: 1597 год – 11000 ливров; 1600 год – 21000; 1606 год – 36000; 1614 год – 55000; 1616 – 60000; 1617 год – 67500; 1635 год – 120000; 1637 год – 120000 (I. c. p. 336).

Мы констатируем, следовательно, падение цен в Нормандии с 1633 года, а в Париже прекращение подъема цен на самые престижные должности с 1635 года. Нам кажется, что существует взаимовлияние и связь (что Ж. Пиаже называет «возвратным действием») прекращения повышения цен (чиновники считали это естественным фактом) с недовольством последних, усилением влияния на них янсенизма, равно как и, наоборот, рост влияния янсенистской идеологии на цены должностей.

Переходя теперь от отношений между парламентариями и центральной властью к связям между парламентариями и янсенистским движением, можно отметить многие случаи как благожелательного, так и враждебного отношения советников к янсенизму. Трудно, конечно, установить влияние янсенизма на тех советников, образа мыслей которых мы не знаем, а также определить сколько человек относилось к этому влиянию отрицательно, а сколько положительно. Перед тем как мы рассмотрим биографии нескольких личностей, четко провозглашающих янсенистские взгляды, назовем имена четырех советников, которые не были ни янсенистами, ни противниками янсенистов, но пользовались влиянием в жизни парламента. Мы имеем в виду Брусселя, сыгравшего известную роль в событиях Фронды, Барийона, Ламуаньона и Моле. Никто из них не был янсенистом. Моле даже слыл решительным противником Пор-Рояля. Интересы их карьеры требовали от них, чтобы они не компрометировали себя контактами с преследуемой группой, однако трое из них в определенные моменты своей жизни поддерживали янсенистское движение.

Жерберон сообщает нам в «Истории янсенизма» (t. I, p. 310 и 315), что именно Бруссель взял на себя миссию сделать доклад о двух ходатайствах в пользу «Докторов партии Святого Августина». Известно также о связи Ламуаньона с иезуитом Рапеном, антиянсенистскими кругами и «друзьями Святого Августина», а именно с Германтом и Валлоном де Бопюи.

Барийон, один из главных руководителей парламентского сопротивления, был тесно связан с Анри Арно, будущим епископом

II. Социальные и интеллектуальные основания

Ангерским. Барийон (примерно четыреста его писем хранятся в Национальной Библиотеке) переписывался с Арно, который заботился о его детях, когда Барийона вместе с супругой сослали в Амбруаз.

Жерберон говорил, «будто молинисты настраивали его против янсенизма», но нам известно, что Моле вначале был связан с янсенизмом, в частности с Сен-Сираном, и в противоположный лагерь его заставил перейти, помимо прочих обстоятельств, также и поступок в 1643 году Мартина де Баркоса, не пожелавшего взять деньги от лица, поступки которого не лишены были некоторой двусмысленности.

Приведем еще в связи с Матье Моле небольшую поучительную историю, почерпнутую из жизни матери дез Анж Сюиро, аббатисы из Мобюиссона, а позднее Пор-Рояля (дочери адвоката из Шартра). Эта история проясняет отношения между янсенистами и парламентскими кругами полнее чем многие другие примеры.

Аббатиса заботилась только о том, как бы понравиться Богу и служить ему, и Бог старался ее охранять и защищать. Он всегда посылал ей знаки своего внимания. Приведем один пример, он вполне заслуживает того, чтобы на него обратили внимание. Чтобы правильно его понять, следует взглянуть на происходящее с самой возвышенной точки зрения. Жители Понтуаза часто намеревались освободиться от уплаты зерновой подати, но они никогда не осмеливались вести процесс против аббатства, поскольку за ним стояли влиятельные аббатисы, которых, как они считали, должны были поддерживать родители и друзья. Однако, уже несколько поколений жители Понтуаза мечтали об этом, и вот, наконец, сочли возможным реализовать свое намерение и выступили против аббатисы Мари дез Анж, возбудив шумный процесс, когда на нескольких Ассамблеях господ из Понтуаза рассматривали это дело. Чтобы добиться успеха, они решили обратиться к кардиналу Ришелье и заинтересовать его самого в этом деле, представив ему все таким образом, будто он сам имеет право войти в половину зерновой подати, которую Мобюиссон получал от управителя Понтуаза (вторая половина была королевским даром). Кардинал легко поддался соблазну. Как Правитель он высказал свои претензии, заявив, что предшественники не могли ни отчуждать, ни продавать эту половину зерновой подати, так как это – право короля, а управителям во время их правления принадлежит только пользование, а не сами фонды.

Кроме того, торговцы предместья Понтуаз отказывались платить за право зерновой подати, которое они выкупали у земледельцев, когда те торговали вне пределов города. Каноники Сен-Мелона, претендуя на то, что четвертая часть половины этой подати, отданная

королем Мобюиссону, принадлежит им, присоединились вместе с городом к кардиналу. Стороны, ведущие тяжбу против аббатисы, надеялись, что с помощью первого министра, заинтересованного в деле, они одержат победу над обитателями Мобюиссона. С точки зрения здравого смысла, так и должно было произойти. Никто не сомневался, что кардинал окажет давление на Мари дез Анж, и та уступит их требованиям.

Процесс был шумным и очень трудным. Он продолжался непрерывно два года, в нем участвовали два жителя из Понтуаза, два городских депутата. Чтобы запутать дело, они постоянно провоцировали новые инциденты. Нужно было искать новые формы защиты; для аббатисы это было очень трудно, но подобные заботы не нарушали ее безмятежного спокойствия. Ее вера в Бога укреплялась, хотя все развивалось таким образом, что, казалось, надо было бояться неблагоприятного решения дела. Сила противников давала ей только больше оснований надеется, что все кончится хорошо, так как она верила, что таким образом Бог свидетельствует свое всемогущество и милосердие. Когда сестра Кандида, устав от всех препирательств, отчаялась и стала говорить ей: «Матушка, все уверены, что мы проиграем, что господа из города, безусловно, получают все», — она ответила: «Дочь моя, не следует убиваться и отчаиваться. Нужно делать то, что мы можем делать, мы обязаны делать это. Пусть эти слухи и эти угрозы не действуют на вас. Господь всемогущ. У нас действительно сильные противники, но Господь поможет нам. Все добро принадлежит бедным, а мы бедны и лишены помощи. Именно поэтому мы надеемся на его помощь. Мы должны без устали молиться».

За эту молитву, исполненную веры и упорства, небо вознаградило помощью. После двух лет юридических процедур процесс был поставлен на очередь. Город Понтуаз командировал в Париж восемь своих наиболее известных жителей с ходатайством по этому делу. Люди кардинала также готовились использовать всех своих друзей. Каноники Сен-Мелона вели самую активную деятельность. И Матушка начала ходатайствовать, но не перед людьми, а перед ангелами, святыми и самим Богом. И ее небесные друзья оказались сильнее, чем противостоящие им враги. Дело обернулось так, что пока Мать Мари ревностно молилась, Господь соизволил устроить так, что в тот самый день, когда должна была начаться тяжба, представители парламента, поднявшись в Палату, быстро покончили с одним небольшим делом, и не знали, чем бы еще заняться в этот день. Первый председатель Моле спросил у секретаря суда, нет ли какого-нибудь готового дела, которое можно было бы рассмотреть. Секретарь отве-

II. Социальные и интеллектуальные основания

тил, что есть только дело Мобюиссона, но оно очень сложное и большое. Он явно хотел дать понять, что сейчас не время им заниматься. Но председательствующий, видя, что докладчик присутствует в Палате, сказал: «Неважно, мы выслушаем и решим дело прелестной аббатисы». Процесс рассмотрели без всякого ходатайства. Решение было вынесено в пользу Мобюиссона, вынесено окончательно и бесспорно. Лучшего нельзя было и ожидать. Все предшествующие частные процессы последних ста лет подтвердились в пользу Мобюиссона, и теперь они никаким образом не могли быть пересмотрены. Прокурор Мобюиссона Дом Поль, бывший в это время в Париже с ходатайством по этому делу, прибыв к судьям и не зная о решении суда, с удивлением узнал, что дело решилось в пользу аббатства. Он написал матери Марии об этой хорошей новости.

В течение двух лет, пока длился процесс, она сохраняла невозмутимое спокойствие и страх неудачи не мог вывести ее из себя. Так же спокойно она встретила известие, что, вопреки всяким прогнозам, Бог распорядился завершить дело в ее пользу. Она встала на колени, чтобы воздать хвалу Богу и сказала сестре Кандиде: «Дочь моя, процесс выигран, за это надо благодарить Бога и не стоит об этом много говорить».

Восемь жителей Понтуаза, узнав о решении суда, прибыли из Парижа в крайнем смущении и, как и все, очень удивились, что все решилось таким образом. Каждый вслух говорил, что произошло чудо, ведь по закону и здравому смыслу Мать Мари должна была проиграть процесс, но Бог тайно, или же вернее, явно, высказался в ее пользу, заставив судей принять самое неожиданное решение.⁴³

Завершая эту главу, мы обратимся к тем должностным лицам, которые присоединились к лагерю янсенистов. К сожалению, нам известны только несколько семей, сведения о которых восходят, по крайней мере, к двум поколениям: семьи Арно, Паскалей, Меньяр де Берниер, Томас дю Фоссе и Потье.⁴⁴ Однако мы полагаем, что все

⁴³ Relations sur la vie de la Révérende Mère Marie des Anges, morte en 1658 abbesse de Port-Royal, et sur la conduite qu'elle a gardée dans la réforme de Maubuisson, étant abbesse de ce monastère, 1737, p. 120-125.

⁴⁴ Социальная принадлежность четырех епископов, отказавшихся подписать Формуляр, крайне характерна. Если мы оставим в стороне Анри Арто, брата матери Анжелики и Антуана Арно, то вот, что можем узнать о происхождении трех остальных у Безуане (Besoigne): Vies des quatre évêques engagés dans la cause de Port – Royal. 1756:

а) Никола Павийон, епископ из Але, родился в 1597 году, его отец был служащим счетной палаты в Париже, мать близка к дому Камбу. Его предок

эти случаи дают все же представление о том каким образом часть должностных лиц приходит к идеологии Пор-Рояля. В двух из этих случаев нормальное восхождение семьи затруднялось материальным

по отцу был знаменитым адвокатом, великим ученым и признанным поэтом (т. I, р.2).

б) Этьен Франсуа де Коле родился в Тулузе в 1610 году в семье известной аристократизмом набожностью; многие члены его семьи стали членами парламента... Его отец Жан-Жорд де Коле, был младшим в семье. Он имел две должности: председатель парламента и казначей Франции, у него было 12 детей: шесть девочек и шесть мальчиков. Старший стал председателем парламента Тулузы (Т. II, р. 114).

в) Никола Коарт де Бузенвил родился в Париже 23 июля 1611 года. Он – племянник и единственный наследник Поля Коарта, бывшего послом Генриха IV в Англии и Голландии. Его мать – дочь Никола Потье, канцлера королевы, матери Марии Медичи, сестра Андре Потье из Новьона, председателя парламента Парижа, а также сестра Рене и Огюстена Потье, избранных один за другим епископами Бове, племянница государственного секретаря Луи Потье из Жевра, кузина Ламуаньона и Бланмениля...

Как только Никола Коарт де Бузенвил окончил юридический факультет, он, не достигнув двадцати лет, получил должность советника большого Совета и вскоре должность докладчика в государственном совете (т. II, р. 1-3). К принятию духовного сана его побудили следующие обстоятельства:

«Епископ Бове, Огюстен Потье, был первым сборщиком пожертвований королевы Анны Австрийской, аккредитованным при дворе кардинала Ришелье. После смерти Людовика XIII королева, желая сама вернуть всю власть, перешедшую к регенту, власть, которую покойный король разделил между ней и Советом, использовала все влияние своего первого сборщика податей в парламенте, где тот имел множество родственников и друзей, именно ему она была обязана постановлением, которое делало ее независимой и абсолютной регентшей. Королева в знак благодарности назначила его своим первым министром и испросила для него у папы кардинальское звание. Другие министры, желая приблизиться к нему, назначили его племянника Никола на посольскую работу в Швейцарию и молодой человек начал уже готовиться к отъезду. Но дядя и племянник испытали все непостоянство человеческой судьбы. Совершив путешествие в свое епископство и вернувшись ко двору, дядя обнаружил, что положение его радикальным образом изменилось. Кардинал Мазарини занял его место, назначение его кардиналом было отменено, и он получил приказ тотчас же удалиться в свое епископство. Племянник также впал в немилость, и послом в Швейцарию был отправлен другой. «Это несчастье в миру было спасительным для их духовного блага.» (т. II, р. 3-4).

В 1643 году происходили события, аналогичные тем, что в 1637 году привели к возникновению янсенизма. История Потье напоминает историю Сен-Сирана и Арно д'Андилли. Это позволяет думать, что здесь речь идет не о случайных совпадениях, а о совокупности типичных социальных фактов.

II. Социальные и интеллектуальные основания

положением, которое не отвечало требованиям ситуации, связанной с полетом и структурой бюрократии комиссаров. Материальная нужда заставила также адвоката Арно (отца великого Арно) и Шарля Меньяра де Бениера заняться не совсем честными махинациями, что привело к психологическим настроениям, определившим во многом их оппозиционную ориентацию. Известно, что адвокат Арно, имеющий на своем попечении 10 детей (10 других умерло в раннем возрасте), представил фальсифицированные данные о возрасте своих двух дочерей (в будущем мать Анжелика и мать Агнесса), желая добиться разрешения конфирмации их в качестве аббатис Пор-Рояля и Сен-Сира. Впоследствии аббатиса из Пор-Рояля трагически переживала эту ложь. Старшему сыну Роберу, была предназначена, казалось, блестящая карьера в обществе, но у него не было возможности в 1622 году купить должность государственного секретаря, которую король предлагал ему за умеренную цену. Карьера второго сына Анри, будущего янсенистского епископа, началась довольно обычно и совсем не блестяще: он был агентом Брюлара, позднее Мазарини и часто испытывал финансовые затруднения. Епископом он стал только в возрасте пятидесяти лет. Самый молодой из сыновей, Антуан Арно, соединил свою судьбу с «янсенистской» семьей в самом начале своей активной жизни.

Меньяр Берньер, сын председателя Руанского парламента, из-за раздела имущества его отца между матерью и братьями не мог жениться на Анне Амело, дочери Жака Амело, председателя первой Палаты, так как тот требовал денежного возмещения, соответствующего приданому своей дочери. Шарль Меньяр прибегнул к уловке: его мать Франсуаза, урожденная Пюшо, даст ему необходимую сумму в обмен за признание просроченного долга, который еще после ее смерти (1662) оставался невыплаченным, так как о нем упоминается в завещании Франсуазы Меньяр. Случай Паскаля весьма типичен: поступки определяют идеологию. Этьен Паскаль продал свою должность председателя суда в Монферране и стал вести жизнь частного королевского подданного еще до знакомства с идеями Сен-Сира. Мы знаем, что в 1638 году он принимал участие в демонстрации против отсрочек в выплате ренты, что был вынужден скрываться, несмотря на энергичную поддержку, которой «мятежники» пользовались у Парламента. Этьену Паскалю была возвращена милость только тогда, когда он принял особо тягостное (потому что оно носило антипарламентский характер) поручение, связанное с подавлением восстания «босоногих» в Нормандии. Понятно, почему семья Паскалей была готова к принятию янсенизма.

Наконец, события из жизни Тома дю Фоссе (в той мере, в какой можно доверять «Мемуарам» Пьера Тома), также явно подтверждают нашу гипотезу.⁴⁵ Мы приведем пространные цитаты из самого текста этих мемуаров.

У деда Пьера Тома дю Фоссе было два дяди, один – государственный советник, декан секретарей короля, другой – докладчик в государственном Совете; он прибыл в Париж с целью сделать как можно более удачную карьеру (t. I, p. 5).

«В году 1589 при Генрихе III Руан покрылся баррикадами, начались беспорядки. Моего деда выбрали верные сторонники короля для того, чтобы он сообщил ему самые последние новости и получил от него приказы, но по дороге дед попал в плен к сторонникам Лиги и был взят под стражу. Но как его ни охраняли, ему удалось бежать и удачно закончить путешествие. Пьер Томб дю Фоссе нашел короля в Блуа, отчитался в своем поручении и вернулся в Руан с депешами его Величества, продолжая служить интересам своего законного повелителя...» (p. 5-6)

В конце гражданских войн король должным образом наградил его за преданность. «Именно поэтому после войны, желая признать его заслуги, он бесплатно предоставил ему должность распорядителя по счетам в Нормандии, должность, с которой тот справился с честью и со всей ответственностью» (p.7). У него было двое детей: Анна, «вышедшая замуж за советника парламента по имени Дери, скончавшегося в должности советника большой Палаты и оставившего наследником Жака Дери, придворного советника, в настоящее время декана кассиционного суда при дворе» (p.8), и Жентьен Тома, отец автора «Мемуаров», изучавший в Болонье право; в 1621 году он в возрасте двадцати одного года получил известие о смерти своего деда». Затем возвратился в Нормандию. «Прибыв в Руан, Жентьен вступает в должность своего отца, женится на сестре советника парламента. Его поведение говорит о том, что он был скорее человеком чести, а не настоящим христианином, каковым стал впоследствии. Жизнь, которую вели он и его жена, настолько отличали их от всех остальных в городе, что их называли принцем и принцессой Тома...» (p. 11-14).

В борьбе с аристократами его отличала решительность и смелость. Достаточно привести здесь несколько примеров из дела графа Монтгомери.

⁴⁵ Возможно, что эти факты более или менее искажены. Но даже в таком случае этот рассказ не теряет своей значимости, поскольку само искажение связано с той идеологией, существование которой мы хотим доказать. *Mémoires de Pierre Thomas, sieur du Fossé, publiés par F. Bouquet. Rouen. IV. vol. 1876.*

II. Социальные и интеллектуальные основания

«Все знали, кем был этот граф, знали, как он вел себя, и это побудило короля Людовика XIII приказать в постановлении своего Совета сравнять с землей принадлежащий ему Понторсон, место ставшее источником насилий и беспорядков в стране. Когда этот приказ был отправлен в счетную Палату Нормандии, встал вопрос о том, какому должностному лицу поручить выполнение этой задачи. Графа все боялись, и те угрозы, которые он расточал, как только узнал о приказе короля, настолько смутили и напугали всех, что никто не брался выполнять приказ. Все предвидели последствия и считали, что столь самовластный феодал никогда не стерпит, чтобы разрушили то место, которое давало ему возможность безнаказанно творить злодеяния, и что только достаточно сильная охрана может заставить его проявить почтение к правосудию. Господин Томб, не испытывая большой радости оттого, что ему поручили выполнение этого приказа его Королевского Величества и, радея в то же время о чести и благополучии своего края, решительно заявил, что он готов выполнить поручение и не испытывает страха поскольку облачен всевластием монарха. Все приняли его предложение. Он приготовился к путешествию и отправился, сопровождаемый лишь только теми, участие кого было необходимо для этого поручения. Граф Монтгомери узнал об этом и сразу понял характер того, кто был делегирован региональной властью. Рассудив, что угрозами и насилием на этот раз ничего не добьешься, он предпочел подчиниться.

Но Жентьен Тома был так решителен и предприимчив только если речь шла о защите чести монархии от посягательств аристократов непокорных королю. Однако гораздо большую сдержанность он проявлял, когда дело касалось новой бюрократии, зарождающейся при монархической власти. Он боялся портить отношения со средой членов Независимых судов. «Он сообщил мне лично, что причина его отказа купить должность генерального прокурора области состояла в том, что он считал невозможным исполнять обязанности, связанные с этой должностью и не наживать одновременно множество врагов. Он не боялся, но считал, что без необходимости и особых обстоятельств не следует соглашаться занять должность, которая вызовет ненависть тех, кто не любит, чтобы над ними надзирали. Впрочем, он достаточно безразлично относился к своему возвышению по службе и к своей карьере. Когда друзья предложили ему хлопотать о дипломе государственного советника, он наотрез отказался это делать» (р.4).

Этот человек, решительно боровшийся с мятежной аристократией и отказывавшийся пополнять ряды новой бюрократии при королевской власти, был как бы предназначен для того, чтобы попасть под

влияние янсенистской пропаганды. Конкретные обстоятельства того, как это происходило, в высшей степени типичны.

«Священником нашего прихода Сен-Крау-Сен-Уан в Руане был в это время ораторианец по имени Меньяр из семьи Берниер, с которой мой отец связал себя женитьбой... Достопочтенный отец Меньяр, прослышав об аббате Сен-Сиране, слава о котором распространялась по всей провинции, решил просить у него совета, как справиться с терзающими его проблемами совести... Получив возможность поговорить со столь просвещенным человеком, он задал ему вопросы о жизни духовенства, о призвании к духовным должностям, об общении с душой... Отец Меньяр долго размышлял о глубинной жизни своего духа и сознания. Он осудил то, что до сего время было вне его понимания, и решил, изменив свою ущербную и греховную прошлую жизнь, исправить таким образом будущее. Он принял в это же время решение расстаться со своим приходом, заботы о котором препоручил отцам ораторианцам. Его отставка позволила продвинуть по службе того, кого сочли достойным сами ораторианцы. Сам же он отошел от дел для того, чтобы остаток своих дней провести в покаянии» (р. 39-41).

«Мой отец, узнав об этом необычном решении отца Меньяра, был поражен этим *гораздо больше чем все остальные* (подчеркнуто нами). И он сам принял неожиданное решение, а именно – отправился в Париж искать того, кто скрывался от него... Прибыв в Париж и огорчившись, что не встретился с отцом Меньяром, он стал искать аббата Сен-Сирана, которого считал единственной причиной отставки священника (р. 41-42). Он изложил аббату Сен-Сирану свои жалобы. Тот «позволил ему говорить, сколько угодно, так как по тону его голоса понял, что не стоит противиться первому порыву. После чего рассказал, что бывают случаи, когда священник может бояться того, чего устрасился один из известных апостолов, испытавших страх осуждения за наставление других, ибо руководство душами является делом таким значительным и таким опасным, что не должно осуждать тех, кто, не познав его важности, уходит от мира и удаляется в отставку... это и сделал отец Меньяр. Не следует осуждать те движения, которые внушил Бог, так как человек следовал своему внутреннему свету. Если он и слушал людей, то внимал все же Богу больше, чем им...» (р. 43-44).

Результат оказался вполне естественным. Разговоры с аббатом Сен-Сираном сделали Жетьена Тома убежденным янсенистом. На некоторое время он отправил свою жену в Пор-Рояль, где ее принимает мать Анжелнка. «После того как она была как бы обновлена ве-

II. Социальные и интеллектуальные основания

рой и поняла свой долг по отношению и к себе, и к своим детям, и домашним, мать Мари-Анжелика наказала ей вернуться к себе и заботиться о своей семье..» (р. 50). Детей Жентьена Тома также отправили в Пор-Рояль. Они должны были «получить там хорошее воспитание».

Эта история завершилась весьма быстро. «Вернувшись в Руан, мой отец, дав нам такое же христианское образование, какое мы получали в Пор-Рояле, счел целесообразным отстраниться от всего того, что связывало его с миром. И не считаясь со стоимостью должностей, он продал свою за сумму гораздо меньшую той, за которую они будут перепроданы впоследствии. (р. 136).

Разрозненные факты, которые мы перечислили, по нашему мнению, подтверждают нашу гипотезу. Коротко еще раз напомним о них.

1. На протяжении многих лет шел процесс формирования корпуса комиссаров и передачи ему многочисленных прерогатив и функций, исполняемых должностными лицами. Этот процесс достигает своей кульминации в первой половине XVII века, а именно в 1620-1650 годах.

2. 1635-1640 годы являются кризисными в отношениях между центральной властью и независимыми судами. Речь идет как о конфликтах между монархией и Парламентом Парижа, так и о падении цен должностей или, по крайней мере, о временном замедлении их роста.

3. Недовольство со стороны чиновничества вызывает в группе, которую мы называем элитой или авангардом, две различные идеологические реакции: с одной стороны, активное оппозиционное отношение, выразителями которого были такие лица, как Барийон и Брусель, а с другой – янсенистское движение.

4. Большая часть должностных лиц, однако, ощущало недовольство более смутное и идеологически менее кристаллизованное; эта часть пыталась через должности докладчиков в государственном Совете или непосредственно проникнуть в корпус комиссаров, что, конечно, удалось лишь немногим из них.

5. Мы видим, кроме того:

а) среда дворянства мантии сыграла решающую роль в истории янсенистского движения;

б) янсенистская среда находилась в тесном контакте с руководителями активной оппозиции (Брийон, Брусель)

в) янсенистское движение могло опираться на благожелательное отношение довольно широкой, хотя и аморфной массы парламентских деятелей, иногда это движение поддерживали видные деятели

Парламента, не симпатизировавшие янсенизму или же даже ему противостоящие (Моле, Ламуаньон).

6. Многие важные представители янсенистов, биография которых нам известна, до обращения к янсенизму сталкивались со значительными трудностями в своих попытках «сделать карьеру» в администрации центральной власти.

Все эти факты, конечно, не очень многочисленны и, самое главное, мы не уверены, что они достаточно показательны, репрезентативны, чтобы служить основанием теории экономической и социальной инфраструктуры янсенизма XVII века. Тем не менее они представляются нам достаточно конвергентными и характерными для того, чтобы позволить выстроить такую рабочую гипотезу, которая будет подтверждена или опровергнута последующими тщательными исследованиями.

Именно поэтому, подчеркнув гипотетический характер нашего анализа, мы считаем полезным и необходимым ввести его в целостную структуру настоящей работы.

Глава VII

Янсенизм и трагическое видение

I

В предыдущей главе мы попытались наметить в общих чертах соотношение эволюции абсолютной монархии и развития в среде дворянства мантии, а именно в парламентской среде, сдержанного отношения к социальной жизни и Государству – к «миру», отношения, которое тем не менее было лишено какого-либо элемента политической или социально активной оппозиции и представляло из себя идеологический и аффективный фон, на котором возникла янсенистская идеология.

Приступая к рассмотрению связей, существующих между этой идеологией и двумя ее наиболее значительными выражениями, – концептуальными и литературными, – какими являются произведения Паскаля и театр Расина, мы сосредоточимся на двух различных планах: на общих особенностях, присущих янсенистскому движению как целому, и на конкретных особенностях, характеризующих два течения – центристское и экстремистское, к которым, по нашему мнению, можно отнести творчество двух писателей.

Можно говорить о многочисленных особенностях, присущих всему янсенистскому движению XVII века (защита Янсениуса, антимолинизм, актуальная концепция действенной благодати нашей природы, отказ от «Бога философов», и т.д.). Что касается интересующей нас темы, то транспозиции янсенистского видения (в случае Расина в основном не затронутые религиозностью) характеризуются следующими привлекающими наше внимание чертами: внеисторический отказ от мира и враждебное или, по крайней мере, безразличное отношение к любому мистицизму¹. Но эти две общие характеристики

¹ Здесь, безусловно, существуют исключения. Это прежде всего мать Агнеса. У нее был гибкий и эклектичный ум, она проявляла склонность к спиритуальности и мистицизму. Однако, само собой разумеется, что в любом идеологическом движении можно обнаружить такие индивидуальности, которые, оставаясь верными движению, и даже играя в нем ведущую роль, имеют в плане идейной и аффективной жизни некоторые отступления.

Любая историческая реальность – это конкретная целостность, состоящая из различных и дифференцированных частей, а отнюдь не логическая категория. Лишь физико-химические науки могут предложить нам определения, включающие в себя характеристики, общие для всех объединяемых данным понятием случаев.

наполняются различным смыслом в зависимости от того, какое течение, янсенистского движения «Друзей Порт-Рояля» мы рассматриваем.

Без сомнения, столь различные личности, как Арно д'Андии или Жильбер де Шуазель, епископ Комминж, Антуан Арно или Николь, Жаклин Паскаль или Баркос, единодушны в своем мнении, что мир погружен во зло и никакое человеческое действие не способно изменить его, утвердить в нем добро до наступления последнего Суда. Но Шуазель и Арно д'Андии продолжали (один в течение всей своей жизни, другой достаточно продолжительное время) жить в миру, и, кажется, не исключали возможности компромисса. Арно и Николь говорили о существовании внутри мира борьбы между добром и злом, истиной и заблуждением, между Божьим Градом и Градом Дьявола, набожностью и грехом. Они считали, что христианин должен участвовать в этой борьбе (без сомнения, мы экстраполируем, но эта экстраполяция кажется нам вполне допустимой и законной), которая представляется им скорее непреходящим состоянием чем этапом на пути к скорой победе над одним из антагонистов. Безусловно, они также допускали компромисс, но только как крайнее средство, и наиболее действенный способ защиты добра и истины. И только в том случае, если он не ведет к смерти. В отличие от них, Жаклин Паскаль полностью уходит от мира и противопоставляет ему, без малейшей надежды на победу, абсолютное требование истины и служения Богу. Баркос отрицает компромисс, даже отказывается не только от какой-либо борьбы за истину и добро в мире (а значит и в воинствующей церкви в той мере, в какой она является его частью), но и от утверждения истины, так как мир не способен ее услышать и понять.

Приспосабливаться, – скрепя сердце, – ко злу и лжи мира, бороться за истину и добро в мире, занимая в нем, безусловно, скромное, но реальное место; проповедовать добро и истину в погрязшем во зле мире, преследующем их, молчать при столкновении с миром, неспособным даже услышать слово христианина, – вот четыре типичные позиции, которые мы, конечно, представили весьма коротко и схематично, они соответствуют четырем основным течениям янсенистского движения, в одинаковой мере осуждающим мир и не видящим никакой исторической возможности его изменить.

Что касается второго момента, не-мистического или антимистического характера янсенизма, то здесь согласие исследователей, напротив, более проблематично. Без сомнения, мало кто из историков станет говорить о мистических тенденциях у Арно д'Андии, Антуана Арно, Николя или Жаклин Паскаль. Аббат Бремон с полным осно-

II. Социальные и интеллектуальные основания

ванием мог настаивать на общей антимистической тенденции Пор-Рояля. Однако вопрос остается открытым относительно следующих деятелей янсенистского движения – Сен-Сирана, матери Агнессы, Баркоса, Паскаля и, прежде всего двух текстов – «Мемориал» Паскаля и «Чувства аббата Пилерема относительно духовной речи» Баркоса (авторство последнего до настоящего времени еще оспаривается).

Мы уже высказывали наше мнение о матери Агнессе. Как и у нее, у Сен-Сирана были периоды мистической спиритуальности. Чрезвычайно интересно с точностью определить даты, фиксирующие эти периоды. Но ни мать Агнесса, ни Сен-Сиран не могут играть важной роли в разрешении нашей проблемы.²

Совсем по-другому мы относимся к Баркосу или Паскалю, особенно к тем двум произведениям, о которых мы упомянули

Говоря о «Мемориале», мы не утверждаем мистического или немистического характера пережитого свидетельства, здесь необходимо гораздо более глубокое знание мистической жизни, чем то, на которое мы могли бы претендовать. В течение долгого времени мы были склонны видеть в этом тексте определенные мистические черты и некоторую непоследовательность изложения, что удивительно для мыслителя такого класса, как Паскаль.

Недавние исследования Анри Гуйе³, к которым мы присоединяемся без всяких колебаний, заставили нас изменить свое мнение по этому вопросу. Мы отсылаем к этим исследованиям читателя, желающего более глубоко проникнуть в данную проблему.

Совсем другой представляется нам ситуация в отношении произведений Баркоса, являющихся не только пережитым свидетельством биографического характера, но и научным текстом, относящимся к истории религиозных идей. Некоторые историки воспринимают их как мистический текст. Мы думаем иначе. Поскольку речь идет о проблеме чрезвычайно важной, как для истории Пор-Рояля, так и для

² Роль Сен-Сирана в янсенистском движении чрезвычайно значительна, но он умер в 1644 году, задолго до того, как были созданы исследуемые нами произведения Паскаля и Расина. В рамках исторического исследования посмертное влияние кажется нам фактом, требующим своего объяснения, а не разъясняющим принципом (См. по этому поводу L. Goldmann: *Sciences humaines et Philosophie*). Образ Сен-Сирана, которым так восхищался Пор-Рояль, был, впрочем, чужд мистического ореола (См. например Lancelot: *Mémoires*, t. II, p. 36-64)

³ См. статью «Является ли «Мемориал» мистическим текстом?» в кн.: Blaise Pascal, *la vie et l'oeuvre* P., Ed. de Minuit, 1955.

социологии театра Расина и «Мыслей», то мы рассмотрим ее несколько подробнее.

Сразу же исключим такой авторитет, как А. Бремон, который признался, что никогда не читал Баркоса, так как ему не удалось его достать⁴. Другие историки не указали в своих исследованиях на те мотивы, которые послужили основанием для интерпретации трудов Баркоса или же эти мотивы претерпели в дальнейшем сильные изменения, поэтому мы хотим отграничиться изучением самого текста.

Прежде всего отметим один очевидный факт, который, как мы думаем, лежит в основании упомянутых нами произведений. «Размышления аббата Филерема» (Баркос) по поводу произведения «Филагея», принадлежащего Матери Агнессе, направлены в первую очередь против интеллектуалистских учений Николя и их влияния на Мать Агнессу. Однако, мы думаем, в своей основе эти суждения чрезвычайно спорны. Мы считаем, что неправомерно считать любое христианское антиинтеллектуалистское произведение одновременно спиритуалистическим и мистическим⁵.

Задача настоящего труда заключается в том, чтобы показать, что такое произведение может быть и эсхатологическим, и трагическим. Полагаем, что это правомерно в отношении изучаемых нами творений.

Терминология в этой области недостаточно уточнена, и необходимо прежде всего дать точные определения. Нам кажется, что мистическое произведение так или иначе предполагает непосредственное, осязаемое присутствие – аффективное или нозматическое – божественного или, по крайней мере, постепенный переход к слиянию, к идентификации с Богом. Анри Гуйе определил три существенные черты мистицизма: врожденное знание, пассивность, бескорыстие.

Баркос, боровшийся против интеллектуалистских идей, которые Николю удалось в какой-то мере внушить матери Агнессе, столкнулся, – к счастью для историка идей, – с мистическими или, по крайней мере, спиритуалистическими тенденциями Матери Агнессы и под-

⁴ H. Brémond: Histoire du sentiment religieux en France, t. IV. p. 479 и 494. Признание тем более удивительное, что в это время Национальная библиотека обладала уже достаточным количеством экземпляров этого труда.

⁵ Термин «спиритуалистический» может иметь различные толкования. Поскольку слово «мистический» связано с экстазом и идентифицируется с божественным, с восторгом, то нам нужен другой термин, указывающий на путь к этому состоянию, на постепенное соединение нашей внутренней жизни с божественным, на переход в состояние экстаза. Именно в этом узком смысле мы употребляем слово «спиритуальность».

II. Социальные и интеллектуальные основания

верг их жесточайшей критике. Как и все другие трагические или диалектические мыслители (Паскаль, Кант, Гегель, Маркс, Лукач) Баркос вел борьбу с двумя противостоящими друг другу позициями: с интеллектуализмом и с мистической спиритуальностью.

Баркос отвергает идею осязаемого присутствия Божественного и даже идею постепенного перехода, приобщения к Божественному и к ощущению его присутствия. По его мнению, удел человека, пребывающего в состоянии греховности его природы таков, что единственная форма присутствия Божественного (или, точнее, Святого Духа), какой он способен достичь – это не озарение, видение, созерцание и т.д., а молитва, то есть такое присутствие, которое предполагает свою противоположность – безмерную дистанцию, отделяющую человека от Бога, отсутствие Бога и в то же время устремленность к нему.

Без сомнения, молитва является в нас «творчеством Святого Духа... а не тех земных созданий, которые могут породить в Душах лишь нечто природное и человеческое» (р. 19), но это воздействие Святого Духа совершенно отлично от непосредственного присутствия сверхчеловеческого и врожденного знания, что является условием мистического экстаза. Это не молитва осыпаемого всеми благами существа, а взывание бедного и нищего, ищущего то, чего у него нет. Так, по Баркосу присутствие Бога делает молитву ненужной для Блаженных, обретающихся в небесном Граде. «Им дана возможность гораздо лучше видеть тайны и истины Бога, и это рождает в них более плодотворные и сильные чувства. Но поскольку они больше не страдают и им больше нечего желать и просить у Бога, то они не молятся подобно Отцам, так же как никто не молится и за них, но они молятся за нас, как если бы это молились мы сами» (р. 3-4).

«Молитва – это не воспарение духа к Богу и не доверительный разговор Души с ним. Для тех, кто уже причастен небесному Граду, дух кого уже воспарил к Богу, доступен доверительный разговор с ним, но они уже не молятся, поскольку им нечего у него просить» (р. 57).

Этот отрывок показывает, что для Баркоса молитва не бескорыстна. Мы молимся, потому что у нас есть что просить.

В этом же смысле можно рассматривать и следующий текст, который нам кажется чрезвычайно важным. Господствующая в Пор-Рояле точка зрения заключалась в том, что жизнь верующих и отшельников, жизнь христиан рассматривалась как проходящий пред Божьим оком спектакль. Мать Агнесса – и это один из существенных аспектов ее спиритуалистических тенденций – не видела противоречия между молитвой и уже достигнутым обладанием всего того, о

чем в этой молитве верующий просит у Бога. Как и все мистики, она думала, что можно молиться, испрашивая у Бога то, чем уже обладаешь. Она писала: «Господь, я жду от тебя лишь одного благосклонного взгляда, и ничего иного мне не нужно» ⁶ (стр. 15). Баркос на это отвечал: «Это слишком свободная интерпретация Псалма. В священном тексте говорится, что Пророк желает не того, чтобы на него посмотрел Бог, а, напротив, он желает сам увидеть Божий лик».

Что касается тех отрывков, где Баркос отвергает любую идею непосредственного и осязаемого божественного присутствия, то они столь многочисленны, что пришлось бы процитировать четверть или треть всего тома.

Ограничимся несколькими примерами:

Филажи (мать Агнеса): «И вот вы оказались в присутствии Бога».

Филарем (Баркос): «Чувствовать истинное присутствие Бога – это усматривать во всем происходящем истину и справедливость, и все делать для их утверждения, поскольку Бог – не что иное, как Истина и Справедливость. Любое другое присутствие Бога может быть обманчивым и причастным как добруму, так и злему» (стр. 7).

Филажи: «Делайте все, для вас возможное, чтобы быть достойными общаться лицом к лицу с Богом и разговаривать с ним в той мере, в какой это возможно в этой жизни».

Филерем: «Нельзя общаться с Богом лицом к лицу даже во время Святого причастия... и его присутствие закрыто от нас покровом, через который ни одно живое существо неспособно проникнуть. Это присутствие может быть таковым только, когда мы верим, но как раз в этот момент, более чем в какое-либо другое время, оно полно для нас неясности и смутности.... Божество окружает нас со всех сторон и проникает в нас самих, оно для нас присутствует в большей степени, чем его Тело на Святом причастии, которое занимает лишь определенное пространство и находится вне нас. И тем не менее нельзя сказать, что мы созерцаем здесь Божество, общаемся с ним лицом к лицу. Мы не можем его видеть поскольку оно сокрыто от нас множеством покровов» (стр. 33-34).

Баркос также отрицает идею естественного или сверхъестественного знания, которое было бы непосредственным присутствием Божества или, по крайней мере, приближением к нему.

«Все пути познания не приближают нас к Богу, так же, как и неведение не удаляет он него, удаляют грех и развращенность. При-

⁶ Уже слово «благосклонный» говорит о том, что здесь нет абсолютной бескорыстности.

II. Социальные и интеллектуальные основания

ближает нас к нему отнюдь не знание, каким бы оно ни было – естественным или сверхъестественным, – а слезы и стенания, в которых всегда есть любовь и которые проникнуты Святым Духом» (с. 14).

«Нужно руководствоваться не только теми истинами, которые нам открывает наш собственный разум и которые мы пытаемся выразить в молитве, но также и теми, которые Бог открывает нам в божественном свете, поскольку этот свет не является тем совершенным даром, о котором говорится в Писании, к нему надо стремиться, его надо испрашивать у Бога. Этот дар дается и злым, и добрым и в ниспосылаемых нам наказаниях и милосердии».

«Именно поэтому те, кто хочет идти вперед и боится оступиться, не останавливаются на этих истинах, даже тогда, когда они даются Богом, полагая, что Бог делает это, желая их испытать, но сам не желает этих истин как не желает и того, чтобы люди отказывались от них» (с. 10-11)

В равной мере обретает свое значение идея активности, и таким образом третий критерий, избранный Гуйе для определения мистического характера произведения, а именно пассивность, в данном случае отсутствует.

«Свет, который святые испрашивают у Бога в своих молитвах, – это не знание тайн и божественных истин, а способность различать добро и зло, чтобы следовать одному и устраняться от другого».

Мы могли бы продолжить, если бы не ограниченные возможности нашего исследования. И если мы уделили так много внимания анализу произведения Баркоса, то потому, что его истолкование многими историками ставит одну из важнейших для истории янсенистского движения и для понимания генезиса и значения «Мыслей» и театра Расина проблем – можем ли мы сближать Пор-Рояль в целом или, по крайней мере, антирационалистические тенденции Пор-Рояля со спиритуализмом кардинала де Берюля и имеющим мистические тенденции спиритуальным движением, отчасти характеризующим контрреформацию XVII века.

Мать Агнесса и Сен-Сиран остаются, несмотря ни на что, фигурами второго плана. Не может идти и речь о мистических тенденциях у Арно и Николя. Баркос и такие его последователи, как Сенглен, Гийебер, Мать Анжелика и в значительной мере Ланселот оказываются единственными, кого можно привести в качестве действительно серьезного довода в защиту этого тезиса (если предположить, что все написанное ими имело действительно мистический и спиритуальный характер в том смысле, в котором мы употребляем здесь это слово).

Мы считаем, что мистицизм несовместим с трагедией (а также – в литературном плане – с театром в целом). Он представляет собой преодоление и уничтожение границ в тотальной унификации с космосом (если это пантеистический мистицизм) или с божественным (в случае теоцентрического мистицизма). Литературно его можно выразить лишь в поэтической форме: в гимне, лирической поэме.

В театре же должны быть персонажи и четко разграниченные линии поведения. Поэтому, если возможно без особых трудностей ввести в пьесу мистический персонаж, как бы наблюдаемый извне, то, вероятно, нельзя написать обладающую очевидными сценическими достоинствами мистическую драму. Трудности становятся еще более очевидными в случае мистического видения, для которого во всех планах – философском, теологическом, а не только литературном – характерно острое, мучительное и однозначное осознание границ и невозможности их преодолеть.

Именно поэтому в творческом наследии Пор-Рояля нет лирического направления, а два янсенистских течения выражены в трагедии и в драме, именно поэтому среди деятелей и ученых Пор-Рояля не было ни одного значительного теоретика мистицизма.

Если бы приверженцы Баркоса проявляли склонность к мистицизму, то нам ничего не осталось бы, как выбрать между двумя гипотезами, которые в одинаковой мере трудно доказать. Действительно, довольно затруднительно связать «Мысли» и четыре трагедии Расина с центристским рационализмом Арно и Николя равно, как и придать им мистическое и спиритуальное значение, соотнося их с течением Баркоса, или рассматривать их как автономные, философские и литературные события, не имеющие никакого интеллектуального и социального фона, то есть как исторические «чудеса».

В действительности все было иначе. Какой бы значительной ни была разница между позициями Баркоса, в одной стороны, и Арно и Николя, с другой, они в одинаковой мере чужды мистицизму, реальному или виртуальному, и даже в своем мироощущении противоположны ему. Вероятно, благодаря этому Пор-Рояль стал одним из основных очагов классической культуры, нашедшей свое выражение как в рационализме «Писем к провинциалу», так и в трагической философии «Мыслей» и в трагическом или драматическом театре Расина.

II

Переходя к структуре янсенистского движения, нужно прежде всего констатировать существование в XVII веке четырех течений.

II. Социальные и интеллектуальные основания

По крайней мере два из них – умеренное течение и экстремистское не-трагическое течение (Жаклин Паскаль, Ле Руа и т.д.) не нашли сколько-нибудь значительного философского и литературного выражения. Произведения Паскаля и Расина можно отнести или к центристскому направлению Арно и Николя, которое можно назвать драматическим, или к трагическому экстремизму Баркоса и примыкающей к нему группы его последователей.

И здесь нет ничего удивительного. Умеренное течение и лишенное трагического элемента экстремистское течение оказались на периферии группы «Друзей Пор-Рояля» и были слишком слабо представлены, чтобы дать жизнь действительно значительным литературным и философским творениям. И, напротив, начиная, по крайней мере, с 1650 года и вплоть до 1669 года два течения – Арно и Баркоса – формируют существенный аспект жизни янсенистской группы. Нужно также добавить, что с 1661 года преследования усиливают вес сторонников Арно, влияние которого к 1669 году становится доминирующим, и его имя после возобновления преследований почти идентифицируется с движением янсенизма как таковым.

Итак, если «Письма к провинциалу» и две сакральные драмы «Эсфирь» и «Гофолия» можно отнести – как мы попытаемся это показать – к направлению, связанному с Арно, а трагедию «Андромаха» и две первые трагедии Расина «Британик» и «Береника» – к экстремистскому течению Баркоса, то «Федру» и «Мысли», выражающих самую радикальную позицию, трудно представить себе вне экстремистского течения. Наконец, относящиеся к внутримировому полю драмы Расина «Баязет», «Митридат» и «Ифигения» отражают недоверчивое и сдержанное отношение экстремистского и трагического сознания к Церковному миру. Эту позицию разделял в это время и Расин, если не в своей жизни, то в своем литературном творчестве.

С 1654 по 1664 годы Паскаль претерпел эволюцию от центристского интеллектуализма «Писем к провинциалу» к трагическому экстремизму «Мыслей». Расин же, напротив, с 1666 по 1689 год шел от экстремизма к драматическому центризму. Итак, если мы посмотрим на даты, две эти эволюции достаточно отражают историческую реальность. Паскаль, пришедший из мира, из сферы науки, постепенно входит в янсенистское движение в его самом радикальном варианте. Расин же, воспитанный в среде Пор-Рояля, следовал эволюции, обратной и противоположной янсенистскому движению в целом.

Однако добавим несколько слов, чтобы прояснить разницу между сдержанным отношением к позиции Арно, проявившимся в трех светских драмах Расина, и полной идентификацией с этой позицией.

которую мы находим в двух его драмах религиозного характера. В центристской позиции Арно необходимо различать два аспекта, проявившихся в различные периоды. С одной стороны, это компромисс с властью, которая, как казалось, поставила себя на службу добру и истине – без сомнения, лишь в определенной степени и временно – это Церковный мир в период с 1669 по 1675 гг., с другой – вспыхнувшая позднее борьба с властью, возобновившей преследования «учеников Святого Августина». С точки зрения Арно, такое разделение, безусловно, искусственно; отношение Арно к власти претерпело мало изменений: его последователи на какое-то время прекратив борьбу, возобновили ее снова по собственной инициативе. Данное различие было лишено какого-либо значения и для Паскаля, бывшего сторонником Арно до 1657 года, но затем пришедшего к экстремизму; к тому же Паскаль умер в 1662 году, более чем за шесть лет до Церковного Мира. Однако это различие проясняет для нас некоторые проблемы, поставленные театром Расина, проясняет в той мере, в какой мы понимаем, что в эволюции, идущей от экстремизма к центризму, от трагедии к драме, сдержанное отношение к власти преобладает над компромиссом и согласием с ней и что идентификация становится полной лишь, в том случае, когда речь заходит о преследуемом и всегда готовом к сопротивлению центризму.

Именно так все и происходило в реальности, как мы и попытаемся показать в четвертой части нашего исследования, посвященной театру Расина.

III

На нескольких типичных примерах мы определили две позиции – Арно и Баркоса, чтобы выяснить те связи, которые соединяли первую с «Письмами к провинциалу» и драмами Расина, а вторую с «Мыслями» и четырьмя трагедиями. Без сомнения, этот анализ будет уточняться в ходе дальнейшего изложения. Здесь мы лишь наметим некоторые самые общие положения.

В этих целях мы выбрали три проблемы, которые кажутся нам особенно показательными: в теологическом плане – отношение к доктрине Благодати «новых Томистов»; в плане социальной и политической жизни – отношение к Государству и власти; в философском плане – оценка значения рационального и чувственного познания.

Мы попытаемся показать связь между – с одной стороны, позицией Арно и идеей борьбы в мире с целью защиты истины и добра, и,

II. Социальные и интеллектуальные основания

с другой – экстремистской позицией, идеей трагического отказа от мира и отшельничеством⁷.

Приступая к проблеме отношения к «новым Томистам», мы должны сразу же уточнить, что речь в данном случае идет не о сравнении учения о Благодати «учеников Святого Августина» с учением Фомы Аквинского или его последователей в XVII веке. Здесь нас интересует лишь два янсенистских течения и то, как их представители интерпретировали позицию «новых Томистов», не задаваясь вопросом, насколько эта интерпретация была оправдана.

Что касается самого учения «новых Томистов» и его различия и сходства с учением Святого Августина, то, как нам кажется, здесь нет заметных расхождений между представителями двух янсенистских течений, хотя в среде последователей Арно ставился акцент на том, что объединяло их с оппонентами, в то время как Баркос в первую очередь настаивал на различиях. В среде последователей Арно никогда явно не отрицалось существование учения, в корне отличающегося от учения «новых Томистов» в том, что касается состояния ангелов и человека до первородного греха, не отрицалась и другая «терминология», относящаяся к состоянию греховной природы. Напротив, Баркос настаивал на важности терминологических и сущностных различий в определении состояния ангелов и Адама до грехопадения. Противостояние Баркоса и последователей Арно имеет отношение не к природе, а к различиям между учением Святого Августина и учением «новых Томистов».

Определим прежде всего каковы, по Баркосу, эти различия:

Об Адаме и ангелах мы читаем в его «Изложении Веры касательно Благодати и Предопределения»⁸.

«Согласно учению этого Святого (Святой Августин) он (Адам) зависел от сил свободной воли, которые были в нем чрезвычайно упорны (р. 41)».

«– Каково различие между Благодатью Адама и Благодатью ангелов?»

⁷ Добавим, что эти три примера могли бы быть умножены и дополнены конкретными примерами полемики: дискуссией вокруг публикации защитительных речей Антуана Леметра, проблем брака, прибыли, защиты интересов Янсениуса перед Церковью вообще и перед Римом, в частности, и т.д. Однако нам кажется, что в исследовании философского характера мы должны анализировать фундаментальные принципиальные позиции, а не их выражение в тех или иных, определенных исторической ситуацией дискуссиях.

⁸ В томе, включающем также «Instructions sur la grâce selon l'Écriture et les Pères, par Arnould, Cologne, chez Morteau, 1700.

« – Никакой разницы нет, и Святой Августин никогда не проводил между ними различия» (р. 41).

« – Все ли теологи согласны с той точкой зрения, что Благодать ангелов и первого человека – это Благодать, подчиненная свободной воле?»

« – Нет, поскольку ученики Святого Фомы хотят, чтобы Благодать ангелов, оставшихся верными Богу, была преобладающей Благодатью, что не согласуется с принципами Святого Августина... Нужно заметить, что эти теологи рассуждают точно так же в отношении первого человека, утверждая, что в этой действительной и преобладающей Благодати, которая ему необходима в самом состоянии невинности, чтобы делать добро, в этой Благодати ему отказано» (р. 42-43).

И о том, что касается природного состояния:

«Новые Томисты под достаточной Благодатью понимают благодать достаточную не в каком-либо отношении, а обладающую абсолютной достаточностью. Это означает, что она требует всегда и другой Благодати, которая смогла бы быть действенной и способствовала бы тому, чтобы воля управляла малейшими импульсами к добру и самыми неуловимыми желаниями (р. 176)».

«Если мы возьмем достаточную Благодать в том смысле, как ее понимают новые Томисты, то нам труднее будет ее осмыслить. Тем не менее, как нам кажется, под этой Благодатью подразумевают не что иное, как, ту силу, которая заключена в самой природе человека и благодаря которой даже при развращающих воздействиях греха она оказывается способна на добро. Все согласны терпеть ее, лишь бы избежать спора» (р. 177-178).

Но не надо впадать в иллюзии. Баркос «терпел» ее у тех, кто ее защищал, отказываясь начать с ними полемику. Но он всегда боролся против использования терминологии «новых Томистов» учениками Святого Августина.

Остается задать себе вопрос, почему эти расхождения между «новыми Томистами» и «учениками Святого Августина» – и прежде всего расхождения, касающиеся Благодати Адама, – имели столь большое значение для Баркоса и столь малое для Арно и его друзей⁹.

⁹ Это же различие позиций проявляется в том, что в «наставлениях о Благодати» Арно ничего не говорится об Адаме, и они начинаются с описания того состояния, к которому приводит человека грех». Видимо, Арно стремился избежать упоминания о различиях между учением Святого Августина и взглядами «новых Томистов», в то время как в «Экспозиции» Баркоса этой

II. Социальные и интеллектуальные основания

Пожалуй, мы сможем это понять, если сопоставим две фундаментальные позиции Арно и Баркоса в том виде, в каком мы представили их выше. Для центризма Арно актуальная задача человека должна решаться в мире и в воинствующей Церкви, где он, как истинный христианин, должен защищать добро и истину, и защищать в течение всей жизни, без всякой надежды на радикальное изменение. В этой перспективе любое рассуждение, касающееся первоначального состояния человека, состояния до его грехопадения, когда он находился в ситуации, существенно отличающейся от настоящей ситуации, в состоянии, лишенном какого-либо практического значения для павшего человека, это рассуждение становится второстепенным и чисто «теоретическим».

Утверждение, что человек в его актуальном состоянии обладает достаточной Благодатью, не позволяющей ему, однако, действовать эффективно, также отличается от янсенистской позиции не только в плане терминологии. Речь идет о следующем факте (и Баркос обратил на это внимание): то, что одни называют достаточной Благодатью, другие называют развращенной природой. Это проблема не только терминологии, но и оценки. Эта Благодать достаточна для «новых Томистов», поскольку она является существенной характеристикой человеческого удела до и после грехопадения. Человек не способен был бы стремиться к состоянию, в корне отличному от его земного удела. Для янсенистов же, напротив, этот качественный скачок, этот переход от состояния свободы к состоянию, в котором любое действие нуждается в целительной Благодати, произошел однажды в истории в момент первородного греха и вновь произойдет в противоположном направлении для избранных в конце времен, в момент последнего Суда. Но в перспективе, рассматриваемой Арно, все это не имеет никакого практического значения, все это относится к чисто догматическим вопросам.

Таким образом, мы понимаем, что из «Писем к провинциалу», два первых так же как и последнее, написанные в духе Арно и под его влиянием, утверждают, что между «новыми Томистами» и янсенистами существуют лишь терминологические расхождения, касающиеся чисто религиозной политики, но не имеющие никакого реального значения¹⁰.

теме посвящено пятьдесят три первых страницы из двухсот семидесяти семи страниц всего тома.

¹⁰ «Но я спросил у него, какова разница между ними (новыми Томистами) и янсенистами?»

Для Баркоса же, напротив, проблема ставится совсем по-другому. Экстремист отвергает все относительные ценности видимого мира и, сближаясь с воинствующей Церковью, удаляется в одиночество во имя требования абсолютных ценностей, в корне отличных от тех, которые может достичь в этой жизни человек, чья воля извращена первородным грехом.

Мы понимаем *первостепенное* и прежде всего *актуальное* значение, которое имеет для этой позиции утверждение реальной возможности состояния, в корне отличного от актуального состояния человека; утверждение, что отсутствие произвольного и свободного выбора, не связанного неразрывно с человеческим уделом как таковым, имеет отношение лишь к исторически определенному моменту грехопадения. И человек имеет право и должен стремиться к ценностям, не имеющим ничего общего со всем относительным. Нам понятно, какое значение приобретали в экстремистском тексте «Мыслей» моменты грехопадения и воспоминания о былом величии, являясь онтологическим основанием для стремления к истинному величию уже в настоящем всех тех, кто ищет Бога, но кто еще его не нашел.

Наконец, мы также понимаем, что Баркос допускал, когда другие называли «достаточным» актуальное состояние человека, лишенного действенной Благодати, человека, который не имел счастья быть избранным, но Баркоса раздражало, когда он видел, что эта терминология

— Отличие новых томистов в том, ответил он мне, что они не считают, что все люди обладают достаточной Благодатью. — Я понимаю, ответил я, но они все же утверждают это, так не думая, поскольку прибавляют, что для действия необходима действительная Благодать, которая не дана всем. Таким образом, если они согласны с иезуитами в употреблении не имеющей смысла терминологии, то с ясенистами они, напротив, сходятся в самой сущности вещей» (Паскаль. «Второе письмо к провинциалу»).

«Но отец мой, какую Благодать вы хотите назвать достаточной, ту ли Благодать, о которой вы говорили, что она в действительности недостаточна? — Вы можете говорить это сколь вам угодно. Вы свободны и самостоятельны. Я верующий и принадлежу общине. Вы можете почувствовать разницу? Мы зависим от вышестоящих, они зависят от высшего мира. Они обещали получить наше одобрение: кем вы хотите, чтобы я стал? Мы понимаем друг друга с полуслова. Это может напомнить нам о нашем собрате, которого сослали в Аббевиль по подобному поводу» (Паскаль. «Восемнадцатое письмо к провинциалу»).

«Итак, мой отец, ваши недруги согласны с новыми Томистами, поскольку Томисты, как и они, дорожат и возможностью сопротивляться Благодати и непогрешимостью действия этой Благодати, которую они поддерживают» (Паскаль. Восемнадцатое письмо к провинциалу).

II. Социальные и интеллектуальные основания

гия, приемлемая для Арно, используется «учениками Святого Августина».

Позднейшая эволюция Арно и Николя ко все более и более томистским позициям прежде всего в содержательном плане, а не только в плане терминологии является естественным развитием той виртуальности, которую центристская позиция содержала в себе с самого начала. Так толкование Дедьё¹¹, который приписывает эту эволюцию влиянию Паскаля, кажется нам в высшей степени спорным, тем более, что всё, по нашему мнению, говорит о том, что сам Паскаль пережил между 1657 и 1661 годом эволюцию, удалявшую его все более и более от почти явного томизма «Писем к провинциалу».

В плане социальных и политических идей Арно и Николь допускали, что могут существовать прекрасные короли, прекрасные министры и т.д., которые могут быть настоящими королями, настоящими министрами, но также и наоборот, могут быть плохими королями, плохими министрами, плохими генералами, не ведающими и не знающими – повторяя слова Николь – молитвы и потому предают саму природу своей функции. Если довести эту мысль до конца, то, не будучи достойными христианами, король и министр превращаются в плохого короля и плохого министра, но не существует никакого неизбежной оппозиции между активным участием в социальной и политической жизни даже на высоких должностях и качествами истинного христианина.

В Государстве и обществе, которое желает быть христианским, люди, вставшие на позицию Арно и Николя, могли бы быть достойными гражданами и даже лучшими гражданами в той мере, в какой они боролись бы за осуществление главной задачи: государство и общество действительно должны стать тем, чем они претендуют быть, а не обществом без Бога, прикрывающимся христианским фасадом. Арно и Николь не отвергали вообще политическую власть, они даже не дистанцировались от нее. Они не на словах, а на деле

¹¹ Согласно утверждению Николя, Паскаль в последние годы своей жизни, в момент наиболее острого спора с центристской группой, написал статью, в которой было выражено его намерение вновь просмотреть все им написанное за последние годы и сделать поправки в целях «унификации выражения», отказавшись от «послаблений» и «списхождений». Сами термины, тот период жизни Паскаля, когда появилась эта заметка, отсутствие уточнений у Николь – все указывает на то, что речь идет об экстремистском требовании отказа от томистской терминологии, а не об эволюции в сторону томизма, как думал Дедьё (см. Jean Dedieu: Pascal et ses amis de Port-Royal, La Table Ronde, 1954, p. 84-88)

выступали за достойную власть, за достойных министров и судей, и особенно за достойных королей и против плохих советчиков законной власти. Для подтверждения этого мы можем привести множество их высказываний. Вот несколько из них.

В начале «Трактата о молитве» Николя мы можем прочесть слова, прекрасно резюмирующие его позицию: «Итак, мы должны сказать, что Христианский король – человек, который молится и руководит государством; генерал – это человек, который молится и руководит армией; христианский судья – человек, посвящающий себя молитве и вершению правосудия; христианский ремесленник – посвящающий себя молитве и своему ремеслу... Молитва входит составляющим элементом в любое призвание и освящает его. Без нее все это было бы лишь светскими и безбожными занятиями и часто превращалось бы в святотатство. Но молитва делает их христианскими и освящает.»¹².

В очерке о «Величии» мы также читаем строки, направленные против трагической позиции Паскаля:

«Именно исходя из этих принципов, можно разрешить предложенный вопрос: на основании чего великие могут быть достойны уважения. Причиной уважения не может стать ни их богатство, ни их удовольствия, ни их самодовольство. Они достойны уважения лишь постольку, поскольку пребывают в царстве Божьем, и в той мере, в какой они владеют этим царством. Они достойны уважения в соответствии с тем порядком, в который их поместил Господь, и который он установил своей волей. Таким образом, подчинение, объект которого действительно достоин уважения, не должно быть только внешним и принадлежать области чистого церемониала. Это подчинение должно быть внутренним, то есть оно должно включать в себя признание реального превосходства и величия тех, кого почитаешь. Именно поэтому апостол рекомендует христианам быть послушными власти имущим и быть послушными не только из страха наказания, но также и по осознанному мотивам: *Non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*¹³».

«Те же, кто говорил, что существует два вида величия – одно – естественное, другое – как определенное человеческое установление, и мы обязаны естественным уважением, состоящим в почитании и

¹² Nicole: *Traité de l'oraison*, préface, p. 13.

¹³ Nicole: *Oeuvres philosophiques*, Paris, Hachette, 1845 «De la grandeur» chap. III, p. 392.

Non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam – Не только в силу страха, но и сознательно (лат. – Прим. переводчика.)

II. Социальные и интеллектуальные основания

подчинении разума, лишь естественному величию, величию же как человеческому установлению мы обязаны лишь внешним почтением, то есть определенными церемониями, созданными человеческой фантазией для почитания установленных людьми достоинств – те, кто это утверждал, должны прибавить, и этим сделать подобную мысль действительно истинной, что необходимо, чтобы эти внешние церемонии рождались из внутреннего движения, проникнутого признанием во всех великих людях их истинного превосходства. Поскольку их положение, как мы уже говорили, причастно Божьей власти, оно достойно истинного и глубокого уважения. Нельзя сказать, что великие мира сего имеют право требовать от нас лишь этих внешних знаков почитания, не оживленных внутренним движением души. Напротив, они имеют право требовать от нас исполнения этих церемоний лишь для того, чтобы запечатлеть в нашем сознании чувства, которые мы должны испытывать по отношению к их положению. Так, когда они достаточно осведомлены о некоторых лицах и уверены в их расположении, то они могут их освободить от выполнения внешнего долга, поскольку он в данном случае теряет свой смысл и необходимость».

«Правда, то почитание, которое мы питаем к великим мира сего, не должно искажать наше суждение, не должно заставлять нас уважать то, что не достойно уважения. Оно совместимо со знанием их ошибок и слабостей и нисколько не обязывает предпочитать им в глубине души тех, у кого больше реальных достоинств и естественного величия. Но поскольку мы обязаны им уважением, поскольку необходимо, чтобы они были уважаемы и поскольку миру не хватает разума и справедливости, чтобы осуждать недостатки не презирая тех, в ком он их увидел, постольку мы должны сохранять предельную сдержанность, говоря о великих мира сего и о всех тех, кого мы обязаны уважать. Эти слова Писания: «Не говори плохо о князе твоего народа» – понятны всем власть имущим, как духовным, так и светским, и вообще всем, кто сопричастен Божьей власти. Именно поэтому та свобода, с которой мирская толпа хулит поведение управляющих ею, противоречит истинной набожности. Мало того, что многие часто говорят дерзко и против правды будучи недостаточно осведомленными, они почти всегда говорят несправедливо, и вызывают подобными речами в других расположение, противоречащее заповеданному нам Богом в отношении людей, которыми Бог воспользовался для управления нами»¹⁴

¹⁴ Nicole. L.C., p 394-395.

Невозможно высказаться более ясно. Арно, сосредоточившись на теологии и морали, гораздо реже чем Николь говорил о политике. Но когда Арно это делал, он защищал аналогичные взгляды. Достаточно процитировать два в высшей степени показательных примера. В «Наставлениях о Благодати соответственно Писанию и Отцам» он дает несколько примеров поступков добрых «самих по себе», но становящихся греховными, когда их совершают неверующие:

«Оказывать помощь нищим, вершить правосудие там, где это необходимо, хорошо управлять Государством, мужественно защищать родину и другие подобные обязанности человека, если мы будем их рассматривать сами по себе, не проникая в сознание тех, кто их совершает, достойны одобрения и хвалы»¹⁵.

В одном документе, столь же важном, как его «Духовное завещание»¹⁶, Арно дважды старался показать свою верность Людовику XIV и оправдать его в столь очевидно неблагоприятном поступке, как преследование «учеников Августина».

Выразив надежду, что Бог похвалит его за клевету, которую оправдывала борьба с распущенностью нравов, и даже, напротив, что Бог, в своей милости и доброте, зачтет ему это, когда он предстанет пред его ликом, Арно продолжал:

«Я говорю о тех подозрениях, которые хотели внушить относительно меня тому, кого вы поставили над нами и кому вы заповедали нам хранить нерушимую верность – подозрения обо мне как интригане. О Господи мой, провидящий глубины сердца, Вы прекрасно видите, какое глубокое расположение я питаю к великому Принцу, какие обеты я даю каждый день в честь его священной персоны, с какой страстью я служу ему и как я далек от желания возбуждать какие-либо смуты в его Государстве. Ничто не кажется мне более противным долгу истинного христианина, и все, кто посвятил вам свою жизнь, должны участвовать лишь в делах вашего Царства».

И немного далее, говоря о преследованиях «учеников Святого Августина»:

«Но мы знаем, что лучшие Правители могут быть обмануты теми, кто завоевал их доверие, особенно в религиозных вопросах, в которых они не могут быть достаточно осведомлены. Их долгом является предвидеть те несчастья, которые могут родиться от новых ересей. Чем больше они проявляют усердия и бдительности по отношению к

¹⁵ Arnould: *Instructious sur la Grace selon l'Ecriture et les Pères*, p. 8.

¹⁶ *Testaments de M. Arnould, docteur de Sorbonne (1696) Déclaration en forme de testament, des véritables dispositions de mon âme, dans toutes les rencontres de ma vie (écrit le 16 septembre 1689)*, p. 19 et 20-21.

II. Социальные и интеллектуальные основания

своим подданным, тем более, не желая того сами, они оказываются втянуты в действия, которые они остереглись бы совершать, если бы лучше были осведомлены обо всем, что было им представлено в ложном свете. И достойным одобрения здесь является само намерение. А все плохое – угнетение невинных, смуты в вашей Церкви – должно быть приписано тем, кто этим намерением злоупотребляет».

Подобную же позицию мы находим в «Письмах к провинциалу» (письмо 14), в котором Паскаль приступает к рассмотрению проблемы Государства и правосудия, как общественных институтов¹⁷.

¹⁷ Речь идет о том, что иезуиты на своих собраниях приняли решение, разрешающее убивать, что, как считает Паскаль, противно как Божьим, так и природным законам:

«Дав разрешение убивать, вы, как кажется, забыли закон Бога, и пошли против естественного разума. Создается впечатление, что вы нуждаетесь, чтобы вас наставляли в самых простых принципах религии и здравого смысла. Что может быть более естественным, чем это чувство? «Пусть никто не будет властен над жизнью другого». Мы настолько подготовлены к этому нашим собственным опытом, — говорит Святой Хризостом, что когда Бог дал нам заповедь не убивать, он не прибавил, что убивать нельзя потому, что это зло. Этот закон предполагает, — говорит отец, что мы уже прониклись этой естественной «природной истиной!» («Четырнадцатое Письмо к провинциалу»).

В это время для Паскаля еще существовали природные законы. Чтобы отдать отчет в разнице позиций, выраженных в «Письмах» и в «Мыслях», достаточно вспомнить ужас, который Арно испытал перед текстом «Мыслей», где отрицалось существование какого-либо значимого познаваемого разумом закона и естественного, природного знания. Однажды приняв существование естественного закона, Паскаль подобно Арно и Николло, пришел к оправданию хорошего правителя и хорошего судьи.

«Этот общий запрет лишает человека власти над человеческой жизнью. И Бог взял решение этого дела на себя и настолько отстранил от него человека, что, согласно христианской истине, в этом смысле противоположной ложным максима́м язычества, человек не властен даже и над своей жизнью. Но поскольку Бог в своем провидении стремился сохранить человеческие сообщества и наказать злодеев, вносящих в них смуту, то он установил закон, позволяющий лишать жизни преступников. Таким образом, эти преступники, которые были наказуемы без его разрешения, стали наказуемы по его закону, вне которого не может быть справедливости. Именно об этом говорят нам прекрасные слова Святого Августина в первой книге «Божьего Града», главе XXI: «Бог сам установил определенные исключения для общего закона, запрещающего убивать. Это мы можем видеть или в созданных им законах, позволяющих убивать преступников, или в том, как он убивает своей Божьей волей того или иного человека. В таком случае убивает не человек, а Бог, в

руках которого человек не более, чем инструмент, подобно шпаге в руках того, кто ему служит. Но во всех других случаях убивающий становится виновным в смертоубийстве».

«Беспорно. Отцы мои, Бог — единственный, кто имеет право отнять у человека жизнь, и тем не менее, установив законы, позволяющие убивать преступников, он наделил этим правом королей и правителей Республик. Именно этому учил нас Святой Павел. Когда он говорил о власти монархов над жизнью своих подданных, то он эту власть низводит с неба на землю, утверждая, что не зря они носят шпаги, ибо они «Министры Бога для осуществления наказания виновных».

«Но поскольку это право даровал им Бог. Он обязал их проводить его в жизнь таким образом, как Он это делает сам, то есть со всей справедливостью. Как говорил Святой Павел: «Правители поставлены над своим народом для того, чтобы устрашать не добрых, но злых. Те из них, кто хочет, чтобы их власть не наводила страх, должны совершать лишь добрые дела, поскольку они министры Бога для сотворения добра». И это ограничение в столь малой степени умоляет их власть, что мы можем даже сказать, что оно её возвышает, поскольку делает ее подобной власти Бога, который бессилен в сотворении зла и всемогущ в сотворении добра. И именно этим она отличается от власти демонов, бессильных для доброго дела и обретающих силу лишь во зле. Существует лишь одна разница между Богом и монархами: Бог — это сама справедливость и сама мудрость, он может убить кого хочет, когда хочет и как хочет, поскольку помимо того, что он верховный владыка жизни людей, он никогда ее не отнимает без причины и без достаточного основания, так как он неспособен на несправедливость и ему неведомы ошибки. Но правители не могут действовать подобным образом, поскольку они всего лишь министры Бога, а не Боги. Их могут охватывать недобрые чувства, раздражать ложные подозрения, обуревать страсти. Именно это заставляет их прибегать к человеческим средствам, учреждать в своем Государстве судей, которым они передают власть, чтобы то могущество, которым наделил их Господь, было использовано лишь в тех целях, для которых они его получили («Четырнадцатое письмо к провинциалу»)

И немного далее мы встречаем краткое изложение центристской позиции: «Наконец, Отцы мои, за кого вы хотите, чтобы вас приняли? За евангельских детей или за врагов Евангелия? Можно быть или тем или другим, середины быть не может. «Кто не с Иисусом Христом, тот против него». Все люди принадлежат или к тем или к другим. Согласно установлениям Августина есть два народа, населяющих землю, есть два мира: мир Божьих детей, составляющих тело, главой которого и царем является Иисус Христос, и есть мир врагов Бога, королем которого оказывается дьявол. Именно поэтому Иисус Христос называется Царем и Богом мира, так как он везде имеет своих подданных и поклоняющихся ему. Дьявол также назван в Евангелии князем мира и Богом сего века, поскольку у него везде есть свои приспешники и рабы». («Четырнадцатое письмо к провинциалу»).

II. Социальные и интеллектуальные основания

Было бы нелегко найти у Баркоса такой текст, где он ставит в общем принципиальном плане проблему отношения христианства к власти и Государству.

Здесь мы встречаемся со случаем, диаметрально противоположным только что нами рассмотренному. Если центристы не любили говорить о Благодати Адама из боязни, что их расхождения с «Новыми Томистами» проявятся слишком ясно, то Баркос не любил рассматривать проблему Государства в абстрактном и общем плане, чтобы не отступить к позиции совершенно ему чуждой, то есть к активной оппозиции Государству.

Государство, мир – те реальности, которые истинный христианин удалившийся в свое уединение, совершенно игнорирует, он заводит о них речь только тогда, когда вынужден говорить и только по тому конкретному пункту, по которому он не может молчать.

Мы процитируем несколько очень характерных отрывков. Например, перечисление в «Изложении» некоторых добрых поступков.

«Подавать милостыню, спасти человека, оказавшегося в опасной для жизни ситуации, защитить невинного, скорее претерпеть зло, чем совершить несправедливость» (стр. 113).

Здесь не говорится, как у Арно, о действиях, предполагающих активное участие в социальном обустройстве, в социальной жизни («хорошо управлять Государством и т.д.). Мы уже отмечали проявившуюся в другом произведении¹⁸ сдержанность Баркоса в отношении визита Арно д'Андии к Людовику XIV (и мы знаем, что Антуан Арно нанес подобный же визит королю после Церковного Мира), а также сдержанность в отношении христианской королевы, Мари де Гонзаг, королевы Польши, бывшей большим другом Пор-Рояля.

Наконец, нам известна позиция «Мыслей», ее мы будем анализировать в третьей части данного исследования. Она сближается с по-

В следующих далее строчках проводится противопоставление Церкви – царства Бога и Иисуса Христа – миру – царству дьявола, но Монарх является частью первого.

«Мы должны восхвалять Бога за то, что он освятил разум монарха более чистым светом, чем свет вашей Теологии».

И в конце письма, показывая губительный и опасный характер человекоубийства, Паскаль использует, обращаясь к казуистам, в высшей степени характерную формулировку:

«Помните, что убийство – единственное преступление, одновременно разрушающее Государство, Церковь, природу и благочестие».

¹⁸ Correspondance de Barcos, abbé de Saint-Cyran avec les principaux personnages du groupe janséniste. P.U.F.

зицией Баркоса, поскольку предполагает ту же внутреннюю дистанцию в отношении любой политической и социальной жизни, тот же отказ признать за законами и социальными институтами реальную и однозначную ценность. Однако добавим, что в той мере в какой Паскаль доходил в экстремизме до предела, преобразуя односторонний отказ от мира Баркоса в парадоксальный и внутримировой отказ от мира, он мог и должен был прийти к теории отношений между силой и справедливостью в социальной жизни, теории, без которой Баркос мог прекрасно обойтись.

В литературном плане это противостояние находит свое выражение в различиях, существующих между королями расиновских трагедий Пирром, Нероном, Антиохом, Тезеем и на другом полюсе Титом, «изгнанником в своей империи», а также такими наделенными человеческими чертами королями как: Митридат, Агамемнон и Артаксеркс.

Наконец, исследуя ценность рациональных и чувственных знаний, мы встречаем здесь противостояние аналогичное тому, которое мы только что рассмотрели.

Для центризма Арно существует область, сохраняющаяся исключительно за рациональным познанием, область, в которой он чувствует себя великолепно и не нуждается ни в какой поддержке сердца и веры. Без сомнения, можно было бы провести более глубокий анализ и уточнить различие, возникшее между Арно, Николем и Паскалем до апреля 1657, года, относительно того внимания, которое они уделяли рациональному познанию, наряду с чувственным, но это не столь значимо для нас в том контексте, который нас здесь интересует. Но какие бы знания не имелись в виду – чувственные и рациональные или исключительно рациональные (Святой Фома или Декарт), – речь шла о знаниях действительно связанных с человеческой природой, знаний, которые, безусловно, не исчерпывают всю область человеческого познания, но которые имеют свою сферу, где они обладают полной и исключительной самостоятельностью. Что касается морали, позиция Арно близка к картезианству; чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть какой-либо из его эпистемологических текстов или же проанализировать его рассуждения.

Процитируем в качестве примера два первых «правила, которые надо иметь в виду, если мы хотим найти истину...»¹⁹

«Первое правило: надо начинать с самых простых и ясных вещей, в которых мы не можем сомневаться, лишь бы они могли обратить на себя внимание.»

¹⁹ А. Arnauld: Des vraies et des Fausses idées, chap. I.

II. Социальные и интеллектуальные основания

«Второе правило: не соединять то, что мы ясно осознали с теми смутными понятиями, с помощью которых мы хотели бы еще больше разъяснять осознанное, так как это было бы равнозначно желанию осветить день сумерками...»

Пять других правил, которые мы оставили в стороне исключительно за отсутствием места, написаны в том же стиле, четвертое из них трактуется явно в декартовом духе.

В этой связи мы можем также упомянуть о «Логике Пор-Рояля» или о «Записках о геометрии всеобщей Благодати» и т.д. Всякая полемика относительно различения «факта» и «права» основывается на той же идее, – существует одна область знания, сохраняющаяся за естественными способностями – чувством и разумом, – и вторая, являющаяся прерогативой веры.

Именно эта точка зрения, была выражена Паскалем в 17^{ом} и 18^{ом} «Письмах к провинциалу»:

«Именно поэтому Бог руководит Церковью через присутствие Святого духа, который никогда не ошибается в определении оснований веры. Что касается фактической стороны вещей, то Он позволяет действовать согласно с велениями ощущений и разума, вполне способных о них судить. Нет никого, кроме Бога, кто может руководить Церковью в вере. Достаточно прочесть Янсениуса, и мы увидим, как много новых гипотез содержится в его трудах. Отсюда следует, что идти против оснований веры – значит впасть в ересь. Но нельзя называть ересью (но лишь дерзостью) отрицание конкретных фактов. Это не более как противопоставление ясного разума авторитету, который может быть большим, но не может быть непогрешимым».²⁰

«Что дает нам возможность установить истину в отношении фактов? Именно наши глаза могут судить о них с достаточным основанием, как разум – о естественных и постижимых вещах, и вера – о вещах сверхъестественных и возвышенных. Поскольку вы требуете от меня ответа, мой Отец, я сказал бы вам, что согласно точке зрения двух самых значительных Ученых Церкви: Святого Августина и Святого Фомы – каждый из трех принципов нашего познания – чувство, разум и вера – имеет свой объект и свою достоверность в этом пространстве. И так как Бог хотел воспользоваться чувством как посредником, чтобы ввести в область веры: *Fides ex auditu*^{*}, то можно сказать, что совсем не вера разрушает достоверность чувств, а, напротив,

²⁰ Pascal: 17 provinciale, p. 330.

^{*} *Fides ex auditu* – вера на основании увиденного и услышанного (лат. – Прим. перевод.)

ставить под сомнение верность чувств в их соотношении с воспринимаемым означало бы разрушать веру»²¹.

Посмотрим, как Баркос объясняет матери Анжелики ту незначительную роль, которую играет разум в жизни человека.

«Позвольте мне вам сказать, что вы глубоко не правы, прося извинения за беспорядок в ваших выражениях и в ваших мыслях, поскольку если бы они были иными, не было бы в них никакого порядка, особенно у такого человека, как вы. Как есть мудрость, перед Богом ставшая безумием, так есть порядок, превращающийся в беспорядок. Следовательно, существует безумие, являющееся мудростью, и беспорядок, становящийся истинным порядком, порядком, который все следующие за Церковью должны любить. И мне горько видеть, как многие удаляются от него и бегут его, приспособляясь к приятной жизни, что недостойно их и что нарушает симметрию Божьего духа, создает видимую диспропорцию и деформацию в последовательном течении их действий и их жизни. И в этом они, как кажется, не следуют ни простоте и наивности Евангелия, с одной стороны, ни любопытству и суете мирского духа – с другой. Мне нравится, Мать моя, не только содержание вашего письма, но и манера вашего выражения, та искренность, которая проявляется в свободном парении вашего духа, не связанного законами человеческого разума, и которому вы не ставите никаких препон, кроме препон милосердия, совсем не нуждающегося в них, если это милосердие совершенно, и очень нуждающегося, если оно слабо и незащитно»²².

Баркос, обращаясь к Паскалю, замечал: «Смутность и неясность веры нисходит на всё, и нет ничего во что бы они не проникли, или «мы должны бороться с нашим любопытством и дерзостью суждений... отдавая себе отчет... в чрезвычайно малых возможностях нашей мысли и нашего разума, которые при любом случае оказываются недостаточными и которых самое незначительное явление может привести в замешательство». И еще... «бесконечность даже самых естественных вещей столь превосходит наше понимание, что это должно нам преподавать урок: мы должны чувствовать свою неспособность следовать за мудростью Бога в неисповедимости путей его»²³.

Баркос отрицает – каждый раз, когда он имеет для этого повод – любое доверие к разуму и естественным способностям. Он не стал автором философского трактата, в чем проявилось его противоречие

²¹ Pascal: 18 provinciale, p. 373-374.

²² Barcos, abbé de Saint – Cyrán: Lettre à la mere Angelique, écrite le 5 decembre 1652.

²³ Barcos: Lettre adressée probablement à Pascal en 1657.

II. Социальные и интеллектуальные основания

с самим собой. Но его позицию все же легко себе представить. И если он не решился написать критику разума, так как не обладал достаточной силой интеллекта, да и вообще эта проблема интересовала его мало, и он не ставил под сомнение очевидные рациональные данности, то всё же подчеркивал, где только мог, ту малую ценность, которую представляли истины разума для христианина.

Внутренняя связь, существующая между точками зрения центризма и янсенистского экстремизма на три только что проанализированные нами проблемы – «новые Томисты», политическая и социальная жизнь, истины чувственного и рационального познания, – кажется нам настолько очевидной, что не нуждается в дальнейшем рассмотрении.

Речь идет о двух позициях, одна из которых признает большое значение внутримировой борьбы за истину и добро и считает, что христианин может в какой-то мере обрести в этой борьбе свою цель и задачу и угодное воле Божьей приложение своих сил. В то время как другая позиция – более радикальная – противопоставляет Бога миру, а в определенном смысле и воинствующей Церкви и полностью отрицает любое участие, каким бы оно ни было, в политической и социальной жизни.

IV

Схематический анализ янсенистского движения не исчерпывается, однако, этим противопоставлением двух течений – Арно и Баркоса – даже если его свести к тем границам, которые нас здесь интересуют, поскольку, если относительно этих трех моментов, мы смогли показать то общее, что связывает позиции Баркоса и «Мыслей», то с такой же легкостью мы могли бы показать и все то, что их разделяет в отношении этих трех рассмотренных ими пунктов.

В «Мыслях» Паскаля можно обнаружить даже фрагменты, касающиеся отношения к миру и направленные конкретно против Баркоса и его друзей, (в частности это фрагмент 865).

Не раз Паскаль говорил о невозможности обойтись без разума и необходимости уважать установленные законы, о том, что человек не должен вносить смуту в политическую и социальную жизнь, но он еще и признавал реальное значение социальных привилегий в той мере, в какой они выражают обладание силой и богатством. В целом, везде, где Баркос говорит «нет», Паскаль отвечал и «да» и «нет». Здесь мы подходим к самой важной и одновременно самой сложной проблеме в изучении янсенистской мысли: к проблеме человека парадоксального по преимуществу, к проблеме праведного грешника.

Мы напрасно искали бы подобного праведного грешника в творчестве «Друзей Пор-Рояля». Церковь осудила эту идею как одну из существенных элементов янсенистской ереси, и все мыслители Пор-Рояля, кто хотел во что бы то ни стало остаться в лоне ортодоксальной церкви, должны были отречься от нее.

Арно вполне ясно и искренне выразил несогласие с этой идеей, утверждая, что она граничит в моральном плане с молинизмом и в теологическом – с кальвинизмом²⁴. И тем не менее эта идея была, если не сущностью, то, по крайней мере, постоянно возобновляющейся попыткой, предельной границей экстремистского янсенизма, и без нее было бы совершенно невозможно понять два самых значительных произведения, которые оставил нам Пор-Рояль: «Федру» и «Мысли».

Попытаемся, прежде чем подойти к самой этой идее, рассмотреть отношения между этой позицией, с одной стороны и центризмом Арно и экстремизмом Баркоса – с другой.

Для Арно нет никакого парадокса ни в тех точках зрения, которые он на деле отстаивает, ни в тех последствиях, которые из них могут вытекать, если их развить до конца. Мир состоит из избранных и отвергнутых, из святых и грешников. Отвергнутые грешат, так сказать, естественным образом, вследствие первородного греха; избранные обязаны своей святостью и постоянством в вере милосердию Бога, который посылает им безвозмездно и независимо от каких-либо заслуг помощь действенной благодати. Но эта Благодать имеет актуальный характер, и ничто не позволяет нам сделать вывод, что Бог пошлет ее святому также и в следующее мгновение. Один и тот же человек, таким образом, может быть то святым, то грешником, то вновь вернуться в состояние святости. Роль святости в мире заключается в борьбе с грехом за истину и добро, тем более, что по многим существенным моментам ей открыты как истина так и добро, открыты или в естественном познании, или в Евангелии и учении отцов Церкви, которым доступно это естественное познание. Таким образом в моральном плане трудности могут возникнуть в том, что касается подчинения отдельного, конкретного действия общему закону, и потому возникают лишь как исключение и только в редких случаях оказываются непреодолимыми. Мы можем сделать заключение, что в философии Арно не отводится никакого места парадоксу праведного грешника. Тема скрытого Бога, основополагающая тенденция янсе-

²⁴ Смотрите его критику произведений Буадуаля: «La Théologie morale de saint Augustin, dans Deux lettres de Messire Antoine Arnauld, docteur en Sorbonne. 1700 (les lettres sont de 1687).

II. Социальные и интеллектуальные основания

низма устанавливать дистанцию между Богом и человеком находит свое имплицитное выражение в полемике Арно с двумя теориями мирозерцания в Боге у Мальбранша и отца Лами и с теорией всеобщей Благодати Николя. Мы не можем узреть Бога и Бог не всегда посылает нам откровения, но Он дает нам возможность познать нашим природным разумом и через Евангелие основные истины, и если мы их иногда игнорируем, как делают язычники и неверующие, то только вследствие природной испорченности воли и жизни вне исторического поля Церкви. Без сомнения, для Арно, как для Баркоса и Паскаля, христианское мироощущение можно было бы определить единством надежды и трепета. Но в то время как для двух последних недостоверность была радикальна и касалась всех планов, для Арно она оказывалась радикальной только по отношению к будущему, постоянству в вере и осуждению²⁵.

Совсем в другом аспекте рассматривает эту проблему Баркос. Без сомнения он также приходит к необходимости избегать парадокса и идеи праведного грешника. Но этот парадокс, лишенный какой-либо реальности для центризма Арно, если только это не реальность кальвинистской ереси, является для Баркоса искуплением и постоянной опасностью, которую нужно стараться избегать. Если, по мысли Арно, Бог скрыт, то только потому, что Он не дает человеку возможность познать свой промысел, не открывает ему пути, которыми обеспечивает победу добра, потому что он никогда не позволяет человеку узнать – в этой жизни – будет ли человек последовательно придерживаться добра и справедливости. Человек должен действовать, и если ему дана Благодать, он действует в согласии с Божьей волей, не ведая о том, как это действие впишется в общий Божественный план на индивидуальном, историческом и эсхатологическом уровне. Но в качестве действия различие между добром и злом оказывается точно определенным, и Бог дает нам в разуме, в сознании, в Писании и в отцах Церкви тех верных руководителей, которые позволяют нам не сбиться с истинного пути.

По мнению Баркоса, Бог скрыт гораздо более радикальным образом. Он покинул мир и воинствующую Церковь в той мере, в какой она являлась его частью. Если человек хочет жить в мире как христианин, если он хочет проповедовать и активно участвовать в жизни Церкви – как-либо иначе, чем через свершение таинств, если это

²⁵ Хотя недостоверность относительно намерения, которое было трудно определить удовлетворительным образом была всегда реальной, равно как и недостоверность относительно подчинения конкретных поступков общему закону.

священник, или через молитву, если это простой верующий, – то он нигде не найдет непогрешимого руководства, даже в плане непосредственного и актуального действия. Он всегда оказывается перед лицом одновременно существенных и противоречивых требований, перед лицом парадокса. Человек в миру может быть лишь или отвергнутым, или праведным грешником. Конечно, Баркос искренно хотел избежать этого парадокса, ясного выражения которого он не находил ни в Евангелии, ни у отцов Церкви. Но это возможно, только если потребовать от христианина жить вне мира и не участвовать в активной деятельности воинствующей Церкви, или если он недостаточно силен для этого, то снять с себя ответственность за свои действия, став монахом. Впрочем, единственный раз, когда духовные и светские власти не позволили ему оставаться в отрешенности от мира, в уединении, единственный раз, когда они потребовали от него принять активную позицию и поставить свою подпись, он смог лишь ответить (что явилось великим скандалом для логика Арно) самым парадоксальным образом. Баркос заявил, что подчиняется постановлению папы, требующего подписи, но что он отказывается подписывать.

Позиция Баркоса, как нам кажется, чрезвычайно последовательна. Это подтверждается тем фактом, что она нашла свое выражение в творениях такого уровня, как «Андромаха», «Британник» и «Береника». Но достаточно было, чтобы какой-нибудь довод – философский у Паскаля, исторический или экспериментальный (Церковный Мир) у Расина – заставил экстремиста баркосовского типа посмотреть на жизнь христианина в миру, или (если перейти в светский план) на жизнь добродетельного человека в мире, чтобы он пришел к наиболее радикальной трагической позиции, к парадоксу и идее праведного грешника.

Баркос мог избежать этого парадокса, поскольку ему оставалась некая лишенная парадоксальности достоверность, до которой никак, по его мнению, не могло простираться сомнение, а именно – существование Бога и вытекающая из этого существования необходимость и возможность покинуть мир и удалиться в уединение. Однако достаточно было развить идею скрытого Бога до ее предела, принять то, что Бог не дает человеку никакой абсолютной уверенности в своем существовании, словом, прийти к идее веры как пари, чтобы оказаться лицом к лицу с обобщенным парадоксом, прийти к необходимости остаться в миру и имплицитно – к радикальному и внутримировому отказу от мира, к идее праведного грешника.

II. Социальные и интеллектуальные основания

Баркос, как и Арно, считал, что Бог нисходит к любым искренним молитвам, но при греховной природе человека это может произойти лишь благодаря помощи исцеляющей Благодати. Разница между ними заключается в том, что для Баркоса подобная молитва предполагает уход от мира, жизнь в уединении.

Мы считаем, что именно в этом пункте последний этап радикализации, который пройдут Паскаль в «Мыслях» и Расин в «Федре», привнесет модификацию в доктрину «учеников Святого Августина». Ставка на существование Бога, внутримировой отказ от мира, понятие праведного грешника предполагают *идею подлинной и не услышанной Богом молитвы*. Что осталось бы от «Федры», если бы мы хотя бы на мгновение представили себе, что ее одинокие диалоги с солнцем не являются подлинными в самой высокой степени. Это была бы обычная драма городских нравов, история адюльтера, вызывающая не больше интереса, чем любой обыденный факт. Идея христианина, в стенаниях ищущего Бога, и не находящего его, обретает в «Мыслях» свое самое яркое выражение.

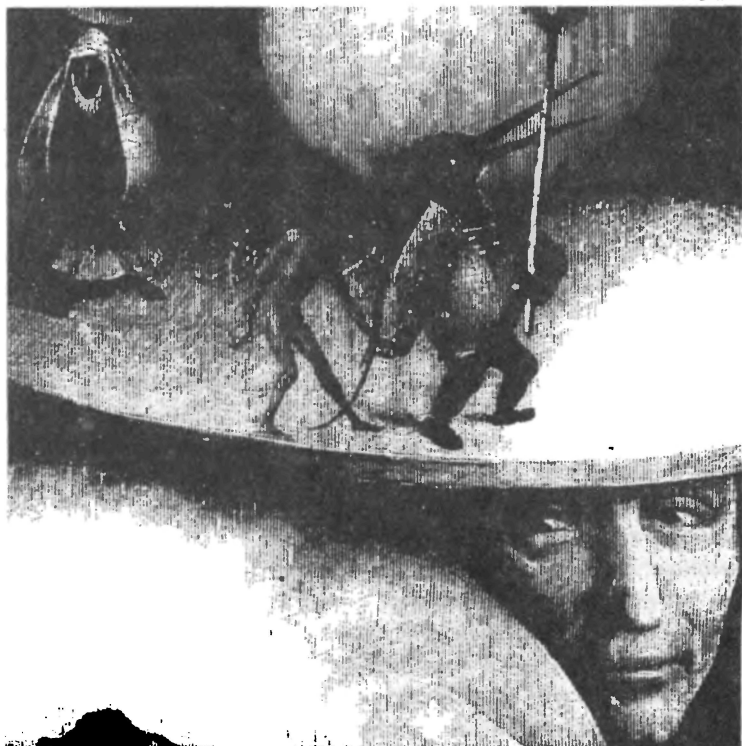
Находимся ли мы еще в пределах янсенистского вероучения? Теологи – Арно и Баркос – высказали бы свои возражения, Церковь, однако, определила в своём осуждении, что это и является истинным янсенизмом.

Социолог, не одобряя этого осуждения, приходит, из чисто мирских соображений, к тому же выводу. И нам это кажется естественным, потому что в великих социальных и идеологических битвах партнеры редко ошибаются, прозревая в позициях своего противника²⁶ самое существенное.

²⁶ Что, безусловно, не означает, что они их не искажают в целях пропаганды. Но, как нам кажется, это не относится к осуждению пяти положений.

ЛЮСЬЕН ГОЛЬДМАН
СОКРОВЕННЫЙ БОГ

ПАСКАЛЬ



ЧЕЛОВЕК И СМЫСЛ ЕГО ЖИЗНИ
ПАРАДОКС И ФРАГМЕНТ
ЧЕЛОВЕК И УДЕЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ
ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА И ПРОСТРАНСТВО
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ
МОРАЛЬ И ЭСТЕТИКА
СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ: ПРАВОСУДИЕ, СИЛА, БОГАТСТВО
ПАРИ
ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ

3

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Глава VIII

Человек. Смысл его жизни

I

Это первая, посвященная биографии глава, с которой мы начинаем разговор о Паскале, была одной из глав, вызвавших у нас больше всего сомнений. Во всяком случае было трудно, и, может быть, почти невозможно придать ей характер строгой научности. Не будем забывать тот принцип паскалевской эпистемологии и любой диалектической мысли, который учит нас, что нельзя «познать части без знания целого, точно так же, как целое без знания частей», то есть в познании фактов человеческой жизни любой недиалектический шаг, каким бы он ни был, — синтетическим, аналитическим или эклектическим, — заранее обречен на неудачу, так как скорее скрывает, чем выявляет истинный смысл изучаемых фактов. Задача диалектического метода или простого научного метода, что для нас равнозначно в отношении наук о человеке — постепенно раскрыть сущность явления, сущность, которая определяет как глобальную структуру, так и значение частей, сущность, которая, впрочем, есть ничто иное, как единство этой структуры и этих значений. (Поскольку любая структура — это значение, а любое значение — это структура.)

Таким образом, если, несмотря на трудности, которые представляет подобный метод, он — не только в нашем воображении, но и в реальности даст возможность далеко продвинуться в изучении значительных философских, литературных и художественных произведений или же совокупности исторических, социальных или экономических фактов, то в случае изучения жизни эта проблема будет иметь глубокие качественные различия. В двух первых случаях речь идет о таких реальных и виртуальных «формах», сама природа которых в какой-то мере облегчает работу исследователя. Но мы можем представить себе, насколько исследование подобного плана становится сложным и запутанным, когда дело касается биографии, то есть в большинстве случаев столь мало структурированной реальности, что понятие сущности практически теряет здесь какое-либо значение.

Великое произведение, историческое движение, такое, как крестовые походы или французская Революция, всегда обладают своей структурой и внутренней последовательностью.

Изучая биографию, безусловно, можно установить, что такого-то или такого-то числа данный человек совершил то или иное действие, сделал тот или иной жест (и часто бывает нелегко определить, идет

ли речь о действии или о жесте). Мы узнаем, что он женился, опубликовал какой-либо труд или сделал научное открытие. Но это не дает нам никаких сведений относительно места и значения этих событий в жизни того, кто их пережил. В конечном счете гораздо легче определить место, значение и последствия этой публикации или открытия в научной истории, чем в жизни автора.

В историческом плане, несмотря на все различия, наблюдаются существенные общие черты в физических и математических исследованиях Паскаля и Декарта. Потому историк науки мог бы, – конечно, при условии, что он не забывает всех различий и противоречий, – рассматривать их вместе в труде или в отдельной главе, посвященной научной мысли Франции XVII века.

Но может так случиться, что общих фактов, существенных для биографии этих двух ученых не окажется, и тогда произведение, рассматривающее их обоих с точки зрения, например, «роли науки в жизни исследователя», будет представлять из себя просто абстрактную и лишенную фундамента конструкцию. И во фразе: «Паскаль, как и Декарт, посвящал часть своего времени научным исследованиям» – слово «как» станет относительной правдой для историка наук и абсолютной ошибкой для биографа любого из этих мыслителей.

Можно было бы возразить, что как в том, так и в другом определении нет ничего особенного, что любое частное явление обладает своей сущностью и значением, соответствующим тому относительному целому, в которое оно включено, и что речь идет только о том, чтобы определить с помощью более или менее аналогичных методов значение того или иного научного, политического или религиозного события в различных и дополняющих друг друга целостностях истории и частной жизни.

Наряду с тем, что число исторических ситуаций более ограничено, что представляет нам возможность гораздо более определенной классификации и типологии, чем в случае бесконечной вариативности ситуаций личной жизни, наряду с этим, множество диалектических работ по методологии и историческому исследованию уже позволили нам выделить в этой области определенное количество, если и не окончательных, то, по крайней мере, испытанных и практически применимых, диалектических принципов работы и контроля, которых мы лишаемся как только речь заходит о биографическом исследовании.

Теперь мы можем понять, почему лучшие представители диалектической мысли – Маркс, Энгельс, а также Георг Лукач – предпочитали, за несколькими редкими исключениями, когда полемика каса-

лась повседневной политической борьбы, ограничиваться диалектическим анализом произведений, их содержания, их эстетической формы, так же как и отношений, существующих между содержанием и формой, с одной стороны, и связанными с ними глобальными, социальными и экономическими реальностями, с другой, и по возможности избегали вступать на зыбкую почву персональной биографии.

Безусловно, подобное ограничение объекта исследования можно допустить и в труде, посвященном «Мыслям» и театру Расина. Действительно, «Мысли» – произведение, характеризующееся чрезвычайным единством, произведение, чье содержание и форму можно анализировать самым непосредственным образом (это и станет объектом изучения следующих глав), не устанавливая связей с жизнью его автора. Мы должны признаться, что подобное решение проблемы нас соблазняло. Однако нам кажется, что в данном случае связь между жизнью и творчеством настолько сильна – в случае Паскаля одно высвечивает другое весьма четко – что стоит ввести в наше исследование главу, составленную из разрозненных размышлений и не отказываться от рассмотрения столь важного аспекта целостной реальности, который мы не имеем права произвольно отбросить. Тем более, что большинство аргументов, направленных против законности биографического исследования, кажутся слишком слабыми в конкретном случае именно этой жизни, которая, несмотря на свою сложность, представляет из себя прекрасно структурированную на чрезвычайно высоком уровне форму, и поэтому мы можем выявить ее сущность.

Для диалектической мысли существует один серьезный грех, который она обязательно должна избегать. Этим грехом является односторонняя позиция, категорическое принятие позиций «да» или «нет». Энгельс писал, что говорить «да, да» или «нет, нет» – значит заниматься метафизикой, и мы чувствуем тот в высшей степени уничтожительный смысл, который он вкладывал в это слово. Единственный способ приблизить к себе человеческую реальность – и Паскаль открыл это за два века до Энгельса – это говорить одновременно «да» и «нет», объединить две крайние противоположности. Редко когда глубокий и, так сказать, экспериментальный характер этого закона заявлял о себе с такой силой, как при изучении жизни Паскаля. При чтении различных биографий Паскаля, центром внимания которых оказывалась проблема религиозных «обращений», у нас возникало желание каждый раз, когда автор настаивал на их важности, напомнить ему, что вся жизнь Паскаля, начиная с юности и кончая смертью, представляла из себя фундаментальное единство. И наоборот, знакомясь с исследованиями, пытающимися показать, что обращения

не были радикальными (один Бог знает, до какой степени они были таковыми), что Паскаль всегда продолжал интересоваться мирскими делами и наукой, мы настоятельно хотели бы подчеркнуть, что именно непрерывающиеся и страстные исследования трансцендентной реальности со всеми обращениями, которые они с необходимостью в себя включают, и определяют глубочайшее единство жизни Паскаля. Таким образом, обращения Паскаля не только радикальны в самом глубоком смысле этого слова, не только его жизнь представляет из себя единство и совершенную непрерывность, но более того, это единство существует лишь благодаря силе абсолютного поиска целостности, который всецело подчинен своему объекту и потому игнорирует любые субъективные заботы о внешней и формальной непрерывности. И, наоборот, эти обращения основательны и радикальны только потому, что они исходят все из того же поиска целостности и преодоления. В жизни Паскаля непрерывающееся напряжение, постоянное преодоление (качественные переломные моменты которых историки называют «обращениями») и составляли ее единство, точно так же, как никогда не прерывающаяся линия поиска обязательно приводила к обновлению этих качественных переломных моментов.

Констатируя, таким образом, диалектические отношения между единством этой жизни и отмечающими ее своими вехами «обращениями», мы, однако, далеки от того, чтобы установить истинную перспективу проблемы, поскольку ничто не может показаться нам более далеким от её конкретной и живой реальности, как те критерии, с помощью которых большинство историков пытаются её исследовать.

Чаще всего «обращение» понималось как резкий переход от жизни неверующего – речь идет о неверии эрудита, или неверии, проявляющемся в образе жизни, – к религиозной жизни¹. И совершенно упускалось из виду то качественно иное родство, которое, несмотря

¹ Мы сами рассматривали «обращение» в значительной мере именно с этой точки зрения в четвертой главе настоящей работы. Но речь шла не о психосоциологическом исследовании реальных «обращений», а о попытке понять, что представляет из себя «обращение» для трагического сознания. В эмпирической реальности ничто не может быть вневременным, и более того, в нашем понимании Паскаль никогда не был неверующим. Те переломные моменты, которые мы называем «обращениями» Паскаля, располагаются в глубинном течении истинно религиозного существования. Поэтому биограф должен попытаться их понять, исходя из событий этой жизни и столкновений с определенными значимыми ситуациями, как необходимые психологические и интеллектуальные следствия диалога, происходящего между Паскалем и реальностью.

на все различия, существовало между Паскалем до первого обращения 1646 года и Паскалем последних лет так же, как между, с одной стороны, Паскалем «Писем к провинциалу» и, с другой, такими персонажами, как Арно и Николь, хотя в эту эпоху их идеологические позиции были очень близки и между ними имело место реальное и, без сомнения, тесное сотрудничество.

Следовательно, можем ли мы удивляться, не находя у биографов Паскаля, даже в плане только внешних данных, не только направляющей линии жизни этого выдающегося человека, но и поворотных моментов. «Мемориал» был слишком ярким и запоминающимся явлением, чтобы кто-либо смог писать о Паскале, опуская этот поворотный момент его жизни, датированный 23 ноября 1654 года. Но не говоря о том почти очевидном факте, что эта ночь была лишь неким итогом, моментом завершения кризиса, который, начавшись чуть позже смерти Этьена Паскаля в сентябре 1651 года, достиг своей кульминационной точки в 1653 году, во время ссоры и разногласий в связи с вопросом о наследстве Жаклин и дискуссии по поводу подчинения конституции Иннокентия X, кризиса, связь с прошлым которого почти никогда не была замечена биографами, — не говоря уже об этом очевидном факте, мы не можем не отметить, что большинство биографов свидетельствуют лишь о двух «обращениях»: «обращении» 1646 года и «обращении» 1654 года и оставляют в стороне еще один кризис, который был не только более глубоким и чреват большими последствиями в биографическом плане, но и оставил весьма значительный след в истории философской мысли.

То малое значение, которое придают биографы Паскаля кризису 1657² года, кажется нам одним из самых поразительных примеров

² Ф. Мориак, судя по его труду «Блез Паскаль и его сестра Жаклин», имел представление о кризисе и поворотном моменте в жизни Паскаля после 1657 года. «Таким образом, к двум официальным «обращениям» Паскаля нужно было бы прибавить третье...» (стр. 196). Но категории и ценности, лежащие в основе его произведения, мешают ему понять природу этого «обращения». Поэтому он продолжает: «... кризис, следовавший за «Письмами к провинциалу», будучи гораздо менее значительным, чем подобный же кризис 1654 года, и совсем иного плана, кажется тем не менее, столь же глубоким по своему содержанию. Слишком произвольным было бы рассматривать периоды спокойствия и умиротворения как некую купюру в религиозной жизни человека. Паскаль в действительности пережил «обращение» только однажды, в Руане. Затем в его духовной жизни были падения и взлеты, вплоть до последних лет, когда он наконец приблизился к святости».

Таким образом, для Мориака не может быть «обращения» в пределах самой религиозной жизни. Признавая за этой жизнью лишь одно измерение —

«падения и взлеты», он подходил к фактам с этой позиции. поэтому употреблял такие термины, как колебания, равнодушие, взлеты и падения и т.д., столь мало пригодные для характеристики пяти последних лет жизни Паскаля.

Что касается «святости», то факты плохо сочетаются с тем смыслом, который он придает этому слову, потому что в течение именно этих двух лет было организовано предприятие, связанное с каретами имеющими пять оснований и написаны «Заметки о подписании Формуляра».

Мы не можем, конечно, согласиться с его характеристикой жизни Паскаля в эпоху, когда тот писал «Мысли»: «В этот краткий момент его жизни установилось некое равновесие между миром и Богом, которого этот неистовый и склонный к крайностям человек почти никогда не достигал» (стр. 199). Напряжение между двумя противоположными полюсами – суетным миром и реальным и отсутствующим Богом – представилось Мориаку равновесием, достигнутым в некой средней промежуточной позиции. Действительно, невозможно исходить из определенных интеллектуальных и аффективных позиций и постигать позиции, которые их превосходят в понимании реальности, то есть в прогрессе разума.

Но добавим, что Мориак прекрасно понял рационалистический и корнелевский характер Жаклин, что и не удивительно, поскольку позиция Мориака располагается в исторической типологии мысли на той же линии, что и рационализм (обе эти позиции взаимно превосходят друг друга в определенных пунктах), но находится вне движения трагической мысли.

Можно также упомянуть, в качестве примера, исследования мадмуазель Руссье. В принципе, она проводит различие между фрагментами, в которых выражена мысль Паскаля, и фрагментами написанными от лица либертена – вольнодумца (к последним она относит фрагмент 206 о вечном молчании бесконечных пространств). Мы уже говорили, что, используя подобный метод, можно приписать все, что угодно, кому угодно.

Здесь, однако, мы сталкиваемся с совсем другим случаем. Мадмуазель Руссье рассматривает гипотезу об изменении мироощущения Паскаля в 1657 году, которое могло бы объяснить переход от «Писем к провинциалу» к «Мыслям». Но она ее тут же отвергает, поскольку «в действительности, подобная эволюция неправдоподобна хронологически. «Письма к провинциалу» написаны с января 1656 года по март 1657. Что касается апологии, то мы знаем, благодаря мадам Перье, что Паскаль задумал ее в марте 1656 года под впечатлением от чуда Святого Терния* и работал над ней в 1657-1658 гг. Четыре последних года его жизни были лишь медленной агонией. Нам трудно представить себе, как в столь короткий срок он смог перейти от духа гордой независимости к фанатизму, девизом которого могли стать слова: «Оглушайтесь». Здесь, по крайней мере, нужен был бы глубокий внутренний переворот, но нет никаких оснований предполагать его в жизни Паскаля, поскольку его второе и, по видимости, окончательное «обращение» относится к 1654 году. Посмотрим, не приведет ли нас тщательное исследование текстов к другому заключению» (La Foi selon Pascal, t. I, p. 25).

Конечно, мы не согласны с утверждением, будто четыре последних года Паскаля были лишь медленной агонией, а также с присутствием малейшего оттенка фанатизма в «Мыслях». Нам известно, что мадмуазель Руссье, вместо того, чтобы исходить из текстов в вопросе, имел или не имел место «внутренний переворот» в сознании Паскаля в 1657 – 1658 годах. — приняла а priori, что «обращение» 1654 года было окончательным, что не было более позднего кризиса и, следовательно, «Письма к провинциалу» и «Мысли» выражают одну и ту же позицию. Исходя из этой гипотезы, она разделила все фрагменты на те, которые, по ее мнению, выражали мысль Паскаля, и на те, что стали отражением мироощущения либертена-вольнодумца.

Жан Менар, напротив, утверждает: а) У Паскаля, оставившего научную деятельность в 1654 году, вновь «в 1657 году... проснулся интерес к математике» («Autour des écrits de Pascal sur la roulette, Annales Universitatis Saravien-sis, philosophie – lettres, II, 1-2, 1953, p. r.); б) эта деятельность медленно сходила на нет, начиная с 1659 года, когда Паскаль «с февраля 1659 года» начал замыкаться во «всё более и более глубоком уединении», хотя его уход от науки обрёл реальность только в середине 1660 года.

Факты, как и всегда у Менара, даются точно. Но их интерпретация кажется нам менее убедительной. Менар, убежденный, что не существует идеологического разрыва между «Письмами к провинциалу» и «Мыслями» (что проявилось еще в его замечательной во многих отношениях работе «Pascale, l'homme u l'oeuvre, Paris, Boivin et Cie), не придает большого значения возвращению Паскаля к науке в 1657 году и, напротив, воспринимает как нечто первостепенное его отказ от научной деятельности в 1659-1660 гг. «Идея о новом "обращении" в начале болезни 1659 г., как кажется, достаточно была доказана в моих предыдущих исследованиях», — писал он уже в своей работе о Паскале (стр. 115). Та же идея была им высказана в анализе, посвященном труду о счетной машине.

Первое затруднение, которое возникло при разработке этого тезиса, не ускользнуло от взгляда столь проницательного историка, как Менар: можно принять как факт, что в 1660 году Паскаль отошел от всякой научной активности, но не отошел от деятельности в миру. «Оставим в стороне предприятие с каретами: если оно и свидетельствует об определенном участии Паскаля в мирской жизни, то все же это предприятие не носит научного характера», — пишет Менар (стр. 24). Для проблемы «обращения» это имеет первостепенное значение. Если мы прибавим, что во фрагменте 139 Паскаль располагает научные исследования и факты написания «Мыслей» в одном и том же плане и относит их к «развлечениям», и, что особо важно, если мы отдадим отчет в радикальном изменении теоретических позиций, выраженных в «Письмах к провинциалу», то гипотеза о полном отказе от мира покажется нам более простой и более естественной, чем гипотеза о радикальном уходе от мира в 1660 г. Для нас прекращение научной деятельности в 1659-1660 годы — каким бы важным оно ни было — остается тем не менее случайным явлением, которое можно объяснить самыми разными причинами, не только

влияния имплицитных ценностей и ментальных категорий историка на все, что можно или нельзя зарегистрировать в совокупности изучаемых им фактов. Действительно, трудно представить себе (несмотря на единство, характеризующее жизнь Паскаля) более глубокий перелом, более радикальное различие, чем то, которое существует с одной стороны между человеком, сотрудничавшим до 1657 года с Арно и Николем, написавшим в конечном счете рационалистический текст «Писем к провинциалу» и борющегося за победу истины в Церкви и в миру, и с другой, человеком, который, умирая в 1662 году радикальным янсенистом, отказался подписать Формуляр^{*} и в то же время заявил о своем подчинении Церкви и который, оставив всякие надежды, мирские и связанные с Церковью, утверждал тщетность мира и науки и в то же время изобрел счетную машину, организовал поддержку этому открытию, и, самое главное, написал в течение последних лет своей жизни фрагменты, ставшие в истории мысли первым выражением трагической философии.

Это означает, что в течение восьми лет, последовавших за тем, что обычно называют «окончательным обращением» Паскаля, лет, которые биографы обычно рассматривают как некое единое целое, где они признают, самое большее, наличие небольших вариаций в конкретных вопросах (подписание Формуляра и т.д.), что в это время произошло глобальное и характеризующееся внутренней последовательностью изменение мысли и поведения Паскаля, изменение, положившее начало новой философии, стилю, новому отношению к Церкви, к внутренним разногласиям в янсенистской группе, новому поведению в миру и иной концепции Божественного. Без этого изменения практически невозможно было бы понять не только его жизнь, но и его творчество, которое интересует нас здесь в первую очередь. Оно явилось результатом кризиса, и его начало отмечал сам Паскаль, написав в 1657 году слова, которые по их точности и содержательной силе можно отнести к самым потрясающим признаниям, когда-либо сделанным верующим, еще считающим себя причастным к религии и Церкви: «Я чувствую отвращение, когда осознаю себя между Богом и папой»³. Итогом этого кризиса стали «Мысли».

идеологическими, но и биографическими (болезнь, споры сторонников Пор-Рояля между собой, которым Паскаль посвящал значительную часть своего времени, работа над «Мыслями», производство карет).

^{*} Документ, осуждающий учение Янсения (*прим. переводчика*).

³ Œuvres, Ed. Br., t VII, p. 174.

II

Мы не располагаем новыми фактами, касающимися биографии Блеза Паскаля, хотя недавние исследования Менара, как кажется, показали нам, что, несмотря на многочисленные научные труды, созданные столькими учеными, еще многое не сделано, и не все еще ясно.

Однако, мы считаем, что даже в отношении давно известных фактов, которые отмечены во всех биографиях, остается еще много невыясненного. Не претендуя на написание новой биографии Паскаля, мы ограничимся несколькими замечаниями, касающимися значения некоторых известных всем исследователям Паскаля фактов.

Чтобы сделать это, мы с самого начала вынуждены многое выяснить. Большинство биографов действительно пытались соотнести Паскаля как ученого с наукой его времени и, как верующего, с Контрреформацией и старой христианской традицией. Мы же предполагаем показать в данном исследовании, что Паскаль открывает генерацию мыслителей, которые, преодолев (а это безусловно означает интегрировав) христианскую традицию и завоевания рационализма и эмпиризма Просвещения, создали новую мораль, которая не потеряла своей актуальности и сегодня. Как мы считаем, Паскаль явился первым выдающимся воплощением современного человека.

Понятие современный человек обладает по крайней мере двумя различными значениями в зависимости от того, кто его употребляет — рационалист или марксист, в зависимости от того, в каком произведении видят великий философский манифест подобного типа человека, подобного человеческого мироощущения — в «Рассуждениях о методе» или в «Тезисе о Фейербахе».

В первом случае идеал совершенного человека воплощается в просвещенном ученом, свободном от предрассудков и суеверий, мужественно и бескомпромиссно добивающемся победы истины. Это Коперник, Галилей, Декарт, не такие, какими они были на самом деле (нам не слишком много известно по этому поводу), но какими они являются в коллективном представлении лицеистов и ученых историков, которое можно считать верным в той мере, в какой через все сложности и противоречия любой конкретной жизни, оно выявляет саму сущность того, чем были и чем хотели быть большинство великих ученых, в сумерках средневековья и в эпоху Возрождения создавали позитивную и рациональную науку, прежде всего механистическую физику. Реально существующая преемственность связывает Декарта и Бруншвига и мы уже говорили, что эта линия проходит в

непосредственной близости к «Письмам к провинциалу», Вольтеру и Валери.

Жильсон даже утверждает, что истоки этого совершенного рационализма уходят далеко вглубь веков, что его историю нужно исчислять начиная с великой интеллектуальной революции, которая в XIII веке имела своим следствием замену томистского аристотелизма августинианской мыслью.

Это утверждение кажется нам соответствующим истине при условии, что мы не теряем из виду качественный скачок, каким является переход от томизма к радикальному рационализму и от аристотелевской физики к физике механистической.

Впрочем, исторический материализм подтверждает анализ Жильсона в той мере, в какой он связывает, как томизм XIII века, так и рационалистическую и эмпирическую мысль Просвещения с непрерывным развитием третьего сословия внутри феодального общества и монархии старого режима.

Но, кроме значения, соотносимого с образом опирающегося на разум мыслителя и ученого, термин «современный человек» в истории европейского сознания имеет и другой смысл.

С того момента, как диалектическая философия заявляет о себе, она отказывается признать самостоятельность концептуальной мысли и, имплицитно, видеть в мыслителе идеал универсального человека.

Кульминационным моментом в восходящей кривой философии Просвещения явилось, как нам кажется, поколение посткартезианцев – Мальбранш, Лейбниц, Спиноза, и с некоторым опозданием в Германии – Лессинг. Но Паскаль, а за ним Кант, Гегель, Гете и Маркс в Германии разработают новое видение человека, видение, которое, несмотря на то, что оно интегрирует реальные завоевания рационализма и эмпиризма Просвещения, сориентировано на преодоление замкнутой на самой себе концептуальной мысли. Через натурфилософию XV и XVI вв. оно присоединяется в некоторых существенных аспектах к великой традиции августинианства⁴.

⁴ Необходимо подчеркнуть, так как здесь возможны недоразумения, что марксистская мысль, поскольку она предполагает веру в будущее человечества, отрицает откровение и все сверхъестественное. Это, без сомнения, религия, но религия без Бога, религия человека и человечества, но тем не менее – религия. В общей эпистемологии «Тезисов о Фейербахе» и августианства именно соотношение с физической структурой и финальностью, которую эта структура предполагает, – а это означает веру в вечность и будущее человечества – определяет не истину, а возможность познания.

Таким образом, классическое литературное выражение такого человека мы имеем в «Фаусте» Гете, и это может нам помочь понять некоторые особенности жизни Паскаля.

Безусловно, речь здесь идет не о хитроумных и искусных формальных аналогиях, и мы прекрасно понимаем разницу, существующую между реальной жизнью и литературным образом.

Но в данном случае определенные аналогии кажутся нам вполне приемлемыми, поскольку воображение Гете, создавшее образ Фауста, было структурировано видением мира, если и не идентичным, то по крайней мере родственным тому видению, которое лежало в основе жизни и сознания Паскаля.

Прежде всего нужно отметить, что у Фауста мы находим диалектическое единство, аналогичное тому, которое мы выявили у Паскаля, – между глубочайшей цельностью жизни, стремящейся к преодолению земного, и тремя обращениями, служащими ее вехами.

Однако сходство этим не ограничивается. В первой части пьесы, где старый ученый сидит в своем кабинете, в литературном плане гениально выражены столкновения новейшей диалектической мысли и старых форм рационализма со всем, что в них было самого лучшего и возвышенного.

Не трудно узнать в Духе Вселенной философию Спинозы, но нужно также добавить, что старый ученый, которому ведома вся человеческая наука – медицина, юриспруденция, теология, – воплощает, или точнее, воплощал до того мгновения, пока не поднялся занавес, человеческий идеал Просвещения, свободное знание, не отягощенное предрассудками, великодушно пришедшее на помощь людям в момент эпидемии и опасности, знание и самоотвержение, благодаря которым Фауст завоевал уважение и восхищение своих сограждан.

Но пьеса начинается лишь тогда, когда Фауст понимает недостаточность и тщету этого знания в той мере в какой оно, оставаясь на поверхности, не ведет к чему-то, что находится по ту сторону и что могло бы помочь ему понять нечто, что в своей глубине хранит вселенная.

Это переход философии Просвещения к диалектике. Переход от атомистического мировосприятия, довольствующегося точным, научным познанием «феноменов», к исследованию сущности и целостности. При этом переход Фауста самым фатальным образом (фатальным, поскольку Гете был великим писателем) должен был столкнуться с двумя перспективами, в которых могла предстать религия мыслителю Просвещения – философия Спинозы и стихийная, традиционная вера народа.

Спиноза действительно был единственным мыслителем-рационалистом, который познал совокупное видение космического целого и обещал в познании на третьем уровне – на уровне *amor Dei intellectualis** – преодоление научного понимания.

Всем известно, как восхищался Гете Спинозой и как много сделал для распространения его философии. Гете всегда провозглашал себя пантеистом. Упрек, который Фауст бросил Духу Вселенной, точно определяет разницу между пантеизмом Спинозы и пантеизмом Гегеля и Гете. «Какой восхитительный спектакль! Но увы, это всего лишь спектакль!»

Во вселенной Спинозы нет места для свободы и человеческого действия. Человек может познать вселенную, но он не способен к действию и ее преобразению.

Мы также понимаем, что Фауст обращается, поворачивается к Духу Земли, который «ткет в огне жизни и буре действия... с рождения и вплоть до смерти... живое облачение Божества».

Но непроходимая пропасть еще разделяет ученого, человека Просвещения, (даже когда он понимает и чувствует необходимость идти дальше), от реальной жизни и действия. Когда Фауст восхищенно кричит, обращаясь к духу разума: «Насколько я чувствую себя близким тебе!» – то дух отвечает издалека: «Ты похож не на меня, а на тот дух, который ты создал в своем воображении».

В начале пьесы Фауст находится в ситуации человека, о котором так часто говорится в «Мыслях»; он ищет Бога и не находит его. Это ситуация трагического человека. Фауст видит лишь один выход – смерть.

Но диалектическое видение – это прежде всего **преодоление трагедии**, и в тот момент, когда Фауст собирается принять яд, он слышит пасхальный колокол, призыв, который он не может принять, поскольку этот призыв предстает в архаичной форме, им, просвещенным мыслителем, уже давно преодоленной. Но в этом призыве он прозревает, – именно потому что также преодолел и рационалистическое понимание мира, – реальную и действительную сущность, которую, безусловно, трудно постигнуть, но которая тем не менее доступна для человека. Фауст отказывается от самоубийства, но восклицает: «Я слышу весть, но мне недостает веры».

Если для него не могло быть и речи о том, чтобы вернуться к старой и преодоленной им религии, которая была еще жива в народе, то

* *Amor Dei intellectualis* – разумная, рациональная любовь к Богу (лат. – Прим. перев.).

он все же еще способен почувствовать в звуке пасхального колокола призыв к некоей трансцендентности, к Богу, которого он должен и может познать, следуя своему собственному и новому пути, интегрирующему и преодолевающему в одно и то же время и религию народа, и рационализм Просвещения, пути, соединяющему не знающую никаких уступок критическую мысль и глубокую, непоколебимую веру. Тема пьесы обозначена – путь Фауста через договор с дьяволом и благодаря ему – к Богу.⁵ Именно звук колокола и возобновление

⁵ Договор с дьяволом как единственный путь, ведущий к Богу (уловка разума в философии Гегеля). – вот, что еще разделяет трагическую мысль Паскаля и собственно диалектическую мысль, хотя и здесь также трагическое видение представляет из себя переход от рационализма к диалектике.

В сущности речь идет о проблеме добра и зла, которая со времен средневековья нашла свое выражение в теме «человека, продавшего свою душу дьяволу».

Схематически можно наметить пять этапов:

а) В христианской мысли средних веков добро и зло четко разделены. Грех и добродетель противостоят друг другу; добродетель приводит в Царство Небесное, порок притягивает к земле и ведет в ад, если только не вмешивается божественное провидение в своем бесконечном милосердии. Теофил – злой грешник, спасенный милосердием Богоматери.

б) В эпоху Ренессанса легенда о Теофиле становится легендой о Фаусте. Волнующий, но в то же время привлекательный персонаж. Со временем его стали осуждать все меньше и меньше. Вместе с Ренессансом зарождается индивидуализм, упраздняющий Небо, а вместе с ним и противостояние добра и зла. Все происходящее все больше и больше начинает приобретать земную окраску, тяготеет к земле, где нет больше ни добра, ни зла, но есть удача и поражение. Добродетель средних веков преобразуется в такую добродетель, которая вполне совместима с преступлением – достаточно вспомнить о «Государе» Маккиавели.

в) В эпоху рационализма и эмпиризма Просвещения эта перемена достигает своих последних следствий. В мире, который становится все более и более цивилизованным, добродетель превращается в удовольствие, она обедняется и схематизируется, но сохраняет тот характер целесообразности, благодаря которому добро и зло становятся зависимыми и производными данностями.

Вместе с прогрессом опасность, как кажется, начинает исчезать. В легенде о Фаусте дьявол – символ зла средних веков – превращается в одного из чертей – опасность, которую смело встречает Фауст. Он мужественно отваживается на авантюру, мечтая овладеть знаниями и силой. Лессинг напишет еще одного «Фауста», в котором герой, продав душу дьяволу и пройдя все опасности, вдруг замечает, что это не более чем сон, так как дьявола вообще не существует.

контакта с народом (в следующей сцене, перед воротами города) позволяют ему, наконец, перевести на новый язык, на язык своего народа древний священный текст Нового Завета.

Переводя первые слова Евангелия от Иоанна так, как это звучит наиболее актуально: «В начале было действие», Фауст сам находит те выражения, которые он не понимал двумя сценами ранее, когда разговаривал с Духом Земли. Наконец он может отправиться в путь, поэтому он обращается непосредственно к тому, кто предоставит ему возможность достичь Неба – к дьяволу, к Мефистофелю.

Но этот анализ текста увёл нас слишком далеко. Еще до встречи Фауста с Мефистофелем, до перевода Евангелия, человек Просвещения предстаёт перед нами, теперь в качестве ученика – это Вагнер.

Для Фауста это тип человека прошлого, чье мировосприятие Фауст уже преодолел. Услышав его шаги, он восклицает: «О смерть! – Я его знаю, это мой *Famulus**. Зачем это высохшее, извивающееся змееобразное существо пришло нарушить мои видения?»

г) В трагическом видении добро и зло вновь предстают как действительные реальности, определяющие жизнь человека. Но это не грех средних веков, столь четко, столь однозначно отделенный от добродетели. Зло всегда радикально противостоит добру, но оно в то же время неразрывно с ним связано.

Даже наиболее добродетельный поступок, который, может быть, никогда не был совершен, всего лишь соответствует категорическому императиву, но не реализует принципа высшего добра. Нравственный закон и радикальное зло – часть природы человека. Паскаль учит нас, что человек «ни ангел, ни животное», что «тот, кто хочет поступать как ангел, поступает как животное», поскольку «мы обладаем добром и истиной лишь частично, и они всегда смешаны со злом и ложью» (фрагм. 385)

Мы понимаем, что зло и добро неразделимо слиты в сознании человека, но их примирение невозможно. Трагедия, делающая из Бога немого зрителя, превращает его тем самым в дьявола. Тема Теофиля и Фауста никогда не обрела своего трагического выражения.

д) Диалектическое видение вновь возрождает эту тему в творчестве и трудах Гете, Гегеля и Маркса. Первоначально проблема здесь ставится так же, как и в трагическом видении: для индивидуума добро и зло в одно и то же время реальны, противоположны и неразделимы. Но они принимают как истину то, что «хитрость разума, ход истории превращают индивидуальное зло в движущую силу прогресса, которая осуществит добро в его целом». Мефистофель характеризует самого себя как того, кто «всегда хочет зла, но всегда делает добро», и именно он, безусловно против своей воли, дает возможность Фаусту найти Бога и достичь Неба.

* *Famulus* – приспешник, слуга (лат. – Прим. переводчика).

Вагнер входит в халате, в ночном колпаке, держа в руке зажженную свечу. Он говорит о себе: «Всю жизнь я с усердием занимался познанием. Я много знаю, но я хотел бы знать всё».

Это человек эпохи Просвещения. Сцена, конечно, сатирическая. Но мы не поймем эту сатиру, если увидим ее основание не в объективной реальности, столкновении двух видений мира, одно из которых интегрировало и преодолело другое, видений, изображенных одним из великих реалистических писателей всемирной литературы. Мы не поймем эту сатиру, если будем воспринимать ее как субъективное отношение Гете, который не любил Вагнера и воплощенный в нем тип ученого.

Отношение Гете к Вагнеру отнюдь не однозначно и не совсем негативно. Гете всегда восхищался работой ученых, мы знаем, как много времени он отдавал таким наукам, как минералогия, биология и ботаника.

Более того, карикатурный образ, в каком предстает перед нами Вагнер в этой сцене I акта, в образе подмастерья, всегда остающегося на уровне поверхностного понимания вещей, ищущего истину в книгах и стремящегося к респектабельности и всеобщему уважению, этот образ в значительной части прокорректирован образом Вагнера второй части.

Мы узнаем, что с момента отъезда Фауста, он занимал место своего учителя и достойно исполнял его функции. Сограждане даже считали, что он превзошел его. Но сам Вагнер никогда не ошибался насчет своего успеха. Он сохранил к Фаусту глубокое почтение, и презирав внешний успех, посвятил себя работе в своей лаборатории и своим исследованиям. Он достиг исключительных результатов: ему удалось создать искусственного человека. Но как только он его создает, этот человек перестает ему подчиняться, выходит из под его контроля. Добавим, что возвращение Фауста в лабораторию Вагнера – это не просто фантазия писателя. Фауст возвращается потому, что на своем пути к Небу он не может обойтись без Вагнера и его трудов⁶. Этот путь состоит из трех этапов: а) любовь, человеческие отношения (Маргарита) б) культура (Елена); в) участие в революционных действиях. Первый и третий этап мог быть и должен был быть пройден с помощью Мефистофеля поскольку именно в действиях и даже в отношениях мужчины и женщины, как и в отношениях между

⁶ Вспомним, что в конце жизни в тот момент, когда Паскаль писал «Мысли», он также возобновляет свои занятия математикой.

мужчинами, «тот, кто хочет поступать как ангел, поступает как животное».

Нам известна критика «прекрасной души» со стороны Гете и Гегеля.

Но эта ситуация становится совершенно иной на втором этапе – этапе культуры, столь необходимым для того, чтобы достичь третьего этапа – действия, ведущего на Небо. Здесь Мефистофель ничем уже не может помочь и, чтобы достичь Елены, достичь уровня XVIII и XVII веков, нельзя обойтись без Вагнера и без созданного им маленького искусственного человечка.

Однако вернемся после этого длинного отступления к первой встрече⁷ Фауста и Вагнера. Сцена явно сатирическая – Вагнер, несмотря на все свое уважение и восхищение, не может понять слов Фауста. Эта неспособность проявляется с первого до последнего стиха. Разбуженный тем, что обычно называют монологом Фауста и что на самом деле есть уже «диалог в одиночестве» с отсутствующей и немой трансцендентностью, Вагнер входит со свечой в руке и в ночном колпаке.

– Простите, не из греческих трагедий

– Вы только что читали монолог⁸

(Перевод Б. Пастернака)

Вагнер ничего не понимает. Для него, убежденного, что нельзя разговаривать с самим собой и не подозревающего о существовании трансцендентности, Фауст мог лишь «декламировать». Более того, Вагнер полагает, что декламировать возможно только книжный текст, а не свои собственные мысли, а для него, гуманиста, ближе всего греческий текст. И все это заканчивается словом *gewiss* – конечно. Можно еще долго анализировать эту сцену, но пора возвращаться к Паскалю... Мы, однако, должны помнить, что для Вагнера польза знания заключается прежде всего в самом познании, а затем уже в возможности помочь своим согражданам, убеждать их и руководить ими.

Мы довольно подробно остановились на анализе книги Гете в исследовании, посвященном Паскалю, так как полагали, что это наибо-

⁷ Нужно также добавить – и это еще раз доказывает реализм и гений Гете. – что сатира I^{ого} акта направлена на претензии Вагнера постичь историю и социальную жизнь с помощью разума и книг. Сатирический тон исчезает, когда речь заходит о Вагнере как химике и биологе. Но Гете относится сдержанно и скептически к возможности для Вагнера даже в этих областях предвидеть последствия своих собственных трудов.

⁸ Гете «Фауст». Дет. изд. Худ. лит. М. 1957, стр. 61.

лее простой и короткий путь к пониманию того, какое место в жизни Паскаля занимала наука, которой он посвятил самые светлые свои дни до 1654 года и значительную часть своей жизни после марта 1657 года.

Мы хотели показать, что неправы те ученые, которые понимают научную деятельность Паскаля не по модели Фауста, а по модели Вагнера, вернее, если не обращаться к литературному образу, не по диалектической, а по рационалистической модели.

Ограничимся одним примером: к концу жизни Паскаль в «Мыслях» (фрагм. 114), возвращаясь к своему прошлому, говорил о неполноте человеческого знания и о чувстве неудовлетворенности, которое оставили у него воспоминания о юности, посвященной в первую очередь научным трудам.

«Много времени я проводил в изучении абстрактных наук: они не удовлетворяли моей потребности в общении, и это отвратило меня от них...»

Излишне подчеркивать близость этих строк словам Фауста в начале пьесы⁹.

Обратимся теперь к комментарию одного из наиболее эрудированных знатоков творчества Паскаля, ученого и мыслителя, благодаря которому мы не только имеем самое лучшее издание произведений Паскаля, но и самые глубокие исследования его трудов по физике и математике¹⁰.

«Как кажется, — писал Бруншвиц, — наука в глазах Паскаля должна была иметь цену не только сама по себе, не только благодаря той истине, которой мы с ее помощью овладеваем, но и потому, что она связана с самой человеческой природой, благодаря тому, что она несет вместе с этой истиной начало внутренней общности умов, как в это верили ранее Пифагор и Платон. История не сохранила для нас ни одной такой жизни, ни одной такой биографии, где надежда на влияние и «общение» была бы так рано осуществлена. Блез Паскаль был еще ребенком, когда «вспыхнул» его гений. Начиная с тринадцати лет, рассказывает мадам Перье, он регулярно посещал проходившие каждую неделю конференции, на которых собирались самые

⁹ Паскаль высказал здесь анахроническое суждение, которого он не понимал раньше. десять. пятнадцать лет назад. Но тем не менее остается очевидным. и его позднейшая эволюция это доказывает, что он чувствовал и. может быть, даже осознавал тот факт. что в научной истине он искал нечто иное. некую целостность. некую трансцендентность, которую определить трудно. но которую он теперь называл «общением» (communication).

¹⁰ L. Brunschvicg: Blaise Pascal, J. Vrin, 1953, p. 229.

известные люди Парижа... Мой брат занимал там достойное положение». Но он столкнулся¹¹ с непониманием отца Нозля, и даже Роберваля и Декарта.

Безусловно, ни на мгновение нам не приходило в голову отрицать важность вклада Леона Бруншвига в историю мысли или его значение как историка философии. Мы также знаем, чем ему обязано паскалеведение. Но тем не менее остается верным и то, что ограниченность его рационалистического мировоззрения помешала ему, как помешала Вольтеру и Валери, не только принять (это было бы не так важно), но и понять сущность жизни и творчества Паскаля. Его исследование научных трудов Паскаля остаётся приемлемым для историка науки, но не для биографов Паскаля.¹² Точно так же его комментарии к «Письмам к провинциалу», всегда значимы, но когда он приступает к изучению «Мыслей», то допускает неточности.

Бруншвига удивляют¹³ слова Паскаля о том, что наука должна иметь свою ценность «по ту сторону истины, которую она нам открывает». Стараясь понять слово «общение» (communication) в комментируемом им тексте, он связывает его ни с поиском трансцендентности августинианцев средних веков, ни с эволюцией в сторону марксизма, а с пифагорейской легендой или с «республикой» Платона. Бруншvig даже пишет, вопреки смыслу текста самого Паскаля, что его жажда «общения» была удовлетворена в юности в самой высшей степени, соотнося позднейшее разочарование с замечаниями Отца Нозля и дискуссией с Робервалем и Декартом.

Несмотря на все уважение, которое мы питаем к Бруншвику, нужно отметить, что он продолжает здесь диалог Фауста и Вагнера.

Во фрагменте 144, являющемся одним из самых значительных автобиографических пассажей, вышедших из-под пера Паскаля, слово «общение» в значительной мере означает, как это и понял Брун-

¹¹ Здесь мы даем резюме нескольких страниц текста.

¹² Именно он проанализировал различие между двумя научными методами Декарта и Паскаля. Но, полагаем, он был неправ, увидев в этом различии методов источник их противостояния. Мы же считаем, что как различие методов, так и противостояние личностей имеют общим основанием противостояние двух видений мира.

¹³ Нужно ли подчеркивать сходство между «кажется» Бруншвига и «конечно» Вагнера? Если мыслитель ищет в научной истине высшую цель (идет ли речь о христианском Боге или революционном действии), то это недостижимо для Вагнера и удивительно и непонятно для Бруншвига.

швиг, общность¹⁴ и взаимопонимание между людьми. Но Паскаль имел в виду «общение» на совсем другом уровне, чем предполагал известный автор «Прогресса западно-европейского сознания». Здесь речь идёт не о всеобщей и универсальной истине рационализма, имплицитном согласии людей в восприятии идентичной, но основанной на индивидуальной очевидности истины, а также об одобрении того или иного конкретного человека, ученого или просто друга, но о глубочайшей общности всех людей вообще, фундаментальной категории любой христианской или диалектической морали, находящей выражение в обещании Царства Небесного в конце времен и в человеческом и историческом творчестве социалистического общества, общности, отсутствующей в трагической мысли и литературе.

Усматривать в критике со стороны Отца Нозля и даже в недоразумениях с Робервалем и Декартом истоки разочарования Паскаля в абстрактных науках, значит недооценивать его. Подобные трудности – неизбежный удел любого процесса познания, и тысячи мыслителей, великих и малых, вынуждены были так или иначе смириться с ними, если только эти трудности не сопровождались жестокими преследованиями. Считать, что Паскаль способен был питать иллюзию, что новая истина будет немедленно и без всяких трудностей принята миром, значит принимать его за ребенка.

И однако с определенной точки зрения Бруншвиг прав. Непонимание со стороны Нозля, Декарта и Роберваля сыграло свою роль в разочаровании Паскаля, но только как одно из многочисленных проявлений радикальной ущербности человека, связанного своим уделом. Ему казались иллюзорными и лишёнными значения внешний успех и восхищение ученых и друзей, так как все это не соответствовало онтологической реальности.

Прежде чем закончить анализ этого фрагмента, мы должны высказать еще одно замечание. Общность с другими людьми – это лишь один из смыслов отрывка, прокомментированного Бруншвигом. Он выводится из контекста. Взятое в единстве фразы слово «общение» имеет и другое значение: общение наук и истины в познании, которому Паскаль посвятил столь значительную часть своей жизни.

Поэтому для Паскаля, как и для всех диалектических мыслителей два этих значения неразделимы и дополняют друг друга, так как только истина может стать основой для действительной коммуника-

¹⁴ Общность разумеется здесь в широком смысле, как понимание и коммуникация, одновременно и внутренняя, и внешняя.

ции между людьми, так же как любая действительная коммуникация может установиться лишь благодаря истине.

«Атеисты должны были бы высказывать лишь абсолютно ясные суждения», – пишет Паскаль в другом месте (фрагм. 221), и это означает, что именно радикальная невозможность понять и высказать определенные вещи «абсолютно ясно» и не дает человеку, осознавшему свой удел и абсолютную необходимость коммуникации, стать атеистом, а также свести сущность человека к научному пониманию

III

На закате своей жизни Паскаль осознает (см. фрагм. 144), что он всегда искал (в абстрактных науках до 1654 года, и затем в гуманитарных науках) нечто, что эти науки оказались бессильны ему дать. Конечно, он не отрекался от своих научных трудов, как и от «Писем к провинциалу», но он чувствовал ту иллюзию, которая лежала в основе этих произведений – иллюзию, что человек способен в миру если и не побеждать, то, по крайней мере, идти по пути прогресса к осуществлению основных ценностей. Он не верил больше в возможность подобного прогресса.

Ту реальность, которую Паскаль искал всю свою жизнь, он сам и любой христианин вместе с ним называл бы Богом, рационалист – истиной и славой, социалист – идеальным обществом. И они все были бы правы, а вместе с ними и многие другие. Поэтому мы предпочитаем слово, которое кажется нам более нейтральным: Целостность.

Традиция, впрочем достаточно оправданная, требует, чтобы мы делили жизнь Паскаля на периоды. Но для разграничения этих периодов, можно использовать самые различные критерии. Сущность же заключается в том, чтобы найти принцип классификации, с помощью которого можно было бы определить эти периоды.

В жизни Паскаля мы намечаем следующие периоды:

а) Период до 23 ноября 1654 года, когда Паскаль, подчиняя разум откровению, природу сверхъестественному, искал целостность как научную истину и человеческое достоинство в сфере природы и разума.

б) Период между 23 ноября 1654 года и мартом 1657 года, когда целостность, которую искал Паскаль, переместилась в сферу Церкви и откровения. К ним Паскаль надеялся приблизить светское и христианское общество, развращенное эволюцией последних веков. Именно с этой надеждой он ведет полемику в «Письмах к провинциалу».

в) Период, начинающийся с трудно определимой даты, но во всяком случае позднее марта 1657 года. В этот период Паскаль не ждет уже ничего существенного ни от мира, ни от воинствующей Церкви, и сохраняет свое требование целостности, следуя внешнему подчинению духовным и светским властям, живя в миру и занимаясь научной деятельностью. Но все это в то же время – как бы это ни было парадоксально – есть и радикальный отказ от какого-либо компромисса с властью, выражение трагедии и призыв к Богу.

Это разделение сразу же позволяет понять, что мы не придаем никакого значения «обращению» 1646 года, единственно подлинному «обращению», по мнению Ф. Мориака.

И действительно, оно не произвело никакого качественного изменения ни в мировоззрении, ни в жизни Паскаля. До и после 1646 года он остается на тех же теоретических позициях (возможность для наших чувств и разума познать природу, первенство откровения и сверхъестественного) и ведёт тот же образ жизни, занимаясь в первую очередь наукой и практической деятельностью. Знакомство с янсенистской мыслью позволило ему выразить в уже законченном учении всю свою жажду абсолютного и трансцендентного, которая в более или менее осознанном виде проявилась уже в его ранних работах.

Бог, разговаривая с человеком непосредственно в откровении, даёт ему в осознании сверхъестественных истин абсолютные ценности. Но Он помещает человека в природную и социальную среду, и дарует ему чувство и разум как средства для познания природы и общества. Истина и слава являются в сфере природной и духовной жизни теми ценностями, которые человек может достичь и поискам которых Паскаль, несмотря на превосходство, признаваемое им за откровением, отдал большую часть своих сил¹⁵.

¹⁵ Что касается «светского» периода в узком и привычном смысле слова, так же как авторства «Рассуждений о любовных страстях», эти проблемы, может быть, будут разрешены специалистами. Однако они, как нам кажется, не могут, несмотря на свою важность, существенно изменить данную схему, поскольку в контексте той трагической перспективы, к которой пришла позднейшая эволюция Паскаля, научные труды его юности, как и изобретения арифметической машины можно отнести к «светскому» периоду.

Мы должны также сказать несколько слов по поводу дела Сент-Анж (1647 год). Так, как его обычно представляют (преследования бедного несколько эксцентричного, но совершенно незаметного капуцина), оно плохо вписывается в единое целое жизни Паскаля. Однако это, возможно, его истинный аспект, так как жизнь редко бывает однородной в своих мельчайших

Следовательно, до этого момента в жизни Паскаля существовало явное противоречие между в принципе признанным им приоритетом религии и реальной практикой, посвященной жизни «в миру».

Это противоречие усилилось в последние годы, подготовившие обращение в ночь 23 ноября. К этому времени относится конфликт по поводу наследства его сестры, его предложение (что доказывается достойными доверия источниками) не принимать конституцию Иннокентия X и поставить ее на рассмотрение Церковного Собора, а также письмо к королеве Кристине Шведской, в котором делается акцент на приоритете разума и ни слова не говорится о Благодати.

Однако противоречие между сознанием и реальной жизнью исчезает с ноября 1654 года. Это означает, насколько важным было то «обращение», которое принято называть «вторым обращением».

И все же оно не внесло качественных изменений в мировоззрение Паскаля, но благодаря ему установилось некое гармоническое равновесие между его мыслью и жизнью; отныне посвященной борьбе за победу истины в Церкви и за победу религии в миру.

И повторим еще раз, что именно в течение последних месяцев, предшествующих и подготавливающих новое «обращение»¹⁶, Паскаль, как казалось, был особенно вовлечен на тот путь, которому он следовал. Он принял чудо Святого терния* как непосредственный знак, посланный Богом не только всей янсенистской группе, но и его собственной семье, как свидетельство истинности их борьбы. Никогда еще он не был так близок к Арно и Николю и так далек от экстремистов (Баркоса, Сенглена, Матери Анжелики), которые держались в стороне и не одобряли этой полемики.

деталей. Мы могли бы представить для исследования следующую тему: пужно удостовериться, был ли предполагаемым противником действительно Септ-Анж, а не Камю или даже Арле Шамваллон, персонажи значительные, хотя и в ином отношении, которые, в силу того что они отошли от борьбы с черным монашеством, не должны были пользоваться симпатией янсенистских кругов. О взаимоотношении Камю и Арле де Шамваллона с янсенизмом см работу A. Féron: Contribution à l'histoire du jansenisme en Normandie. Rouen. 1913. p. 9.

¹⁶ Трудно представить себе, что Паскаль не рассматривал до 1657 года возможность осуждения Янсениуса и не думал о том, как он поведет себя в таком случае.

* Чудесное исцеление племянницы и крестницы Паскаля, страдающей от слезной фистулы левого глаза. Истолковывалось в среде ясенистов как свидетельство их правоты. — (Прим. переводчика)

И однако однажды (когда точно, трудно определить) Паскаль посылает Баркосу письмо, в котором консультируется по вопросу справедливости и Божественного Провидения и задает двадцать вопросов о чуде. Поставленные в самом общем плане, эти вопросы, тем не менее содержат конкретный смысл. Он спрашивает, как нужно реагировать на буллу Александра VII и в какой мере чудо Святого терния доказало, что Паскаль был прав, опубликовав «Письма к провинциалу». Чтобы узнать это, Паскаль обращается к Баркосу, позиция которого не вызывала никаких сомнений относительно ответа.

Какое значение Паскаль придавал этому ответу? Никакого достаточно ясного текста по этому поводу у нас нет. Но нам кажется, что многочисленные фрагменты «Мыслей», где говорится о том, что религия недостоверна, возвращение Паскаля к наукам и деятельности в миру, тщету которых он, однако, уже познал, обращенное к Берье заявление, что он подчиняется решениям папы, хотя эти решения всегда казались ему несправедливыми, — все это дает нам достаточно оснований для ответа на этот вопрос.

До 1654 года Паскаль искал истину в мире природы и в абстрактных науках. С 1654 по 1657 год он надеялся на победу истины в Церкви и на победу религии в миру (и он принял активное участие в борьбе за эту победу). В конце своей жизни он понял, что истинное величие человека заключается в осознании своей ограниченности и своих недостатков. Он видел недостоверность, ущербность всей жизни человека и в природе, и в воинствующей Церкви, как в плане разума, так и в плане откровения, поскольку разум неспособен без веры познать самое незначительное явление природы и вера не может войти в жизнь человека без принятия рационалистической интерпретации пари. Идя дальше Баркоса, который никогда не считал, что вера и традиция нуждаются в какой-то поддержке разума, превзойдя Блаженного Августина, безграничный авторитет которого в янсенистских кругах всем известен, Паскаль обнаружил трагедию, радикальную и безусловную недостоверность, парадокс, внутримировой отказ от мира и призыв к Богу. И распространяя парадокс на самого Бога, который для человека есть и достоверность и недостоверность, и присутствие и отсутствие, и надежда и риск, Паскаль смог написать «Мысли» и открыть новую главу в истории философии.

IV

Таким образом, мы выделили в жизни Паскаля два основных кризисных момента. Один из них привел к написанию «Мемориала» от 23 ноября 1654 года, другой, начавшийся в марте 1657 года, завер-

шился созданием «Мыслей». И оба раза, в кульминационный момент кризиса мы наблюдаем вмешательство его сестры. Это говорит о значении для любого биографического исследования жизни Паскаля его отношений с Жаклин.

Однако нам кажется, что большинству биографов не удалось достичь своих целей, поскольку они сводили эти отношения к общей схеме тесных связей между членами одной семьи, которые любят друг друга и глубоко страдают каждый раз, когда теряют согласие по первостепенным вопросам. Мы считаем, что такая точка зрения означает глубокое непонимание или, по крайней мере, обеднение сущности взаимоотношений, в которых критические моменты являлись результатом не случайных факторов эмоциональной несдержанности или личных интересов, а столкновения, усиленного привязанностью и взаимной любовью, между двумя сознаниями, воплощающими на возвышенном уровне и в интенсивной форме две морали, и более того, два видения мира, без сомнения, родственных, но тем не менее различных и даже противостоящих друг другу¹⁷.

У Жаклин, был не столь сильный характер, но она обладала моральной и интеллектуальной природой своего брата. Именно поэтому противоречия, их разделявшие, играли для Паскаля столь важную роль в моменты обоих кризисов, когда, столкнувшись с крайними затруднениями и сложными проблемами, которые ставила перед ним действительность, он оказывался в опасности, рискуя сделать уступку и предать свои собственные ценности. Жаклин оба раза выбирала простое, страдающее односторонностью решение. Но ее решение, которое Паскаль не мог принять, было тем не менее основано на принципе, чью ценность он всегда признавал – необходимость всецело посвятить себя Богу (1652 год), долг всегда и до конца проповедовать истину (1661 год), – принцип, от которого, как он сам учил, никто не имеет права отходить. Поэтому позиция Жаклин казалась ему оба раза ложной и в то же время абсолютно приемлемой. Ложной, так как она была односторонней, и в высшей степени приемлемой, поскольку она утверждала то, в чем он не сомневался, утверждала долг, который нужно интегрировать и превзойти, но по отношению к которому мы не имеем права ни на какую уступку или компромисс. Смысл жизни Паскаля, еще задолго, до того как он это осознал в свои последние годы, заключался в поиске целостности. И никто лучше не

¹⁷ Если нам простят анахронизм, которым мы пользуемся только для того, чтобы нас лучше поняли, то мы могли бы сказать, что Жаклин представляла из себя корнелевский тип, а Паскаль – расиновский тип, что, безусловно, не предполагает влияния Корнеля на Жаклин.

сформулировал этого принципа, чем сам Паскаль во фрагменте 353: «Мы достигаем величия не тогда, когда следуем одной крайности, а когда достигаем обеих и заполняем своим присутствием все то, что находится между ними...»

Нужно ли говорить о трудностях, которые неизбежно ждут того, кто следует подобным принципам, и напоминать о том, что составляет для него в данном случае наибольшую опасность: о возникающем при встрече с подобной трудностью и даже невозможностью «достичь обеих крайностей одновременно» искушении принять срединную позицию на одинаковом расстоянии как от той, так и от другой крайности? Надо ли объяснять ту важную роль, которую сыграло вмешательство Жаклин в жизнь брата в те критические моменты, когда это искушение приобрело наиболее угрожающие формы: в 1652 году, когда речь шла о выборе между миром (в лучшем смысле этого слова, в смысле славы и научных достижений) и долгом по отношению к Богу, и в июне 1661 года, когда стоял вопрос о выборе между защитой истины и единством Церкви. Жаклин напоминала Паскалю, что ни Бог, ни истина не принимают уступок и компромиссов. И если вмешательство сестры обрело такой резонанс в сознании Паскаля, то, безусловно, не просто потому, что она была его сестра, и не из-за глубокой любви к ней. В соотношении с тем высоким человеческим уровнем на котором они оба жили, чувства, какими бы сильными и глубокими они ни были, никогда не имели решающего значения. Но то, что героическое поведение Жаклин противопоставляло Паскалю, было его же уроками, всем тем, чему она научилась от него и через него у Сен-Сирана, бывшего для нее большим авторитетом. Эти ценности не вызывали у Паскаля сомнения, но от них он рисковал отойти, желая сохранить другие, противоположные, столь же важные для него, но не имеющие такого же значения по мнению Жаклин. В 1652 году (и вплоть до 1657 года) Паскаль еще продолжал рассматривать природный мир и откровение как две отдаленные друг от друга и взаимодополняющие области и имплицитно считал разум и чувство, с одной стороны, и подчинение власти – с другой, двумя способами познания, каждый из которых имеет свою сферу приложения. Природный мир, чувство и разум для него, безусловно, подчинены откровению, но до 1654 года они казались ему все же теми областями, в которых он, Блез Паскаль, создавший вычислительную машину, проведший эксперименты с пустотой, написавший эссе о коническом сечении, многое может осуществить. Но чтобы достичь поставленных перед собой задач, ему нужны были деньги, а он не был богат. Жаклин знала это, но она боялась, как бы подчиненность

разума откровению, второстепенный характер славы в сравнении со святостью – то есть все чему учил ее брат, – не превратилось бы для него в абстрактный принцип, противоречащий жизни, посвященной, если и не исключительно, то, по крайней мере, в первую очередь, науке и задачам мирской жизни. Все это объясняет сознательно или бессознательно использованный ею способ, позволивший ей самым решительным образом вмешаться в жизнь Блеза¹⁸, объясняет согла-

¹⁸ Каковы были материальные факты, вокруг которых развернулся известный «спор по поводу приданого» между Жаклин, с одной стороны, и Блезом и Жильбертой Перье, с другой.

В своей замечательной статье *Blaise Pascal et la vocation de sa soeur Jacqueline. XVII siecle. Nos 11 et 15. 1951-1952*) Жан Менар достаточно осветил этот вопрос хотя мы не всегда можем согласиться с интерпретацией всех фактов, которые он так прекрасно изложил.

Мы знаем, что с 1651 года Блез и Жаклин Паскаль произвели семь взаимных дарений, при которых в обмен на 1600 ливров пожизненной ренты Жаклин уступила Блезу 16000 ливров капитала и все ренты, связанные с Отель де Вилль, которые она получила в наследство от отца. Менар установил, что речь идет приблизительно о 1200 ливрах номинальной ренты, имеющей реальную ценность примерно в 400 ливров.

Менар, однако, утверждает, что в данном случае производилась чисто формальная операция, без какой-либо выгоды для Блеза, поскольку Жаклин отдала ему ренту или произвела дарение в обмен на другие ренты. Но нам кажется, что в данном случае дело обстоит не столь очевидным образом.

Блез получал ренты и постоянные дарения, которые всегда можно было пролатать. В то время как Жаклин получала в обмен пожизненные ренты, которые она могла бы с трудом продать, потеряв треть. Действительно, даже в их форме эти контракты представляют из себя обмен виртуального капитала на эквивалент пожизненных рент.

Но все это имело лишь второстепенное значение, поскольку условие этих контрактов предусматривало, что ренты Жаклин аннулируются не только в случае ее смерти, но также в случае ее ухода в монастырь. Мы знаем, что она стала послушницей в Пор-Рояле 26 мая 1652 года, и была пострижена 5 июня 1653 года. Установление ренты в ее пользу, таким образом, было чистой формальностью, поскольку в момент заключения контрактов она уже решила уйти в монастырь и знала, что никогда их не получит. Поэтому она называла эти соглашения «дарениями».

Однако Менар выступает против этого названия. Пользуясь неопровержимыми юридическими аргументами, он доказывает, что монахиня имела право принести в монастырь лишь скромную пожизненную ренту, равную примерно 400 ливрам, и что остальное состояние переходило с момента ее пострижения, являющегося гражданской смертью, к ее наследникам. В целом Жаклин отдала брату лишь то, что он получил бы к моменту ее пострижения.

шения 1651 года. Если мы посмотрим на эти соглашения со стороны (допустим, что Менар прав, устанавливая часть Жаклин в отцовском наследстве в пределах сорока тысяч ливров), то они представляются нам неким компромиссом. В Пор-Рояле при пострижении в монастырь от монахинь, вероятно также, и от Жаклин, ничего не требовали, полагая (особенно это касалось экстремистов), что христианин всем обязан Богу и ничем миру. Жаклин оказалась между двух огней. Она разрывалась между желанием все отдать монастырю и светскими требованиями брата и сестры. Она отдала половину своего состояния брату в надежде, что он и Жильберта авансировать ей в качестве второй половины наличные деньги, чтобы она могла внести их в монастырь.

Юридически всё это достаточно точно. Но во все времена были тысячи легальных и нелегальных способов обойти закон, и сам Менар приводит пример Матери Линьи, которая в качестве приданого обладала пожизненной рентой в 400 ливров, но ее мать нашла различные способы внести в монастырь 40000 ливров.

Ничто не мешало в 1651 году Жаклин Паскаль отдать перед пострижением свое состояние прямо или через посредников в монастырь Пор-Рояль. Уступая своему брату сумму, которую Менар оценивал в 23 680 ливров в обмен на пожизненную ренту, которая аннулировалась два года позднее, Жаклин поистине совершила подлинное «дарение».

По расчетам Ж. Менара, которые скорее всего близки к истине, эта сумма представляла из себя половину состояния Жаклин (общая сумма состояния составляла около 20000 ливров). Именно эта сумма стала поводом для конфликта. Жаклин, видимо, ожидала, что после того, как она принесла в дар половину своего состояния, Жильберта и Блез согласятся авансировать в счет неделимой суммы в 20000 ливров, чтобы она могла внести эти деньги в монастырь. Но они не оправдали ее ожиданий. Внеся в монастырь сумму, величина которой нам неизвестна, и зная, что в Пор-Рояле от вступающих в монастырь монахинь не требуют денег, Блез и Жильберта сослались на достаточно уклончивые юридические мотивы, впрочем вполне законные, и отказались авансировать тот остаток, который, как они знали, они получают в наследство с момента пострижения сестры. Блез согласился лишь передать в монастырь Пор-Рояль право на наследование 4000 ливров в том случае, если он умрет бездетным.

В результате конфликта, анализом которого мы займемся в другом месте, Паскаль, в конце концов, передал в монастырь 5000 ливров, плюс постоянную ренту в 500 ливров в обмен на пожизненную ренту в 250 ливров, что составляло приблизительно 10500 ливров вместо 20000, которые требовала Жаклин: все это в придачу к отданной во время пострижения Жаклин в монастырь сумме, величина которой нам неизвестна.

Но выбранный ею способ был не самым простым. Давая брату более 23 тысяч ливров, она не потребовала никакой гарантии и никакого обещания авансировать ей перед пострижением остаток ее состояния. Таким образом, она добровольно отдалась на милость и волю Блеза и Жильберты.

Трудно представить себе, что такой подход к делу был для неё легким. Так, в письме от 10 июня 1653 года к матери Приер в Пор-Рояль-де Шам, Жаклин, считая, что она поспешила, выражает сожаление, что не поступила иначе:¹⁹ «В особой мере запали в мое сердце сожаления, что я недостойно употребила мое состояние, когда оно было в моем распоряжении. Я принесла дары, которые могли бы быть истрачены с большей пользой в благотворительных целях. И хотя я уже достаточно думала об этом, боюсь, что повинна в поспешности»²⁰.

И, однако, несмотря на эти беспокойства Жаклин, выиграла больше, чем в 1661 году. Иначе и быть не могло, так как единственное, что она требовала от своего брата, — это согласия с самой собой. Если взглянуть со стороны, то она одержала победу. Блез не только передал монастырю значительную часть того, что просила Жаклин. Главное — он пережил наступивший кризис сознания, начало которому положила необходимость выбора между возможностью поставить под реальную угрозу свою научную и светскую деятельность и боязнью помешать планам сестры. Этот кризис продолжал развиваться после того, как Паскаль принял решение отдать деньги (4 июня 1653).

Эта, казалось бы внешняя, несмотря на всю свою важность, проблема выбора между Богом и миром в вопросе о наследстве, заставила задуматься Паскаля о более существенной проблеме того же выбора на уровне самой личности человека. Проблема эта найдет свое разрешение лишь семнадцать месяцев спустя в знаменитую ночь «Мемориала» 23 ноября 1654 года.

¹⁹ Pascal: Oeuvres. Ed. Br. III., p. 74.

²⁰ Эта последняя фраза заставляет нас проявить сдержанность в отношении вычислений приведенных Менаром, считающим, что Жаклин в 1651 году довольно верно оценила свое состояние и думала, что, кроме суммы, выданной Блезу, она располагала 20000 ливрами, которые собиралась внести в монастырь Пор-Рояль. Но как бы там ни было, потребовала ли Жаклин от Блеза только отдать ей добровольно ее собственное состояние или же она хотела, чтобы ей отдали всю сумму, которую она передала ему два года перед тем, или же ее часть, в любом случае схема нашего анализа остается той же. Речь идет о свободной и добровольной передаче суммы, в которой Блез чрезвычайно нуждался.

В действительности, победа Жаклин была, однако, более внешней, чем реальной, поскольку сходные пути, по которым шли брат и сестра, привели их к глубоко различным позициям. Между Богом и миром в 1650 году Жаклин выбрала Бога. В 1653 году она стала монахиней, понимая, что это означает отказ от мира во имя милосердия и молитвы, отказ от тела во имя души, отказ от любой деятельности в мире и даже в Церкви во имя истины. Для Жаклин эта позиция была окончательной, она не изменилась до самой ее смерти.

По религиозным мотивам, полуосознанным с 1654 года по 1657 год и вполне осознанным в течение последних лет жизни, Паскаль никогда не отказывался ни от мира, ни от тела, ни от требований целесообразной деятельности. Хотя он и осознал это постепенно и лишь к концу жизни, Бог никогда не означал для Паскаля «лучшую» часть вселенной в отличие от «плохой» ее части, Церковь без мира, душу без тела, разум без инстинкта и страсти. Бог – это Целостность в самом полном смысле этого слова, то есть противостоящие друг другу крайности и все, что находится между ними. Можно отметить замечательный психологический факт, что между 1652 и 1657 годами, Паскаль как философ и ученый был сторонником разделения этих двух областей: с одной стороны, Бог, откровение, авторитет, позитивная теология, с другой – физическая и человеческая природа, наука, критическое суждение, разум и чувство. И однако в тот день, когда после начавшегося под влиянием Жаклин кризиса Паскаль выбрал Бога, он оказался более далек от нее, чем когда-либо ранее. Выбрав Бога, она стала монахиней и покинула мир, а Паскаль, сделав тот же выбор, пришел к «Письмам к провинциалу», то есть к борьбе за завоевание мира для Бога. Так Паскаль – теоретик вплоть до 1657 года утверждает возможность разделения и иерархизации сфер жизни и познания – возможность, которую он начинает отрицать к моменту написания «Мыслей», – но Паскаль-человек, который жил, действовал и боролся, никогда не признавал этого разделения. В этом заключается фундаментальный закон человеческой жизни, индивидуальной и социальной, основание исторического материализма: осознание теоретических истин, так же как и моральных, эстетических или религиозных ценностей не предшествует соответствующему им действию, а следует за ним с некоторым временным разрывом, величина которого может быть различной. Современные психологи (прежде всего Жан Пиаже) экспериментально доказали этот закон.

Кризис 1661 года, повторяет и превосходит в одно и то же время кризис 1652 года. Начиная с 1654 года Паскаль и Жаклин живут, хотя и по-разному, исключительно для Бога. Мир в любой из своих форм

не представляет больше для них никакого серьезного искушения. По совету матери Агнесы Жаклин отошла от поэтического творчества, столь близкого ее сердцу. Блез же не прекратил деятельности в миру, но его активность в сфере науки сменилась борьбой против Иезуитов. Его стала интересовать лишь одна проблема – проблема выбора между двумя противостоящими друг другу крайностями, или точнее, – возможность поставить для себя заново проблему их объединения.

Здесь мы обнаруживаем достойную изучения психологов иллюзию, часто встречающуюся в жизни вовлеченных в активную борьбу за определенную систему ценностей мыслителей. Все они, начиная со времен средневековья и кончая Марксом, Энгельсом, Лениным и Лукачем, переоценивали близость осуществления чаяний, возможность победы и торжества своих идей, пока в один прекрасный день внешняя реальность не разрушала их иллюзии. Царство разума не пришло в середине или в конце XIII века, равно как и немецкая революция в 1848 году или мировая революция в 1918 году. Точно так же и Паскаль, не победив иезуитов в реальной и воинствующей Церкви, столкнулся с буллой Александра VII, осудившей учение Янсениуса. Без сомнения, для Паскаля, как, впрочем, и для Иоахима де Фиоре, для Маркса, Энгельса, Ленина или Лукача, никакое внешнее препятствие или осложнение не могут поколебать фундаментальной надежды. Для них прогресс в осуществлении ценностей долговремен и человеческая жизнь не много стоит перед лицом истории и вечности. Поэтому спасение дается только или бессмертной душе в вечности (для Паскаля), или всему человечеству в историческом будущем (для Маркса, Ленина и Лукача). Самое большее, что доступно конкретному человеку, – не отрицая тела и материи, пытаться сохранить свою душу и достоинство своих ценностей²¹. В 1654 году Паскаль вносит свой вклад в успех борьбы Церкви и общества за дело истины и Бога. В 1657 году булла вынуждает его переосмыслить свои позиции и отдать отчет – и на этот раз окончательно – в своем нежелании видеть себя между Богом и папой.

²¹ Для Гегеля и Маркса недостаточность разума как *объекта* сознания очевидна, но Паскаль также понимал, что «тот, кто хочет поступать как ангел, поступает как животное», и он вложил в уста Иисуса следующие слова: «Именно я врачую и дарую телесное бессмертие. Неси цепи телесного рабства, в настоящее время я тебя избавляю только от цепей рабства духовного» Для этих трех позиций духовное величие человека в настоящем заключается в поиске *целостного, духовного и телесного* величия в будущем или в вечности.

Если рассматривать проблему под этим углом зрения, она теряет свой трагический характер. Для верующего не существует выбора между Богом и папой, он выбирает только Бога. Но если эта формулировка соответствует мировоззрению Жаклин (и это доказывает насколько ее видение, каким бы ни было оно односторонним, неотделимо от видения ее брата), то для Паскаля тотчас же становится ясно, что подчинение Церкви и Папе, есть не меньший долг, чем подчинение истине. Выбор, к которому вынуждает его действительность, – это выбор между Богом и Богом, и именно здесь коренится трагедия. Так трудности 1652 года возрождаются вновь в более сложной и более возвышенной форме. Как объединить две крайности, душу и тело, искренность и подчинение, Бога в его земном воплощении – воинствующую Церковь – и Бога в его требовании истины? Вновь Паскаль сталкивается с искушением компромисса, сталкивается здесь, рядом с собой, в лице своих ближайших сотрудников. Арно и Николь ищут лишь одного – эффективного способа избежать выбора между двумя крайностями.

Пытался ли Паскаль присоединиться к ним? Насколько реальной была для него эта опасность? Мы ничего не можем об этом сказать. Следуя в период между 1654 и 1657 годами за Арно в своих мыслях и действиях, он, тем не менее, обрывает в марте 1657 года работу над «Письмами к провинциалу», написав то, что мы уже множество раз цитировали. Четыре года спустя, в 1661 1662 году его позиция уже не имеет ничего общего с позицией Арно. Но каким было его мировоззрение между 1657 и 1661 годами? Ответ на этот вопрос достаточно сложен, так как мы располагаем лишь неточными сведениями. Говоря о Берье, он фиксирует дату изменения в своем мироощущении и дату исповеди двумя годами ранее этого разговора, что приводит нас к лету 1660 года. Но последняя дата еще весьма приблизительна и неопределенна. Как бы там ни было, изменения подобного плана не могут быть внезапными и мгновенными. Именно в январе 1660 года в группе, образовавшейся вокруг Баркоса и Паскаля, наметилось решение, объединяющее в себе требование подчинения Церкви и отказ подписать Формуляр. Но у Паскаля тот философский базис, который мы находим в «Мыслях» и в контекст которого вписывается это решение, сформировался гораздо раньше.

Совершенно очевидно лишь одно. Мы не можем датировать фрагменты «Мыслей», но все что написал Паскаль, или, точнее, написал в сотрудничестве с другими между 1657 и 1661 годами, вполне совместимо с позициями Арно и экстремистов типа Баркоса и Паскаля последних двух лет жизни.

Но не свидетельствует ли тот факт, что в период между «Письмами к провинциалу» и «Заметками о подписании Формуляра» Паскаль не публикует своих работ о проблемах Церкви и религии, и подготавливает тексты только в сотрудничестве с кем-нибудь и только такие, которые все могли бы одобрить²² («Заметки о парижских кюре», «Указ викариев») не свидетельствует ли этот факт о неуверенности и колебаниях? В любом случае в 1661 году Жаклин вступает в спор, сохраняя тот же непрекращаемый тон и те же односторонние позиции, как и в 1652 году. С той легкостью, с какой она тогда выбросила за борт мир и науку, она готова теперь подчинить принцип покорности Церкви и иерархии принципу защиты истины: «Поскольку мужество епископов подобно мужеству девиц, девицы должны обладать мужеством епископов». В 1652 году для нее не было ничего кроме Бога (и Бог был истина), в 1661 году она ничего не знает кроме истины, так как истина есть Бог. Баркос²³ в ужасе напишет матери Лини, «что он боится за нее, как бы она не умерла с подобными мыслями». Аббатиса Пор-Рояля смогла только ответить «что есть все основания надеяться, что Бог снисходительно отнесется к прямоте ее сердца и не поставит ей в вину все то, что она сделала в порыве любви к справедливости и истине.»²⁴ Но Паскаль, который закончит свои дни покорным Церкви, сказал бы (если верить Жильберте – на что нет достаточных оснований) – что «Бог являет нам милость умереть в радости».

В человеческом плане нам кажется бесспорным, что в своем абсолютном стремлении Жаклин достигла максимума величия, которого она только могла достичь. И мы благодарны ей за то, что еще один раз она в минуту опасности помогла своему брату избежать искушения. Нельзя сказать, что Блез разделил точку зрения сестры. Тот, кто написал «Тайну Иисуса», никогда не сможет вернуться к односторонним и спиритуалистическим позициям произведений Жаклин на ту же тему.²⁵ Но повторим еще раз; в том, что утверждала Жаклин, в ее стремлении всегда и без всякой уступки, какой бы она ни была, исповедовать истину, истину самую полную, – в этом утверждении заключалось основание его собственной мысли. Это был его же урок, вернувшийся к нему. Письмо от 23 июня 1661 года явилось для него призывом к верности своим же собственным принципам. Их, без сомнения, необходимо было превзойти, но он не имел права оставаться

²² Точнее Баркос и Арно. Так как были люди, которые не одобряли «Указ викариев».

²³ B.M. Troyes. Ms.2.207.fol 58

²⁴ B.M. Troyes. Ms.2.207.fol 68

²⁵ Oeuvres. Ed. Br.. II. p. 452.

вне их. Вмешательство Жаклин позволило кристаллизироваться его миросозерцанию, привело к завершению эволюции, которая подготавливалась с 1657 года, но которая без нее могла бы продолжаться и быть прервана его смертью еще до своего завершения.

Жаклин не могла понять и принять «Мысли» в еще большей степени чем Арно и Николь и даже Баркос. Но это не помешало ей внимательно и с уважением относиться к тексту: ей мы обязаны тем, что Паскаль оставил нам тот самый текст, который мы сегодня имеем. Посвятив многие страницы наиболее существенным моментам в отношениях Паскаля и его сестры, добавим, что мы вполне осознаем два упущения. Мы не затронули вопрос о тех факторах, которые определили духовную эволюцию Жаклин и представили картину достаточно правдивую, но в некотором смысле идеализированную. Психолог глубин, особенно если он принадлежит к школе Адлера, прекрасно смог бы объяснить поведение Жаклин, ее путь к Богу, легкость, с какой она обманывалась по поводу своего состояния, спор по поводу приданого, письмо от 1 сентября 1655 года²⁶ и особенно письмо от 23 июня 1661 года как выражение компенсаторных потребностей девушки. Первоначально она была благодаря своему поэтическому таланту славой семьи, но затем интеллектуальный дар брата затмил ее. Такой психолог увидел бы у истоков ее поведения бессознательное желание вновь превзойти брата, поставить себя выше его и говорить с ним властным тоном.

В подобном объяснении есть момент истины. Однако следует сказать что оно не представляет никакого интереса для историка идей. В любую эпоху в социальной жизни можно обнаружить тысячи подобных осложнений в существовании одной семьи, но они могут интересовать нас лишь как разрозненные факты. Именно потому что Жаклин была Жаклин, а Блез был Блез, выражение их отношений занимает свое место в исследовании, посвященном истории философских идей. Именно поэтому мы должны анализировать здесь не то, что в этих отношениях есть общего с подобными же отношениями других людей, а то, что в них есть уникального и особенного.

²⁶ Oeuvres, t. IV, p. 82. Это письмо и его иронический тон прекрасно вписываются в психологическое объяснение поведения Жаклин как желания дать урок брату. Но поскольку в этом письме не дается никакого представления о психологическом кризисе сознания Паскаля, то оно остается в пределах факта повседневной жизни, показывая нам в какой степени в столкновениях Блез-Жаклин главное для историка заключается не в отношениях брат-сестра, а в противоборстве двух систем и двух видений мира

V

Заклячая главу, добавим, что, как мы уже говорили вначале, эти страницы отнюдь не претендуют на научность, для чего у нас нет ни достаточных сведений, ни необходимых методических правил. Именно поэтому они не выходят за уровень отдельных размышлений. Более того, мы отдаем себе отчет в том, что эта глава, отнюдь не являясь фотографическим образом событий, может представиться идеализирующей схематизацией. Мы пытаемся определить здесь основание некоего мифа, некоего коллективного представления о человеке действия, о том типе, о котором мы уже говорили – свободный, лишенный предрассудков ученый, представитель рационализма, подобный Декарту, Галилею или Лессингу.

Однако нам не кажется, что мы здесь ошибаемся, поскольку, как мы уже сказали, данное коллективное представление кажется нам обоснованным в той мере, в какой оно позволяет, несмотря на всю непоследовательность и разнообразие конкретной жизни, выделить основные реальные и сущностные линии, которые, когда речь идет о Паскале, могли бы остаться незамеченными биографами-позитивистами.

Незначительное внимание, придаваемое биографами кризису 1657-1658 гг. (в тех редких случаях, когда они вообще замечают его существование), является разительным примером непонимания, которое мы должны преодолеть во что бы то ни стало. Именно поэтому мы надеемся, что эти страницы из жизни Паскаля, даже не будучи научным трудом в собственном смысле слова, могут внести свой вклад в исправление как нам кажется ошибочной перспективы и наметить границы, в которые смогут вписаться самым результативным образом как прошлые так и будущие исследования в этой области.

Подобные границы будут, без сомнения, носить самый общий характер, они характеризуются многими недостатками и дадут повод для критики со стороны ученых – эрудитов.

Но они необходимы для любого научного и диалектического исследования, которое будет уточнять эти границы, необходимы в той мере, в какой оно будет ими пользоваться для своего поступательного движения. Отнюдь не претендуя на окончательность, эти границы и рамки еще будут изменяться как в деталях, так, может быть и в своем целом, но их установление является, в любом случае, одной из самых ближайших и в то же время самых смелых задач, какие только мы можем предложить сегодня при изучении жизни Паскаля.

Глава IX

Парадокс и фрагмент

I

Теперь мы можем продвигаться вперед быстрее. В первой части этого труда мы выделили концептуальную схему трагической мысли. Далее мы постараемся показать, каким образом эта схема позволяет понять комплекс фрагментов, составляющих «Мысли» как органическое целое.

Для этого нет необходимости последовательно анализировать все фрагменты. Достаточно изучить лишь некоторые, предоставив самому читателю судить, вписываются ли остальные, и в какой мере, в рамки нашей интерпретации.

Разумеется, по ходу этой работы мы встретим мысли самого Паскаля о стиле, но поскольку Паскаль столь же великий писатель, как и великий философ, то будет интересно узнать не только то, что он думает о стиле, но и вкратце остановиться на анализе его собственного стиля.

Сразу скажем, что мы недостаточно компетентны в таких важных вопросах, как структура паскалевской фразы, хотя уже имеются работы, авторы которых достигли впечатляющих результатов в исследовании этого вопроса¹.

У Паскаля, как у всех крупных художников, форма тесно связана с содержанием, поэтому, чтобы правильно понять «Мысли», надо сначала понять, какую роль играет в его произведении парадокс и фрагмент.

Начиная с издания 1670 г., вплоть до самых последних комментариев, произведение Паскаля озадачивало всех тех, кто пытался понять парадоксальную форму «Мыслей», осмысливая их не в трагической или диалектической, а в какой-либо другой перспективе. Поэтому нет ничего удивительного, если многие специалисты по Паскалю считают, что «подлинный» смысл произведения можно обнаружить, очистив его от языковых «излишеств» и «крайностей»².

¹ См., например, Th. Spoerri: *Der verborgene Pascal*, Furche-Verlag, Hamburg, 1955. *Sur les pensées de derrière la tête dans Pascal. l'homme et l'oeuvre*, Paris, Ed. de Minuit, 1955.

² Приведем несколько наиболее показательных примеров. В частности, Рюсье («La foi selon Pascal», I, с. 18) пишет: Паскаль часто рассматривает не саму реальность, а рассуждения, мысли о ней, используя, однако глагол *быть* там, где вернее было бы использовать глагол *казаться*. «Вени. — говорит он. — кажутся истинными или ложными в зависимости от того, с какой стороны на

них смотреть» (фраг. 99). Издание Пор-Рояля, употребляя здесь глагол *казаться*, заботится о ясности и точности. Или в другом фрагменте: «То, что истинно (небо и птицы доказывают существование Бога) для тех душ, которым Бог открыл глаза на мир, тем не менее, ложно с точки зрения большинства» (фраг. 244). Здесь ещё раз становится очевидным, что любое понятие само по себе или истинно, или ложно и может быть то истинным, то ложным только в зависимости от той или иной точки зрения. Интерес представляет только та или иная позиция, та или иная точка зрения.

Нужно ли еще повторять, что для трагической мысли вещи *являются* истинными и ложными вне какой бы то ни было позиции или точки зрения и что этого парадокса можно избежать, лишь вернувшись к рационализму или же обратившись к историческому становлению, то есть, перейдя от трагической мысли к мысли диалектической? Во фрагменте 244 Паскаль совершенно ясно говорит о «некоторых душах» и «большинстве». Стоит ли еще уточнять, что для трагической мысли — это и истинное, и ложное.

Жан Лапорт, вопреки тексту, не хочет принять, что Паскаль утверждал, с одной стороны, существование истинной правоты, которую человек должен искать всегда и с другой, полную невозможность для человека познать эту правоту, что подразумевает равную относительность всех человеческих законов.

Эта позиция Паскаля шокировала уже Арно. Но он, по крайней мере, признавал, что Паскаль при всей своей неправоте, высказывал мысли, отличающиеся от его взглядов. Ж. Лапорт же, напротив, хочет любой ценой приписать Паскалю позицию Арно. Это, само собой разумеется, вполне возможно; достаточно очистить мысль Паскаля от «языковых преувеличений» «беспристрастно и объективно понять» его. «Явное преувеличение, отдающее кальвинизмом. — утверждать вместе с автором «Мыслей», что вне христианства в человеческом обществе нет ничего по-настоящему справедливого, если понимать, что эта справедливость относится к действиям, а не личностям и вынуждает нас, к примеру, говорить, что справедливо не убивать или не воровать или же, что справедливо то или иное гражданское установление.

Этот пассаж просто повторяет критику Арно «Мыслей» — для нас в данном случае неважно, оправдана она или нет. Далее Лапорт продолжает настаивать на той же идее: «Паскаль, как известно, утверждал, что «несомненно, имеются естественные законы, но испорченный и развращенный разум всё испортил и развратил». По сути его мысль, если отвлечься от языковых преувеличений и крайностей, не слишком отличается от мысли Арно и св. Августина: достаточно, что разум не столь глубоко испорчен, что позволило выжить основным принципам права, благодаря которым в человеческом обществе всё-таки, хотя бы в рудименте, можно обнаружить справедливость *secundum officium**. И Паскаль, если понимать его непредвзято и правильно, этому этого не отрицает. (См., например, *Pensée*, sect. VII, p.453)). См. La-Porte, J.: *La doctrine de la Grace chez Arnauld*, Paris, P.U.F., 1922, p.148-149.

Но ведь совершенно ясно, что если не освобождать стиль Паскаля от преувеличений и крайностей и понимать самого философа не «правильно и

К сожалению, не говоря уже о том, что таким образом открываются возможности для самых произвольных интерпретаций, — это скрытое утверждение, будто Паскаль был очень плохим писателем, более того, будто он нарушил все требования, выраженные и развитые им самим в своём собственном труде.

Уточняем: для диалектической эстетики, основы которой в немалой степени заложил Паскаль, литературное произведение имеет ценность лишь в той мере, в какой оно реализует органическое и необходимое единство содержания и соответствующей ему формы. Писатель, стремящийся к внешней эффектной форме, никак не связанной с содержанием, — несомненно, плохой писатель.

Об этом как нельзя лучше сказал сам Паскаль:

«Кто не жалея слов, громоздит антитезы, тот уподобляется человеку, который ради симметрии делает ложные окна на стене: он думает не о точности слов, а о точности фигур». (Э.Линецкая, стр. 27, фраг. 15).

«Когда в речи повторяются слова, и мы, пытаясь внести исправления, обнаруживаем, что они столь уместны, что замена их исказит мысль, то всё надо оставить как есть, — значит, ничего уже не поделаешь, ведь не существует никаких общих правил».

Ложные окна — это внешние формы, которые соответствуют не реальному содержанию, но чисто формальной заботе о симметрии. Напротив, все заботы о форме должны исчезнуть перед требованием содержания — значит «всё надо оставить как есть, значит, ничего уже не поделаешь».

непредвзято», а объективно и естественно, то он как раз отрицает, что испорченный и развращенный разум позволил сохранить право (поскольку он испортил и развратил *все* без исключения). Самое удивительное, однако, что в цитируемом отрывке дается сноска на фрагмент 453. Следуя логике вышесказанного, можно заключить, что в нем речь пойдет об относительной ценности человеческих законов, ущербности всех без исключения человеческих установлений:

«Своекорыстие послужило основой и материалом для превосходнейших правил общежития, нравственности, справедливости, но так и осталось гнусной основой человека. *figmentum manum**, оно сокрыто, но не уничтожено».

Таким образом, никакие человеческие законы не содержат даже «рудинента» подлинной, высшей справедливости.

* *que jus est* — которое есть право (лат. — Прим. переводчика).

* *secundum officium* — по обязанности (лат. — Прим. переводчика).

* *figmentum manum* — сгусток зла (лат. — Прим. переводчика).

Было бы по меньшей мере удивительно, что, достигнув такой степени ясности в понимании писательского искусства, Паскаль постоянно бы грешил против установленных им самим правил.

В действительности это не так. Паскаль никогда не стремился к эффекту парадокса. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть, сколь незначительна роль парадокса в его произведениях до 1657 г. Он обратился к нему, стремясь лучше выразить свою мысль. Паскаль не пользуется игрой слов и преувеличениями, его стиль идеально адекватен выражаемому им содержанию. Более того, он порой остается по другую сторону парадоксального *по существу* характера содержания.

В мире, как его видит Паскаль, никакое утверждение не является истинным, если его не дополняет противоположное утверждение: никакое действие не может быть хорошим без противоположного действия, его дополняющего и корректирующего. Этот мир ушербен, наш мир – это мир без Бога, мир, подавляющий человека. Но, чтобы сохранить в себе человеческое, мы должны превзойти этот мир, должны победить его.

И именно поэтому мы видим в «Мыслях» Паскаля переход от рационализма к диалектическому мышлению, для которого вся реальность в целом или же только человеческая реальность³ есть динамическая совокупность, эволюционирующая благодаря постоянно возобновляющемуся прогрессу, осуществляемому скачками и через качественный переход тезиса в антитезис, а антитезиса – в синтез, который их интегрирует и превосходит.

Итак, если Паскаль утверждает, вопреки рационализму и эмпиризму, истину противоположностей, то его мысль, по существу статическая, трагическая и парадоксальная, расходится по своему характеру с диалектической мыслью. Статической она является потому, что, утверждая единственную и исключительную ценность синтеза (истинная истина, справедливая справедливость и т.п.), она отрицает какую бы то ни было возможность не только её реализовать, но даже приблизиться к ней; а также потому, что для паскалевской мысли нет никакой надежды на прогресс *внутри человеческого времени*: парадоксальность она утверждает как скачок и оппозицию противоположностей, тезиса и антитезиса, *одновременно* противоположных и нераздельных – таких, чью непримиримость не в состоянии ослабить никакое внутримировое упование; *трагической* же поскольку чело-

³ В зависимости от того, принимаем ли мы точку зрения Гегеля, Энгельса, Сталина или же точку зрения Георга Лукача (1923 год): какой была позиция Маркса по этому вопросу, определить трудно.

век не может ни избежать парадокса, ни принять его, поскольку он человек лишь в той мере, в какой, утверждая реальную возможность синтеза, превращает его в стержень своего существования, неизменно осознавая, что само это утверждение не сможет избежать парадокса, что наиболее абсолютная, наиболее твердая достоверность, какой ему только дано достигнуть, не относится ни к разуму, ни к прямой и непосредственной интуиции; она является достоверностью недостоверной, практической (Кант), достоверностью сердца, постулатом, пари. К тому же, человек, желая говорить значимые вещи о себе, о мире, и даже о Боге, не может избежать парадокса, который остается единственной доступной ему формой истины. Вот почему упрекать Паскаля в парадоксе, низводить парадокс до уровня случайного и необязательного элемента паскалевского стиля, расценивать как «языковое излишество» – значит отрицать его веру, или, в лучшем случае, сводить ее к тем формам христианства, которые ему чужды и которые он отвергает; значит предать саму сущность идеи «Мыслей», которую экзегет должен скорее усилить, чем ослабить. «Атеисты должны говорить о совершенно очевидном», – писал Паскаль, и это означает:

а) что не имеет права быть атеистом тот, кто не может ясно мыслить;

б) способность ясно мыслить обосновывала бы право быть атеистом.

Мы видим, до какого предела можно устранить или просто смягчить парадокс, чтобы придать тексту более приемлемый для картезианской логики смысл и тем самым попытаться уменьшить невыносимость мира, упразднить «гнусную основу» человека и мира, а в перспективе «Мыслей» это означает оправдание атеиста, который отказывается от благодати, от пари и от веры.

Та же самая аргументация правомерна и для формы фрагмента. Если парадокс – это только адекватная стилистическая фигура для выражения мысли, согласно которой истина – это всегда соединение противоположностей, то фрагмент – единственная форма адекватного выражения для произведения, главная идея которого – человек как существо парадоксальное, одновременно великое и ничтожное, сильное и слабое. Великое и сильное потому, что его никогда не покидает потребность в безупречной истине и благе, не разбавленных ни ложью, ни злом; ничтожный и слабый потому, что он ни в сознании, ни в действии не может не только достигнуть этих ценностей, но даже приблизиться к ним.

Категория «все или ничего», составляющая основу трагического мышления, одновременно не допускает как отказа, даже временного от ценностных поисков, так и утраты иллюзии в отношении ценно-

сти, значимости, правомерности внутримировых, посюсторонних результатов человеческой деятельности.

Так что, если бы Паскаль хоть бы на миг или оставил поиск окончательного плана «Мыслей», или решил, что если не нашел, то по крайней мере приблизился к нему, он уже этим самым дал бы самые сильные аргументы против собственной философии и, более того, сделал бы свой труд непоследовательным и недостойным великого писателя.

Искать «истинный» план «Мыслей» представляется нам поэтому делом противным самому духу Паскаля, предприятием, которое противоречит последовательности текста и отходит от того, что составляет как его интеллектуальное содержание, так и его литературную ценность.

Для рационалистического произведения существует логический план, для спиритуалистического – план убежденности; для трагического же произведения – единственно приемлемая форма – это фрагмент, являющийся поиском порядка, но к этому порядку так и не приближающийся. Если Паскаль великий писатель (а это бесспорно), то прежде всего потому, что в отличие от эстетических ценностей его современников, скептиков или рационалистов, он сумел найти и применить две формы литературного выражения для своей собственной философии – парадокс и фрагмент, и таким образом превратил «Мысли» в то, чем они для него стали – в парадоксальный шедевр, заверченный в своей незавершенности.

II

Мы могли бы этим закончить главу. Однако важно показать, что такой великий писатель, каким был Паскаль, не только сразу нашел форму, адекватную выражению мысли, но что (явление исключительно редкое в истории литературы) он ее в совершенстве осознал как мыслитель. Мы также покажем, как в среде крайнего янсенизма мы уже находим в первом приближении некоторые идеи диалектической эстетики. Отдельные высказывания позволят нам подтвердить это утверждение.

Что касается парадокса, достаточно упомянуть три фрагмента: «Заблуждения всех тем более опасны, что каждый следует своей истине, и ошибка их не в том, что они следуют по ложному пути, а в том, что не следуют другой истине» (фрагм. 863)

«Если вообще бывает время, когда нужно исповедовать две противоположные вещи, то это тогда, когда за уклонение от одной из них преследуют... (Гинзбург, стр. 289, фрагм. 786 (865))

«Вера включает множество истин, которые кажутся противоречащими друг другу. Время смеяться и плакать, отвечать и не отвечать.

«Источник этого – соединение двух природ Иисуса Христа»; и также два мира (сотворение нового неба и новой земли; новая жизнь, новая смерть; всякого рода двойственные вещи, сохраняющие одно и то же название) и, наконец, два человека, которые заключены в праведниках, (поскольку они являются двумя мирами и частью и образом Иисуса Христа. И поэтому им подходят все обозначения: праведник – грешник; мертвый – живой; живой – мертвый; избранный – отверженный и т.д.).

Итак, имеется большое количество истин и в вере, и в морали, которые кажутся несовместимыми, но все сосуществуют в удивительном порядке. Источник всех ересей есть исключение отдельных из этих истин» (фрагм. 862)

Невозможно сказать яснее о том, что устранить или ослабить парадокс – означает превратить веру в ересь, истину – в заблуждение.

Все так же ясно и в отношении «плана». Центральная идея диалектической эстетики – единство содержания и формы. Она не могла, между тем, появиться уже у трагических мыслителей в своей исторической форме, допускающей, что различные содержания, каждое из которых обладает относительной ценностью (истины, морального содержания или реализма), могут выразиться эстетически приемлемо в той мере, в какой они находят форму, им адекватную. Вместо градации относительных ценностей, трагическая мысль знает лишь альтернативу абсолютных ценностей и многочисленных ошибок, одинаково лишенных ценности.

Таким образом, проблема для мыслителей-янсенистов и для Паскаля, самого смелого и самого радикального среди них, ставится поразному. Какова приемлемая форма, позволяющая выразить и с т и н о е содержание и каковы формы, наиболее адекватные для того, чтобы опровергнуть содержание ошибочное. Надо ли еще добавлять, что для Баркоса и для Паскаля понятия «истинное содержание» были родственны, но не взаимозаменяемы.

Исходя из этого, можно сделать вывод, что проблема рационального плана, по-видимому, представляла интерес для янсенистской среды. Баркос однажды так ответил Матери Анжелике на ее письмо: «Разрешите мне сказать Вам, что Вы ошибаетесь, извиняясь за беспорядочность Ваших речей и Ваших мыслей, потому что если бы они были иными, в них не было бы порядка, особенно для человека Вашего призвания. Подобно тому, как существует мудрость, являющаяся

ся безумием в глазах Бога, есть и порядок, являющийся беспорядком; и следовательно существует безумие, являющееся мудростью, и беспорядок, являющийся подлинным порядком, которому должны следовать люди, живущие по Евангелию, и мне прискорбно было бы видеть, как они от него отдаляются и избегают его, цепляясь за всяческие ухищрения и поверхностные упорядочивания, их не достойные, нарушающие симметрию Божественного разума и порождающие диспропорцию и явное уродство в последовательности своих действий и своей жизни, не имея ни малейшего представления, с одной стороны, о простоте и наивности Евангелия, с другой – порождая любопытство и светское тщеславие. Итак, матушка, мне дорог не только смысл вашего письма, но также и манера, с какой вы его выражаете, и искренность, с которой вы позволяете изливаться вашему духу, не втискивая его в законы человеческого разума и не ограничивая его иными рамками, кроме рамок милосердия, которое не имеет в этом предела, когда оно совершенно, но которое чрезвычайно ограничено, когда оно слабо».⁴

Согласно Баркосу, беспорядок – это, следовательно, единственно приемлемый для христианина порядок, тот, что не может примирить никакую веру и никакую ценность с внутримировыми усилиями разума; идея согласия между формой и содержанием заложена уже в этом утверждении.

Паскаль, однако, в осознании этого соотношения идет намного дальше. Баркос, уверенный в ценности откровения, никогда, насколько нам известно, не испытывавший ни малейших сомнений в существовании Бога, может сказать ясное и однозначное «нет» миру и всему, что с ним связано в сознании человека. Паскаль простирает недоверность и парадокс вплоть до самого осязаемого в сердце Бога, чье существование для человека одновременно достоверность и недоверность, присутствие и отсутствие, надежда и риск, одним словом: парадокс. Отсюда следует, что нельзя просто отвергать мир и разум. К «нету» Баркоса нужно добавить «да», к отказу от несовершенного мира – в н у т р и м и р о в о й поиск подлинных ценностей.

Позиция Баркоса, следовательно, должна казаться Паскалю односторонней, и он об этом скажет в знаменитом фрагменте: «Если вообще бывает время, когда нужно исповедовать две противоположные вещи, то это тогда, когда за уклонение от одной из них преследуют: иезуиты и янсенисты не правы, что их скрывают, но янсенисты вино-

⁴ Письмо Баркоса матери Анжелике от 5 декабря 1652 г.// Archives d'Amersfoort. recuel 35.

ваты больше, так как иезуиты лучше клялись в обеих»⁵ (Ю. Гинзбург, Н. 289, фрагм. 786 (865)).

Вот почему то, что Баркос еще мог рассматривать как единственный порядок, приемлемый для каждого христианского творения, как отказ от какого-либо поиска рационального порядка, для Паскаля окажется средством, годным для того чтобы выразить не христианскую истину, но ошибочную и не полно раскрывающую реальность позицию сторонников пирронизма. Паскаль говорит о связи между

⁵ Этот фрагмент, помимо его теоретической значимости имеет также и исторический интерес. («следовательно, иезуиты... и т. д.») вернуться к нему у нас больше не будет случая. Предпочтение, которое Паскаль будто отдает иезуитам по сравнению с янсенистами, на самом деле по меньшей мере неожиданно под пером автора «Писем к провинциалу» и требует объяснения. Интерпретация м-ль Леви, согласно которой речь должна была идти «несомненно о Благодати и свободной воле» (Pascals. Pensées et Opuscules. Ed. La Bonne Compagnie, с. 554), нас не удовлетворяет, поскольку янсенисты настолько же, если не больше, чем иезуиты, открыто говорят, что принимают всемогущество Благодати и свободы человека (вплоть до возможности противостоять Благодати). Было бы удивительно, если бы Паскаль в этом вопросе нашел бы позицию иезуитов менее односторонней, чем позицию янсенистов. Более того, если бы он сделал это, трудно было бы понять, почему он написал «Письма провинциалу» и никогда от них не отказывался.

На наш взгляд, намного правдоподобней допустить, что Паскаль имел в виду характерную черту иезуитов, которую всегда подчеркивал. — а именно то, что они делают уступку миру и принимают компромиссы, включая жизнь в миру (хотя ни он, ни другие янсенисты никогда не отрицали, что иезуиты являются христианами, считающимися, по крайней мере, в принципе, с долгом предпочитать Бога миру), тогда как крайние янсенисты односторонне отрицали мир. В сущности при поверхностном взгляде можно было бы сказать, что иезуиты ближе, чем янсенисты к внутримировому отказу от мира, отказу, который стал позицией Паскаля в последние годы жизни. Эта видимость исчезает, если пристальней всмотреться в их взгляды, поскольку, «принимая обе противоположности», «янсенисты размещаются не на двух полюсах, а посередине, на равном расстоянии от той и другой. Они живут ни целиком в мире, как либертены, ни целиком в Боге, как отшельники. Еще менее они требуют соединения двух крайностей, как это делал Паскаль. Их жизнь в миру столь же ущербна и искалечена в силу их религиозного характера, как их религиозность изуродована стремлением к господству и к интригам. В «Письмах к провинциалу» Паскаль совершенно прав: такие люди опасны, и даже вдвойне опасны, потому что, искажая истину, они занимают позицию, которая имеет некоторую привлекательность, подобно тому как мы это видели у Паскаля в только что проанализированном фрагменте.

невозможностью найти истину в мире и отсутствием рационального порядка в замысле:

«Пирронизм. Я записываю здесь свои мысли не по порядку, но, возможно, нет здесь и лишенной плана путаницы, : это и есть подлинный порядок, который будет постоянно отличать предмет моего исследования. Я оказал бы слишком много чести своей теме, если бы трактовал ее, придерживаясь какого-то порядка, ибо хочу доказать, что порядок в ней неправомошен» (фрагм. 373).

Но трагическая мысль – это преодоление пирронизма, поэтому ее требования к форме совершенно иные. Для нее человек – это существо, которое не может (не опустившись) отказаться от порядка, который он будет искать всегда, никогда, однако, не имея возможности его обрести.

«Порядок. Я бы повел речь о порядке следующим образом: для того, чтобы показать суетность любого положения, сначала надо показать суетность обыденной жизни и затем суетность философской жизни пирронистов, стоиков; но порядка все равно не соблюсти. Я немного знаю, что это такое и как мало людей его понимает. Никакая человеческая наука не в состоянии его соблюсти. Не соблюдал его Святой Фома. Математика его соблюдает, но она бесполезна при всей своей глубине».

«Только кончая задуманное сочинение, мы уясняем себе, с чего нам следовало его начать» (Э. Линецкая, с. 152).

Нам представляется, что по этому вопросу невозможно выразить яснее, с одной стороны, недостаточность любого человеческого порядка, с другой – необходимость всегда искать приемлемый порядок. Поскольку если первый из этих фрагментов утверждает недостаточность двух порядков, которые провозглашались в трудах этого времени (Святой Фома и рационалистическая логика Декарта), то второй утверждает бесконечный характер поиска порядка; в самом деле, ясно, что завершая труд, который следовало бы начать заново, мы вновь замечаем, что то, что надо бы поставить в начале, находится не на своем месте.

Но не противоречит ли явно какой-либо фрагмент «Мыслей» выводам этого анализа? Рассмотрим фрагмент 283. «Порядок. Против возражения, что Евангелие не имеет порядка. Сердце имеет свой порядок, разум – свой, построенный на научном законе и доказательстве, порядок сердца – иной. Мы же не станем доказывать, почему нас нужно любить, перечисляя по порядку причины любви: это было бы смешно».

«У Иисуса Христа, св. Павла – порядок милосердия, а не разума, ибо они стремились воспламенить, а не обучить. То же самое у св. Августина. Этот порядок состоит главным образом в отступлении от каждого связанного с общей целью вопроса, что дает возможность рассматривать его вновь и вновь».

Аргумент, на первый взгляд, кажется серьезным. Однако нам представляется, что этот фрагмент ничуть не опровергает наш анализ, а дополняет и усиливает его. Мы уже усвоили, что «никакая человеческая наука» не могла бы соблюдать порядок и далее мы увидим, что эта наука терпит неудачу не только в поиске приемлемого порядка, но и тогда, когда она пытается доказать существование Бога и геометрических аксиом. Итак, эти три реальности, важнейшие для человека, остаются, однако, вне досягаемости его рассудка. Высшая способность к синтезу – сердце, позволяет ему, если и не достигнуть, то, по крайней мере, ставить на их реальность и связывать свое существование с этим пари. Но человек на протяжении всей своей земной жизни никогда не может отречься от своего рационального характера.

Человеческий ум, следовательно, допускает элемент растерянности и парадокс во всех трех реальностях, которые сердце вынуждает человека искать, а именно в реальности существования порядка, в реальности закономерности аксиом и в реальности существования Бога. Постоянно обращаясь к закономерному (и, несомненно, обязательному), но также желаемому и произвольному характеру решений сердца, ум человека требует, чтобы эти реальности предъявляли ему доказательства. Достоверно, что Бог существует, но никогда не следует забывать, что эта достоверность не более чем пари; аксиомы действительны, но следует всегда напоминать, что невозможно их продемонстрировать; порядок существует, но надо помнить что «никакая человеческая наука» не может его соблюсти.

Эти ограничения, свойственные человеку, не существуют, однако, для тех, кто преодолел удел человеческий и для кого природа утратила свой падший и низменный характер. Бог, святые, ангелы, избранники постигли достоверную науку и существование Бога и число измерений пространства; поэтому, естественно, они владеют истинным порядком и этот порядок предстает в писаниях, которые они нам оставили. Иисус Христос, св. Павел и св. Августин достигли того, что не доступно пониманию кого-либо из людей, и, конечно, даже и Блезу Паскалю, который стоял на столь высокой ступени, что осознал свое положение и свои пределы.

III

Нам следует, наконец, проанализировать ценность двух изданий – Бруншвига и Лафюма,⁶ к которым мы обращались и раньше.

По сравнению со всеми остальными, эти два труда имеют то преимущество, что не рекламируют себя как подлинные и законные и не претендуют на «завершенность» работы.

Это требует от нас при рассмотрении «Мыслей» постановки проблемы связи между фактическим порядком и порядком по праву, поскольку мы отдаем себе отчет в том, что физически невозможно избежать определенного фактического расположения. Мы уже сказали, что единственной формой, адекватной содержанию «Мыслей», является фрагмент как поиск порядка по праву, но поиск, который не завершается и который представляет фактический порядок, не претендующий не только на осуществление, но даже на отдаленное приближение к порядку по праву. Это главное требование, которого должно придерживаться, по нашему мнению, любое издание «Мыслей».

Однако, следует также добавить, что различные фактические порядки, не являясь взаимозаменяемыми, не равноценны для понимания произведения. Есть по меньшей мере одно деление, трехчастное, которое, по нашему мнению обладает явным преимуществом: это деление, начинающееся с парадоксального характера человека (ничтожество и величие и т.п.), чтобы выйти на пари и завершиться вескими, хотя и не противоречащими вере (чудеса, стиль Евангелий и т.д.) доводами.

Необходимость пари намного более доступна пониманию тогда, когда понята невозможность человека высказаться ясно и однозначно в какой бы то ни было области. Исторические и эмпирические основания веры в истинность христианской религии, недостаточные постольку, поскольку мы можем сослаться лишь на самих себя, приобрели очень большое значение после того как была понята необходимость, в которую поставлен человек, по «практическим» доводам

⁶ Мы обращаемся к изданиям Лафюма, хотя, положенная в основу этого издания идея следовать порядку копии (B. N. F. Fr. 9203), установленному самим Паскалем, была уже сформулирована и осуществлена Захарием Турнером. Но палеографическое издание Турнера было для большинства читателей неудобно в работе. Теперь многие предпочитают обращаться к изданию Лафюма.

сердца ставить на Бога независимо от любых позитивных доказательств.⁷

Итак, для издателя речь должна идти о том, чтобы осуществить этот порядок (самый лучший с фактической стороны), однако не требуя для него никаких преимуществ, связанных с порядком по праву.

По этому критерию и следует судить о достоинствах двух изданий — Бруншвига и Лафюма.

Исходя из комплекса филологических аргументов, которые нам представляются оправданными, но в отношении которых мы не признаем себя достаточно компетентными, чтобы судить о них, З. Турнер, П.Л. Кушу и Лафюма полагают, что оригинал рукописи представляет собой классификацию фрагментов, сделанную когда-то самим Блезом Паскалем, и что этой классификации, следовательно, должно быть отдано предпочтение.

Добавим, что текст разделен на упомянутые выше части — парадоксальный человек, пари, основание веры. Против такого принципа издания «Мыслей», однако, есть возражение, которое, не следует оставлять без внимания. Какова бы ни была его ценность в XVII в., оно опирается ныне на авторитет Паскаля и не исключено, что этим самым может у наиболее искушенных читателей (Менар и Орсибал, к примеру) породить иллюзию, что порядок по праву предпочтительней всех остальных и более всего близок к окончательному порядку. Мы уже говорили, что это было бы искажением идеи Паскаля.

Вот почему в принципе издание Бруншвига нам представляется все же пока более удачным. Распределяя текст на 18 разделов (издатель придерживается все же определенной последовательности разделов), Бруншvig стремился избежать «какой бы то ни было предвзятой идеи о том, чем могла бы быть «Апология» Паскаля» и довольствовался тем, что «представлял фрагменты так, как они могли бы быть поняты современным читателем... не лишая их характера фрагментов, не претендуя на то, чтобы разгадать секрет плана, который Паскаль унес в могилу»⁸.

⁷ Именно к этому фактическому порядку необходимо отнести фрагмент 187: «нужно начать с того, чтобы показать, что религия отнюдь не противоположна разуму, что она заслуживает почтения, внушить к ней уважение (парадоксальный характер человека — Л.Г.) затем вызвать к ней любовь, возбудить у добропорядочных людей желание, чтобы она была истинной (пари — Л.Г.), и наконец, показать, что она истинна (разум не стесняем верой — Л.Г.). «Заслуживает почтения, потому что хорошо знает человека; привлекательна, потому что сулит истинное благо».

⁸ Pascal *Pensees et Opuscules*. Ed. Br., p. 269.

Единственное, незначительное, впрочем, возражение к этому изданию, которое мы могли бы высказать, это то, что, в данном случае, пара помещено в разделе III, перед разделами IV, V и VI, посвященными некоторым аспектам парадоксального характера человека (жизнь социальная, философская и нравственная), вместо того, чтобы сделать его центральным поворотным пунктом произведения, как это мы наблюдали в других изданиях, следующих оригиналу рукописи.

Каковы бы ни были заслуги и недостатки этих двух изданий, их превосходство над другими, следующими порядку по праву, нам представляется бесспорным, хотя и по причинам, совершенно чуждым как Бруншвигу так и Лафума.

И последний, посмертный парадокс этого принципиально парадоксального текста. Его издатели придерживаются порядка, являющегося оптимальным, но причины этого им не известны, и подтверждают они этот порядок аргументами, которые рискуют скрыть или даже скомпрометировать его правомерность⁹.

⁹ В статье «La crise de «Pensées» de Pascal, le Flambeau, №2, 1955. М. Поль-Луи Кушу настаивает на историческом издании «Мыслей», которое, будь оно осуществлено, стало бы, несомненно, ценным рабочим инструментом.

Глава X

Человек и удел человеческий

I

Как и в творчестве Канта, в «Мыслях» сферы теоретическая и практическая, эпистемологическая и нравственная одновременно и отделены друг от друга и строго параллельны.

Прежде всего проанализируем, что их объединяет.

Сначала следует рассмотреть проблему, требующую особенно настоящего разрешения, проблему соотношения человека и противоположных, противодействующих крайностей, двух бесконечностей (поскольку крайность в любой сфере – это бесконечное).

Как мы думаем, по этому вопросу большинство исследователей Паскаля обладают достаточным количеством фактов. Установлено, например, что для Паскаля человек – существо срединное – он ни ангел, ни животное, он располагается посередине, на равном расстоянии от той и другой бесконечности.

Но сформулировав это положение, мы сталкиваемся с расхождениями. Концепцию «середины», «равного расстояния между двумя бесконечностями» можно интерпретировать совершенно по-разному. И эти интерпретации приведут нас или к трагическому видению, или к позиции Арно и даже к простому здравому смыслу.

Известны прекрасные работы о Пор-Рояле (правомерные пока речь идет об Арно), написанные Жаном Лапортом, для которого нет с у щ е с т в е н н о г о различия между идеями Паскаля и Арно. Схема каждой главы одна и та же: два учения, каждое из которых ориентировано к противоположным крайностям – всеислие человека, молинизм и бессилие человека, кальвинизм; посередине, на равном расстоянии от того и другого – учение Пор-Рояля.

Даже если мы не будем считать, что в этом заключается «учение Пор-Рояля», то это, несомненно, позиция значительного числа яansenистов; но мы думаем, что она (несмотря на некоторые внешние черты) не имеет ничего общего с позицией, выраженной в «Мыслях». Это надо доказать, что и вынуждает нас достаточно пристально рассмотреть ряд фрагментов, интерпретация которых может стать темой дискуссии.

Для Паскаля человек, несомненно, существо срединное, пребывающее, что бы он ни делал, на равном расстоянии от противоположных крайностей. Но это положение, далеко не идеальное, не дает человеку превосходства, а напротив, невыносимо и трагично для него. Единственное естественное (если это слово имеет смысл) место, где

человек обрел бы счастье и спокойствие, находится не посередине, а на двух полюсах одновременно. Поскольку человек не в состоянии ничего сделать, чтобы приблизиться к тому или другому, он остается (несмотря на свое кажущееся движение) в фактической неподвижности, которая, однако, является не равновесием, но постоянным напряжением, неподвижной подвижностью, движением, стремящимся к покою и стабильности и развёртывается, никогда не двигаясь вперед в непрерывном низвержении.

Хотя это и неоспоримо, однако некоторые мысли (Бруншви́г их сгруппировал под номерами 34 – 38 и 69 – 71) могут по форме выражения подтверждать интерпретацию человека как существа, чей удел – жизнь в средних измерениях, на равном расстоянии от крайностей. Обратимся к этим мыслям.

Приведем два примера, которые, на первый взгляд, кажутся нам особенно показательными: «Две бесконечности, середина. Читая слишком быстро или слишком медленно, мы ничего не понимаем (фрагм. 69).

«Слишком много и слишком мало вина: если ему совсем не давать пить, он не сможет постичь истину; дать чрезмерно – то же самое. (фрагм. 71)

Прочитанные вне связи с другими фрагментами, эти тексты, как может показаться, рекомендуют среднюю скорость чтения и умеренное употребление вина. Но при такой трактовке эти высказывания вступают в противоречие с многими другими фрагментами и «Мыслей».

Однако добавим, что допустима и другая их интерпретация, которая, хотя и кажется, на первый взгляд, менее убедительной имеет, однако, то огромное преимущество, что включает эти фрагменты в контекст произведения и лучше сохраняет последовательность паскалевского текста. Действительно, этот текст можно воспринять и так: вино и скорость чтения имеют для человека такой же парадоксальный характер, как и остальной универсум, они обладают противоречивыми чертами, будучи факторами и необходимыми и опасными, благоприятствующими и препятствующими познанию истины.

Три слова, как нам представляется, уже указывают здесь, что последняя интерпретация оптимальна. Это слова в начале фрагмента 69: «две бесконечности, середина». Невозможно было бы понять, что они могли бы означать, если бы речь шла лишь о том, чтобы сказать, ссылаясь на две бесконечности – следует читать ни слишком быстро ни слишком медленно. Но текст становится понятным и естественным, если мы допускаем, что для Паскаля истинное понимание тре-

бует (повсюду и во всем) соединения противоположных крайностей и что любая ориентация в одном направлении опасна, так как ориентируясь в сторону одной бесконечности, она отдаляется от бесконечности противоположной. Для того, чтобы подойти к приемлемому пониманию, нужно и пить вино и не читать слишком медленно, но лишь в той самой мере, в какой в поисках этого понимания, мы, чтобы перейти от ошибки к истине, увеличиваем количество вина и скорость чтения; благотворный эффект этого действия уничтожается, встречает противодействие из-за того, что мы удаляемся от другой бесконечности. Наше положение, таким образом, вынуждает нас не выходить за пределы приблизительного постижения (в котором смешаны истинное и ложное) средних измерений, лишённого аксиологического момента постижения, которым человек (если он хочет оставаться человеком) не может довольствоваться.

Внутреннее единство, которую такая интерпретация обеспечивает всему комплексу «Мыслей», как и естественному значению, которое приобретают слова «две бесконечности, середина», нам представляется сильным аргументом в ее пользу.

Где-то в предельном случае Паскаль вполне может себе противоречить. И слова «две бесконечности, середина», возможно, имеют смысл, о котором мы и не подозреваем.

Наша интерпретация подкрепляется, однако, фрагментом 70: «Природа не... Природа так хорошо поместила нас в середине, что если мы изменим равновесие в одну сторону, то изменим его и в другую. Я делаю, *zoa trekei*^{*}.

Поэтому я иногда думаю, что в нашей голове есть какие-то пружинки, устроенные так, что если нажать на одну из них, то тут же нажимается противоположная» (Ю. Гинзбург, с. 238, S. 19 (70))

Этот фрагмент точно вписывается в рамки только что предложенной нами интерпретации. Помещенный природой в середину, в ситуацию парадоксальную и противоречивую (выраженную и проиллюстрированную соединением единственного и множественного числа), человек оказывается привязанным к двум противоположным чашам весов и это происходит таким образом, что он ни в коем случае не может (для того, чтобы избежать противоречия) решительно разместиться только с одной стороны. Любая ориентация на одну из чаш усиливает силу притяжения другой.

Дилемма, по нашему мнению, разрешается окончательно благодаря тому суждению, которое мы находим в знаменитом фрагменте

^{*} *Zoa trekei* – животные бежит (др.-греч. – Примеч. переводчика.)

72 о двух бесконечностях, в утверждении, аналогичном двум процитированным выше мыслям.

«Чрезмерная молодость и чрезмерная старость ослабляют ум, равно как и чрезмерная и недостаточная образованность».

Сходство текстов достаточно поразительно и допускает возможность интерпретации, одинаковой для всех трех, то есть в комплексе с фрагментом 72, который не вызывает сомнения. Текст имеет следующее продолжение:

«...наконец, крайности для нас таковы, словно их вовсе нет, а нас отнюдь нет по отношению к ним: они ускользают от нас, мы — от них».

«Таков наш удел; мы не способны ни к всеобъемлющему познанию, ни к полному неведению. Плыдем по безбрежности не ведая куда, что-то гонит нас, бросает из стороны в сторону, стоит нам найти какую-то опору и укрепиться на ней, как она начинает колебаться, уходит из-под ног, а если мы бросаемся ей вдогонку, ускользает от нас, не дает приблизиться, и этой погоне нет конца. Вокруг нас нет ничего незыблемого. Да, таков наш природный удел, и вместе с тем он противен всем нашим склонностям: мы жаждем устойчивости, жаждем обрести наконец твердую почву и воздвигнуть на ней башню, вершиной уходящую в бесконечность, но заложенный нами фундамент дает трещину, земля разверзается, а в провале — бездна.

Не будем гнаться за уверенностью и устойчивостью. Изменчивая видимость будет всегда вводить в обман наш разум; конечное ни в чем не найдет прочной опоры меж двух бесконечностей, окружающих его, но недоступных его пониманию» (Э. Линецкая, фрагм. 72, с. 166-167).

Если слова «чрезмерная молодость и чрезмерная старость ослабляют ум, равно как и «чрезмерная и недостаточная образованность» означают, что «наш удел делает нас неспособными знать твердо и абсолютно не знать» и что, таким образом, «ничто не может закрепить конечного между двумя бесконечными», было бы трудно утверждать, что фрагменты 69 и 71, текст которых аналогичен, могли бы означать принятие нашего среднего положения, то есть означать прямо противоположное.

Даже с точки зрения литературного объяснения текста это представляется нам само собой разумеющимся.

II

Прежде чем излагать, каким образом мы понимаем «Мысли», следует отобрать большую часть текстов, которые могли бы быть истолкованы как противоречащие нашей интерпретации.

Там, где мы только что прервали последнее цитирование, есть две строки, повидимому противоречащие нашему тезису:

«Я полагаю, что каждый, кто должным образом это усвоил, будет стремиться к покою, оставаясь в том состоянии, какое установила для него природа. Поскольку эта выпавшая при разделе нам на долю середина всегда удалена от крайностей...»

Текст достаточно смутный и неопределенный, трудно сказать, что он означает. Действительно ли Паскаль советовал человеку довольствоваться своим уделом, сохранять покой и отказаться от требования поиска и соединения противоположностей? Но мы так не думаем.

Строки, следующие за этим отрывком, достаточно ясно показывают, что слово «покой» относится здесь к внутримировым пределам, к иллюзии, что, меняя место в мире, став ученым или монархом, продлив свою жизнь на десять или двадцать лет, человек мог бы изменить, хотя бы совсем немного, свой удел.

Для трагической мысли все то, что ограничено, несовершенно, в любом случае лишено ценности. Убеждение, что есть лучшее и худшее, а не только истинное и ложное, доброе и злое, одна из основных иллюзий людей. В действительности же у человеческой надежды нет во времени и пространстве никакой перспективы, человек живет лишь для бесконечности и для вечности.

«... Поскольку эта выпавшая при разделе нам на долю середина всегда удалена от крайностей, не все ли равно, обладает ли человек несколько большим пониманием вещей? Если это так, то он усваивает их несколько глубже? Разве не по-прежнему бесконечно далек он от края и разве не равно ничтожной останется протяженность нашей жизни в сравнении с вечностью, если она продлится еще на десяток лет?» (фрагм. 72.)

«Перед лицом этих бесконечностей все конечности равны; и я не вижу причин задерживать свое воображение на одной больше, чем на другой. Нам горестно даже просто сравнивать себя с конечным».

«Мы могли бы сослаться на иллюзию, которая дает нам веру, что мы способны обрести в мире такие реальности, которые, не будучи абсолютно полноценными, были бы по меньшей мере настолько достаточно близки к подлинным ценностям, что могли бы сделать внутримировую жизнь сносной. Мы могли бы назвать такую иллюзию сенсуалистской или скептической»¹.

¹ Несомненно, эта позиция лишь только граничит с эмпиристской или скептической, на деле она представляет собой умеренный рационализм. Но когда

Существует, однако, другая, в равной мере опасная иллюзия – иллюзия рационалистическая. Она заставляет человека верить в то, что ему по силам реализация не относительных, а абсолютных ценностей, когда мы устремляемся к одной бесконечности, отказываясь от другой бесконечности или не ведая о ней.

Рационалист не понимает парадокса, он не ведаёт, что пружины человека «расположены таким образом, что касаясь бесконечности, мы затрагиваем также и другую» (фрагм. 70).

«Мы, простодушно считаем, что нам легче проникнуть к центру мироздания, нежели охватить его в целом. Его видимая протяженность явно превосходит нас, зато мы явно превосходим предметы ничтожно малые и поэтому считаем их постижимыми, хотя уразуметь небытие не легче, нежели уразуметь все сущее. И то и другое требует беспредельности разума, и кто постигнет зиждущее начало, тот, на мой взгляд, сможет постичь и бесконечность» (Э. Линецкая, фрагм. 72, с. 165).

Именно потому такой человек на земле, который не мог бы довольствоваться ничем, кроме абсолютных ценностей (а это означает ценностей бесконечных) и который не может направиться к одной из бесконечностей, не будучи немедленно притянут бесконечностью противоположной, оставался бы неподвижным и фактически никогда не в состоянии был бы продвинуться вперед.

Из этого следует, что, как мы уже знаем, мир – это мир без Бога, и человек, если он хочет оставаться человеком, должен его отвергнуть.

Означает ли это, что отчаяние было бы единственной подлинной формой человеческого сознания? Был ли Паскаль скептиком или пессимистом? Нет, ведь, по Паскалю, соединение противоположных крайностей – это единственная подлинная и абсолютная ценность, он также знает и то, что эта ценность не является ни иллюзией, ни утопией, ибо «крайности соприкасаются и соединяются, несмотря на свою отдаленность, и находят друг друга» но происходит это (чего никогда не следует забывать) «в Боге и только в Боге».

III

Предлагая исследовать человеческий удел так, как его представляет Паскаль, нам следовало бы после фрагмента о двух бесконечных обратиться к проблеме «развлечения».

«умеряют» рационализм, он ведет уже к эмпиризму и к скептицизму. Известна симпатия Жана Лапорта к Давиду Юму.

Оказывается, однако, что изучая ее, мы не только излагаем мысли Паскаля, но в то же самое время выступаем против любой попытки приписать ему учение, тем или иным образом принимающее и допускающее среднее положение человека.

Тексты, которые могли бы быть здесь использованы, находятся не только во фрагментах 69-72, но также в группе фрагментов 34 – 38, где Паскаль говорит о специалисте и универсальном человеке. Приступим теперь к их анализу.

Они выражают ту же самую идею, а именно – что человеческий идеал воплощен не в специалисте, который прекрасно знает одну область (например, поэзию или математику) и невежественен в других, но что его воплощает универсальный человек который, будучи искусным во всех областях, в состоянии «подхватить, входя в салон, любой разговор»; для такого человека характерна следующая черта: «о нем не следует утверждать, что он красноречив, когда разговор не идет о речи и языке, и следует утверждать, что он красноречив, когда заходит речь о языке и умении говорить».

Итак, в этой группе фрагментов мы находим такой фрагмент, в котором достаточно четко говорится о пределах человеческих возможностей и об уделе человека.

«Поскольку невозможно быть универсальным, зная обо всем все, что только возможно, нужно знать немного обо всем. Ведь намного лучше знать что-то обо всем, чем все об одном: такая универсальность предпочтительнее. Еще лучше, если возможно, обладать тем и другим, но если предстоит выбирать, следует выбирать первое, и свет это знает и делает, поскольку свет зачастую судит здраво» (фрагм. 37).

Следует признать, что на этот раз (и вопреки многочисленным противоположным текстам) Паскаль не оценивает одинаково все внутримировые положения и ситуации, а отдает несомненное предпочтение «порядочному человеку» перед специалистом и хвалит свет за то, что он поступает так же. Как же это объясняется?

Сначала предпринимались попытки дать поверхностное социологическое и историческое объяснение. Тогда паскалевская концепция «порядочного человека» была бы равнозначна идеалу, распространенному в придворной среде XVII века и отчасти в высших слоях дворянства мантии. Если вспомнить о взаимоотношениях Паскаля с Мере, то естественно возникало предположение что речь идет о понятии, зародившемся в придворной среде и заимствованном Паскалем у Мере, поскольку тот претендовал здесь на приоритет.

Поэтому и Бруншви́г сближает эти фрагменты с некоторыми отрывками Монтеня, Мольера и Мере. Сближение это, впрочем, отчасти оправданно, поскольку, кроме термина «универсальный человек», естественным образом вытекающего из его философии, Паскаль употребляет также термин «порядочный человек», что свидетельствует о том, что он сам усматривал между ними определенную связь.

Однако (см. об этом выше) понятие «порядочный человек» в том виде, в каком оно было в ходу при дворе в середине XVII в. и в каком оно отражается в приводимых Бруншви́гом текстах, нам представляется, несмотря на определенную близость, достаточно отличным от того понятия, которым пользовался Паскаль.

Для двора «порядочный человек» – это тот, кто весьма остроумен, умеет пользоваться жизнью, обладает определенной общей культурой и даже определенным великодушием, имеет углубленные знания лишь в тех сферах жизни, которые его непосредственно затрагивают (война, игра, интриги, искусство при случае рифмовать мадригалы, сонеты и т.п.).

Никто не потребует от «порядочного человека» быть физиком или геометром.

Речь здесь идет о ещё живом в какой-то мере идеале господствующего класса, достаточно богатого и праздного и усматривающего в любой профессиональной и утилитарной деятельности (кроме, разумеется, связанной с военной карьерой) признак низкого положения, идеале того класса, который отгораживается от всех тех, у кого есть специальность, кто занимается ремеслом, и поэтому (даже разбогатев) остается представителем народа. Идеал «порядочного человека» выражает аристократический и дворянский идеал придворного, который в какой-то степени распространяется также и на высшие слои аристократии мантии, достаточно разбогатевшей, чтобы расценивать свои посты скорее как признак чести и достоинства, чем как техническое функционирование и источник дохода.

Эту мысль можно также почерпнуть и из тех же самых отрывков, которые цитирует Бруншви́г: в одном из них Мере превозносит «порядочного человека», прекрасно знающего военное искусство, всегда, однако, говоря об этом только кстати и вовремя; в другом отрывке он советует вести себя так, чтобы не быть принятым за специалиста. Клитандр в «Ученых женщинах» допускает, что женщина может иметь минимум общей культуры; «Я не против того, чтобы женщина знала всего понемногу». Наконец, у Монтеня есть слова о том, что мы хотим «воспитать не грамматика или логика, а благородного, порядочного человека».

Но все это весьма далеко от Паскаля. Он критикует не углубленные серьезные знания в некоторых областях (он требует их, напротив, во всем), а одностороннюю специализацию. «Универсальные люди не именуются ни поэтами, ни геометрами и т.п., но на деле являются как теми, так и другими (подчеркнуто нами – Л.С.) и способны судить обо всем этом они не делают никакого различия между ремеслом поэта и ремеслом вышивальщика».

Паскаль не заимствовал идею «порядочного человека», он приспособил ее к идеалу «универсального человека», что требовала его собственная философия. Паскалевский человек фрагментов 34-38 представляется нам намного ближе к «Bildungsideal» Лессинга, Канта и Гете и к целостному человеку бесклассового общества в философии Маркса, чем к «порядочному человеку» двора Людовика XIV.

Центральная категория, доминирующая во всех системах диалектической мысли и в любой трагической мысли, ибо в этом пункте между ними нет разницы – это (как мы уже говорили) **ц е л о с т н о с т ь**, причем в трех сферах – в сфере индивидуума, человеческого общества, вселенной. Основной аспект всякой недialeктической мысли – это принятие (сознательное или иллюзорное) частичного, одностороннего. Центральный образ всякой диалектической мысли – сфера, круг и не следовало бы обманываться многочисленными дуальными и триадными формулами (две бесконечные, тезис, антитезис, синтез и т. п.), которые мы находим у теоретиков. Поскольку количество направлений, в которых может осуществляться частичное изменение, естественно, бесконечно, эти формулы означают лишь то, что все нарушения (впрочем, неизбежные) равновесия (для диалектической мысли – динамического и охватывающего все более и более обширную сферу; для мысли трагической – статичного и напряженного), которое составляет всю человеческую действительность, обязательно вызовут противоположную реакцию, антитезис, завершающийся или невыносимой неподвижностью (для трагической мысли) или синтезом высшего равновесия.

Идея «порядочного человека» таким образом, должна была необходимо возникнуть вместе с преодолением трагической мыслью рационалистского или скептического индивидуализма.

Паскаль просто видел в отказе от «ремесла» (в смысле профессии) представителей тех слоев, с которыми он общался, некую аналогию, так сказать «знак» идеала универсального человека, который лежал в основе его философии. Ему казалось, что «порядочный человек», возведенный в прототип двора, был еще меньшим злом по сравнению с односторонним специалистом (компетентным и ограни-

ченным), которого он уже встречал среди буржуазии и которому суждено будет занять доминирующее положение в грядущих столетиях.

Было бы, однако, досадно, если бы сегодня, после Лессинга, Гельдерлина и Гете, после Гегеля и Маркса, мы не усмотрели бы различия между двумя человеческими типами, из которых один, несмотря на некоторые прогрессивные черты (такова была реальность Мольера), был все же представителем, несомненно, наиболее тонким и цивилизованным, той социальной группы, которую история уже почти готова была сбросить со счета, тогда как другой предвосхищал те моральные установки, которым еще только предстояло занять свое место в мире.

Все это тем более очевидно, что (несмотря на всеобщую враждебность человеческому типу специалиста, которому предстояло преобладать в ближайшем будущем и который в нем еще продолжает доминировать) Паскаль смог почувствовать и сформулировать вышеприведенное различие, не замеченное комментаторами.

«Поскольку невозможно быть универсальным, зная обо всем все, что только возможно, нужно знать немного обо всем. Ведь намного лучше знать что-то обо всем, чем все об одном; такая универсальность предпочтительнее. Еще лучше если возможно, иметь то и другое, но если предстоит выбирать, следует выбрать первое, и свет это знает и делает, поскольку свет зачастую судит здраво. (фрагм. 37. Подчеркнуто нами – Л.С.)

Если приходится выбирать, то свет, таким образом, оказывается прав; но при чтении «Мыслей» никогда не следует забывать, что зло по преимуществу – это и есть выбор, поскольку можно, ставя на Бога, его отвергать и делать основной категорией существования не смирение, а надежду.

Столь же верно и то, что даже в этом случае невозможно «знать все об одном» и следует (на деле) не смириться, а решиться «знать что-нибудь обо всем»².

Это и есть причина, почему Паскаль (предчувствуя в близком будущем появление специалиста, которого ему уже приходилось встречать) написал этот фрагмент, тяготеющий, несмотря на то, что он ссылается на «свет», больше к мысли Гете, Гегеля и Маркса, чем к позиции Мольера и Мере.

² Гете, Гегель, Маркс в данном случае сходились во мнении, и они, несомненно, одобрили бы этот фрагмент, который идеально вписывается в их позицию в целом.

IV

Составляет ли, однако, совокупность «Мыслей» строго последовательную систему? Не отходят ли они от утверждения парадоксального характера любой человеческой реальности?

По правде говоря (и невзирая на видимость), мы так не думаем. Мировоззрение Баркоса (с которым мы столкнемся в двух первых трагедиях Расина «Британник» и «Береника»), несомненно, последовательна; однако мы увидим, что, выходя за его пределы, Паскаль оказывается на теоретической позиции, являющейся своего рода «нестабильным – равновесием», приближаясь во имя своей собственной внутренней последовательности к позиции, которую можно было бы сопоставить с диалектической мыслью.

Можно было бы охарактеризовать мысль Баркоса как дуалистическую. С одной стороны, – мир, наполненный злом, без Бога, парадоксальный и противоречивый, с другой – светлая, достоверная и приемлемая для Божества Вселенная. Мораль, которая из этого вытекает, проста и однозначна. Зло – это желание жить в миру, добро – отказ от мира и одиночество, уход в Божественный универсум и, в конечном счете, в смерть.

Однако Паскаль делает заметный шаг в сторону преодоления дуализма, распространяя парадокс мира на человека и Бога. Для Баркоса Бог был абсолютной достоверностью, Бог Паскаля станет достоверностью недостоверной, ставкой, пари. Разница здесь в позиции, которая имеет значительные последствия, ибо если дуализм Баркоса позволяет ему отрицать мир, не проявлять к нему интереса и укрываться в одиночестве, то Паскаль, начав с понятия пари, естественным образом приходит к парадоксу внутримирового отказа от мира, парадоксу уединенной и активной жизни, которую он вел в последние годы своей жизни.

И, разумеется, саму эту жизнь Паскаль мог лишь одобрять и не одобрять одновременно (мы скоро убедимся, что он так и поступал). Это было крайним пределом, до которого можно было доходить, сохраняя данное мировосприятие.

Поскольку парадокс – это идеология, которой очень трудно придать последовательность, то следовало бы ее одновременно принять и отвергнуть.

Часто говорят, что скептицизм есть позиция, не выдерживающая критики в той мере, в какой утверждение, что мы ничего не знаем, уже означает утверждение, что мы всё-таки что-то знаем.

Не имея ничего общего со скептицизмом, мысль Паскаля не может также быть доведена до окончательной последовательности, не завершившись отказом от парадокса и его преодолением и не превратившись, таким образом, в мысль диалектическую.

Это означает, что у мыслителя уровня Паскаля, не познавшего гегелевской диалектики, в самом теоретическом плане мы должны найти тот пункт, где парадокс оказывается пройденным, но не преодоленным.

И такой пункт существует реально, в манере Паскаля высказывать суждение не о Боге (мы уже сказали, что его существование для человека парадоксально), но о христианской религии как о религии, которая утверждает существование парадоксального Бога.

Есть пункт, по которому Паскаль говорит «да», не добавляя к этому противоположное и дополняющее «н е т», здесь для него обретается истина, которую он принимает, не сопровождая ее другой истиной. Он утверждает соответствие между, с одной стороны, парадоксальной природой человека и мира, с другой – парадоксальным содержанием христианства. Сказать, что Евангелие – хорошо знало человека, что оно является достоверным доказательством не существования Бога, а того факта, что христианская религия заслуживает уважения и что она ничуть не противоречит чувству и разуму – значит высказать достоверную истину. Паскаль утверждает таким образом соответствие между содержанием христианской доктрины и природой человека.

Однако возникает вопрос: допускал ли Паскаль существование человеческой природы? Мы должны ответить – и да, и нет, но на этот раз речь идет не о парадоксе, а о двух различных смыслах одного и того же слова. Или, точнее, за парадоксальным языком скрывается позиция теоретическая, а не парадоксальная.

Можно, в самом деле, понять слово природа в том смысле, в каком говорят о естественном праве, о естественном законе, разумая под ним норму, истину, манеру поведения, связанную с положением человека и в качестве таковой приемлемую если не в себе, то, по меньшей мере, для всех людей, независимо от времени и места.

Очевидно, в этом смысле Паскаль отрицал в «Мыслях» существование какой бы то ни было человеческой природы. Все, что люди принимают за естественный закон, принцип разума и т. д. – на самом деле не что иное, как привычка, и она подвержена изменениям от места к месту, от эпохи к эпохе.

«Что такое наши врожденные понятия, если не понятия привычные?.. Другая привычка даст нам другие врожденные понятия, это

видно по опыту; и если имеются понятия, которые не может изменить привычка, то есть также и привычка, противная природе, которую не может изменить природа и другая привычка. Все зависит от исходной позиции (фрагм. 92).

«Родители боятся, как бы врожденная любовь детей к ним с течением времени не изгладилась. Но как может изгладиться врожденное чувство? Привычка — наша вторая натура, и она-то меняет натуру первоначальную. Но что такое человеческая натура? И разве привычка не натуральна в человеке? Боюсь, что эта натура — наша самая первая привычка, меж тем как привычка — наша вторая натура» (Э. Линецкая, фрагм. 93, с. 177).

«Память, радость — это чувства; и даже геометрические теоремы становятся чувствами, поскольку разум делает чувства естественными и естественные чувства сглаживаются разумом (фрагм. 95).

Но есть еще и другой смысл слова «природа», который ныне мы передаем более точно термином «сущность», и в этом плане Паскаль вписывается в ряд великих классических мыслителей, которые от Декарта до Канта, Гегеля, Маркса никогда не сомневались в существовании «сущности» или «природы человека».

Только для Паскаля природа человека (в этом последнем смысле) состоит как раз в том, чтобы иметь лишь «привычки» и никакой «природы» в первом значении этого слова³.

В этом и заключается смысл таких отрывков, как: «Привычка — наша природа» (фрагм. 89).

«Природа человека — это любая природа, *omne animal**.

«Нет ничего, что мы не могли бы сделать естественным, нет ничего естественного, что не было бы подвержено гибели» (фрагм. 94).

Во всем этом нет ничего удивительного. То, что Паскаль писал в фрагментах 89-95, встречается без каких бы то ни было изменений и без какого бы то ни было дополнения в работах Маркса и Энгельса, у которых историческое становление коренным образом преодолевает парадокс.

Но, если марксистская мысль может благодаря понятию становления, сказать «да» и «нет» любой человеческой действительности, не впадая в противоречие, если, рассматривая человека как дейст-

³ Однако пусть не говорят, что мы утверждаем здесь то же самое, за что критиковали других. Когда Лапорт и м-ль Руссье устраняют парадокс, то они сглаживают текст. Мы же, напротив сохраняем содержание нетронутым и даже склонны усилить его и подчеркнуть. Мы стараемся показать, что на этот раз это содержание не парадоксально.

* *Omne animal* — всякая тварь (лат. — Примеч. переводчика).

вующее лицо, она может утверждать, что он постоянно преобразует действительность и имплицитно превращает истину в ошибку и ошибку в истину, то все оборачивается совсем по-другому, когда речь идет о паскалевской мысли, которая внеисторична и отрицает становление.

Диалектический материализм сам составляет часть всеобщей истории, которая будет естественно, согласно его же концепции, преодолена. Если же он, тем не менее, утверждает, как всякая классическая мысль, существование природы человека, способной обеспечить через действие преодоление и прогресс, он может избежать какой бы то ни было непоследовательности, придав понятию прогресса относительное содержание соотнося каждую историческую эпоху т о л ь к о с прошлыми эпохами и с эпохой, которой предстоит сыграть свою роль в будущем, а, отнюдь, не располагая ее в абсолюте, устраняя при этом единственную затруднительную проблему – проблему «конца истории» как в настоящее время непознаваемую, исходя из своих же собственных эпистемологических принципов (именно здесь и обнаруживается основное превосходство марксизма над мыслью Гегеля, которая желает быть философией не относительно, но абсолютно истинной)⁴.

Что касается Паскаля, он, с одной стороны, не смог сделать свою собственную позицию относительной (несмотря на несколько мало-значимых набросков в этом направлении, пример которых мы приведем в следующем параграфе), и, с другой – отказавшись в период работы над «Мыслями» от использования категории прогресса и расценивая все в рамках категории «все или ничего», он отрицает все ошибочные позиции, не делая различий между ними: для него существуют только много заблуждений и одна истина.

Таким образом, парадокс, теория противоположных истин, тезис и антитезис прекращаются, когда речь идет о том, чтобы высказывать суждения не о человеке, мире и Боге, но о своих собственных теориях, относящихся к природе человека, мира и Божества.

Человек для Паскаля – существо парадоксальное, которое достигает своей собственной природы, лишь требуя истинной истины, справедливой справедливости, соединения противоположных бесконечностей, и которое способно лишь высказать утверждения и установить законы, в равной мере относительные и недостаточные: мир недостаточен и закрыт для какой бы то ни было имеющей значение

⁴ В 1920 г. Лукач уже озаглавил один свой очерк: «Изменение функции исторического материализма».

реализации; Бог – единственно приемлемая реальность, оказывается, однако парадоксальным: он присутствует и отсутствует, он достоверен и недостоверен.

Но исходя именно из всего этого, христианская религия, которая утверждает парадоксы воплощения, парадоксы сокрытого и непостижимого Бога, первородного греха, является единственной, ведающей человека и дающей в целом удовлетворительное объяснение, не противоречащее разуму; христианская религия почитаема и даже истинна, поскольку она утверждает одновременно абсурд и очевидность, достоверное и недостоверное.

Однако парадокс здесь очевиден: то, что достоверно и недостоверно – это существование Бога, возможность придать смысл существованию человека; то, что достоверно – это связь между уделом человека и содержанием религии. Чтобы удержаться, парадокс отступает перед христианством и перед доктриной Паскаля. Развить его дальше, сделать эти позиции относительными, убедиться в том, что они нуждаются в противоположных истинах, означало бы прийти к диалектической мысли и тем самым преодолеть трагедию и парадокс.

Социальные условия не были еще благоприятными для такого интеллектуального прогресса; предстояло ждать ещё более века.

V

Утверждение парадоксального характера человека означает утверждение невыносимости удела человеческого, того, что человек не может одновременно жить и познавать себя. Жизнь и познание друг друга исключают, отсюда онтологическая потребность в развлечении.

Жить в мире – это значит жить, игнорируя природу человека; ее познать – это значит понять, что спасти подлинные ценности человек может, лишь отказавшись от мира и внутримировой жизни, избрав отшельничество и в конце концов – смерть.

Этот вывод сделали на основе более или менее углубленного анализа удела человеческого и суетности мира отшельники и монахи Пор-Рояля⁵. Вывод, однако, содержит в себе абсолютную уверенность

⁵ Если у Баркоса. Амона и матери Анжелики нет столь строгого и столь далеко идущего анализа мира и внутримировой жизни, как у Паскаля, то это как раз потому, что они отвергали один и отрекались от другой, таким образом что ни то ни другое не представляло для них никакого интереса. Одно из последствий этой разницы между методами Баркоса и Паскаля в постижении отношений человека с Богом. (абсолютная уверенность у одного, пари у дру-

ность в существовании Божества и возможности покинуть мир, чтобы найти убежище в Боге.

Мы знаем, что Паскаль распространял парадокс и на самого Бога и что, исходя из этого, его выводы б л и з к и, но не идентичны выводам Баркоса. Подобно и Баркосу, и другим отшельникам он решительно отверг в последние годы своей жизни мир и науку, но сделал он это ни в Сен-Сиране или Пор-Рояле, а в Париже, в разгар научной и хозяйственной деятельности. Это подводит нас к мыслям о развлечении (фрагм. 138 – 143).

Как в случае с текстами о двух бесконечных, большой фрагмент 139 содержит и объясняет почти все идеи, содержащиеся в других фрагментах; поэтому нам представляется вполне достаточным проанализировать его.

Мы находим в нем прежде всего пространное изложение позиции, которую Баркос или мать Анжелика вряд ли бы смогли выразить с такой точностью и с таким же проникновением, но которая вписывается в систему их мировоззрения и которую они могли бы принять почти полностью (если предположить, что нашли бы мир достойным разговора).

Это хорошо известный анализ развлечения в жизни человека (фрагм. 139).

«... Я нашел, что все несчастья людей исходят из одного – неспособности успокоиться, остаться у себя дома. Если бы человек, имеющий достаточно жизненных благ, был способен спокойно оставаться в своем доме, он не стал бы его покидать ради того, чтобы отправиться в морские странствия или осаждать города...»

«... Но думая об этом основательней и обнаружив причину всех наших бед, я захотел раскрыть ее основу и нашел что она действительно существует и коренится в нашем несчастном от природы положении, слабом и смертном и столь жалком, что ничто не может нас утешить, стоит нам глубже задуматься над ним.»

«Наилучшее в мире положение, какое только можно себе представить, объединив все доступные нам блага, – это положение, которое дает царская власть, и в своем воображении мы рисуем это положение, сопровождаемое удовлетворением всех мыслимых желаний. «...Но если носителю царской власти, лишенному развлечений, дать задуматься и рассудить, что он собой представляет, то это бездейственное счастье убьет в нем импульс к жизни и он неизбежно погру-

гого) – как раз и составляет реалистический и преддиалектический характер творчества Паскаля.

зится в мысли обо всем том, что ему грозит – о восстаниях, которые могут вспыхнуть, о смерти и болезнях, которые неизбежны; так что если его лишить того, что именуется развлечениями, то он окажется крайне несчастным, еще несчастнее последнего из своих подданных, предающихся играм и развлечениям» (фрагм. 139).

Отсюда вытекает, что человек, который рассчитывает найти награду или выгоду, в действительности не находит ничего, кроме игры или охоты, и благодаря этому находит развлечение в этимологическом смысле слова, способ закрыть глаза, отвернуться от своего невыносимого удела и избежать его осознания».

«...Этот заяц не гарантирует нас от вида смерти и несчастий, но охота (которая нас от этого отвлекает) нам это гарантирует.

Когда Пирру, попытавшемуся обрести покой в воинских трудах, посоветовали искать его в бездействии, исполнить этот совет оказалось не так-то просто» (Э. Линецкая, фрагм. 139, с. 193).

«Сказать человеку, чтобы он жил в покое, – означает сказать ему, чтобы он жил счастливо; это значит посоветовать ему быть в состоянии совершенно счастливом и о котором он мог бы поразмыслить на досуге, не находя в нем основания для скорби».

«Это, однако, означает совсем не понимать человеческой природы».

«Поэтому люди, которые, естественно, понимают свой человеческий удел, ничего не избегают так, как покоя, и они делают все для того, чтобы испытать волнение...»

Всё это, как нам представляется, ведет напрямую к трагедии отказа у Расина (Юния, Тит) и к морали отшельников и монахов Пор-Рояля и Сен-Сирана, когда мы внезапно оказываемся перед самым неожиданным поворотом. Два взаимно друг друга дополняющие отрывка, первый из которых (имеющий заметно личный характер) превращает этот фрагмент в один из тех редких фрагментов, которые могут быть определены как *terminus a quo*⁶, оправдывают людей, живущих среди развлечений.

«Таким образом мы неправы, когда порицаем их; заблуждение их не в том, что они ищут волнения: было бы ничего, если бы они его искали только как развлечения, но беда в том, что они его ищут так, словно обладание вещами, к которому они стремятся, должно сделать их истинно счастливыми, и именно это дает основание обвинить их в

⁷ *Terminus a quo* — Граница, от которой. (лат. – Примеч. пер.).

⁶ Письмо, предлагающее конкурс по циклоиду, датируется июнем 1658 года.

суетности; так что во всем этом и те, кто порицает, и те, кого порицают, не понимают подлинной природы человека.

«...иные потеют в своих кабинетах, чтобы показать ученым, что решили алгебраическую задачу, решения которой никто до сих пор не смог отыскать; другие подвергаются крайней опасности ради того, чтобы затем похвастать должностью, которую займут, что, на мой взгляд, столь же глупо; и, наконец, третьи убиваются, чтобы все это запечатлеть, не с целью стать мудрее, но лишь затем, чтобы выставить напоказ свою осведомленность, и именно они самые глупые из всей этой компании, потому что они глупы осознанно, тогда как другие, возможно, не были бы глупы, если бы это осознали...»

Эти отрывки из книги Паскаля особенно важны, поскольку они дополняют фрагменты, относящиеся к пари, и показывают, что Паскаль осознанно пошел дальше позиций Баркоса в направлении диалектической мысли. В самом деле, он знает лучше, чем кто бы то ни было, до какого предела жизнь в мире включает в себя развлечение и недостоверное познание. Но он не делает из этого вывода, к которому приходят радикальные янсенисты (отшельничество и отказ от любой апологии). После того, как подобно им, Паскаль отказался от мира и объяснил, почему следует избегать любого развлечения, он сам все же «потеет в своем кабинете, чтобы показать ученым, что решил алгебраическую задачу, решения которой никто до сих пор не смог отыскать», и «убивается, чтобы все это запечатлеть».

Наконец, уже осознанно заняв эту позицию, отличную от позиции отшельников (хотя близкую к ним), он вновь идет дальше этой позиции и делает ее относительной, говоря нам, что все, кто действует таким образом, – «самые глупые из всей этой компании, потому что они глупы осознанно».

Дойдя до этого предела, парадокс становится уже почти нестерпимым: но всё же правда заключается в том, что если только эти два отрывка и последние годы жизни Паскаля не сводить к простым слабостям и превратностям жизни (зубная боль и т.п.), то, вероятно, их нелегко было бы совместить с его столь тщательным анализом развлечения и с его произведением в целом иначе как через пари, хотя оно непосредственно не упоминается в этом фрагменте.

Мы еще раз убеждаемся, что пари – это центр, к которому стягиваются все нити мысли Паскаля.

VI

Две бесконечности, универсальный человек, соответствие между парадоксальным характером человека и наставлениями христианской

религии (в частности в отношении догмы первородного греха), наконец, развлечение, невозможность жить в мире с подлинным сознанием и тем не менее внутримировой отказ от мира и осознание недостаточности и суетности этого отказа – из всех этих аспектов жизни и мира постепенно вырисовываются контуры удела человеческого, как представлял себе его Паскаль, что позволит нам теперь приблизиться к главным чертам паскалевской эпистемологии, этики и эстетики.

Суммируем все сказанное в этой вводной главе в двух моментах, важных для того, чтобы исторически разместить философию Паскаля между эмпирическим и рационалистическим атомизмом и гегелевской и марксистской диалектикой.

1. Современный человек – существо страдающее и разрываемое противоречиями. Он состоит во всех отношениях из антагонистических элементов, каждый из которых является одновременно недостаточным и необходимым. Дух и тело, добро и зло, справедливость и сила, содержание и форма, дух геометрии и дух изящества, рассудок и страсть и т. д. Выбор одного из этих антагонистических элементов обязательно ведет к ошибке, тем более опасной, что эта ошибка, как и любая ошибка, является частичной истиной.

«Заблуждения всех тем более опасны, что каждый следует своей истине, и ошибка их не в том, что они следуют по ложному пути, а в том, что не следуют другой истине» (фрагм. 863).

2. Человек является человеком именно благодаря тому, что он не может ни выбрать один из этих элементов, ни принять разрыв и антагонизм. Он обязательно должен стремиться к синтезу, к абсолютной истине, к чистому благу, к справедливости истинной и реальной, к бессмертию одновременно души и тела, и так далее во всех планах. Но этот идеальный синтез никогда не сможет осуществиться на земле, он может быть результатом лишь только трансцендентного прорыва, может исходить только от Бога⁷.

Несомненно, именно здесь, в овеществленной форме, мы находим две основные идеи всей диалектической мысли: антагонистический характер любой человеческой реальности и стремление к синтезу, к целостности; надо лишь добавить, что в трагической перспективе антагонизм подчеркивается еще более, чем в мысли собственно

⁷ Эти две истины, в свою очередь, доказывают истинность христианской религии и догмы первородного греха. Страдание человека – доказательство падения; его стремление к абсолютному — свидетельство воспоминания о предшествовавшем первородному греху состоянии величия и возможности его искупления.

диалектической: ведь если у Маркса или Гегеля сама возможность будущего синтеза заранее бросает свет на антагонизм между тезисом и антитезисом, то в видении Паскаля отсутствие исторической перспективы усиливает этот антагонизм до крайности.

Добавим, что для человека, который, подобно Паскалю, видел трагическое, видел все то, что постигает страдающего человека на земле, эпистемология и эстетика становятся второстепенными элементами по сравнению с теми, что единственно представляют ценность, — моралью, стремлением к абсолютному, религией.

Глава XI

Живые существа и пространство

I

В отличие от трагического видения, диалектическая мысль признает за человеческими свершениями относительную ценность, и не отказывается от логического или линейного порядка, выдвинутого картезианским рационализмом.

Поскольку прогресс в познании совокупности фактов может быть осуществлен лишь путем постоянных колебаний между частями и относительными целостностями, понятно, почему не будет возможности в дальнейшем строго посвящать каждую главу одному четко выделенному аспекту паскалевской мысли и почему читателю придется часто возвращаться к проблемам, уже рассмотренным ранее под другим углом зрения.

Однако мы не отказываемся, (в рамках, допускаемых нашим методом), от определенного логического порядка и именно поэтому, искажая логику «Мыслей», после главы об уделе человеческом кратко остановимся на проблемах пространства и живых существ, чтобы затем задаться вопросом, каким образом внутри этой структуры реальности, которую мы рассмотрим лишь в общих чертах, Паскаль представляет себе возможности человека (для него полностью лишённые реальной ценности) в плане познания (эпистемология), выражения (эстетика) и действия (мораль, социальная жизнь).

Располагая части внутри целого, мы установим место философии Паскаля по отношению к системам Декарта и Канта, а также, хотя и реже, — к системам Гегеля и Маркса. Поэтому мы полагаем, что необходимо сначала уточнить природу этих сопоставлений.

Сравнение философских позиций Паскаля и Канта так же, как и сравнение с гегельянскими и марксистскими позициями, представляется нам необходимым для понимания самого паскалевского текста, очень часто затрагивающего лишь некоторые темы, важность и значимость которых определило последующее развитие философской мысли¹.

¹ Для исторического позитивизма текст может быть понят лишь на основе событий, существующих и поддающихся констатации в период написания этого текста (влияния, сознательные намерения писателя и т.п.); для диалектической мысли, напротив, значение каждого события в жизни человечества зависит от его места и его связей внутри единого целого (комплекса, объемлющего прошлое, настоящее и будущее. Это целое динамично, поэтому бу -

Сопоставление же позиций Паскаля с позициями Декарта, напротив, представляет, помимо собственного и неоспоримого интереса для изучения паскалевского текста, также интерес производный, являющийся результатом некоторых особенностей современной литературы.

Вопреки явному антагонизму между двумя мыслителями, подтверждаемому многочисленными текстами Паскаля, Жан Лапорт обосновал и развил тезис о глубокой аналогии (если не идентичности) между двумя мыслителями, и можно сказать, что, благодаря его таланту и огромной эрудиции этот тезис получил такое признание, что ныне можно говорить о подлинной школе Жана Лапорта в интерпретации французского XVII века, школе, в которую входят среди прочих, М.Ж. Менар, м-ль Жанна Рюсье и Женевьевы Леви².

лучшему принадлежит наиболее важное проявление с значением (valeur) (см. среди прочего на эту тему нашу работу «Науки о человеке и философия» («Sciences humaines et Philosophie»)).

Маркс, который особенно часто ставит проблемы метода общественных наук в связи с экономическими вопросами, писал в проекте введения к «Критике политической экономии»:

«Буржуазное общество — это историческая организация наиболее развитого, наиболее дифференцированного производства. Категории, которые выражают его состояние, понимание присущей ему организации, позволяют постичь организацию и производственные отношения всех форм исчезнувших обществ, из развалин и элементов которых оно возникло и чьи следы, полностью еще не преодоленные, продолжает нести на себе, тогда как то, что оно просто обозначало, получило дальнейшее развитие и обрело всю свою значимость. Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. То, что в породе низших животных указывает на высшую форму, может быть понято только тогда, когда высшая форма уже известна. Буржуазная экономика дает ключ к античной экономике и т.д. Но совершенно бесполезен метод экономистов, которые стирают все исторические различия и во всех общественных формах видят буржуазное общество. Можно понять налог, десятину и т.д., когда понята земельная рента. Но не следует их идентифицировать.» (К. Маркс, Ф. Энгельс. Полное собр. соч. т. I. Москва, 1955, стр. 557)

Это замечание представляется нам полностью правомерным для истории философии и литературы.

² Да будет нам позволено привести несколько примеров этой интерпретации, согласно которой два главных французских мыслителя XVII века не поняли или своей собственной мысли, или же мысли критикуемого партнера.

В начале своего исследования «Le coeur et la raison selon Pascal» (P., 1950) Жан Лапорт, сблизив вполне правомочно Арнольда и Николя с Декартом, пишет: «Точно таков же образ мыслей и Паскаля. Он тоже не оспаривает мощь человеческого разума в области «абстрактных наук», математики и

физики... К науке, которую он называет «абстрактной» и которую мы называли бы «позитивной», он проявляет (в согласии с Пор-Роялем) столько же доверия, сколько и Декарт. И его концепция в этом (опять-таки в согласии с Пор-Роялем), за небольшим исключением, совпадает с концепцией Декарта.

Его неприязнь, декларируемая по отношению к Декарту, не должна вводить нас в заблуждение: у Паскаля много сходства с подлинным Декартом...» (с. 17-18).

И эта позиция Лапорта создала школу. М-ль Жанна Рюсье, в частности, пишет (Ук. соч., с.263-265):

«В тот период, когда Паскаль готовил свою «Апологию», признанным доктором Пор-Рояля был Арно, который, как, впрочем, и Николь, был картезианцем... Важно, к тому же, глубоко понять смысл картезианства Пор-Рояля и не противопоставлять Паскаля и Пор-Рояля. На самом деле картезианство Пор-Рояля и так называемое антикартезианство Паскаля по большей части сходны друг с другом. Обе стороны одобряли механизм и выводы Декарта о различии между мыслью и пространством, о присутствии души у человека и отсутствии ее у животных... И те, и другие... принимали безоговорочно у Декарта его научный дух, метод, заботу о ясности мыслей».

Слова, будто Паскаль «безоговорочно» принимал научный дух и особенно «метод» Декарта, нас крайне удивляют и озадачивают. С подобными высказываниями мы встречаемся и в небольшой (впрочем, весьма примечательной) работе Жана Менара.

По его мнению произведение «Беседы о страстях любви», недостаточно назвать произведением философа картезианского направления» (с. 57). Кроме этого, «...глубокого восхищения Монтемен не могут скрыть даже слова, выражающие по отношению к нему некоторую сдержанность. О Декарте, напротив, Паскаль всегда судит только пренебрежительно. По эти суждения не должны вводить нас в заблуждение, и нельзя забывать о сходстве двух философов... И действительно, у Паскаля нетрудно найти рационализм, обнаруживающий общие черты с рационализмом Декарта... «Вместе с Декартом Паскаль считает, что все достоинство человека заключается в способности мыслить, в том же, что касается тела, то здесь господствует автоматизм: речь идет о том же самом законе животных-автоматов, который выражает паскалевская теория перехода в животное состояние. Наконец, можно было бы показать вместе с Лапортом, что Паскаль аналогичным образом определяет соизязание разума и воли внутри веры» (с.159-161).

М-ль Леви в своей работе «Descartes et le cartésianisme hollandais» (P.U.F., 1951) одобрительно цитирует слова Лапорта: «Соответствие между религиозным идеалом Декарта и идеалом августинианцев Пор-Рояля поразительно» и, упомянув о некоторых яansenистах, предостерегающих Арно против глобальной ассимиляции и убежденных в том, что «защита интересов религии могла привести... к критике заведомо опасных положений (например у Дю Ванселя, которому посвящено исследование), м-ль Леви утверждает, однако, что картезианство присуще Пор-Роялю в целом. В отношении Паска-

Теперь представляется важным установить, как соотносятся тезисы с реальными фактами, по крайней мере, выяснить связь между теоретической позицией «Мыслей» и картезианской позицией, показать, что Паскаль прекрасно ее понимал и совершенно осознанно, ничуть не заблуждаясь, противопоставлял себя Декарту.

Здесь следует, однако, добавить, что, несмотря на многочисленные и глубокие аналогии между философией Паскаля и Канта, отметить которые у нас еще будет возможность, между этими двумя мыслителями есть также реальные и существенные различия, которые следует постоянно иметь в виду. Эти различия обусловлены, помимо всего прочего, социальными и историческими условиями в целом, в недрах которых разворачивались эти две философские формы трагического видения, а также и непосредственными условиями, в частности, борьбой с конкретными противниками.

Надо обратить пристальное внимание на одно из наиболее существенных различий. Примат действия, практики по отношению к теоретическому знанию является общим для обоих философов, кроме того, для них действительное знание, знание вещи в себе, целостность, целостное определение, достоверная достоверность, соединение противоположностей, дедукция, которая могла бы доказать свои аксиомы — все это не что иное как идея разума или ставка на сердце.

Не менее достоверно, что Кант придает свершениям (относительным и недостаточным), которые человек может осуществить уже теперь (истина научного опыта, красота произведений искусства, категорический императив), намного большую значимость, чем Паскаль.

Именно поэтому Кант смог сконструировать и развернуть систему, проследить трагическое видение во всех сферах философской мысли, выработать эпистемологию, этику, теорию общества, эстетику, религиозную философию и даже заложить первоосновы филосо-

...ля мы узнаем, что его «оговорки по поводу Декарта хорошо известны. Следует различать недоверие научного экспериментатора по отношению к дедуктивному теоретику... и отказ аскета, который испытал сущность князей духа». — это различие, носит научный и практический, а не философский характер. «И особенно не следовало бы забывать точек соприкосновения. В весьма картезианскую «Логику Пор-Рояля» мог бы быть включен в год смерти Паскаля не только фрагмент «Искусства убеждения». Для Паскаля, подобно Декарту, главный признак человека — мысль, тогда как животные представляют собой чистые автоматы» (с. 138-139).

Добавим, что утверждая это, м-ль Леви только отсылает к фрагментам 340-344, не цитирует их и ни слова не говорит о фрагменте 340, в котором совершенно четко выражена противоположная мысль.

фии истории. Паскаль, сосредоточившись, напротив, на одном, чему он придавал подлинную значимость, но что недоступно человеку, а именно на трансцендентности, настаивал в области эпистемологии и особенно в морали на недостаточности человеческих свершений, поэтому рассматривал эстетику и проблему человека как нечто второстепенное.

Проявляя большую последовательность внутри трагического видения, чем это сделает Кант век спустя, Паскаль совершенно оставил без внимания философию истории.

Это различие (как и некоторые другие, с которыми мы еще встретимся) объясняется, как нам кажется, в первую очередь тем, обстоятельством, что в XVIII веке Кант выражал в Германии идеологию более прогрессивной части буржуазии, что и придало его системе историческое значение и связало его с реальной и конкретной действительностью, тогда как янсенизм (и Паскаль) выражали во Франции сознание, характерное для дворянства мантии, слоя промежуточного, не имеющего будущего, обреченного историей, отстраненного от действительности. Вот почему Паскаль смог намного ближе, чем это сделает Кант, подойти к последнему осознанию трагедии, всецело погружаясь в трансцендентное³.

Этому различию между двумя философами благоприятствовал, однако, и другой фактор, а именно: теоретические позиции, которым они противостояли. Во Франции в XVII веке восходящий класс, третье сословие, был представлен в философии догматическим рационализмом Декарта⁴, тогда как Канту дорогу преграждала философская мысль буржуазии, которая уже взяла власть, и английский эмпиризм, прежде всего представленный философией Юма.

³ Мы должны также констатировать, что трагический разрыв у Канта и даже в немецкой философии и литературе начала XIX века, происходит в основном между теорией и практикой, между мыслью и действием, тогда как у Паскаля и Расина он находится внутри сознания и между рассудком и страстями. Эта разница, по нашему мнению, связана с тем, что немецкая буржуазия разрывалась между восхищением Французской революцией и объективной невозможностью осуществить революцию в Германии, тогда как во Франции дворянство мантии должно было выбирать между своей приверженностью монархическому правительству и оппозицией ему.

⁴ Именно поэтому, несмотря на ее диалектический характер, несмотря на ее глубину и ее прозорливость, трагическая мысль Паскаля будет оставаться (как и янсенизм в целом) феноменом преходящим и не имеющим будущего. Реальное же развитие мысли и общественной жизни будет осуществляться во Франции под знаком картезианства.

Знаком глубокого родства между двумя мыслителями можно считать то, что скептическим антагонистом себе (отчасти фиктивным) Паскаль сделал Монтеня, тогда как Кант противостоял рационализму Вольфа и Лейбница: справедливо также и то, что для Паскаля основной и неотложной задачей было показать, вопреки Декарту, предел и недостаточность разума, тогда как Кант стремился защищать от Юма ценность (несомненно, относительную и недостаточную, но тем не менее очень действенную) достижений разума.

Мы попытаемся, однако, в дальнейшем выявить, излагая мысль Паскаля, прежде всего те аналогии, которые она имеет с мыслью Канта, аналогии, представляющиеся нам одновременно более глубокими и менее известными, чем реальные и общеизвестные различия, разделяющие двух философов⁵.

II

Наш анализ паскалевской концепции жизни и природы живых существ будет кратким; впрочем, мы к нему вернемся в следующей главе. Более того, уже существует великолепный очерк на эту тему⁶.

⁵ Мы полагали, что были первыми, кто обратил внимание на родство между мыслью Паскаля и Канта, пока не прочитали в труде А. Адана «История французской литературы XVII века (A. Adam: Histoire de la litt. française au XVII siècle, t.II, p. 294-295 (Paris, Domat, 1954), что «однажды, замученный усталостью, автор «Философии морали у Канта» Виктор Дельбо скажет, что он не нашел у немецких философов ничего, чего не было бы уже у Паскаля».

Более того, А. Адан сам пишет следующее: «Мысли» осмелили естественное право. Но Руссо вернется к этому в свою очередь и вновь использует те же самые аргументы, что и Паскаль. Он выведет отсюда то, что Паскаль в 1660 году еще не мог сделать, но что непосредственно продолжает его мысль: теорию общей воли. «Мысли» провозгласили, что закон справедлив, поскольку он закон. То же самое скажет Руссо, а после него Кант, и мы не ошибемся, говоря, что «Мысли» в зародыше содержат категорический императив. Этика кенигсбергского философа покоится на той идее, что философия просветителей, поскольку она является философией единства, подрывает любую нравственную жизнь, не признает основного значения нравственного действия, представляющего собой усилие и жертву. Эта идея, совпадающая с идеей Руссо, непреодолимо проступает из «Мыслей». Наконец, Паскаль не верит в примат интеллекта. Чем же он мог его заменить, как не приматом этики, то есть основополагающим тезисом, общим для Руссо и Канта?»

Идея сближения между мыслями Паскаля и Канта, таким образом, не столь нова и неожиданна, как мы полагали, начиная эту работу. Однако систему обоих философов следует уточнить конкретным анализом.

⁶ Georges Descrippes «Etude sur Pascal» Paris, Pierre Teguï, приложение I:

Сразу же отметим любопытный и показательный факт. Философия Арно, формально слегка окрашенная картезианством, на деле включает (как это известно) многочисленных «последователей св. Августина», одобряющих, помимо прочего, картезианскую теорию животных-автоматов. Поскольку известна наивность и даже чистосердечность, с которой в этой среде то скрывают и стушевывают, то ассимилируют и деформируют различие позиций внутри движения (особенно когда речь идет о высказываниях лиц уже умерших, таких, как Баркос или Паскаль, которые не могут больше реагировать и защищаться), то совсем не удивительно, когда мы узнаем о существовании двух свидетельств, одно из которых принадлежит Маргарите Перье и исходит из среды сторонников Арно, другое – высказано Байе⁷, который утверждал, что Паскаль принял в этом отношении картезианские позиции.

Историк, конечно, не имеет права игнорировать эти свидетельства, но должен принимать их осторожно и осмоторительно.

За последние годы многие исследователи отнеслись недостаточно критически к тезисам Лапорта⁸, который интерпретировал позиции Паскаля и Декарта, сближая их вплоть до идентификации, хотя ни Маргарита Перье, ни Байе не имели никаких оснований претендовать на какое-то особенно глубокое знание философии Паскаля.

Когда Декарт собрал все тексты Паскаля, где говорилось о животных, то результат оказался очевидным, хотя он с явным доверием отнесся к свидетельствам М. Перье и А. Байе.

В нескольких фрагментах (341, 342) со всей очевидностью утверждается, что у животных нет ни разума, ни языка, что впрочем, было совершенно бесспорно.

Паскаль нигде не говорит о животных-машинах. Более того, нет никаких оснований утверждать, что Паскаль разделял это мнение. Во многих текстах, напротив, используется терминология, которая, если понимать ее буквально, приводит к выводу, что он придерживался как раз противоположного мнения. Можно, конечно, думать, как это делает Дегрипп, что в этих текстах, не имевших целью эксплицитно утверждать, являются или не являются животные автоматами, Паскаль «полагает достаточным соблюдать общепринятый язык, остав-

«Животные-автоматы» (Appendice I: «Les animaux-machines»). p. 103-125.

⁷ Adrien Baillet. La vie de M. Descartes, vol. 2. Paris, 1661. c. 52.

⁸ Сам Лапорт был осторожнее; по его мнению, Паскаль сам никогда не акцентировал своих мыслей на этот счет, высказывая только предположения и догадки (L. Laporte: Le coeur et la raison selon Pascal. Paris. Elzévir. 1950. p. 89). Дегрипп, впрочем, в своем заключении осмеивает это утверждение.

ляя в стороне природу инстинкта» (с. 116), но сам Дегрипп вынужден добавить, что, «несмотря ни на что, у вас остается твердое впечатление: это не язык механизма».

Наконец, один из фрагментов (340) определенно противопоставляет самую совершенную машину, машину арифметическую, животным, «которые имеют волю»⁹.

До сих пор мы излагали точку зрения Дегриппа, выводы которого *in extenso*^{*} позволим себе процитировать:

«Вопрос остается, таким образом, открытым. Нет ни достаточных оснований, чтобы сослаться на свидетельства, ни многочисленных и довольно ясных текстов Паскаля, которые могли бы противоречить этим свидетельствам. Мы можем только высказать некоторые сомнения, но сделать прямой вывод об отсутствии механизма жизни у животных было бы слишком смело».

«Вне сомнений, язык Паскаля изменяется в зависимости от обстоятельств: то он почти принимает картезианскую терминологию, то заимствует общепринятые мнения об инстинкте. Не будет ли это показателем того, что его не слишком заботили объяснения устройства системы животного автоматизма? Паскаля, как мы это видели в предыдущих главах, намного больше интересовал другой автоматизм — тот, который вводит в игру отношение души и тела у человека и который спонтанно и незаметно делает нас верующими. Таким образом, для того, чтобы изучить законы этих спонтанных функций, нет необходимости, по его мнению, ополчаться на природу инстинкта. Не забудем, что Паскаля — моралиста больше заботила этика, экзегетика и обращение душ, чем философия, а к системам и систематике он был настроен скептически, из чего не делал секрета. Возможно ли,

⁹ Паскаль: «История со шукой и лягушкой Лианкура. Они всегда делают так и никогда иначе, и никаких других разумных вещей (Ю. Гинзбург. фрагм. 738 (341), с. 280).

«Если бы зверь делал по рассудку то, что он делает по инстинкту и говорил по рассудку то, что говорит по инстинкту об охоте и предупреждал собратьев о выслеженной или потерянной добыче, он говорил бы и о том, что ему больше всего досаждают, к примеру: «Перегрызьте эту веревку, она ранил меня, а я не могу до неё дотянуться» (Ю. Гинзбург. фрагм. 105 (342), с. 103).

Счетная машина производит действия, которые ближе к мысли, чем все то, что делают животные: но она не делает ничего, что позволило бы сказать, будто у нее есть воля, как у животных» (Ю. Гинзбург. с. 280. фрагм. 741 (340)).

* *In extenso* — Полностью, без сокращений. (лат. — Примеч. перев.)

что, отказавшись описать в деталях машину универсума, он счел бы возможным и уместным «создать машину» животных организмов?»

Мы могли бы здесь остановиться и отослать читателя к тексту Дегриппа, который представляется нам тем более убедительным, что его выводы умеренней и что он не утверждает (несмотря на собственный анализ, который достаточно ясно к этому склоняет), что для Паскаля животные, отнюдь не являясь автоматами, составляют, как и для Канта, третью промежуточную область мира, располагаясь между материей, подчиняющейся механическим законам, и сферой человеческого разума.

Но в этом выводе есть, однако, достаточно важный пункт, в котором мы расходимся с Дегриппом. Хотелось бы остановиться на нем. Это интерпретация фрагмента 79, о котором Дегрипп в своем выводе упоминает в последнюю очередь.

Декарт. – Следует сказать в общих чертах: «Это делается с помощью символа и движения». Но сказать, какими именно и собрать машину было бы невозможно и смешно. Ибо это и бесполезно, и ненадежно, и мучительно. А будь это так, мы бы считали, что вся философия не стоит и часа труда».

Следуя в этом традиционной интерпретации, которая, насколько нам известно, никогда не подвергалась сомнению, Дегрипп допускает, что в этом фрагменте речь идет единственно о «машине универсума». Нам же это представляется менее достоверным. В лучшем случае, как нам кажется, следовало бы допустить, что этот текст относится ко всему тому, что в картезианской мысли было «машиной», автоматом, то есть к животным и к физическому универсуму в целом.

Никакого серьезного аргумента для того, чтобы оправдать интерпретацию, исключаящую животных и ограничивающую физически универсумом поле фрагмента 79, в действительности здесь никогда насколько нам известно, не было привлечено. И это при том, что его применение к животным никогда не рассматривалось серьезно. Здесь перед нами (то же характерно для утверждения учеников Лапорта, будто для Паскаля животные – это автоматы) одно из тех неясных общих мест, настолько хорошо вписывающихся в совокупность интерпретации, что мы их принимаем, не спрашивая, в какой мере они приемлемы и на что опираются.

Между тем достаточно прямо поставить эту проблему, как обнаруживается, что эти общие места имеют крайне непрочные основания.

Мы, конечно, не можем с уверенностью сказать, что фрагмент 79 также или даже в первую очередь относится к животным. Однако,

пожалуй, эта гипотеза больше, чем традиционная интерпретация, согласуется с паскалевской эпистемологией, которую мы будем анализировать в следующей главе.

Другой аргумент, правда, тоже не очень доказателен, но им нельзя пренебречь: это тот факт, что традиционная интерпретация превращает фрагмент 79 в общее место, которое могло бы принадлежать любому монаху или отшельнику из ближайшего окружения Баркоса, но которое вряд ли возможно связывать с Паскалем.

Свои мысли о геометрии (и это, несомненно, относится к науке вообще) Паскаль высказал в знаменитом письме от 10 августа 1600 года к Ферма. Геометрия – «наиболее высокое упражнение ума: но в то же самое время я знаю, что она столь бесполезна, что для меня немного разницы между человеком, который всего лишь геометр, и искусным ремесленником. Поэтому я называю ее самым прекрасным ремеслом на свете; но, в конце концов, это не больше, чем ремесло; я часто говорил, что она хороша для эксперимента, но не как точка приложения наших сил, так что я не сделаю и двух шагов ради геометрии, и я твердо убежден, что Вы того же мнения».

Несмотря на сходство обоих аргументов этот парадоксальный текст согласно которому геометрия все же – «самое прекрасное ремесло на свете», и может подходить «для эксперимента, но не как точка приложения наших сил», даже если не стоит приближаться к ней на два шага, – этот парадоксальный текст далек от абсолютно не парадоксального и противоречащего и жизни и мысли Паскаля утверждения, что в научном плане нужно довольствоваться несколькими приближениями, общими и расплывчатыми, не входя в детали исследования, более того, что сама и с т и н а, будь она доступна, не стоила бы и часа труда (не забудем, что, если верно, что Паскаль не сделал бы и двух шагов ради геометрии, то это потому, что она не является абсолютно достоверной высшей истиной).

Между тем достаточно допустить, что во фрагменте 79 слово «машина» означает не исключительно животное, но т а к ж е «животное» (и мы повторяем, что ничто не подтверждает традиционную интерпретацию более, чем нашу) – и перед нами один из самых замечательных и для той эпохи наиболее современных текстов истории биологической мысли¹⁰.

¹⁰ Александр Койре привлек наше внимание к тому обстоятельству, что этот текст, возможно, является критикой картезианства с точки зрения аристотелианства. Возможно, это так, но как раз такая позиция, которая отвергает аристотелевские метафизику и физику, сохраняя и оставляя только учение о биологическом организме, нам кажется самой переломной позицией.

Добавим, что эта интерпретация идеально согласуется со всеми другими текстами, проанализированными Дегриппом, которые относятся к животным (и также с рядом эпистемологических текстов), и особенно тем, что она тесно сближает в этой главе позиции Паскаля с позициями Канта, (мы еще будем иметь случай это подчеркнуть) не только по этому вопросу, но и по многим другим, и особенно в отношении общей схемы двух философий в целом.

Эти доводы, если и не доказательны, то, по крайней мере, достаточно важны чтобы предпочесть предложенную нами интерпретацию той интерпретации, в поддержку которой мы до сих пор не встретили ни одного равнозначного аргумента.

Действительно, попытаемся прочесть фрагмент 79, допустив, что речь идет не исключительно об универсуме, но также о животных.

Каково в данном случае утверждение Паскаля и в чем противостоит он Декарту? (Чтобы иметь возможность сравнить позицию Паскаля с последующими теориями, включая и совсем современные, заменим слова «это осуществляется с помощью символа и движения» на выражение «механическая экспликация», что не меняет смысл и позволяет сравнить текст Паскаля одновременно и с позициями Декарта, Канта, и с современной бихевиористской рефлексологией.)

В самом деле, что говорит нам Паскаль? Он допускает, как это будет делать позднее Кант (и как, впрочем, это делают современные «гештальтисты» вместе с Гольдштейном или Мерло-Понти), что организм в целом состоит из очень большого числа механических установок (*montages*), условных рефлексов, если употребить современный термин. «Нужно сказать в общих чертах (*en gros*): это осуществляется с помощью символа и движения, «поскольку это истинно». Между тем, по словам Канта, механическими экспликациями нельзя достигнуть понимания организма в целом.

Этому и учит нас Паскаль (и с чем современные гештальтисты и диалектические мыслители все еще полностью согласны). Но было бы смешно говорить о том, какие именно символы и движения создают машину. Здесь Паскаль, впрочем, кажется нам намного более современным и более близким к современной биологии, чем Кант. Тот довольствовался констатацией невозможности «создать машину», но он еще полагал, что механические экспликации, конечно, в той достаточно ограниченной степени, в какой они приемлемы для биологии, могут быть использованы в ней в той же мере, как и в физике. Именно исследования «гештальтистов», выявили прежде всего тот факт, что механические установки носят викариантский характер

и что одно может быть вполне заменено другим, когда оно более приспособлено к тенденциям организма или когда первого нехватает. Иначе, говоря языком Паскаля, одно из главных достижений Школы Формы по сравнению с кантианскими позициями и состояло в констатации, что не только невозможно создать машину, но что даже там, где в общих чертах можно сказать, что это осуществлено с помощью символа и движения, нельзя указать точно – какими именно, потому что, в соответствии с их функциями во всем комплексе поведения определенные установки заменяются при необходимости на те, которые действуют в обычных условиях. Паскаль предвосхищает и гольдштейнианскую критику рефлексологии, когда говорит, что попытка конструировать организм на основе механических устройств и бесполезна и сомнительна (мы уже знаем, почему), и мучительна, так как ведет к необходимости непрерывно вводить новые факторы торможения, торможения торможений и т.д. (странным образом сходные со знаменитыми эпициклами, которые следовало усложнять до бесконечности, чтобы оправдать геоцентрическую гипотезу в борьбе с теорией Коперника). Остается последнее предложение. «А будь это верно, мы бы считали, что вся философия не стоила бы и часа труда». Это, надо признать, в данном фрагменте наиболее сложная для удовлетворительной интерпретации часть! Мы уже сказали, почему нам кажется трудным свести ее – в контексте – к утверждению, которое было бы, напротив, естественно у Баркоса или Синглина, что физическое и биологическое знание не имеет никакого значения по сравнению с истинами спасения. (Паскаль об этом, несомненно, также думал, но он выразил бы это другими словами.) Более допустимой нам представляется, напротив, интерпретация, согласно которой эта фраза рассматривается как утверждение, что, если бы механизм был верен в биологии, то эта наука не стоила бы и часа труда, поскольку отрицала бы саму себя, ибо не объясняла бы, а отрицала специфический характер жизни, сводя её к неживой материи. Взятая в этом смысле (а текст в его литературном аспекте по меньшей мере не может привести в иной интерпретации), она может быть принята любым диалектическим мыслителем, и потому и остается соответствующей духу кантианской философии. В самом деле, для диалектической мысли всякое существо является существом в становлении, для мысли трагической это становление застывает в прерывистой и качественной иерархии (три порядка у Паскаля и Канта), но ни тот, ни другой никогда не считали, что можно приемлемым образом объяснить высшее низшим, будущее прошедшим. Несомненно, существует воздействие, которое действует в этом направле-

нии, и не следует его игнорировать, следует даже предоставить ему весьма значительное место в исследовании, но о с н о в н о й фактор, действующий в глубине и внутри детерминизма, это для статических мыслей трагедии или гештальтизма – очередной специфический элемент, в котором размещается изучаемое существо, а для диалектической мысли – будущее, становление истории.

Мы закончим на этом раздел, поскольку интерпретация фрагмента 79, которую мы предлагаем, представляется нам вероятной, но не установленной окончательно; прежде чем ее отвергать, следовало бы, однако, найти в пользу традиционной интерпретации столь же весомые аргументы.

Но как бы ни интерпретировать фрагмент 79, нам кажется важным констатировать, что утверждение, будто Паскаль и Декарт одинаково рассматривали способ постижения живого организма, которое в какой-то момент превратилось у паскалеведов в своего рода общее место, не имеет никаких серьезных оснований, кроме лишь идеологической тенденции картезианизировать трагические позиции экстремистского крыла янсенизма.

Исходя из этого, следует в интерпретации паскалевской мысли остерегаться скрытых сближений с той или иной тенденцией, которая ему современна или к которой примыкает историк. Паскаль – о р и г и н а л ь н ы й мыслитель в самом широком значении этого слова. Именно в его тексте, так, как он его написал, следует искать смысл его произведения.

III

Приступая к философским текстам Паскаля, относящимся к физической структуре Вселенной (а не его собственно физическим и математическим трудам, для анализа которых мы не обладаем достаточной компетентностью и которые были уже изучены специалистами), мы оказываемся во власти следующего впечатления: обнаруживается, что, выявив тесное родство между позицией Паскаля и позицией критической философии Канта, мы говорим нечто банальное (если только не обратить внимание на то, что эта банальность ускользнула от большинства историков).

Для обоих мыслителей физическая Вселенная – и все то, что познаваемо в т е о р е т и ч е с к о м плане разума (у Паскаля) или рассудочного мышления (у Канта) – более не доказывает существования Бога ни как достоверности, ни как возможности. Не существует ни физического, ни, впрочем, онтологического доказательства этого существования. Знаменитое высказывание, в котором Кант резюмирует свою позицию: «я должен упразднить знание, чтобы дать место ве-

ре», — точно приложимо к «Мыслям», и нам кажется, что «можно было бы с полным правом утверждать, что нет существенной разницы»¹¹ в содержании между практическими постулатами и пари. В весьма примечательной статье¹², так же как и в докладе на коллоквиуме в Руайомонте М. де Гандиллак показал, как классический образ, образ сферы, центр которой повсюду, а окружность — нигде, который первоначально обозначал Божество и как доступное, и как недоступное постижению, был использован впоследствии Николаем Кузанским и Джордано Бруно для обозначения мира, а у Паскаля стал образом, относящимся исключительно к миру и к невозможности его познать и понять приемлемым образом.

Физический мир имеет у Паскаля и Канта то общее, что человеческая наука ни в коем случае не может достигнуть его исчерпывающего познания (ни в отдельных его частях, ни в целом) познания, и д е я которого, однако, сохраняется как нереализуемое требование у каждого из этих двух философов, а также то, что он абсолютно нейтрален по отношению к вере, что если он не препятствует нам верить, то также нас к этому и не побуждает. Экстраполируя, но, как нам кажется, вполне приемлемо, мы могли бы сказать, что мысль физика (именно как физика) для Паскаля и для Канта агностична¹³,

¹¹ Есть, однако, различие, которому сам Кант придал бы без сомнения, самое большое значение. Самостоятельность морального закона, на котором основывается в критической философии постулат о существовании Бога, само собой разумеется, отсутствует в перспективе «Мыслей», где отказ от мира и пари в отношении существования Бога составляют нераздельное целое. Тем не менее, нам представляется, что речь идет в этих случаях об одном и том же о с н о в н о м содержании, правда, выраженном в двух глубоко различных формах.

¹² Maurice de Gandillac. *La Sphere infinie de Pascal* // *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*/ Lille, 1943, N 33, с. 32-45 и *La cosmologie de Pascal dans Pascal, l'homme et l'oeuvre*. Ed. de Minuit, Paris, 1955.

¹³ Как мы увидим это в следующей главе, единственный, способ, который, как нам кажется, может придать какую-то видимость значимости анализу Лапорта — это ограничение философской перспективы, в которой Декарт и Паскаль понимали физика и математика, и еще при условии изоляции этой проблемы от всего контекста, не только различного, но и противоположного ей.

Как физики (М. Бруншвиц достаточно ясно это показал) два мыслителя глубоко различны, как философы они в корне противоположны. Единственная допустимая аналогия, которую можно было бы установить, состоит в коренном разделении между физикой как наукой и теологией. Такое разделение отстаивает и тот и другой.

Мы не намерены излагать здесь концептуальную схему двух позиций, выявляющую их родство, её легко выделить при чтении текстов. Мы, напротив, хотели бы вкратце остановиться на ряде аспектов проблемы пространства и даже физического мира в целом, аспектах, с помощью которых, как полагаем, можно выявить определенную оппозицию между мыслью Паскаля и мыслью Канта.

Все знают знаменитый фрагмент 206: «Вечная тишина этих бесконечных пространств меня устрасяет», можно также привести и такие тексты как: «Наиболее ошутимая особенность всемогущества Бога состоит в том, что наше воображение теряется в этой мысли». Этот текст в 72 фрагменте следует за характеристикой Вселенной как сферы, центр которой везде, а окружности нет нигде. По самому контексту этого последнего отрывка, можно сделать вывод, что безмолвие пространства и физической Вселенной, её непознаваемый характер – есть последнее слово философии Паскаля.

С определенной стороны (несомненно, наиболее значительной) все предстает аналогичным образом и в критической философии. Пространство является формой чистой интуиции и ничуть не учит нас ни свободе воли, ни бессмертию души, ни существованию Бога. Напротив, оно все это скрывает, ограничивая легитимность наших теоретических знаний феноменальным миром опыта.

Исходя из этого, не менее достоверно, что пространство и даже некоторые аспекты физического мира, раскрываются в критической философии в еще одном значении, которое, как кажется, указывает на отличную и даже противоположную ориентацию. Известно знаменитое место из заключения «Критики практического разума», где проводится сближение между покрытым звездами небом и нравственным законом.

«Две вещи наполняют сердце восхищением и почтением, всегда новыми и всегда возрастающими по мере того, как размышление к ним устремляется и распространяется на них: покрытое звездами небо надо мной и нравственность во мне».

То же можно сказать и о главах «Критики способности суждения», посвященных аналитике возвышенного в его двух формах: возвышенное математическое и возвышенное динамическое.¹⁴

¹⁴ Добавим, что это последнее приближается до определенного момента к паскалевскому образу из фрагмента 397, в той мере, в какой речь идет о Вселенной, которая могла бы меня раздавить, но которая, давя меня, оставалась бы еще меньше и еще слабее, чем я по причине нравственного закона, который существует во мне и который всегда позволяет мне ей противиться.

Итак, во всех этих текстах пространство и даже физический мир, который, в теоретическом плане непоправимо отделяет человека от Бога, в эстетическом плане, напротив, связывает его с практической идеей Бога, и благодаря этой идее совершает переход в план практический. Вот почему следует спросить, в какой мере мы еще вправе сближать две системы, которые по столь важному вопросу приходят (по меньшей мере отчасти) к противоположным позициям.

Не имея возможности надолго останавливаться здесь на всей совокупности мышления Канта, заметим, однако, что оно, как нам кажется, очень рано оказывается под влиянием идеи целостности. Начиная с «Физической монадологии» (1756) Кант отделяет пространство от его физического содержания, потому, что первое представляет собой целое, предшествующее составляющим его частям, тогда как его физическое содержание составлено из автономных элементов, и именно только они объясняют структуру множеств.

Это различие является генезисом будущего разделения форм чистой интуиции (пространство и время) и категорий мыслительной способности в «Критике чистого разума» (не только возможно разделить пространство в бесконечности, но также каждое ограниченное пространство может быть постигнуто лишь на фоне бесконечного пространства, в котором оно выделено).

Возвращаясь, однако, назад, мы можем проследить на протяжении всего докритического периода развитие и последовательную разработку идеи целостности, которая (подтверждаясь в моральном плане в идее универсальной общности сознания и в плане теоретическом – в идее Вселенной) все более и более предстает как единственно возможный фундамент доказательства существования Бога. Однако в то же самое время эта целостность, которая в отправной точке *была*, присутствовала в прошлом, постепенно становится тем, чем она будет в критической философии: возможной целостностью, в реальность которой мы должны верить и в осуществлении которой должны участвовать нашими действиями по определенным практическим соображениям. Поворот от периода докритического к критической философии выражается еще в сколиях «Диссертации 1770 года».¹⁵

¹⁵ E. Kant: La Dissertation de 1770. Paris. J. Vrin. 1951, с. 67-68. «Если было бы позволено рискнуть сделать шаг за пределы рамок аподиктической достоверности, которая присуща метафизике, то, мне кажется, что стоило бы потратить труд на некоторое углубление отдельных вопросов, которые затрагивают не только законы чувственной интуиции, но и причины, познаваемые только благодаря мыслительной способности. Человеческий ум не воспламеняется внешними вещами, и мир безграничного открывается ему лишь в той

Скажем также, что сложные для датировки посмертно изданные труды и издание *Opus Posthumum* содержат некоторое количество мест, сближающих пространство с Божеством.

Связь, которая в критический период выразилась в чувстве возвышенного и объединила восприятие пространства с идеей сверхчувственности, представляется, таким образом основной темой мысли Канта, которую можно проследить за пределами этого периода с первых философских трудов и до его самых последних произведений.

Но поскольку категория целостности является общей для философии Паскаля и Канта, нам остается поставить перед собой вопрос, почему последний делал из пространства и даже порой из времени одну из форм привилегированного выражения этой категории, чего по нашему мнению, нет у Паскаля. Хотя определенный ответ дать нелегко, не него, кажется, могли бы натолкнуть два соображения.

1. Первое касается внутренней структуры, связности, последовательности кантовской системы. В той мере, в какой Кант (именно в этом заключается главное различие между Паскалем и Кантом) поместил в центр своей системы оппозицию между формой и материей и в какой мере он определил в «Критике практического разума» связь между формальной данностью нравственного закона и практическим постулатом существования Божества, будет естественным, сделать

мере, в какой он достаточно поддерживается всем остальным, поддерживается самим могуществом единого существа. Таким образом, внешние вещи он ощущает лишь благодаря наличию той же самой общей поддерживающей причины и, таким образом, пространство, которое является универсальным и необходимым условием, познаваемым благодаря чувствительности, «соприсутствию» всех вещей, может быть названо ФЕНОМЕНАЛЬНОЙ ВЕЗДЕСУЩНОСТЬЮ (поскольку причина всего не присутствует во всех вещах и в каждой, ибо она присутствовала бы на том месте, где они находятся, но имеются места, то есть возможные отношения субстанций, поскольку она глубоко присутствует во всех). Более того, возможность любых изменений последовательностей, принцип которых в качестве познаваемого чувствами располагается в концепции времени, предполагает присутствие субстрата, противоположные состояния которого следуют друг за другом: таким образом, та вещь, чьи состояния преходящи, длится лишь при поддержке другой вещи: поэтому понятие времени как единого, бесконечного и неизменяемого, в котором находятся и длятся все вещи, есть феноменальная вечность общей причины. Но представляется более предусмотрительным следовать по краю знаний, доступных для нас в силу посредственности наших мыслительных способностей, чем рисковать в открытом море мистических поисков, напоминающих поиски Мальбранша, мнение которого не столь отличается от того, что изложено здесь, поскольку он думает, что видим мы всё в Боге».

вывод, что он искал также связи, с одной стороны, между формальными целостностями чистой интуиции (а именно между пространством и временем) и даже совокупностью Вселенной, к которой тяготеют, никогда не реализуясь, категории мыслительной способности и, с другой стороны, идеей Божества, которая в системе может быть только практической. Здесь также имелся довод внутренней связи, который толкал Канта на поиск взаимоотношения между пространством, временем и Божеством, взаимоотношения, если не идентичного, то по меньшей мере аналогичного тому, которое ему удалось установить в практическом плане между нравственным законом и существованием Бога.

2. К этому нужно еще добавить другой фактор, чисто исторический. В эпоху Паскаля пространство науки было пространством картезианским, тогда как в эпоху Канта оно было ньютоновским пространством. Достаточно вспомнить знаменитое выражение *Sensorium Dei*^{*}, чтобы понять все последствия, к которым привело это различие. Несомненно, Кант категорически отвергал ньютоновскую идею реального пространства, которое выявило бы нам существование и активное вмешательство Божества; тем не менее он испытал влияние всех идей, выраженных в переписке между Лейбницем и Самуэлем Кларком. Достаточно прочесть великолепные очерки м-ль Елены Мецгер¹⁶, чтобы увидеть, в какой мере ньютоновская физика, осуществила поворот в отношениях между физикой и теологией, утверждая существование строго непознаваемой для последовательного картезианца силы, тяготения, существование абсолютного пространства и необходимости для Бога постоянно исправлять своей энергией Вселенную, которая заполняет это пространство.

Если картезианская философия, отделяя Бога от пространства и физического мира, оставляя ему из относящегося к материи только весьма спорную связь со временем, предстает Паскалю и в дальнейшем всем диалектическим историкам философии как атеистическая, то ньютоновская физика была воспринята большей частью его современников как возврат к союзу между физикой и теологией, и Кант, сближая Бога и пространство, всего лишь возобновил и философски обосновал идеи, выраженные Кларком и другими мыслителями и исследованные в трудах м-ль Мецгер и, возможно, еще многих других современников.

* *Sensorium Dei* – Чувствилище Бога. (лат. – Примеч. перев.)

¹⁶ Hélène Metzger. *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*. 3 vol. Paris. Hermann. 1938.

Картезианское пространство скрывает Бога, потому что оно однородно, не обладает качеством и полностью рационально. Пространство Ньютона, которое вновь утверждает существование мест, отличающихся друг от друга, и удерживает Вселенную, связанную (вплоть до Эйнштейна) глубоко иррациональной связью тяготения, выявляет, напротив, существование Бога в человеке, желающем понять действительность. Два глубоко родственных философа, оба утверждающие невозможность доказать теоретически существование Божества, абсолютную необходимость его постулировать для практических доводов и также утверждающие потребность искать в физической, биологической и исторической Вселенной, все теоретические доводы, пусть не достоверные, но возможные для того, чтобы оправдать этот постулат, эти два философа находят аналогичный практический довод и разнятся в понимании пространства не потому, что они имеют две различные философские позиции, а потому что они имеют дело с двумя различными физиками, призванными заполнить рамки той же самой схемы целого противоположными функциями.

Заканчивая этот раздел, мы считаем необходимым подчеркнуть еще другой философски важный аспект различия между физикой Паскаля и картезианской физикой, аспект, который касается не Бога, а проблемы, связанной с индивидуальностью.

Две эти позиции неоспоримо связаны одна с другой и в атомистической философии, которая доводит индивидуализм до крайности – до того предела, который, как мы уже сказали, равно устраняет и сообщество и у н и в е р с у м, индивидуум, не могущий больше опереться ни на какую трансцендентальную реальность, может оправдаться лишь в той мере, в какой он становится типовым индивидуумом и теряет тем самым всякий специфический характер.

Мы повторим почти общее место, если напомним, что в геометрической физике Декарта тела обладают собственной реальностью лишь внешне, будучи отделены теми же самыми символическими разграничениями в недрах одного и того же пространства. Нам же кажется важнее упомянуть, что ситуация идентична для совершенно сходных по праву душ, потому что их единственный характерный признак – мысль и потому что «способность здраво судить и отличать истинное от ложного, собственно и составляющая то, что именуют здравым смыслом или разумом, эта способность естественно одинакова во всех людях».

По сути индивидуальность существует в картезианской системе лишь через единение души и тела, то есть через единственный аспект

эффективной реальности, достоверной, поскольку она является данной, но все равно непостижимой для дуализма.

В противоположность этой позиции, различая пустое пространство и материю, Паскаль сохранял саму индивидуальность физических тел; тем более он поступал таким же образом относительно тел биологических, человеческих.

Таким образом, в этой главе, посвященной живым существам и физике, мы обнаруживаем в онтологическом плане фундамент рассматриваемого затем в дальнейшем эпистемологического противоречия между двумя философскими позициями, из которых одна – позиция Декарта, продолжая в этом вопросе тысячелетнюю традицию, допускает науку лишь в общем (*en general*), тогда как другая – позиция Паскаля – открывает новую эру в истории философской мысли, устанавливая, если не реальность, и возможность, то по меньшей мере требование методического и неукоснительного знания индивидуальности.

Глава XII

Эпистемология

Историк, приступающий к изучению «Мыслей», сталкивается с многочисленными эпистемологическими проблемами, как, впрочем, и при исследовании любой другой философской системы. В этой главе мы не будем претендовать на их рассмотрение. Ограничимся лишь исследованием трех проблем, которые кажутся нам особенно важными как сами по себе, так и в их соотношении с позднейшим развитием философской мысли. А именно:

а) Проблема познания категории индивидуального и категории целостности

б) Тезис и антитезис, проблема противостоящих друг другу истин.

в) Сознание и «машина», проблема отношений между мыслью и действием.

I

В своем докладе в Брюсселе «Наемный труд и капитал» Маркс высказал соображение, вызвавшее затем продолжительную философскую дискуссию.

«Капитал составляется из природных ресурсов, орудий производства и продуктов разного рода, служащих для производства новых природных ресурсов, новых орудий производства и новых продуктов. Все эти элементы есть плоды труда, результат труда, есть накопленный труд. Капитал это накопленный труд, служащий для нового производства. Так говорят экономисты. Что такое негр - раб? Человек черной расы. Одно объяснение стоит другого.

Негр это негр. Он становится рабом только в определенных условиях. Ткацкая машина это машина, которая служит для того, чтобы ткать. Она становится капиталом также только в определенных условиях. Отделенная от этих условий она также мало является капиталом, как и золото деньгами».

Комментируя этот текст, а также другие аналогичные тексты в серии исследований, объединенных затем в одну книгу¹, Г. Лукач отмечал его эпистемологическую значимость.

¹ Georg von Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein

Действительно, в этом тексте содержится утверждение – сделанное впервые в области позитивных наук², - диалектического пути исследования, противоположного тому, каким идут физические и химические науки. В этих науках мысль, используя систему гипотез, прогрессирует от конкретного эмпирического факта к общему закону, управляющему всеми явлениями этого типа.

В области исторической науки прогресс, напротив, идет не от индивидуального к общему, а от абстрактного к конкретному, и это значит от конкретной части к относительному целому (также и конкретному) и от целого к частям.

Для исследователя значение конкретного факта не зависит ни от его непосредственного чувственного аспекта (не нужно забывать, что для историка эмпирическая данность абстрактна), ни от общего закона, который им управляет, но от всей совокупности его отношений с социальным и космическим целым, неотъемлемой частью которого он является.

Машина есть машина, и лишь в определенном контексте она превращается в объект использования в качестве индустриального и коммерческого капитала, не изменяя своего внешнего аспекта. Точно также, когда человек покупает пару туфель и платит за нее некую денежную сумму, направление и законы эволюции этого феномена будут совершенно различны в зависимости от того, совершается ли это действие в рамках либеральной экономики или плановой и социалистической экономики, в системе экономики мира или в системе экономики войны и т.д.

Мы легко могли бы умножить эти примеры (мы дали несколько примеров философского и литературного плана в первой главе этого исследования), но для нас важно выделить содержащиеся в них методологические и особенно эпистемологические последствия.

Число их достаточно многочисленно. Однако два из них для нас особенно важны, как сами по себе, так и для изучения паскалевской философии.

а) Существуют два пути познания, используемых для изучения любого объекта, но один из них находит свою реализацию в физических и химических науках и очень редко в науках о человеке (данные социологии и формальной экономики. См. по этому поводу К. Маркс «Критика политической экономики. Предисловие»), в то время как второй реализуется в науках о человеке и лишь очень редко в науках о природе (геология, биология и.д.)

² Гегель уже сделал это в плане философского анализа.

Первый путь, ведущий от индивидуального к общему, всегда остается абстрактным. (Природа физика и химика есть абстракция действительная и необходимая для технического воздействия людей на природу, но все же абстракция. В реальности же существует не вневременной закон падения тела, а только тот или иной камень, который падает в конкретных исторических и временных условиях. Однако эти камни не интересуют физика). Второй путь ведет от абстрактного к конкретному и следовательно, от частей к целому и от целого к частям, поскольку абстрактное познание отдельных фактов конкретизируется путем изучения их взаимоотношений в целом, и абстрактное познание относительных целостностей конкретизируется при изучении их внутренней структуры, функций частей и их отношений³.

б) Когда речь идет не об абстрактном познании части вселенной (части, которая как таковая в реальности не существует), которая сама по себе не может стать предметом познания и действия, но является объектом физико-химических наук, когда речь идет о конкретной исторической и социальной реальности, то наше осознание этой реальности уже больше не движется от внешнего к внутреннему, поскольку мы сами – часть изучаемого нами целого, и тем самым наше познание неизбежно располагается в определенной, вполне конкретной перспективе, зависящей от того места, которое мы занимаем в целом⁴.

³ В уже процитированном методологическом введении к недавно изданной посмертной рукописи Маркса мы можем прочитать следующие строчки:

«Не существует производства вообще, производства в общем. Производство есть всегда специальная, частная область производства. Например: сельское хозяйство, скотоводство, мануфактура. Но политическая экономия не является технологией. Взаимосвязи между общими детерминантами производства, некоторым данным социальным уровнем развития форм производства и частными, отдельными формами производства выявляются позднее. И производство является не только каким-то частным, специальным производством. так как в большей или меньшей целостности всех видов производства активно задействовав определенный социальный корпус, социальный субъект. Нет также здесь места взаимосвязи между научным описанием и реальным движением. Есть производство вообще. И отдельные, частные области производства». Развивая эту мысль дальше, мы приходим к важным положениям диалектического метода, изложить которые здесь, к сожалению, не имели возможности.

⁴ См. по этой проблеме L. Goldmann: *Sciences humaines et Philosophie*. P.U.F.

Именно поэтому совершенно абсурдно говорить сегодня⁵ об объективном познании, связанном с историей и обществом. Понятие объективности может иметь в этой области позитивный и контролируемый смысл лишь в том случае, если оно означает определенную степень объективности относительно других учений или анализов, разработанных в различных частичных перспективах.

Нужно также добавить (и в этом смысле диалектическая мысль преодолевает любую трагическую философию), что, поскольку человек является не зрителем, а актером внутри человеческой и социальной целостности и выражение его мысли есть одна из форм (и не самая малоэффективная) его действия, то проблема, ставящая перед нами вопрос какова та теоретическая перспектива социальной реальности, которая достигает наиболее высокого уровня объективности – это не только проблема более широкого и более последовательного знания, но в первую очередь (хотя эти две вещи чрезвычайно тесно связаны и неотделимы друг от друга) проблема отношений сил, эффективности действия определенной социальной группы для преобразования исторической реальности, доказывающей истинность ее учения. Ведь диалектическая мысль и утверждения, касающиеся человека и социальной реальности, не являются ложными или истинными, а становятся таковыми при столкновении социального действия человека с определенными объективными, естественными и историческими условиями.

Это вступление кажется нам необходимым для понимания смысла и значения тех паскалевских текстов, к изучению которых мы теперь перейдем.

Само собой разумеется, что вышеизложенная система идей не доступна трагическому видению. Это видение, статичное, чуждое какой-либо идее становления, в котором превалируют такие категории как «все» и «ничто», не могло разработать ни идеи степени объективности, ни идеи человеческого действия, преобразующего ошибку в истину и актуальную истину в будущую ошибку, что обеспечивало бы, таким образом, дальнейший прогресс.

Тем более важно подчеркнуть, что у Паскаля мы находим две другие фундаментальные идеи диалектической эпистемологии, вы-

⁵ В обществе, в котором отсутствовал бы сущностный антогонизм между различными частными социальными группами (классами, национальностями и т.д.) можно было бы, возможно, говорить об объективности наук о человеке, аналогичной той, которая существует в физико-химических науках (см. L. Goldmann: *Sciences humaines et Philosophie*).

раженные самым определенным и недвусмысленным образом, а именно:

а) Любое действительное познание *конкретной* реальности предполагает движение не от частного к общему, а от части к целому и обратно

б) Невозможность для человека в связи с его онтологической ситуацией, достичь такого познания природы, которое было бы абсолютно приемлемым, поскольку познающий субъект – неотъемлемая часть того целого, которое определяет смысл явлений и конкретных людей.

Достаточно напомнить два отрывка из фрагмента 172, которые мы уже приводили в первой главе, чтобы понять, в какой степени философия Паскаля связана с рождением диалектической эпистемологии.

«Если бы человек начал с познания самого себя, он увидел бы, насколько он неспособен выйти за пределы своего «я». Как может так случиться, чтобы часть познала целое? Но он, может быть, надеется по крайней мере познать те части, с которыми он сопоставим. Однако все составляющие мир части имеют такое соотношение и такую сцепленность друг с другом, что мне кажется невозможным познать одну без другой и без целого».

«Таким образом, поскольку вещи причинно определены и сами являются причинно определяющими, поскольку все вещи воздействуют и испытывают на себе воздействие, непосредственны и опосредованы, поскольку все они поддерживаются естественными, незаметными связями, которые объединяют самые далекие и разнородные явления, мне кажется невозможным познать части без знания целого точно так же, как познать целое без знания частей».

Нельзя переоценить значение этих двух отрывков. Без сомнения, в них Паскаль не выражал программу нового диалектического и конкретного познания индивидуальной и исторической реальности, напротив, они констатируют невозможность подобного познания. Но не менее верно и то, что для доказательства этой невозможности Паскаль ясно сформулировал центральную идею, на которой должно было бы основываться подобное познание и на которой оно действительно будет основываться до тех пор, пока Гегель и Маркс не придадут ему статус позитивной науки: *переход от частей к целому и от целого к частям*.

Начиная с Аристотеля и кончая Декартом, истинным познанием, как кажется, управлял лишь один принцип: существует лишь наука об общем. С Гегелем и Марксом установилось диалектическое по-

знание индивидуальной целостности. Значение Канта и Паскаля, находившегося между двумя этими крайними точками, состояло не в утверждении возможности подобного познания, а в понимании его необходимости, в имплицитном осознании границ любой науки типа математики или физики.

Мы не поймем паскалевской критики Декарта, если не увидим, что она располагается не столько внутри научной мысли физика, сколько в плане требования нового типа познания, объединяющего, если не исторические реальности (Паскаль конкретно об этом не размышлял), то, по крайней мере, индивидуальные реальности, а для нас и исторические (такие, как человек, справедливость, выбор профессий, философская мысль и т.д.) и в конечном счете – органическая жизнь (подчиненная такому же принципу).

Более того, несмотря на то, что Паскаль уделял мало внимания эпистемологии в сравнении с моралью и особенно религией, фрагмент 72, который, по нашему мнению, является основным эпистемологическим текстом Паскаля, все же не единственный, где мы находим идею метода, предназначенного для познания индивидуальных реальностей и категории целостности.

Существуют также два фрагмента (684 и 19)⁶, касающиеся изложения идей в письменной форме, на них мы не будем останавливаться, поскольку мы их уже обсуждали в первой главе настоящего исследования, а также фрагмент 1, посвященный различию между умом геометра и пронизательным умом.

Бруншви́г заметил кажущееся противоречие между фрагментами 1 и 2. В обоих говорится о геометрии, но в первом она противопоставлена пронизательному уму, следующему многочисленным и сво-

⁶ «Противоречие. Лицо может быть красиво только тогда, когда в нем согласуются между собой самые разные черты, и недостаточно сочетать соединимые свойства, не сочетая противоположных; чтобы понять смысл какого-либо сочинения, нужно согласовать все противоречивые места в нем.

Так, Писание можно понять, если есть в нем смысл, согласующий все противоречивые места: недостаточно такого смысла, который подходил бы для многих сочетающихся между собой мест, а нужен такой, который согласовал бы даже противоречивые места.

У каждого автора есть смысл, соглашающий все противоречивые места, или у него нет смысла. Нельзя этого сказать о Писании и пророках: у них, конечно, здравого смысла было с избытком. Значит, надо искать в нем тот смысл, который согласует все противоречия» (фрагм. 648) Э. Линецкая (257), с. 147.

«Только кончая задуманное сочинение, мы уясняем себе, с чего нам следовало бы начинать» (фрагм. 19) Э. Линецкая, с. 152.

бодным законам, во втором фрагменте уму, изучающему «производимые водой эффекты, для чего не нужно много принципов», в то время как сама геометрия «содержит их в большом количестве».

Мы согласны с утверждением Бруншвига, что фрагмент 2 противопоставляет геометрию физике, тогда как фрагмент 1 располагается совсем в ином плане. Как нам кажется, это план познания индивидуальных реальностей, противостоящего обобщающему познанию, что придает фрагменту I совсем иной смысл, чем смысл чисто психологической интерпретации и позволяет его объединить с фрагментами 72, 16, 684 и 79. Однако текст этого фрагмента не совсем однозначен, и мы представляем читателю свою интерпретацию, как некую гипотезу, которая кажется нам вполне вероятной, но не абсолютно достоверной⁷.

Наконец остается фрагмент 79, к которому мы обязаны вернуться, хотя и рискуя повториться, поскольку он располагается одновременно и в плане биологической реальности и в эпистемологическом плане познания.

Вот достаточно парадоксальное утверждение, которое сразу же поражает историка эпистемологии. Две самые индивидуалистические философские системы, желающие конструировать и истину и мораль исходя из индивидуального разума и чувств – эмпиризм и рационализм – приходят в конце концов к заключению, оставляющему чрезвычайно мало онтологического пространства для индивидуальности. Более того, учение, стоящее на самых радикальных индивидуалистических позициях – рационализм (поскольку чувство предполагает еще некую «данность») приходит у Декарта и у Спинозы к самому радикальному отрицанию индивидуальности.

Мы знаем, что в картезианстве геометризация физики, сведение материальных тел к пространству в конечном счете отбирает у них всякое индивидуальное существование. Мы также знаем, что души, взятые вне их единства с телом, трудно поддаются дифференциации, поскольку, если они мыслят верно, то должны мыслить одно и то же. Наконец, не существует определенной специфической области жизни, отделенной от пространства.

Таким образом, индивидуальность может обрести свое место в картезианской философии только благодаря человеку, единству его

⁷ Впрочем, если предположить, что наша интерпретация правомерна, следует добавить, что работа над фрагментом I относится к более раннему периоду, так как отношение между познанием индивидуального и обобщающей мыслью здесь гораздо менее выражено, чем в четырех других фрагментах, которые мы цитировали выше.

души и тела, страстям и ошибкам, которые это единство порождает. То есть благодаря всему, что в творчестве Декарта было труднее всего ассимилировать позднему рационализму (одна из линий, продолжающих картезианство – это человек – «машина» и материализм XVIII века).

Истинное признание онтологической реальности индивидуально начинается с философов, преодолевающих индивидуализм. Паскаль, для которого «я» – ненавистно, делает первые шаги в направлении теории познания индивидуальных фактов. А Гегель и Маркс, теоретики абсолютного разума и истории как выражения коллективных сил, придут к окончательной разработке этого понятия.

Они также знали, что этот способ познания применим в первую очередь к биологическим и особенно человеческим реальностям, а не к физическим данностям.

Это, конечно, не «чисто духовные реальности», они есть лишь в существах из крови и плоти, обладающих материальной субстанцией и подчиненных материальным законам. Когда Декарт хочет механистически объяснить жизнь животных, страсти человека, когда затем более радикальный механицизм распространит это объяснение на человека как такового, то никакой диалектический мыслитель не сможет отрицать, что подобная перспектива *до определенного момента оправдана*.

«Можно сказать в общем: это происходит с помощью числа и движения. И это верно» (Ю. Гинзбург, фрагм. 84 (79), стр. 99). Физика и химия приходят на помощь биологу и необходимы для его работы, необходимы для познания физиологии в тех ее аспектах, которые наиболее близки к механике – условные рефлексы, простые рефлексы и т.д. – а также чрезвычайно полезны для психолога и моралиста.

Но эта помощь может быть приемлема лишь до определенных пределов. Далее, она уже становится источником затруднений и ошибок. Физико-химические науки могут устанавливать общие законы неживой природы и *некоторые* общие законы, действительные для организмов. Но Паскаль и Кант знали, что механика не способна вывести общие законы, которые смогли бы объяснить структуру живых организмов. Объяснения механики в этой области всегда останутся фрагментарными и неполными. И еще в меньшей степени она способна дать нам возможность понять живое существо, исторический факт или факт человеческой жизни. Их изучение возможно только на основании метода, который мы называем диалектическим.

Выводы механики оказываются несостоятельными перед лицом живых существ, в познании индивидуальных фактов, размещающихся во времени и пространстве.

Бруншви́г полагает, что во фрагменте 79 Паскаль отвернулся – подобно Сократу – от естественных наук, чтобы обратиться к нравственной философии. Мы же думаем, что он здесь установил точные границы (действительные и в наши дни) возможного вклада физико-химических наук и метода, идущего от частного к общему в науки о человеке и, с определенными оговорками, в науки о жизни.

Здесь, может быть, находится главный источник заблуждения Лапорта и его школы. Как математик и физик Паскаль никогда не сомневался в ценностях математического рассуждения или методологического пути, идущего от частного к общему.

Как бы ни были велики отмеченные Бруншви́гом и А. Койре различия между научной деятельностью двух мыслителей, они существуют лишь на заднем плане той фундаментальной общности, которая объединяет их не только друг с другом, но и с физиками и математиками их времени.

При разработке ими физических теорий их интересовал не индивидуальный факт, а общий закон.

Подобное разграничение, однако, не имело никакого значения для Декарта, который едва обратил на него внимание, в то время как у Паскаля оно занимало центральное место в его размышлениях. Это позволило ему яснее, чем последователям Декарта, определить пределы механики и впервые сформулировать, если не программу и реальные возможности, то, по крайней мере, необходимость и фундаментальные принципы нового типа сознания, ориентированного на изучение относительных индивидуальных целостностей.

Без сомнения, с этой точки зрения Лапорт прав, Паскаль никогда не думал отрицать практическую и теоретическую ценность математики и физики в пределах их собственных сфер и перспектив. Но «Мысли» не есть трактат по физической и математической методологии.

Причина заключается не в том, что Паскаль не был достаточно знаком с проблемами этой методологии. Он посвятил им несколько страниц, значение которых невозможно переоценить.

Но главная забота философа, которой проникнуты «Мысли» и «Размышления об уме в геометрии» – установить границы вклада этих наук – и любых наук того же типа – в познание человека. Эти границы, были намечены Паскалем способом, аналогичным тому, который мы сможем наблюдать позднее в кантовской философии:

невозможность доказать их первичные принципы, невозможность сделать из человека машину, полностью познать жизненный процесс, и самое главное – невозможность познать индивидуальное⁸.

Прежде чем продолжить, зададим еще один вопрос.

Развивая принципы познания, которое шло бы не от частного к общему, а от частей к целому и от целого к частям, отдавал ли Паскаль отчет в особых отношениях этого типа познания с изучением как исторических, так и человеческих фактов?

Мы не осмелимся утверждать это категорически. Однако, нам кажется, что надо уделить особое внимание не только биографическому, но также и эпистемологическому содержанию фрагмента 144, где, помимо «абстрактных наук» и «истинного познания, которое должно быть уделом человека» (что, вероятно, означает религию) выделяется третья область, – это не абстрактная наука, не этическое или религиозное познание, а изучение человека.

Не будет ли экстраполяцией связь этого познания человека, которое не есть ни абстрактная наука, ни этика, ни религиозная мысль, с тонким разумом, с тем движением мысли, о котором говорится во фрагменте 72 и которое идет от частей ко всему целому и от целого к частям? Мы так не считаем, и в данном случае Паскаль пошел бы достаточно далеко в разработке фундаментальных принципов диа-

⁸ Утверждение о невозможности доказать первичные принципы соответствует у Канта утверждению о невозможности определить «вид и число» категорий и форм чистой интуиции: «Но это свойство, которым наделено наше разумение, достигать единства восприятия а priori только с помощью категорий и только категорий как раз этого свойства, мы можем объяснить столь же мало как и сказать, почему мы обладаем этими, а не какими-нибудь другими функциями суждения или почему время и пространство являются единственными формами нашей возможной интуиции» (Кант. Критика чистого разума. «Наука». Москва. 1998. стр. 60).

Конечно, здесь аналогия не полная; но тем не менее она кажется нам реальной. Добавим также, что, полемизируя со скептицизмом, Кант придавал этой невозможности дать обоснование рационалистической мысли гораздо меньшее значение, чем Паскаль, главным философским противником которого был картезианский рационализм.

Что касается двух других моментов, то аналогия полная. Нам известно исследование биологической мысли в «Критике суждения» и также идеи интегрального детерминирования, которое может осуществиться лишь по отношению ко «всему целому реальности, и которое является идеей, рожденной разумом, а не конкретной интуицией». Эта тема часто повторяется в «Критике чистого разума» (См. по этому поводу L. Goldmann: *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*).

лектического метода⁹, так далеко, как позволила бы ему внеисторическая и трагическая перспектива познания.

С другой стороны, мы уже говорили, что второй большой заслугой Паскаля является то, что он понял, почему этот новый тип познания, идущий от частных к целому и обратно и ориентированный на структуру индивидуальных целостностей, почему этот тип познания исключает любое окончательное и абсолютно приемлемое знание.

В этом отношении Паскаль заложил основы диалектической мысли и прежде всего выдвинул идею неизбежной частичной перспективы, что позднее, у Маркса и Энгельса, станет теорией идеологий.

Но он это только наметил и никогда не осознал двух других фундаментальных моментов, которые только и могут превратить теорию идеологий в позитивное знание: идею социальной философии и идею неравной (качественно измеримой) значимости различных перспектив.

Впрочем, здесь нет ничего удивительного. Поскольку фундаментальными категориями паскалевской мысли были категории «все» и «ничто», то с того момента, когда это познание не могло уже стать действительно истинным и окончательным, установление степеней

⁹ Без сомнения, это разделение на абстрактные науки, знание о человеке и истины откровения было достаточно распространенным для философии XVII века, но по нашему мнению, ни у кого еще проблема научного познания индивидуального, необходимость и методический путь которого сформулированы во фрагменте 72, не решалась на таком уровне, какой мы потом находим уже только у Гегеля и Маркса. Поэтому нам кажется вполне возможным, что Паскаль предвидел возникновение определенной связи между открытым им методом, и тем, что в противопоставление абстрактным наукам диалектика назовет конкретными науками и что одно из течений марксизма (Лукач) ограничит определением гуманитарных наук.

Впрочем, — и мы об этом уже говорили — известные фрагменты 1 и 2 об уме в геометрии и пропиецательном (тонком) уме относятся к проблемам, касающимся связей между тремя типами познания — математическим, обобщающим и диалектическим, — связей как между ними, так и с различными объектами исследования. Но эта проблема достаточно сложная (и в наши дни мы не имеем удовлетворяющего нас ответа касательно изучения организмов и некоторых аспектов психологии) и в этих двух фрагментах, написанных под влиянием Матери Анжелики и идей, связанных с ней, Паскаль рассматривает данную проблему на гораздо менее разработанном уровне, чем во фрагментах 72 и 79.

объективности в большинстве случаев перестало представлять какой-либо интерес.

В разработке диалектической эпистемологии Паскаль выдвигал положение (и здесь его заслугу для своего времени трудно переоценить) о необходимости устанавливать связи между частями и целым, и о невозможности сделать это строго объективно.

Затем он посвятил себя задаче, которая казалась ему неотложной, – критике атомистической, скептической и особенно картезианской эпистемологии.

Критика картезианства в эпистемологическом плане разворачивалась в направлении двух пределов: предела начал и предела целостности – двух бесконечностей, если говорить языком Паскаля.

Мы уже касались тех отрывков, где утверждается: а) что рационализм не способен понять ни части, ни целое б) во фрагменте 79 говорится, что механизм – лишь приблизительное и недостаточное средство, когда речь заходит о постижении индивидуальной целостности, об организме или универсуме¹⁰ (сегодня мы должны были бы

¹⁰ Нам стоит добавить, что эта проблема отношений между диалектической мыслью и возможностью понять универсум не разъяснена до конца еще и сегодня. Большинство выдающихся диалектических мыслителей – Маркс. Ленин. Лукач – не рассматривали этой проблемы, предпочитая ограничиваться чисто исторической сферой.

Но в марксистской мысли всегда наблюдались механистические тенденции (а также идеалистические), истоки которых можно обнаружить в «Анти-Дюринге» и в «Диалектике природы» Энгельса.

Следует констатировать, что уже Энгельс, несмотря на полное отсутствие механистической тенденции в его исторических произведениях, отходил от диалектической позиции, как только речь заходила об универсуме в его единстве.

«Неразложимость движения не может рассматриваться только с количественной стороны, но должна рассматриваться также и с качественной...» (Ф. Энгельс. Диалектика природы. Политиздат. 1949, стр. 45.)

«Вечно повторяющаяся смена миров в бесконечном времени есть ничто иное, как логическое дополнение к сосуществованию бесчисленных миров в бесконечном пространстве – предположение, очевидность которого ясна даже для ума, отвергающего теорию Янки Дрейпера».

«Материя движется в вечно повторяющемся цикле, цикле... в котором вечна лишь материя, существующая в вечном изменении, вечном движении, и вечны законы, управляющие этим движением и этим изменением» (подчеркнуто нами, там же, стр. 47-48).

После всего сказанного, никого не удивит то, что Пьер Навиль, один из самых ярко выраженных механицистов современного французского мар-

также сказать – или о какой-либо социальной группе). К этой критике, касающейся невозможности познать целое, добавляется другая составляющая, относящаяся к невозможности познать первичные элементы.

Критика эта была тем более чувствительной, что впервые имела отношение к требованиям научной мысли, ориентированной только на диалектику, без которой философы, рационалисты и эмпирики считали возможным обойтись без особого ущерба. Они очень редко претендовали на знание индивидуальной целостности и чаще всего довольствовались общими законами реальности, очевидными для гипотетических рационалистов и для эмпириков.

Совсем по-другому обстоит дело в случае познания «начал». В паскалевской и диалектической перспективе два пути познания неотделимы друг от друга. Нельзя познать целое, не познав составляющих его элементов и наоборот. Как в рационалистической перспективе в отношении очевидных для человеческого разума истин, так и в перспективе эмпирической философии в отношении чувств или же констатаций (*Protokollsätze*) современные эмпирики Венской школы претендуют на обладание *однозначной и фундаментальной* истиной. Существует вполне определенная точка отсчета для Декарта; прочная и основательная точка отсчета – для эмпириков; для Паскаля же, Гегеля и Маркса необходимой и окончательно установленной точки отсчета не существует.

Эта позиция Паскаля – с определенной ссылкой на Декарта – наиболее ясно выражена во фрагменте 72 «Мыслей».

«Бесконечность в малом менее очевидна. Все философы потерпели в этом вопросе поражение, хотя порой и утверждали, что изучили его¹¹. Отсюда и столь обычные названия – «О началах сущего», «Об

ксизма, в отличие от Энгельса распространивший механицизм также на психологию и историю, изложил свои положения в докладе на философском конгрессе в Страсбурге в 1952 году.

¹¹ В этом случае мы не можем не упомянуть об одной любопытной дискуссии между двумя выдающимися представителями современной марксистской и экзистенциалистской мысли.

Несмотря на то, что все участники надеялись затронуть значительное число вопросов, дискуссия сосредоточилась на одной проблеме – проблеме первоначал. Представитель экзистенциализма согласился принять большинство тезисов марксизма, философии истории, борьбы классов и т.д. при условии сохранения «всего только» картезианского *cogito ergo sum* как первичного принципа философской мысли, на что марксист ответил, и совершенно справедливо, что это условие означало бы отрицание всего остального в марксистской философии.

основах философии» и подобные им, не менее напыщенные по сути, хотя и более скромные по форме, чем такие бросающиеся в глаза названия как «De omni scibili».

Мы естественно считаем, что нам легче проникнуть к центру мироздания, нежели охватить его в целом. Его видимая протяженность явно превосходит нас, зато мы явно превосходим предметы ничтожно малые, и поэтому считаем их постижимыми, хотя уразуметь небытие не легче, нежели уразуметь все сущее. И то и другое требует беспредельности разума, и кто постигнет зиждущее начало, тот, на мой взгляд, сможет постичь и бесконечность. Одно зависит от другого, одно влечет за собой другое» (Э. Линецкая, с. 164, фрагм. 72).

Отрывок заканчивается новым утверждением трагической позиции.

«Эти крайности соприкасаются и объединяются в силу своей разъединенности, сливаясь в Боге и только в Боге».

Нам остается уточнить еще один момент, где позиция Паскаля сближается с позицией Канта. Критика «первооснов» универсальна и сохраняет свое значение для любого типа познания, но для формальных наук (у Паскаля – для геометрии, у Канта – для трансцендентального анализа) она имеет несколько иной смысл, чем для познания, сконцентрированного на содержании.

Ни Паскаль, ни Кант никогда *практически* не сомневались, один – в правомерности первоначал геометрии, другой – в правомерности категорий познания. Но оба они отмечали, что подобная правомерность в той точке, где она касается этих принципов и этих категорий, недоказуема для теоретической мысли.

Фрагмент об уме в геометрии¹² посвящен доказательству превосходства геометрии, что не помешало Паскалю, более того, вынудило его заметить, чтобы не возникло недоразумений относительно его позиции, что эта наука несовершенна, так как она не может доказать своих аксиом.

«Но, прежде всего, я должен высказать идею о более высоком и совершенном методе, идею, которая еще до сих пор была неведома людям, поскольку все, что превосходит геометрию, превосходит и нас самих. И тем не менее, необходимо об этом что-то сказать, как бы это ни было невозможно осуществить практически».

стской философии. Мы вернулись здесь к старой дискуссии между Декартом и Паскалем, но проходившей, конечно, с учетом всех различий исторической ситуации в 1949 года.

¹² Pensées et Opuscules. Ed. Br., p. 164.

Подобный истинный метод, который предоставил бы нам наилучшие доказательства, заключался бы в следующем: во-первых, не употреблять понятие, смысл которого перед тем не был бы точно определен. Во-вторых, не выдвигать никакого предположения, которое мы не могли бы доказать с помощью уже известных истин. Одним словом, мы должны дать определение любому понятию, любому термину и доказать любое предположение.

«Таким образом, продвигаясь в своем исследовании, мы неизбежно приходим к первичному слову, которое уже нельзя определить через что-либо иное, а также к принципам, столь ясным, что мы не можем найти каких-либо других, служащих для их доказательства. Поэтому нам кажется, что люди естественным образом неспособны придать какой бы то ни было науке абсолютно совершенный порядок.

Но это совсем не означает, что мы должны совсем пренебречь каким-либо порядком, поскольку существует один порядок – порядок геометрии, который уступает истине в том, что менее убедительно, но не в том, что менее определено и очевидно...»

Однако, возникает вопрос, каким образом этот порядок может быть очевидным, если он не убедителен и если для нашего разума не существует никакой достоверности (поскольку он приходит лишь к доказательствам, исходящим всегда из недоказуемых принципов)?

Ответ мы находим в фрагменте 282: «Достоверность формальных первооснов имеет практический, а не теоретический порядок, она раскрывается не разуму, а сердцу¹³.

«Мы познаем истину не только разумом, но и сердцем. Именно сердцем мы познаем первоначальные понятия... Ибо знание первоначал – пространства времени, движения, числа – столь же твердо, как любое из тех, что даются нам рассудком...»

«Мы сердцем знаем, что у пространства три измерения, что числа бесконечны...» (Ю. Гинзбург, стр. 104, фрагм. 110).

Напомним, что Паскаль никогда не допускал возможности свести физику к геометрии и имплицитно также не допускал возможности распространить саму, *практически* несомненную достоверность первичных принципов геометрического познания на экспериментальное познание.

¹³ Бруншви́г придал этому отрывку картезианский смысл, и как мы считаем совершенно безосновательно: «Сердце – это непосредственное чувство. интуиция первоначал». Нам же кажется, что этот фрагмент по своему содержанию ближе кантовскому разуму и паскалевскому пари, чем интуиции Декарта.

В исчерпывающем исследовании паскалевской эпистемологии мы должны были бы, учитывая требование объединения противоположных истин, проанализировать двустороннюю критику, которую Паскаль развернул, исходя из этого требования. Во-первых, критику рационализма, принимающего существование первичных принципов и выведенных или сконструированных на их основе очевидных истин. И во-вторых, критику пирронизма, который считает возможным обойтись без всякого синтеза и не чувствует того вызова, который бросает парадокс.

Несмотря на ту значительную роль, которую играет в творчестве Паскаля эта критика – поскольку мысль Паскаля развивалась в противостоянии Монтеню и Декарту (как мысль Канта в противостоянии рационализму и Юму), – мы не станем здесь ее рассматривать. Читателю будет нетрудно найти эту критику в тексте Паскаля, кроме того, мы говорили о ней в предыдущем параграфе и в общем обзоре «Мыслей».

Нам кажется более важным остановиться на тесной взаимосвязи, существующей между центральной идеей паскалевской эпистемологии, провозглашающей, что любая истина может быть действительной лишь при условии, что к ней добавляется противоположная истина, — идеей настолько важной, что Паскаль определил заблуждение (фрагм. 862, 865) и ересь (фрагм. 9, 863) как устранение одной из этих истин – между этой идеей и тем, что, по нашему мнению, составляет одно из основных достижений Паскаля в истории современной философской и научной мысли – попыткой создания фундамента научного познания относительных целостностей или, если прибегнуть к менее абстрактному термину, — индивидуальных фактов и живых существ.

Конечно, Паскаль намеренно не разделял, как делал это, например, Лукач, физико-химические науки, управляемые традиционной логикой, и науки о человеке, в основе которых лежат законы диалектической логики. Но мы не можем отрицать, что большинство фрагментов, утверждающих или предполагающих требование соединения, синтеза противоположных истин относится к области биологии или гуманитарных наук. Более того, трудно представить себе, что Паскаль мог требовать этого соединения, синтеза для геометрических аксиом и общих законов физики.

Таким образом, для Паскаля (как позднее для Гегеля, Маркса и для всех диалектических мыслителей) никакое утверждение, касающееся индивидуальной реальности, не может быть истинным, если

оно не дополняется противоположным ему утверждением. Если мы обратимся к известному выражению Энгельса, то логическая схема истины предстанет не в форме «да, да» и «нет, нет», а в виде одно-временного утверждения «да» и «нет».

Вселенная – это не прекрасно управляемая огромная машина, какой она была для мыслителей-механицистов начиная с Декарта и кончая Лапласом (см. фрагм. 77 о «щелчке» Декарта), это целостное единство противостоящих друг другу и противоположных сил, чье неизменное напряженное противоборство лишает Вселенную ста-бильности и прочности. И, однако, эта постоянная нестабильность никогда не приводит к какому-либо качественному изменению и про-грессу¹⁴ (и это действительно как для человека, так в определенной степени и для животных, хотя Паскаль мало уделял этому внимания).

Для диалектических мыслителей XIX-XX веков отношения меж-ду идеей осуществляющегося благодаря антагонизму прогресса и идеей целостности, как кажется, совершенно ясны, поскольку вне-дрение конкретного факта в динамическую целостность становления происходит в действии отрицания. Поэтому примечательно что в не-познаваемой для человека статической целостности трагической мысли Паскаля идея отрицания и антитезы заняла столь значительное место. Слишком часто паскалевскую критику картезианства сводят к позиции христианина, отказывающегося от познания мира во имя действительно значимого знания, знания истин имеющих отношение к спасению¹⁵. Подобное понимание текста Паскаля мы не считаем оправданным. Напротив, если эта критика и не связана с физикой и геометрией, то, по крайней мере, она находится в русле напряженно-

¹⁴ Чтобы сделать очевидной разницу между философскими позициями Пас-каля до и после 1657 года, достаточно сравнить «Фрагмент трактата о пусто-те» (1644 г.), решительно утверждающий рационалистическую идею непре-рывного прогресса человечества в познании мира («все человечество, суще-ствовавшее на протяжении веков должно рассматриваться как один человек, всегда существующий и непрерывно познающий») с одновременным ради-кальным отрицанием идеи прогресса в «Мыслях».

¹⁵ Такова, например, позиция Баркоса. Не потому ли мы не находим у него размышлений, относящихся к сфере эпистемологии. В «Мыслях» Паскаль уделяет достаточно внимания картезианскому познанию. Отрицая за ним всякое значение для спасения, он критикует его в плане его значимости как познания. Возражение, которое он выдвигает против него, поскольку пишет апологию веры и обращается к неверующему, не кажется нам правомерным. Не интересуясь миром, Баркос, Сенглен не писали апологий веры и выступали против самой идеи их создания. Обращение либертена и еретика относит-ся для них к прерогативе Божьей воли и божественной Благодати.

го стремления познать истину и выступает с позиций последовательного и точного знания конкретной индивидуальности. В этом отношении невозможно установить первичные принципы, поскольку сам объект познания – в сравнении с нашими способностями – противоречив и делает любое утверждение действительным и недействительным в одно и то же время, поскольку любой принцип, любая точка отсчета нуждается в дополнении через свою противоположность, которую они стремятся устранить и отрицать.

Не имея намерения следовать за Паскалем в конкретном анализе, в котором для него выстраивалась оппозиция противоположных истин, мы ограничимся тремя, особенно важными, по нашему мнению, моментами.

1. Даже самого поверхностного чтения «Мыслей» достаточно, чтобы увидеть, до какой степени трудно четко разделить в большинстве встречающихся в этом произведении парадоксов план теоретического суждения от плана отношения, ценностного суждения. Чем можно объяснить это затруднение? Объясняется ли это некоторой неопределенностью выражений Паскаля или же тем фактом, что он распространил парадоксальный характер жизни и мира на сферу мировоззрения, морали и веры? Безусловно, нет. Причина этого глубже и ведет нас к самой сути паскалевской и диалектической эпистемологии. Ибо автономия, присущая соответственно теоретическому и практическому плану и являющаяся одной из основных характеристик эмпирических и особенно рационалистических позиций, категорически отвергается диалектикой (даже как возможность, а не только как требование) и представляет непреодолимое препятствие для трагической философии Канта¹⁶

Любая попытка понять как конкретного человека, так и любую человеческую реальность в теоретическом плане – сегодня мы бы сказали любой сциентизм – и истинна и ложна в одно и то же время: истинна в той мере, в какой она выявляет определенные эффективные связи между данностями, и ложна, поскольку, с необходимостью отделяя объективный аспект этих фактов от их действенного аспекта, от их становления (а это означает и от тех ценностей и тенденций, результатом которых и явилось это становление) она неспособна определить ни истинное значение реальностей, которые она стремится познать, ни границы действия тех истин, на установление которых она претендует. В качестве примера можно привести высказывание

¹⁶ См. L. Goldman: *La Communauté humaine et L'univers chez Kant*. P.U.F., 1948.

«человек превосходит человека», являющееся фундаментальным утверждением трагической и диалектической мысли, говорящим нам, что любое чисто теоретическое исследование, безразличное к ценностному суждению, не соответствует истине.

Конечно, Кант – *думающий то же самое* – придавал совсем иное значение чисто теоретическому исследованию человеческой реальности, временно отделенной от ее практического аспекта. Паскаль, вдохновленный в этом отношении августинианской традицией *credo ut intelligam*, сразу отказывается от идеи чисто рационального понимания человека и мира вне веры и тем самым в определенных отношениях уходит далеко вперед на пути, ведущем от рационалистического индивидуализма к трагическому индивидуализму и затем к диалектической мысли.

Начиная с Маркса, требование установления единства между фактами и ценностями, мыслью и действием вновь заявило о себе с новой силой даже при допущении необходимости их разделения в интересах исследования. Это требование будет выражено в основных эпистемологических текстах марксистской литературы (а именно в «Тезисах о Фейербахе» и в книге Г. Лукача «История и классовое сознание»).

Посвятив этой теме отдельную книгу¹⁷, мы не считаем необходимым останавливаться здесь на проблеме объективности в науках о человеке.

Отметим только, что категория Целостности предполагает в первую очередь требование синтеза теории и практики – и все это во имя требований истинного познания – и в этом смысле, как и во многих других, Паскаль, воспринявший августинианскую традицию, превращенную длительным господством томистского и картезианского рационализма, был одним из первых, с кого начался поворот к диалектической мысли.

2. Мы уже не раз говорили о фрагменте 79, и теперь только кратко добавим, что в нем последовательно выражена диалектическая позиция противостояния механизму: последний лишь отчасти истинен (когда реальность рассматривается с точки зрения формы и движения) и отчасти ложен, поскольку нуждается в дополнении своей противоположностью – имманентной ориентацией (инстинкт, воля, сердце что касается индивидуума, и позднее у Гегеля и Маркса отрицание что касается Истории), когда речь заходит о том, чтобы обрести конкретную целостность, «сконструировать машину».

¹⁷ См. L. Goldmann: *Sciences humaines et Philosophie*, P. U.F.

3. Наконец, нам кажется важным подчеркнуть один из моментов, когда – и может быть в большей степени чем в других случаях – философия Паскаля совершает решительный поворот от рационалистического и эмпирического атомизма к диалектической мысли.

Речь идет о возникновении в образе человека, наряду с двумя традиционными порядками осязательного и постижимого или, точнее, наряду с двумя традиционными способностями чувства и разума, третьей способности, которая может быть определена именно благодаря тому, что она требует (у Паскаля и Канта) или что она побуждает человека к осуществлению (у Гегеля и Маркса) синтеза противоположностей вообще и двух других способностей в частности; способности, которая объединяет в своем требовании и в своей реальности и материю, и теорию, и практику, способности, которую Паскаль назовет сердце и милосердие и которую Кант, Гегель и Маркс назовут разумом (противопоставляя его рассудку, который является *для них* тем, что Декарт и рационалисты будут определять во Франции вплоть до наших дней как разум).

Пусть читатель не обвиняет нас в произвольных аналогиях и сближениях. Источники достаточно ясно говорят нам об этом, и мы знаем, что для Канта, Гегеля и Маркса функция Vernunft заключается для первого в том, чтобы искать, для двух других в том, чтобы осуществлять единство противоположностей, реализовать целостность, недоступную двум первым способностям. Достаточно сравнить два известных фрагмента Паскаля (к ним мы еще будем иметь случай вернуться): «Бога познают чувством, а не рассудком» (Ю. Гинзбург, стр. 120, фрагм. 424) и «Эти крайности соприкасаются и соединяются в силу своей разъединенности, сливаясь в Боге и только в Боге» (Э. Линецкая, с. 164, фрагм. 72) – чтобы для нас стало очевидно, насколько сердце у Паскаля, и разум у Канта, Гегеля и Маркса обладают способностью настоятельно и постоянно требовать синтеза противоположностей, единственной подлинной ценности, которая может придать смысл как конкретной человеческой жизни, так и всему целому исторической эволюции.

Нужно ли говорить, что, если Паскаль, конечно же, не владел гегелевским и марксистским словарем, созданным два века позднее, то сама идея Aufhebung'a, преодоления, сохраняющего сущность преодоленного и в то же время противостоящего ему, была ему хорошо известна и прекрасно выражена в целом ряде фрагментов, касающихся отношений между сердцем и разумом, например в таких, как: «У сердца свой рассудок, который рассудку недоступен» (фрагм. 277. Ю. Гинзбург, с. 189. фрагм. 423) или: «Истинное красноречие пренеб-

регает красноречием, истинная нравственность пренебрегает нравственностью... Пренебрежение философствованием и есть истинная философия» (Э. Линецкая, с. 149, фрагм. 4)¹⁸.

Здесь как в любом диалектическом преодолении синтез и является и не является тезисом. Синтез есть его истинное значение именно потому, что он преодолевает тезис и отличается от него самым фундаментальным образом. Этому можно найти многочисленные примеры в трудах Гегеля, Маркса, Энгельса или молодого Лукача.

Заканчивая этот параграф, мы должны поставить один вопрос. Выше мы старались выявить – и будем делать это и в дальнейшем, — все то, что стало в паскалевской позиции окончательным завоеванием и будет лишь уточнено и развито последующей эволюцией диалектической мысли, всё то, что объединяет Паскаля не только с Кантом, но также с Гегелем, Марксом и Лукачем.

Но не рискует ли подобный анализ – каким бы оправданным он нам ни казался – стереть бесспорные различия и слишком сблизить две различные философские позиции? Не может ли он вызвать путаницу? Не впадаем ли мы в методологическую ошибку, о которой говорил сам Маркс?

Мы так не считаем. Данный труд есть некое целое, части которого нельзя изолировать друг от друга. Как нам кажется, мы уже достаточно подчеркивали бесспорное различие, существующее между трагической позицией Паскаля и диалектической философией. Ибо для этой философии подобный синтез находится в области возможного¹⁹, и человек может осуществить его в своем действии, в то время как для Паскаля он является как абсолютным, так и неосуществимым требованием, из чего следует, что человек есть человек и его удел трагичен. Категория «все или ничто», доминирующая в единой целостности «Мыслей», приводит к тому, что Паскаль не придает никако-

¹⁸ В этом фрагменте мы не найдем слова «сердце». Паскаль здесь говорит о «суждении» в отличии от разума, но нам кажется очевидным, что здесь изменено лишь слово, и речь идет о той же функции, которая преодолевает оба порядка материи и духа. Впрочем, могли ли быть истинное красноречие, истинная мораль и истинная философия для Паскаля чем-то иным, чем красноречием, моралью и философией сердца. Подчеркнем насколько эти фрагменты соответствуют именно диалектической позиции при условии, конечно, что мы будем переводить слова «разум» и «дух» словом *Verstand*, а не словом *Vernunft*, что было бы грубой бессмыслицей.

¹⁹ «Возможное» – одна из фундаментальных категорий марксистской мысли. См. Georg von Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. L. Goldmann: *Sciences humaines et Philosophie*, P. U. F.

го реального значения возможному осуществлению нового типа мышления, первые очертания которого он наметил столь гениальным образом.

Если во фрагменте 72 он сформулировал требование познания, выявляющего внутреннюю структуру целостности, если во фрагменте 79 он столь ясно определил границы картезианского механизма, то это совсем не значит, что он хотел найти реальные возможности для новой формы знания, которое было бы нацелено на индивидуальные целостности. Он лишь хотел доказать трагичность человеческого познания, отсутствие в нем реальной ценности.

Таким образом, различие между двумя этими позициями фундаментально, и мы никогда не пытались его сглаживать.

Но нам представляется, что видение Паскаля с его пониманием антагонизма, являющегося составляющим элементом любой человеческой реальности, с его требованием синтеза и познанием индивидуального, отмечает в историческом плане переход от рационального и эмпирического атомизма к диалектической мысли в собственном смысле слова.

Выявляя общие моменты, связывающие философию Паскаля и философию Гегеля и Маркса, мы тем самым гораздо точнее можем определить различия, которые ни в коем случае нельзя затушевывать и сглаживать. Но в той диалектической перспективе, которой мы придерживаемся, создавая наш труд, сходство и различие, общность и противостояние не являются статистическими реальностями, данными нам раз и навсегда, реальностями, на которые историк смотрит со стороны; напротив, это есть элементы, составные части диалектической целостности, внутри которой он сам находится и законы становления которой он старается постичь с максимумом возможной точности.

III

Чтобы завершить эту главу, которой можно было бы посвятить целый том, мы проанализируем еще один, особенно важный момент: отрывок из фрагмента 233, известный под названием «пари». Побужденный доводами разума собеседник, отвечает Паскалю, что несмотря на победу разума он не чувствует в себе способности искренне верить.

«Это правда, — говорит Паскаль, — но знайте хотя бы, что неспособность верить проистекает из ваших страстей. Коль скоро разум влечет вас к вере, а вы все-таки не можете уверовать, старайтесь убе-

ждать себя не новыми доказательствами существования Бога, но борьбой со своими страстями. Вы хотите прийти в веру, но не знаете дороги к ней. Вы хотите излечиться от неверия и просите лекарств; узнайте от тех, кто был так же связан, как вы, а теперь ставят все, что имеют. Это люди, знающие дорогу, по которой вы хотите идти, излечившиеся от болезни, от которой и вы хотите излечиться, следуйте же им в том, с чего они начали. Они начали с того, что поступали точно так, как если бы веровали, — кропили себя святой водой, ходили к мессе и т.д. Разумеется, это поможет вам уверовать и сделает вас глупее — но этого-то я и боюсь. — Но почему? Что вы теряете? (Ю. Гинзбург. с. 188, фрагм. 418 (233)).

Богословы Пор-Рояля пришли в ужас от слова «глупее». У многих также вызвала возмущение философия, предлагающая человеку стать глупее. Бруншвиг ссылается на Виктора Кузена и чтобы защитить Паскаля, выдвигает против Кузена довод, к которому, по нашему мнению, следовало бы относиться с большей осторожностью. «Паскаль требует от либертена пожертвовать искусственным разумом, который в конечном счете не более чем сумма предрассудков... *Стать глупее* — значит вернуться к детству, чтобы достичь высших истин, недоступных ученым-недоучкам»²⁰.

Отметим прежде всего, что даже с чисто философской точки зрения, Паскаль не требует от своего собеседника «вернуться в детство», это вполне понятно. Напротив, он стремится, чтобы тот понял интеллектуальную значимость аргумента пари. Лишь только после того, как он добивается согласия: «Это очевидно, я это признаю», он дает совет «стать глупее».

Чтобы мы поняли смысл этого высказывания, Паскаль дважды дает нам точные указания. Нужно стать глупее, чтобы «усмирить страсти». *Во всяком случае* речь идет не о «возвращении к детству». Речь идет о том, чтобы сохранить высшие интеллектуальные достижения (которые вряд ли есть у ребенка) и усмирить страсти. Ребенок подвержен страстям, гораздо более, чем способный овладеть ими взрослый.

Более допустимой, на первый взгляд, кажется картезианская интерпретация: нужно усмирить страсти, устранить помехи, чтобы разуму истина открылась во всей ее полноте. Однако, если мы более внимательно посмотрим на этот текст, то поймем, что не так легко найти аргумент в его пользу: во-первых, потому что Паскаль (даже если мы оставим в стороне «Любовные страсти», чье авторство не-

²⁰ Pensées et Opuscules. p. 461.

достаточно доказано) никогда не усматривал в человеческих страстях помехи ясной и четкой мысли и, во-вторых, потому что фрагмент 233 несовместим с идеями картезианства.

Согласно Декарту, нужно бороться со страстями, которые могут стать препятствием для мысли, жаждущей знать истину. Паскаль же, напротив, говорит об опасности страстей, о необходимости их умирять – становиться глупее, ходить к мессе, кропить себя святой водой – только после того, как его собеседник понял очевидность его аргументации.

Достаточно прочесть последний параграф «Страстей души» Декарта, озаглавленный «Главное лекарство от страстей», чтобы увидеть, насколько различны эти две перспективы мышления, насколько трудно не только сближать их, но даже сравнивать.

Для Декарта главная проблема – разрушительное действие страстей на работу мысли. Он говорит нам:

«Единственное средство, на которое можно, по-моему, здесь указать, как на наиболее легко применимое против всех крайностей страстей, состоит в следующем. При сильном волнении крови следует удержаться и помнить, что все представляющееся воображению склонно обманывать душу, и приводить доводы, убеждающие в том, что объект страсти значительно сильнее, чем на самом деле, и указывать на слабость оснований, противоречащих этим доводам. Когда страсть связана с делом, не требующим немедленного выполнения, то следует воздержаться от того, чтобы принять тотчас же решение, а заняться другими вопросами до тех пор, пока время и досуг не помогут успокоиться волнению крови. Когда же страсть требует действия, относительно которого необходимо принять немедленное решение, должно направлять волю к следованию доводам, противоположным тем, которые появились вместе со страстью, хотя бы они были и более слабыми, чем последние».²¹

Точка зрения Паскаля совершенно иная. Ее можно было бы сформулировать следующим образом:

а) Несмотря на влияние страстей мысль идет своим путем к неизбежному выводу: нужно делать ставку на существование Бога.

б) Страсти толкают человека действовать против убеждений его разума, они побуждают его делать ставку на небытие.

с) Чтобы преодолеть этот антагонизм Паскаль предлагает следующий путь: следовать внешней религиозной обрядности, противоречащей требованиям разума, который стремится к тому, чтобы став-

²¹ Декарт Р. Избр. произведения. Политиздат, 1950. с. 598.

ка на Бога была искренней (и в то же время противоречит рожденным страстями желаниям светской мирской жизни, чуждой какой-либо идее трансцендентности).

Как и всегда у Паскаля ситуация парадоксальна. К счастью, мы уже знаем, что именно этот парадокс определяет закономерность всей ситуации и позволяет ей найти свое место в единстве «Мыслей».

Приведем и другие фрагменты, затрагивающие тему страстей и подтверждающие нашу интерпретацию.

Одни отсылают нас к пари:

«*Fascinatio pugacitatis*²². Чтобы страсти не губили нас, будем вести себя так, словно нам отпущена только неделя жизни. (Э. Линицкая, с. 207, фрагм. 203).

Другие описывают уже проанализированную нами ситуацию.

«Междоусобица разума и страстей в человеке

«Будь у него только разум...

«Или только страсти...

«Но наделенный и разумом и страстями, он непрерывно воюет сам с собой, ибо примиряется с разумом только когда борется со страстями и наоборот. Поэтому он всегда страдает, всегда раздираем противоречиями. (Э. Линицкая, с. 251, фрагм. 412).

И, наконец, некоторые говорят нам о сердце, синтезе разума и страсти, определяющем смысл жизни.

«Я говорю, что сердце от природы любит и бесконечное существо, и самого себя, в зависимости от собственной прихоти, и ожесточается против того или другого по своему выбору. Вы отбросили одно, и сохранили другое; по рассудку ли вы любите самого себя? (Ю. Гинзбург, с. 189, фрагм. 423 (277).

Но ни один из них не объясняет нам, почему нужно без веры кропить себя святой водой, ходить к мессе для смирения страстей.

Фрагмент 233 в творчестве Паскаля уникален. Это единственный фрагмент, ставящий проблему непосредственного действия, исходящего из достигнутых теоретических позиций. Именно отталкиваясь от него, мы можем понять большинство других фрагментов «Мыслей», в то время как они ничем не могут объяснить этот фрагмент.

Мы сразу же отклоняем другое объяснение, которое усмотрело бы в этом фрагменте не более чем простой, практический, даваемый здравым смыслом совет, не имеющий никакого принципиального значения.

²² Ослепление пустяками (*lat.*)

Как нам кажется, мы бы недооценили Паскаля, если бы решили, что он мог без действительно глубокой причины сделать из этого, на первый взгляд, шокирующего отрывка, фрагмент – ключ всего своего произведения.

Попытаемся интерпретировать фрагмент, исходя из всего того, что мы уже знаем о системе Паскаля в целом.

Очевидно, речь идет о выборе между ставкой на небытие и ставкой на веру. Сама возможность подобного пари, подобной ставки для Паскаля основана на реальности, исторической реальности – грехопадении Адама и ущербности человеческого сердца.

Современный человек разрывается между разумом и страстью. Разум, если он верно следует своему пути, приходит к пониманию своего собственного несовершенства и к необходимости поиска Бога, он приходит к необходимости ставить на Бога. Страсти же привязывают человека к самому себе. Сердце в своем естественном состоянии – это способность синтеза, оно побуждает человека и преодолеть противоречие и любить в одно и то же время Высшее существо и самого себя, пробуждает к жизни истинный эгоизм, который смеется над просто эгоизмом, понимая, что лишь полностью отдавая себя, проявляешь к себе истинную любовь и лишь преодолевая в себе человека, становишься человеком.

Как нам кажется, смысл уже упомянутого фрагмента 277 следующий: «Я говорю, что сердце от природы любит и бесконечное Существо и самого себя», но именно сердце – воплощение способности к синтезу – в наиболее сильной степени испытывает на себе последствия грехопадения. Сегодня оно уже больше не способно любить Бога и любить самого себя в одно и то же время – оно стоит перед необходимостью неизбежного и трагического выбора, поскольку оно может любить или одно или другое «в зависимости от собственной прихоти и ожесточается против того или другого по своему выбору».

Остановимся на фрагменте 277, который кажется нам чрезвычайно важным. Если мы его принимаем (а он чрезвычайно близок нашей теме), то современный человек стоит перед альтернативой: *животное существование*, которое пренебрегает преодолением в себе человека, любовью к универсальному существу или трагическое существование, пренебрегающее своим личным «я», телом, внутримировой жизнью.

Подтверждение этой позиции мы находим во множестве других фрагментов, которые мы уже частично проанализировали и еще будем рассматривать в ходе нашего исследования.

Чтобы оценить оригинальность позиции Паскаля, нам нужно сравнить ее с выводами, к которым пришли самые выдающиеся христианские мыслители его окружения, — Декарт, Арно и Баркос.

Для Декарта, мысль — автономная реальность, способная сама по себе познать истину, если, конечно, мысль в состоянии противостоять страстям. Декарт ставит проблему исключительно в интеллектуальном и волевом плане. Чтобы обратить либертена, нужно научить его правильно мыслить и открыть ему очевидность картезианских выводов. Не более того, но и не менее.

Баркос же прекрасно понимал, как далеки интеллектуальные убеждения от веры, более того, он настолько преувеличивал эту дистанцию, что не видел возможности их взаимного воздействия. Мысль по своей природе искажена, порочна и не способна познать истину. Одна лишь вера позволяет мыслить верно. Это старая точка зрения августинианства *credo ut intelligam*, доведенная до логического предела. Но если исходить из этих позиций, то либертен не может своими собственными силами открыть для себя истину и через нее веру, поскольку он уже должен верить, чтобы познать истину. Поэтому обращение — результат Божьей благодати, человек же должен лишь молиться. Можно молиться за обращение грешника, за либертена, за неверующего, но тщетно и даже вредно проявлять неуважение к Богу, выступая с апологиями (веры вообще или католической веры, борющейся с протестантами или с позицией Янсениуса, выступающей против установлений Рима в частности).

Арно близок к томистам (и к концу жизни сближается с ними все больше). Он считал, что существует область, доступная нашему разуму и область, которая его превосходит²³. Он не только одобряет апологии, но сам выступает с ними, поскольку речь идет о фактах, о клевете, об интерпретации текстов, но он никогда не питает иллюзий, что без божественной благодати эти апологии способны сами по себе воздействовать на неверующего.

Но точка зрения, выраженная в данном тексте Паскаля, отличается от всех этих трех позиций. В отличие от Декарта он знает, что интеллектуального убеждения, даже когда мы поняли, что его требования «очевидны», недостаточно, чтобы привести нас к действию. Более того, из фрагмента ясно — и это немыслимо в рационалистической перспективе, — что интеллектуальное убеждение и внешнее поведение (собеседник принимает, что это «очевидно» и окропляет себе

²³ Когда мы говорим, что он является томистом, то нужно придавать этому слову чрезвычайно расширенный смысл, поскольку в области, доступной разуму, он заменяет аристотелевское содержание картезианским содержанием.

освященной водой) – лишь начало. Основная проблема – это проблема синтеза.

В отличие от Баркоса, Паскаль считает полезным и необходимым спорить с собеседником, убеждать его и, наконец, в отличие от Арно, он полагает, что между интеллектуальным убеждением и благодатью существует промежуточный уровень, который достигается через действие. С этой точки зрения, как нам кажется, не нужно придавать слишком большого значения словам: «Разумеется, это поможет вам уверовать и сделает вас глупее». Трудно себе представить, что их произносят «ученики Святого Августина», для которых один лишь Бог может даровать способность молиться и веровать, природа же для них абсолютно ущербна.

Мы знаем, что для марксистской эпистемологии сознание глубочайшим образом связано с действием, одно воздействует на другое, что *истинное* сознание существует лишь с той мерой, в какой оно уже вовлечено в действие, и подобное действие существует лишь постольку, поскольку оно ведет к пониманию и осознанию.

Легко прослеживается связь воззрений Паскаля, выраженных во фрагменте 233, с «Тезисами о Фейербахе». Это сравнение может нас завести слишком далеко, так как в данном случае мы будем отождествлять две позиции, одна из которых уже создает общую объяснительную теорию того, что для другой становится ясно лишь в исключительном случае. Но даже учитывая эти оговорки, мы должны принять как истину, что фрагмент 233 предваряет «Тезисы»; их сближает то, что в основании обоих философских систем лежит одна и та же категория – категория целостности.

Для Маркса, как и для Паскаля, мысль не самостоятельна и не способна сама прийти к истине. Мысль – лишь частный аспект целостной реальности, которая единственно и может составить реальный объект, обладающий своими собственными законами эволюции. Эта реальность – поведение (мы используем здесь этот термин за неимением более подходящего для обозначения единства сознания и действия). «Тезисы о Фейербахе» ставят Фейербаха в вину то, что он рассматривает не только мысль, но и восприятие как автономное и созерцательное. В действительности же человек *всегда* актер и его даже самое элементарное чувственное познание – результат не пассивного восприятия, а *воспринимающей активности*. (В своих экспериментальных работах Ж. Пиаже пришел к тем же выводам). Не существует чисто интеллектуального познания истины, так как *любое* познание предполагает активность и зависит от характера активности. Более того, Маркс исследуя социальную жизнь, а Пиаже – инди-

видуальную психическую жизнь, пришли к одним и тем же заключениям относительно механизма прогресса в познании.

Согласно Марксу и Пиаже, прогресс обусловлен не только интеллектом. Сознание, напротив, может оказывать консервативное воздействие. Прогресс создается непрерывной активной аккомодацией, за которой с большим или меньшим разрывом следует эффективное осознание. Конечно, у человека это приспособление не происходит имплицитно и бессознательно. Поэтому нарушение равновесия между субъектом и объектом выражается вначале в некотором осознанном беспокойстве, в поиске новой формулы действия. Но для того, чтобы субъект мог действительно достичь всей совокупности соответствующих этому типу действия знаний, необходимо, чтобы эта формула реализовалась. Мы видим с какой легкостью схема фрагмента 233 вписывается в эту перспективу. Рационально доказав, что необходимость ставки на Бога «очевидна», Паскаль и создает таким образом разрыв в ложном равновесии между человеком и миром, в котором он живет. Паскаль предлагает собеседнику действовать в соответствии с этим пониманием, изменить свое поведение, чтобы создать условия, позволяющие реально воспринять понятую им истину и придать своему поведению необходимый смысл.

Однако в интерпретации паскалевского текста не следует заходить слишком далеко. У Паскаля нет попыток анализа диалектического механизма прогресса, и имплицитно, примата поведения по отношению к познанию. Мы можем допустить, что, основываясь на фундаментальном значении, которое он придавал категории целостности, он не разделял веру Декарта в возможность гармонии между суждениями и волей. Паскаль знал, что любая истина, касающаяся Бога и человека, может быть осознана только одновременно теоретически и практически, в синтезе мысли и действия. Таким образом, особенно когда речь идет о существовании Бога, познать которого можно не непосредственно, а только практически, делая ставку на него, сознание само по себе оказывается более чем когда-либо недостаточным, если оно не дополнено и не поддержано действием, не выражено в определенной линии поведения.²⁴

²⁴ Фрагмент 252 – это имманентная критика картезианской эпистемологии.

«Не следует заблуждаться на свой счет, мы представляем собой столько же автомат, сколько и дух. Поэтому орудие убеждения для нас – не одни лишь доказательства. Много ли вещей было доказано? Доказательства убеждают только разум, обычай делает их весомей и достоверней. Он склоняет автомат, а тот направляет разум без вмешательства мысли. Кто доказал, что завтра будет день и что мы умрем, и чему люди верят больше, чем этому?

Но даже с этими оговорками позиция Паскаля предстает, как всегда, когда речь идет об актуальном мире (эпистемология, эстетика, теория социальная жизнь) как определенный этап на пути, ведущем от рационалистического и скептического индивидуализма к диалектической мысли.

Мы не должны забывать, что эпистемология, рассмотренная в диалектической перспективе, являющаяся и нашей перспективой, получает в интерпретации паскалевской философии такое значение, которое она никогда не имела для самого Паскаля, поскольку он развивал элементы теории познания индивидуальных фактов не столько как позитивное учение, сколько как критику рационализма и пирронизма. Он хотел покончить с иллюзией знания и освободить место для единственно для него важной реальности – для веры.

Убедил нас в том обычай. Это он создает христиан, турок, язычников, ремесленников, солдат и т.д. В крещении христиане получают веру, больше чем язычники. К обычаю следует обращаться, когда разум уже увидел, где истина, чтобы оросить и окрасить нас верой, поминутно от нас ускользающей. – ведь всегда иметь перед собой доказательства веры слишком хлопотно. Нужно заиметь веру более удобную – то, что зовется привычкой, которая без насилия, без искусства, без доводов помогает нам уверовать во что-то и склоняет все силы нашей души к этой вере, так что мы принимаем ее естественно. Когда мы верим по убеждению разума, а автомат склоняется верить в противоположное – этого мало. Следует заставить веровать обе части нашего существа, разум – доводами, которые достаточно узнать однажды в жизни, автомат – обычаям, не позволяя ему склоняться в другую сторону. *Inclina cor meum, Deus.*

Разум действует медленно и исходит из стольких соображений, которые всегда должны быть перед ним, что в любую минуту он может задремать или отвлечься, не имея перед собой всех этих соображений. Чувство действует по-другому, оно действует мгновенно и всегда готово действовать. Поэтому наша вера должна полагаться на чувства, иначе она всегда будет шаткой (Ю. Гинзбург, с. 297, фрагм. 821 (252)).

Глава XIII

Мораль и эстетика

I

Рискуя повториться, мы должны в начале этой главы напомнить о двух моментах:

а) Для Паскаля эстетика, как и эпистемология, физика и биология, область второстепенная, которой он мало интересовался и упоминал о ней лишь от случая к случаю. Мораль же, непосредственно связанная со спасением, играет для него совсем иную роль, но не представляет собой автономной реальности, поскольку истина и добро достижимы для человека только через веру¹

в) Любое исследование эстетической системы Паскаля должно начинаться с его критики стоицизма и эпикурейства, параллельно с эпистемологической критикой догматизма и пирронизма. Но из-за недостатка места мы уделяем этой критике лишь незначительное внимание.

Бремон много говорил о «пангедонизме» Пор-Рояля. Если этот термин означает, что «ученики Святого Августина» видели в стремлении к счастью единственную общую черту, присущую всем людям (избранным и отверженным), и считали, что их действия побуждаются стремлением к наслаждению, то выводы Бремона кажутся нам вполне правомерными.

Примеров мы можем привести достаточно. «Все люди хотят быть счастливы² и никто не хочет быть несчастным... Единственное естественное стремление души – это быть счастливой», – пишет Арно и в этом Паскаль с ним совершенно согласен. «Все люди стремятся быть счастливыми; это правило не имеет исключений» (фрагм. 425).

Но ни разум, ни страсть, находящиеся в постоянном и непреодолимом конфликте и раздражающие падшего, греховного человека не могут обеспечить ему счастье.

«Эта внутренняя война разума со страстями привела к тому, что желавшие мира разделились на две секты. Одни захотели отринуть страсти и стать богами, другие захотели отринуть разум и стать грубыми животными. (Де Барро.) Но ни те ни другие не добились своего и разум по прежнему корит страсти за их низменность и греховность

¹ Фрагмент 425: «Без веры человек не может познать ни «истинное добро, ни справедливость...». Точка зрения Канта совсем иная.

² De la liberté de l'homme dans Antoine Arnauld: Ecrits sur le système de la grâce générale, 2 vol, 1715, t. I, p. 242-243.

и смущает покой тех, кто им предается. А страсти по-прежнему живы в тех, кто хотел их отринуть. (Ю. Гинзбург, с. 183-184, фрагм. 410 (413)).

Поиск счастья – «Вот что движет всеми поступками всех людей, даже тех, кто собрался вешаться.»

«И однако за такое множество лет никогда ни один человек без веры не достигал той точки, к которой все неизменно стремятся. Все стенают – государи, подданные, вельможи, простолюдины, старики, юноши, сильные, слабые, ученые, невежды, здоровые, больные, во всех краях, во все времена, всех возрастов, всех сословий...

«О чем же кричит нам эта жажда и это бессилие, как не о том, что было у человека некогда истинное счастье, от которого ныне ему остался лишь знак и призрачный удел, и он тщетно пытается наполнить эту пустоту всем, что его окружает, а не найдя опоры в том, что имеет, ищет ее в том, что у него нет, но ничто не может ее дать, ибо эту бездонную пропасть способен заполнить лишь предмет бесконечный и неизменный, то есть сам Бог» (Ю. Гинзбург, с. 118, фрагм. 148 (425))

«Приподнимите глаза ваши к Богу, — говорят одни, смотрите на Того, с кем вы так схожи, и кто вас создал, чтобы вы поклонялись Ему. Вы можете стать подобны Ему; мудрость вас с ним уравнивает, если вы захотите ей следовать. Выше головы, свободные люди», — говорил Эпиктет. А другие говорят: «Опусти глаза свои к земле, ты, жалкий червь, и смотри на животных, своих сотоварищей».

«Кем же станет человек? С кем он сравнивается – с Богом или с животными? Какое страшное расстояние! Кем же мы будем? Как же не заключить из всего этого, что человек сбился с пути, пал со своего места на вершине, что он ищет его в тревоге и не может больше найти. Кто же укажет ему дорогу? Величайшие из людей не смогли этого сделать (Ю. Гинзбург, фрагм. 430, с. 196 (431)).

Мы могли бы продолжить дальше. Но нам кажется, что в этом вопросе у большинства паскалеведов нет разногласий, поэтому нет никакой необходимости на этом останавливаться.

Ограничимся тем, что подчеркнем сходство между этой критикой на два фронта (стоицизм и эпикуризм, разум и страсть) и подобными же рассуждениями, которые мы находим у Канта. Для него *счастье* также является существенным элементом высшего добра, которое единственно лишь способно удовлетворить стремление человека.

При условии, как, впрочем, и у Паскаля, что оно сочетается с добродетелью, что возможно лишь в Боге и только в Боге.³

Ошибка стоиков и эпикурейцев в том, что они верили, будто один из этих двух элементов – антагонистических и непримиримых в жизни современного человека (добродетель и счастье у Канта, разум и страсть у Паскаля) – способен заменить другой.

«Эпикурец говорил: осознавать, что правило, которого ты придерживаешься, ведет к блаженству – это добродетель. Стоик говорил: осознавать свою добродетель – это блаженство. Для первого благоразумие было то же, что нравственность, для второго, который выбрал более высокое название для добродетели, только нравственность была истинной мудростью»⁴.

Для Канта обе эти позиции представляли из себя достойные сожаления и опасные иллюзии» Жаль, что проницательность этих мужей... была применена так неудачно – для поисков тождества абсолютно неоднородных понятий: понятия блаженства и понятия добродетели» (там же с. 587).

Для Канта «максимы добродетели и максимы собственного счастья в отношении их высшего практического принципа совершенно неоднородны... они очень ограничивают друг друга и наносят друг другу ущерб»

Основной ошибкой всех философов античности было то, что они верили, что человек может своими собственными силами достичь высшего блага.

«Если рассматривать христианскую мораль с философской ее стороны, то, по сопоставлении ее с идеями греческих школ, окажется, что идеи киников, эпикурейцев, стоиков и христиан – это естественная простота, благоразумие, мудрость и святость. Что касается способа достижения этого, то греческие философы так расходились между собой, что киники думали, будто для этого достаточно обыденного человеческого рассудка, другие же – (достаточно) лишь пути науки; и те и другие, следовательно, считали для этого достаточным применение одних лишь естественных сил.

«Христианская мораль, так как она устанавливает свое предписание (как это и должно быть) чисто и строго, отнимает у человека надежду быть полностью адекватными им, по крайней мере в этой жизни, но этим же ободряет его; если мы поступаем столь хорошо,

³ Только христианская религия делает человека одновременно достойным любви и счастливым: светская порядочность не дает того и другого одновременно» (Ю. Гинзбург фрагм. 426. с. 190)

⁴ Кант. Сочинения. Т. III. 1997. Критика практического разума. С. 585.

сколько это в наших силах, мы можем надеяться, что то, что не в наших силах, приложится нам, хотя, быть может, мы и не будем знать, каким образом» (там же, с. 635).

После того, как мы перечислили эти аналогии, которые кажутся нам неоспоримыми, нам остается показать, что сближение двух философских систем проявляется, как в том, что на эту нравственную проблему дается позитивный ответ, так и в том, как оба философа эту проблему ставят.

Трудно представить себе что-либо более различное, чем практическая философия критицизма, решительно утверждающая автономию морального закона и августирианская позиция, которая – мы будем говорить об этом в дальнейшем – не менее решительно ее отрицает.⁵

Следует отметить удивительную аналогию между доктриной Пор-Рояля и критической мыслью в их способе постановки проблемы поведения, или действия, аналогию, касающуюся того, что мы считаем основой кантианского видения моральной автономии в критицизме.

Кант определяет практическую философию как ответ на вопрос: что я должен делать. Это определение не кажется нам очевидным, само собой разумеющимся, поскольку оно свойственно различным формам индивидуалистической и трагической мысли. Во второй главе мы уже говорили, о различии между трагической мыслью и индивидуалистической философской доктриной, будь она скептической или догматической. На один и тот же вопрос, общий для всех трех учений, – «Что я должен делать?», рационализм и гедонизм дают аморальный ответ (искать удовольствий, поступать в соответствии с разумом, быть великодушным, преуспевать и т.д.) в то время как трагическая мысль дает нравственный ответ по преимуществу: действовать в соответствии с универсальным требованием, независимо от какого-либо эгоистического или рационального мотива, соотнося действие с вечностью.

В отличие от этих трех учений, которые можно квалифицировать как индивидуалистические (трагическое видение более соответствует этому определению, чем два других учения, поскольку оно определяет человека как абсолютное и *неосуществимое* требование трансцен-

⁵ Отнюдь не утверждая, что Паскаль и даже янсенизм действительно находятся в русле августианства, мы должны подчеркнуть, что отсутствие самостоятельности морального закона по отношению к вере составляет одну из главных различий философии Паскаля и Канта. Впрочем, это различие находится в рамках одного и того же трагического видения, общего для обоих философов.

дентности и преодоления с помощью пари) учения, допускающие возможность реального преодоления — речь в данном случае идет о христианском августианстве или о диалектической, идеалистической или материалистической мысли — преобразуют саму позицию проблемы, помещая актуальное мгновение в конкретную целостность эсхатологического и исторического времени, заменяя вопрос: «Что я должен делать?» существенно отличающимся от него вопросом: «Как я должен жить?»

Вопрос «Что я должен делать?» предполагает и аморальный ответ (стоицизм и гедонизм), и моральный ответ — тот, который дает трагическая мысль. Вопрос «Как я должен жить?» ни в коем случае не предполагает специфически морального ответа, поскольку он наполняется смыслом лишь в той перспективе, которая рассматривает жизнь как относительную темпоральную целостность, с необходимостью вписанную в другую целостность (в той же мере темпоральную), которая ее превосходит. Как только мы серьезно ставим проблему, «как я должен жить?» со всеми вытекающими из нее противоречиями, в нас рождается однозначный ответ: располагая нашу жизнь внутри эсхатологической или исторической реальности, в которой она обретает свое место благодаря вере.

Чтобы понимать реальность и действовать по-человечески и эффективно, нужно верить, — это основная истина августианства и диалектической философии. Именно поэтому самостоятельной *августианской или марксистской морали* не существует.

Таким образом, поскольку не существует истинной рационалистической, или же гедонистской, или аффективной морали, мы приходим к заключению, которое сначала может показаться странным, но если мы над ним серьезно задумаем, то оно станет для нас вполне естественным — трагическая перспектива утверждает автономию и подлинный примат морали; существует лишь одна действительная нравственная система: трагическая мораль.

Паскаль, проникнутый августианством, сознающий все сложности, вытекающие из требования целостности, соединения противоречий, что для него характеризует человека как человека, прекрасно это сформулировал в знаменитом фрагменте 4: «истинная нравственность пренебрегает нравственностью, иными словами, оценивающая нравственность пренебрегает рассудочной нравственностью ...»

Но для него, как и для Канта, нравственность оценивающая, преодолевающая нравственность рассудочную, является не чем иным, как неосуществимым требованием сердца, рожденной разумом идеей.

а не человеческой реальностью, управляющей поведением индивидуума в его повседневной жизни.

Итак, мы обнаруживаем в философии «Друзей Пор-Рояля» вообще и у Паскаля, в частности, очень неожиданное для течения, которое считало себя августинианским, преобладание морали. Мы уже не раз говорили, что большое различие между янсенистской теологией и кальвинистской теологией Благодати и предназначения, которые как одна так и другая причисляют себя к августинианству, заключается в том, что кальвинисты ставят акцент на *обычной Благодати*, в то время как для янсенистов в первую очередь важна – если не на словах, то на деле, – исключительно *актуальная Благодать*. Это именно та разница, но выраженная на теологическом языке, о которой мы только что упоминали в философском плане, сравнивая вопросы «Что я должен делать?» и «Как я должен жить?», разница между вневременной моралью и верой, помещающей акт в конкретную целостность биографического, исторического или эсхатологического времени.

В этом смысле Паскаль согласен с другими «Друзьями Пор-Рояля» – достаточно прочесть «Записки о Благодати», чтобы убедиться в этом. Нет ничего удивительного, что он, если не разработал, то, по крайней мере, сформулировал основание той нравственной системы, которая близка в определенных моментах кантовской нравственной системе категорического императива (при условии, что мы понимаем ее не в традиционном смысле, порождаемом тем, что мы называли неокантианским недоразумением)⁶. Паскаль, как и Кант, знает, что единственное требование человека, стремление, благодаря которому он обретает достоинство человека, – это требование целостности, которая была бы (на языке греховного человека) объединением противоположностей, добродетели и счастья, разума и страсти и, имплицитно, преодолением любой морали (фрагм. 4) и внедрением индивидуального существования в целостность, обнимающую время и идентифицирующуюся с границами Божественного (фрагм. с 473 по 477)⁷.

⁶ Lucien. Goldmann: La Communauté humaine et l'univers chez Kant. P.U.F., 1948.

⁷ «Вообразим тело, состоящее из мыслящих членов» (Ю. Гинзбург, фрагм. 71 (473), с. 175).

«Члены. Начать с этого.

Чтобы понять, какую любовь мы обязаны питать к самим себе, нужно вообразить тело, состоящее из мыслящих членов, ибо мы – члены целого, и подумать, как каждый член должен себя любить и т.д.» (Ю. Гинзбург, фрагм. 368 (474), с. 175)

К несчастью, человек не способен реально превзойти моральный закон, который можно сформулировать следующим образом: «в нашем мире ничто не бывает безусловно истинно» (Э. Линецкая, фрагм. 385, с. 246) и целостность, даже в плане «природных и гражданских сообществ», недостижима и является лишь требованием, более того, неосуществимым требованием, поскольку «воля человека развращена»; она превращается в «своеволие», которое соотносит все в этом мире не с целым, а с самим собой.

Таким образом, проблема состоит в поисках правила, которое могло бы, если и не служить руководством для человеческих действий, то, по крайней мере, обосновать, чем они должны были бы стать в мире, который, располагаясь в качестве физического и социального

«Если бы руки и ноги имели свою отдельную волю, они бы устроили для себя порядок не иначе, как подчинив эту отдельную волю главной воле, правящей всем телом. Без этого им уготованы беспорядок и беда, а желая лишь блага для тела, они устраивают благо для себя» (Ю. Гинзбург, фрагм. 374, с. 176).

«Нужно любить только Бога и ненавидеть только себя» (Ю. Гинзбург, фрагм. 373 9476), с. 176).

«Если бы нога долго не знала, что принадлежит к телу и что есть тело, от которого она зависит, если бы она знала и любила только себя и вдруг узнала, что принадлежит к телу, от которого зависит, — какие сожаления, какое смятение испытала бы она от своей прежней жизни, от того, что она была бесполезна для тела, которое вдохнуло в нее жизнь, которое уничтожило бы ее, если б ее отбросило и отделило от себя, как она отделялась от него. Как она могла бы ее оставить! И с какой покорностью подчинилась бы она воле, правящей телом, и согласилась бы даже, чтобы ее отрезали, если так надо! Иначе она не могла бы называться членом, ведь всякий член должен быть готов погибнуть за тело — единственное для чего все существует» (Ю. Гинзбург, фрагм. 373, с. 176).

«Уверенность, что мы достойны любви ближних — заблуждение, желание добиться ее — несправедливость. Родись мы разумными и нелицеприятными, понимай и себя и других, у нас не было бы воли к этой любви. Но мы с ней рождаемся на свет, то есть рождаемся несправедливыми, потому что каждый радует только о себе. Это противно разумному порядку, радеть надо обо всех людях. Любой беспорядок — в государственном ли управлении или в ведении войны, в хозяйстве или в жизни отдельного человека — происходит от себялюбия. Стало быть оно порочно».

«Члены природных и гражданских сообществ должны радеть о благе своих сообществ, а сообщества — о благе того единого, в которое все они входят. Радеть надо только об общем. Стало быть, мы рождаемся несправедливыми и развращенными» (Э. Линецкая, фрагм. 477, с. 260).

мира в пространстве, является, как мы знаем, как для Паскаля, так и для Канта, миром, скрывающим Бога.

Отсутствие Бога в мире проявляется в отсутствии какого-либо общего и непротиворечивого правила, которое могло бы придать смысл нашим действиям внутри мира, в невозможности отделить добро от зла, истину от ошибки.

И тем не менее, нужно найти это «абсолютно подлинное и абсолютно истинное» общее правило, чтобы руководствоваться им, с одной стороны в наших действиях, ведь человек, поскольку он живет, уже «втянут в эту историю» и не может перестать действовать, с другой — в плане действия он не способен вынести парадокса оппозиции противоположностей, как это для него возможно в плане мысли. В данном случае любое действие требует разрешения, скорого и непосредственного преодоления.

Мы знаем ответ Канта. Категорический отказ, может быть, никогда и нигде не осуществленный, от какого-либо собственного чувственного или аффективного интереса, хотя этот интерес, эта жажда счастья, сами по себе определены высшим добром. Паскаль утверждает нечто подобное: «Наше своеволие таково, что добейся оно всего на свете, ему и этого будет мало. Но стоит от него отказаться — и мы полны довольства. Своевольному всегда всего мало, смиренному всегда всего вдоволь» (Э. Линецкая, фрагм. 472, с. 260).

Для замещения собственной воли, эгоизма, Паскаль и Кант устанавливают каждый собственное правило, оба правила кажутся нам родственными, при условии, что мы не слишком обращаем внимание на видимость, внешний аспект этих текстов, не изолируем их, а ставим проблему их значения и их места в едином целом философии, при условии, что мы учитываем значительную разницу в акцентах и ориентации, о которой мы уже говорили в первом параграфе десятой главы.

Всем известна формула категорического императива: действуй так, как если бы правило, подчиняющее себе твои действия, должно было стать, благодаря твоей воле, общим законом природы.

Об этом говорится во фрагменте 203. «*Fascinatio nugacitatis* — «чтобы страсти не губили нас, будем вести себя так, словно нам отпущена неделя жизни», и во фрагменте 204: «Если стоит отдать неделю жизни, стоит отдать и сто лет ее».

Нам кажется, что эти два текста представляют из себя, если не аналогичную, то, по крайней мере, схожую реакцию на физический и социальный мир, в котором Бог скрыт. Нравственная проблема глубочайшим образом связана с проблемой *человеческого времени*,

функция которого заключается в том, чтобы определять природу внедрения человека в мир. В этих двух формулах – Канта и Паскаля – заключен один и тот же смысл: они утверждают отказ от темпоральности и имплицитно от какой-либо внедренности в мир. Оба говорят об одном: действуй так, как если бы действие, которое ты собираешься совершить, было бы уникальным и не имело никакой связи с реальным временем человеческой жизни, в котором каждое мгновение – это переход от *прошлого* к *будущему*, действуй так, чтобы это действие имело лишь одну связь – с вечностью.

Как для Паскаля, так и для Канта это единственное правило, которое позволило бы, если ему точно следовать, освободить действие от какой-либо личностной мотивации, которое сделало бы невозможным присутствие в мире сталкивающихся друг с другом эгоизмов.

Но – как мы это уже подчеркивали в исследовании философии Канта⁸ – это также и трагическая формула, так как каждый из двух текстов содержит слова: «*как если бы*».

Приемлемым и нетрагическим требованием было бы требование поместить всю жизнь целиком в живую целостность Божественной вечности, и это было бы августинианской позицией. Таким образом, чтобы спасти, если и не абсолютно достоверные, то по крайней мере, возможные связи с вечностью, человек должен действовать так, как если бы жизнь не существовала, он должен «отдавать» свою жизнь, независимо от того, имеет ли он впереди восемь дней или сто лет. В действительности же – и Паскаль знал это так же хорошо, как и Кант, – жизнь существует во времени, сто лет – это гораздо больше чем восемь дней, действия протекают в прошлом и будущем, они имеют свои последствия, и в этом, если и не реальном, то очевидно проявляющемся времени, сталкиваются эгоистические интересы, индивидуумы заботятся о самих себя, и действия теряют всякий контакт с вечностью. Именно поэтому, если мы хотим спасти, несмотря на все это, свою душу, мы должны продвинуться от видимого к сущности, от феномена к нумену, и действовать так, как если бы жизни не существовало.

Жизнь не существует – трагическая формула даже для тех, кто как Баркос и янсенисты-экстремисты, принимали на себя всю ее тяжесть, поскольку они считали, что жизнь в *действительности* лишь видимость без ценности, поскольку они надеялись *действительно* обрести сущность вне жизни во времени и в мире, поскольку, если бы они выразили свою позицию в философском плане (что, впрочем,

⁸ Lucien Goldmann: La communauté humaine et l'univers chez Kant. P.U.F.

было бы внутренне противоречиво), они использовали бы формулу, не нуждаясь в словах: «как если бы».

Но именно Баркос и его группа довели до крайних последствий эту позицию и не создали философских и апологетических произведений. Равным образом, во время великих преследований, когда стояла проблема, нужно или нет передавать материальные ценности и деньги под защиту власти, они предпочли действовать, подчиняясь лишь сиюминутным интересам, и не предвидели опасности, которую таило в себе будущее.

Никто не ставил под сомнение бескорыстие Паскаля, поскольку в обоих случаях речь шла не о его личном будущем, а о *будущем* группы защитников истины, католиков вообще или августинианцев и янсенистов в частности. Однако в обоих случаях он принял противоположное решение, он взял в расчет будущее, и это проявилось не только во внешнем поведении, что имело бы второстепенное значение, но и в том, как он ставил самые принципиальные проблемы.

У Паскаля нет никакого противоречия между этими двумя решениями и фрагментом 203, поскольку вполне вероятно, что он имел в виду в этих текстах только лишь *биографическое время индивидуальной жизни* и в имплицитной форме время социальных и политических институтов.

Мы находим у него только некоторые отдельные размышления, отнюдь не исчерпывающие проблемы времени *воинствующей Церкви* и её вписанности в эсхатологический божественный план. Также он, возможно, отказался учитывать личные или социальные и политические последствия действий, в то же время не отказываясь учитывать будущее Церкви и группы «учеников Святого Августина».

Эти замечания позволяют нам уточнить значение и границы нашего сравнения позиций Паскаля и Канта. Мы уже говорили, что Кант, достигнув вершины буржуазной мысли своего времени в Германии, придавал миру феноменов гораздо большее значение, чем Паскаль. Для автора же «Мыслей», который довел явление трагического до его крайних пределов, социальный мир как *историческая целостность* не играл столь значительной роли. Уточним: речь идет не о том, чтобы свести позицию Паскаля к позиции Баркоса. Для последнего мир не имеет никакого реального существования и является лишь отрицанием ценностных аспектов. Для Паскаля же, напротив, мир – это фундаментальная и непреодолимая реальность, поскольку в той мере, в какой Бог остается *радикально скрытым* для человека, невозможно покинуть мир феноменов, чтобы укрыться в сущности, и

лишь перед лицом мира и времени человек может отстаивать требование абсолютности и человечности.

Однако для Паскаля эта реальность феноменального мира ограничена. Мир – это лишь поле для индивидуального действия, поиск добра и истины и ничего более. Это поле, где человек обречен делать «попытки», предпринимать «опыты», но где он не может «употребить» все свои силы. Это не та область, считают как Паскаль, так и Кант, куда человек может поместить свои подлинные надежды на реализацию (вечного мира, космополитического общества, морального закона, научного опыта, красоты и т.д.).

Именно потому, что трагическое у Паскаля доведено до его крайних пределов, именно потому, что для него существует непреодолимая пропасть, с одной стороны, между человеком и ценностями и, с другой – между человеком и видимым миром, именно поэтому «как если бы» во фрагменте 203 обладает в *определенных отношениях* менее острым, менее резким характером, чем в формуле категорического императива. В этом фрагменте «как если бы» говорит о *сущности* нереализуемом характере всех тех надежд, которые занимают столь значительное место в кантианской философии и творчестве.

Мы уже говорили, что в этом заключается различие, без сомнения важное, но касающееся не столько целостной структуры двух философских систем, сколько той роли, которую играет феноменальный мир в кантианстве, того места в количественном плане, который он в нем занимает. Может быть, нужно было бы уточнить эту формулу, напомнив, что для диалектической мысли количество с определенного момента преобразуется в качество, и что сравнивая этическую систему Канта и этическую систему Паскаля, мы приближаемся, вероятно, именно к этой границе.⁹

Наконец, заканчивая этот параграф, напомним, что если для Паскаля, и это само собой разумеется, истинное счастье достижимо лишь с отказом от мира и времени, лишь при соотношении каждого нашего действия с Богом и только с Богом, то некоторые фрагменты (с 473 по 477) ясно указывают на связь между его идеей Божественного и категорией целого, намечая, таким образом, и намечая лишь в самых общих чертах, дорогу, ведущую от трагического видения к диалектической мысли.

⁹ Действительно, для Канта моральный закон составляет реальное и автономное требование, что совершенно не соответствует паскалевскому видению. Трагическое для него коренится в его *формальном* характере, в том, что оно не управляет эффективно реальным поведением людей.

II

Если между различными элементами эпистемологии и этической системы Паскаля существует очевидное внутреннее единство, даже если мы их рассматриваем в рамках единого целого паскалевской философии, то когда речь идет об эстетике, мы сталкиваемся с серией разрозненных фрагментов, между которыми, как кажется, трудно установить какую-либо взаимосвязь в плане имманентного анализа. Эта связь становится видимой лишь тогда, когда мы начинаем размышлять в перспективе более поздней диалектической эстетики.

Мы уже говорили, что для диалектической эстетики любое произведение искусства – это передача на специфическом языке литературы, живописи, скульптуры и т.д. такого видения мира, которое может быть выражено во множестве других планов – в плане философии, теологии, и даже в плане многочисленных и разнообразных проявлений повседневной жизни. С другой стороны, если материалистическая и диалектическая эстетика считает ценным любое характеризующееся внутренним единством видение мира и превращает единство содержания и единство отношений между содержанием и формой в сущностный критерий эстетической ценности произведения, то она, тем не менее, принимает и другой критерий (соответствующий тому, что мы называем степенью истины в плане философского познания), позволяющий установить иерархизацию различных эстетических выражений. Это то, что теория искусства диалектического материализма называет уровнями реализма, и что указывает на богатство и широту нашедших свое отражение во вселенной художника или писателя реальных социальных отношений. Наконец, в той мере, в какой диалектическая эстетика принимает реализм наряду с внутренним единством, как второй критерий она защищает классическую эстетику, отрицая формальный автономный элемент, не нашедший оправдания в своей функции, будь то использование объекта – например в архитектуре, – или выражение сущностной *реальности всех проявлений* человеческой жизни.

Таким образом, если мы отдадим отчет в неоднократно уже упомянутых различиях между трагическим видением и диалектической мыслью: отсутствие переходов и степеней, отсутствие какого-либо понятия об относительной ценности, дихотомическое различие истины и лжи, добра и зла, ценности и отрицания ценности, то мы обнаружим следующие три элемента в посвященных эстетическим проблемам фрагментах Паскаля.

Понятие «выражения» раскрыто во фрагменте 32 и 33¹⁰ с непревзойденными ясностью и точностью, что делает Паскаля великим предшественником современной эстетики. Единственное, в чем взгляды Паскаля расходятся с диалектической теорией выражения, — это дихотомическое разграничение *истинного* и *ложного* образца при отсутствии какого-либо понятия о градации и относительности.

¹⁰ « Между нашей натурой — не важно, сильна она или слаба — и тем, что нам нравится, всегда есть некое сродство, которое и лежит в основе нашего образа приятности и красоты.

Все, что отвечает этому образцу, нам по душе: дом, напев, речь, стихи, женщина, птица, река, деревья, убранство комнат, одежда и т.д. А что не отвечает, то человеку с хорошим вкусом не может понравиться.

И подобно тому, как есть глубокое сродство между домом и напевом, созданным в согласии с этим образцом, хотя каждый в своем роде, так есть сродство и между всем, что создано на основе дурного образца. Это вовсе не значит, что дурной образец один — напротив, их великое множество: но если взять, например, безвкусный сонет, то, какому бы дурному образцу он ни соответствовал, между ним и женщиной, одетой по этому образцу, всегда есть сродство.

Чтобы уяснить себе, насколько смехотворен дурной сонет, довольно понять, какому образцу он соответствует, а затем представить себе дом или женский наряд, сработанный по тому же образцу» (С. Линенкая, фрагм. 32, с. 155).

«*Поэтическая красота*. Мы говорим «поэтические красоты», почему же не сказать «математические красоты», «медицинские красоты»? Но так не говорят, и причина этому в следующем: все знают, в чем заключается предмет математики и что он состоит в доказательствах, и в чем заключается предмет медицины и что он состоит в исцелении, но никто не знает, в чем заключается предметность, которая и есть предмет поэзии. Никто не знает, каков тот существующий в природе образец, которому следует подражать, и, за незнанием этого, придумывают такие замысловатые выражения, как «золотой век», «чудо наших дней», «роковой» и т.д. и называют это странное паречие «поэтическими красотоми».

Но представьте себе женщину, разряженную по такому образцу. — а суть его в том, что любой пустяк облекается в пышные слова. — и вы увидите красотку, увешанную зеркальцами и цепочками, и расхохочетесь, ибо куда понятнее, какова должна быть приятная женщина, чем каковы должны быть приятные стихи. Но те, у кого дурной вкус, станут восхищаться обликом этой женщины, и найдется немало деревень, где ее примут за королеву. Поэтому-то мы и называем сонеты, написанные по такому образцу, «первыми на деревне» (С. Линенкая, фраг. 33, с. 156).

Во фрагменте 134¹¹, о котором шло столько споров и говорилось так много недоброжелательного, так же как и во фрагменте 11 о театре, сформулировано не что иное, как понятие о реализме, и мы должны учитывать тот факт, что это понятие связано с понятием отражения и истины, и что истина для него несколько отлична от того, чем она является для современных сторонников диалектического материализма. После всего сказанного, мы думаем, что любой серьезный искусствовед будет готов подписаться под паскалевским осуждением натуралистического искусства, которое изменяет реальность, придавая ей чисто негативный характер, или того искусства, которое перемещает акценты и искажает человеческие ценности, дегуманизируя реальность. Во фрагменте 13¹², Паскаль развивает столь часто повторяемую в любом исследовании о реализме идею, что писатель должен превосходить уровень сознания своих персонажей. К тому же Паскаль полагает, что если персонаж осознает свое заблуждение, то он перестает нам нравиться, – суждение, столь характерное для него.

Наконец, во многих других фрагментах Паскаль формулирует общие правила классической эстетики, отвергая чисто декоративные элементы и требуя полного единства формы и содержания. Он противостоит двум односторонним эстетическим системам, предпочитающим или форму (искусство – это независимая от выражаемого ею содержания форма, доставляющая удовольствие нашим чувствам), или содержание (искусство – это прежде всего средство постижения истины). Он остается в рамках классической эстетики, диалектической перспективы, которая рассматривает эстетический факт в его целостности, как внутреннее единство, синтез содержания и выражающей его формы. Любой не востребованный содержанием формальный аксессуар или, наоборот, отсутствие востребованного содержанием элемента, неадекватность средств выражения как следствие формальных усилий, являются в плане эстетики недостатками (фрагменты 26, 27, 48)¹³.

¹¹ «Как суетна та живопись, которая восхищает нас точным изображением предметов, отнюдь не восхищающих в натуре!» ('). Липецкая. фраг. 134. с.190).

¹² «Нам нравится, как заблуждается в своей страсти Клеобулина потому, что она не знает своего заблуждения. Если бы она не обманывалась, то сразу бы нам разонравилась».

¹³ «Краспоречие – это живописное изображение мысли: если, выразив мысль, оратор добавляет к ней еще какие-то черточки, он создает не портрет, а картину» ('). Липецкая., фраг. 26. с. 153).

Но красота произведения искусства, которая в трагической философии Канта является единственной *подлинной* ценностью, доступной для человека в жизни и в мире, играла чрезвычайно малую роль в философии крайнего и безоговорочного трагизма «Мыслей». И даже те фрагменты, которые мы привели, скорее всего, имели случайный характер и оказались в «Мыслях» не потому, что Паскаль хотел изложить, пусть хотя бы во фрагментарном виде, теорию эстетического явления, а потому что он пытался убедить своего собеседника, или потому, что комедия составляла часть светской жизни, тщету которой он хотел показать.

Тем более нам кажется важным подчеркнуть, что в этих разрозненных и случайных текстах мы находим ряд фундаментальных идей, позднее ставших основанием классической эстетики диалектического материализма.

«Разное. Язык. Кто не жалея слов, громоздит антитезы, тот уподобляется человеку, который ради симметрии делает ложные окна на стене: он думает не о точности слов, а о точности фигур» (Э. Линецкая, фраг. 27. с. 154).

«Порою, подготовив речь, мы замечаем, что в ней повторяются одни и те же слова, мы пытаемся их заменить и только портим – настолько они были уместны; это знак, что все надо оставить, как есть: пусть себе зависть злорадствует, она слепа и не понимает, что порой повторение – не порок, ибо единого правила тут не существует» (Э. Линецкая, фраг. 48. с. 159.).

Глава XIV

Социальная жизнь: правосудие, сила, богатство

Для Паскаля в эпоху написания «Мыслей» не существовало приемлемого и справедливого человеческого закона. В этом смысле произведения его, по-видимому, вполне однозначны. Первые издатели – прежде всего Арно и Николь – именно так их и поняли; это их возмутило и побудило внести изменения в опубликованный текст.

Если только мы также не попытаемся сослаться на «языковые преувеличения», позволяющие как угодно изменять смысл произведений, которые мы собираемся изучить, то после чтения фрагментов 294, 297, 385 никак нельзя будет утверждать, что для того, кто их написал, существует приемлемый и справедливый по сути своей человеческий закон.

«На какой основе построят тот мир, которым хочет управлять? На чьей-то прихоти? Какая неразбериха! На высшей справедливости? Но он не знает, что такое высшая справедливость.

Если бы он знал, разве придумал бы правило, что каждый должен следовать обычаям своей страны? И разве внедрилось бы оно в людские умы глубже всех других правил? Нет, свет истинной справедливости равно сиял бы для всех народов, и законодатели руководствовались бы только ею, а не брали бы за образец прихоти и выдумки персиян или немцев. Она царила бы во все времена и во всех странах, тогда как на деле понятия справедливого и несправедливого меняются с изменением географических координат. На три градуса ближе к полюсу – и вся юриспруденция летит вверх тормашками; истина зависит от меридиана; несколько лет владения новой собственностью – и от многовековых установлений не остается камня на камне; право подвластно времени; Сатурн, вошедший в созвездие Льва, знаменует очередное преступление. Хороша справедливость, которую ограничивает река! Истина по сю сторону Пиренеев становится заблуждением по ту.

Они утверждают, что справедливость надо искать не в обычаях, а в естественном праве, существующем у всех народов, и упрямо стояли бы на своем, если бы по произволу случая, насаждающего людские законы, нашелся один-единственный действительно всеобщий закон. Но по иронии судьбы и многообразию людских прихотей такого закона нет. Кража, кровосмешение, дето— и отцеубийство – что только не объяснялось добродетелью! И как тут не удивляться – кто имеет право меня убить на том лишь основании, что я живу по ту

сторону реки, и что мой монарх поссорился с его монархом, хотя я-то не с кем не ссорился. Естественное право, разумеется, существует, но как его извратило несравненно извращенное утверждение: *Nihil amplius nostrum est; quod nostrum dicimus, artis est. Ex senatus consultis et plebiscitis crimina exercentur. Ut olim vitiis, sic nunc legitus laboramus.**

Из-за этой неразберихи один видит основу справедливости в авторитете законодателя, другой — в нуждах монарха, третий — в существующем обычае; последнее, в общем, наименее шатко, потому что разум не способен отыскать такую справедливость, которую время не превращало бы в прах. Обычай правомочен по той простой причине, что общепринят, — в этом смысл его таинственной власти. Кто доказывается до корней обычая, тот его уничтожает. Всего ошибочнее законы, исправляющие былые ошибки: кто подчиняется им потому, что они справедливы, тот подчиняется справедливости, им самим вымышленной, а не сути закона, который сам себе обоснование. Он — закон и больше ничего. Человек, решивший исследовать, на чем зиждется закон, увидит, как непрочен, неустойчив его фундамент, и если он непривычен к зрелищу сумасбродств, рожденных людским воображением, будет долго удивляться, почему за какое-нибудь столетие к этому закону стали относиться так почтительно и даже благоговейно. Искусство подтачивания и ниспровержения государственных устоев как раз и состоит в колебании установленных обычаев, в исследовании их истоков, в доказательстве их несостоятельности и несправедливости. «Надо вернуться к естественному праву, к первоначальным государственным установлениям, уничтоженным несправедливым обычаем», — говорят эти люди. Но подобные игры ведут только к проигрышу, ибо при таком подходе несправедливым оказывается решительно все. Между тем народ охотно прислушивается к ниспровергательным речам. Он начинает понимать, что ходит в ярме и пытается его сбросить, и терпит поражение вместе с чересчур любознательными исследователями установленных обычаев, а выигрывают от этого лишь сильные мира сего. Но бывает и так, что люди впадают в противоположную крайность и считают себя вправе делать все, чему уже были примеры. Поэтому мудрейший из законодателей говорил, что людей ради их блага время от времени надо надувать, а другой, тонкий политик, писал: «*Cum veritatem qua liberetur ignoret,*

* «Нам уже ничего не принадлежит: то, что я называю «нашим» понятие условное. Преступления совершаются на основании сенатских решений и плебисцитов. Некогда мы страдали из-за наших пороков, теперь страдаем из-за наших законов» (лат.).

expedit quod fallatur»^{*}. Узурпация должна быть скрыта от разума: когда-то для нее не было никакого разумного основания, но время придало ей видимость разумности. Пусть ее считают вековой и неистребимой, пусть не ведают, что у нее было начало, иначе ей быстро придет конец» (Э. Линецкая, фрагм. 294, с. 222).

«Veri juris. — Его у нас больше нет; существуй оно, мы не считали бы мерилom справедливости нравы нашей собственной страны.

И вот отчаявшись найти справедливость, люди ухватились за силу и т.д.» (Э. Линецкая, фрагм. 297, с. 223).

«Всё в этом мире отчасти истинно, отчасти ложно. Конечная истина не такова: она беспримесно и безусловно истинна. Всякая примесь пятнает истину и сводит на нет. В нашем мире ничто не бывает безусловно истинно и, значит, все ложно, разумеется в сравнении с конечной истиной» (Э. Линецкая, фрагм. 385, с. 246).

Во фрагменте 385 Паскаль идет еще дальше в своей критике естественных законов. Он пишет: «Мне возразят: убийство дурно, вот вам конечная истина. Да, ибо мы твердо знаем, что такое зло и безнравственность. Но в чем заключается добродетель? ... В том, чтобы не убивать? Нет, потому что нарушился бы всякий порядок, и злодеи поубивали бы праведных... Наша истина и наше добро только отчасти истина и добро, и они запятнаны злом и ложью.

Таким образом, редко встречающиеся абсолютно законные утверждения, такие, например, как убийство — это зло, теряют все свое преимущество как только превращаются в позитивные предписания, в правила поведения или законы».

Мы извиняемся за эти длинные цитаты, но они кажутся нам необходимыми, чтобы сделать очевидным единство паскалевской мысли. Действительно, поскольку для человека *в мире* не доступны ни добро, ни истина, то, само собой разумеется, он не способен устраивать социальную жизнь и устанавливать приемлемую политическую власть. Несостоятельность погруженного в тщету мира и всей внутримировой жизни не допускает для Паскаля *никакого исключения*. Добавим также, что не нужно удивляться тому единственному, что отличает схему социальных и политических позиций Паскаля от схемы его эпистемологических и этических позиций: недостаточности любой истины и любого проявления человеческой жизни Паскаль противопоставляет требование абсолютно истинной истины и абсолютно справедливой справедливости, не имеющих эквивалента в плане социального и политического порядка. Подлинная истина и

^{*} «И так как он не ведает истины, дарующей освобождение, для него благо быть обманутым» (лат.).

справедливость обладают трансцендентным характером, противопоставляющим их миру, в то время как любая надежда социального или политического порядка была бы как таковая внутримировой надеждой, несовместимой с трагической мыслью. Недостаточным по своей сути социальным и политическим порядкам земной жизни противостоит действительная справедливость обладающего подлинной достоверностью мира, которым управляет божественная любовь, мира, который не нуждается ни в институтах, ни в законах. Нужно ли говорить о том, что Паскаль продолжает здесь старую христианскую традицию, без сомнения являющуюся августинианской традицией – но здесь августинианство обретает точки соприкосновения с эсхатологией, – вновь возрожденной, после того как она была секуляризована и освобождена от какого-либо элемента трансцендентности, возрожденной в главной идее диалектической мысли: в идее *уничтожения Государства*.

Политическая позиция Паскаля, конечно, консервативна, но совсем не потому, что он питал особое уважение к порядку и закону, а вследствие радикально атемпорального характера его трагического видения. Поскольку нет никакой надежды на осуществление в мире приемлемого закона, и поскольку для трагической перспективы всё, что не является абсолютно приемлемым, является одновременно неприемлемым, то никакое изменение социального или политического порядка не приведет даже к малейшему улучшению. Напротив, оно повлечет за собой «гражданские войны», которые есть «самое худшее из зол» (фрагм. 320)¹⁴.

Здесь нужно подчеркнуть определенные аналогии с кантианской позицией, если не в том, что касается оценки закона, то, по крайней мере, в отношении отказа от любой попытки изменить силовыми методами политический порядок. Нужно также добавить, что, начиная с 1789 года Кант встает на сторону победившего во Франции револю-

¹⁴ Было бы интересно спросить, почему гражданские войны есть «худшее из зол»? Если судить об этом, оставаясь в рамках паскалевской системы, то эта оценка оправдывается тем, что подобные войны являются внутримировым развлечением по преимуществу, отвращающим нашу надежду от единственной области, обладающей подлинной человеческой ценностью – от вечности.

Тем не менее, нужно добавить, что Паскаль питал личную неприязнь к гражданским войнам (существуют и другие «развлечения»), связанную, с одной стороны, с исторической ситуацией дворянства мантии и янсенистской группы и, с другой – с личными воспоминаниями о Фронде и восстании «босоногих» в Нормандии.

ционного порядка, и в этом смысле конкретное отношение отличается от абстрактной позиции, аналогичной позиции Паскаля.

Если бы мы хотели ограничиться анализом общей схемы паскалевской точки зрения, то могли бы и завершить на этом наш эскиз, иллюстрируя его большим числом легко интерпретируемых цитат.

В своих размышлениях об отношениях между справедливостью и силой Паскаль пошел гораздо дальше; он разработал формы реалистического и глубоко проникающего в суть анализа социального порядка, которые мы и хотели бы передать здесь в общих чертах в свете позднейших достижений диалектической мысли.

Прежде всего, мы должны отметить, что Паскаль видел то, что составляет фундамент любой социальной и исторической жизни, желание любого человека быть «уважаемым», — или «признанным» как он говорил в дальнейшем — другими людьми. Конечно, янсенист, для которого одиночество представляет из себя ценность по преимуществу, мог бы говорить об этом стремлении к «уважению» лишь с некоторой иронией, ибо оно есть результат первородного греха. В этом Паскаль сделал решительный шаг на пути от Декарта к Гегелю, ему иногда удавалось (например во фрагменте 404) дать почувствовать сквозь иронию, что он видел не только суетный и негативный характер социального анализа, но и его позитивные аспекты, определенную положительную роль. «Мы так высоко ценим душу человека, что совершенно не можем вынести, когда ее презирают и не уважают. Всё счастье человека заключается в этом уважении» (фрагм. 400).

Это то, что отличает человека от животного. «Животные не восхищаются друг другом. Лошадь не приходит в восторг 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 — пришлось бы. Животные не знают, что их достоинства должны быть вознаграждены» (Э. Линецкая, фрагм. 401, с. 249).

«Славолюбие — самое низменное свойство человека и вместе с тем самое неоспоримое доказательство его высокого достоинства, ибо, даже владея обширными землями, крепким здоровьем, всеми насущными благами, он не знает довольства, если не окружен уважением близких. Прежде всего, он ценит людской разум и даже почтеннейшее положение не радует его, если этот разум отказывает ему в почете. Почет — заветная цель человека, он будет всегда неодолимо стремиться к ней, и никакая сила не искоренит из его сердца желание ее достичь» (Э. Линецкая, фрагм. 404, с. 249).

Таким образом, для Паскаля, человек – это в высшей степени социальное существо. Потребность в уважении себе подобных – один из фундаментальных элементов человеческой природы. Идею «признания» мы позднее находим в творчестве Гегеля, она лежит в основе диалектической мысли, противопоставляя ее различным формам индивидуализма, поскольку в той мере, в какой ни чувство, ни индивидуальный разум не могут удовлетворить человека, поскольку в той мере, в какой он реализует себя лишь в стремлении к превосходящему его и предполагающему общность абсолюту, в той мере уважение других людей, «признание» и в этой связи «слава» обретают сущностное значение.

Но если общность естественна для человека, то это совсем не означает, что существующий социальный порядок совершенен или просто хорош и приемлем, поскольку этот порядок основан на неравенстве и противоборстве эгоистических интересов.

«Неравенство неизбежно, это очевидно, но стоит его признать – и вот уже распахнуты двери не только сильной власти, но и нестерпимой тирании» (Э. Линецкая, фрагм. 380, с. 244).

«Мое, твое, — «Моя собака!» — твердили эти неразумные дети. «Мое место под солнцем!» Вот он — исток и символ незаконного присвоения земли» (Э. Линецкая, фрагм. 295, с. 295).

Однако нужно остерегаться смешивать эту критику общества с бесчисленными аналогичными свидетельствами, которые ей предшествуют или следуют за ней вплоть до рождения марксизма. Во времена средневековья, особенно в христианских сектах, критика частной собственности и социального и политического порядка была очень распространена. Мы часто встречаем ее и после Паскаля, в течение всего XVIII века и позднее.

Но как до, так и после Паскаля у недialeктических мыслителей эта утопическая и революционная критика остается односторонней и абстрактной.

Существующий порядок, богатство одних, нищета других, привилегии – все это представляет из себя глубочайшее зло и должно быть заменено другим порядком – идеальным. Земное государство нужно заменить царством Божьим на земле, общество, основанное на невежестве и суеверии заменить рациональным социальным порядком, соответствующим человеческой природе, позитивное право заменить на божественное право или естественное право и т.д. Картина эта чаще всего пишется резкими линиями и окрашена в черный и белый цвета.

Трагическая мысль (как и диалектическая), напротив, всегда объединяет «да» и «нет». Она понимает, что никакая реальность не может быть ни абсолютно хорошей, ни абсолютно плохой, понимает что речь идет о том, чтобы соотнести эту реальность с единым целым тех отношений, с которыми она увязана, и выявить, таким образом, не только то, в чем она является хорошей и плохой, а то, как эти две характеристики и сами их соотношения изменяются в ходе исторической эволюции.

Что касается социального устройства и различных привилегий, то диалектический мыслитель понимает, что хотя они и представляют из себя несправедливые установления и их нужно заменить лучшим порядком, но, тем не менее, в течение определенного времени они являются необходимыми и позитивными реальностями и, составляя необходимое условие развития производительных сил, обладают реальной человеческой значимостью.

С точки зрения идеального общества, зло— это, по преимуществу, эгоизм, защита частных интересов, основанная в свою очередь на существовании частной собственности; «каждое «я» является врагом и хотело бы быть тираном всех остальных» (фрагм. 455). «Эта собака моя... вот образ узурпации всей земли». Однако для Гегеля уловки и хитрость разума делают так, что этот эгоизм оказывается гарантом добра и двигателем исторического прогресса. Именно дьявол Мефистофель, помимо своей воли, дает возможность Фаусту достичь Неба.

Но если у Гегеля и Маркса историческая перспектива позволяет преодолеть оппозицию добра и зла, оппозицию, существующую между негативностью и позитивностью социальных институтов, то для Паскаля, который, отправляясь от той же точки отсчета, не приходит к тем же выводам, проблема оказывается гораздо более сложной.

Паскаль понимает, что никакой юридический или нравственный порядок не может установить истинной справедливости и истинного добра. Все человеческие законы изобличают свою недостаточность. «За что ты убиваешь меня?» — «Как за что? друг, да ведь ты живешь на том берегу реки! Живи ты на этом, я и впрямь совершил бы неправоное дело, злодейство, если бы тебя убил. Но ты живешь по ту сторону, значит дело мое правое, и я совершил подвиг». (Э. Линецкая, фрагм. 293, с. 219).

Идеал заключался бы в том, чтобы объединить справедливость и силу для внедрения в жизнь одновременно эффективных и справедливых законов. К сожалению, это недостижимо для человека, вынужденного делать выбор, для человека, который, желая обеспечить равновесие и покой, выбирает силу и жертвует справедливостью. «Разу-

меется, было бы справедливо все блага разделить между людьми поровну, но так как никому не удалось подчинить силу справедливости, то ее стали считать справедливой и законной; за невозможностью усилить справедливость узаконили силу, дабы отныне они выступали вместе, и на земле водворился мир – величайшее из благ». (Э. Линецкая, фрагм. 299, с. 224).

«*Veri juris*. – Его у нас больше нет; существуй оно, мы не считали бы мерилom справедливости нравы нашей собственной страны. И вот, отчаявшись найти справедливость, люди ухватились за силу и т.д.» (Э. Линецкая, фрагм. 297, с. 223). «Хороша справедливость, которую ограничивает река! истина по сю сторону Пиренеев становится заблуждением по ту». (Э. Линецкая, фрагм. 294, с. 220).

В обществе доминирует (Паскаль говорил об обществе как таковом, мы говорим о капиталистическом обществе, основанном на личных эгоистических интересах) противостояние индивидуумов, борьба одних против других, которая предстает у Паскаля и Канта в абстрактной форме борьбы человека против человека, у Гегеля же становится борьбой господина с рабом, и, наконец, у Маркса обретает конкретную форму классовой борьбы. И Паскаль прекрасно понимал, что если именно сила, «путы необходимости» «определяют социальную структуру», то силовые отношения порождают затем различные формы идеологий, «путы, узы воображения». «Узы почтения, которыми одни члены общества связаны с другими, можно назвать цепями необходимости, потому что различие в положении между людьми неизбежно: править хотят все, но способны на это немногие. Представим себе, что мы присутствуем при зарождении какого-нибудь общества: ясно, что люди будут сражаться до тех пор, пока сильнейшая партия не одолеет слабейшую и не станет партией правящей. А когда это произойдет, победители, не желая продолжения борьбы, прикажут силе, им подчиненной, поступить согласно их желанию: они устанавливают принцип народовластия, престолонаследия и т.д.

И вот тут вступает в игру воображение. До сих пор всё покорялось насилию власти, а теперь сила начала опираться на воображение, которое во Франции возвеличивает дворян, в Швейцарии – простолудинов и т.д.

Стало быть, узы смиренного почтения, которыми большинство связано с таким-то и таким-то, суть узы воображаемые». (Э. Линецкая, фрагм. 304, с. 226).

Эти формы идеологий становятся реальными факторами власти, оказывающимися тем более необходимыми тем, кто извлекает из них пользу, что они не обладают больше реальной властью.

«Привычка видеть королей в окружении охраны, барабанщиков, военных чинов и вообще всего, внушающего 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 объединяют особу монарха с тем, что его обычно окружает. И народ, не понимая, что страх и почтение вызваны упомянутой привычкой, приписывает их особым свойствам королевского сана. Этим и объясняется ходячее выражение: «На его лице печать божественного величия и т.д.» (Э. Линецкая, фраг. 308, с. 226-227).

Если выражать критику власти и правосудия в сжатых и точных формулировках, то более радикальной критики здесь трудно было бы себе представить. Но не нужно обманываться. Радикальный отрицатель и анархист является в то же самое время крайним консерваторм, утверждающим не только необходимость, но и *ценность* привилегий и социальной несправедливости.

«Нет беды страшнее, чем гражданская смута. Она неизбежна, если попытаться всем воздать по заслугам, потому что каждый тогда скажет, что он-то и заслуживает награды. Глупец, взошедший на трон по праву наследования, тоже может причинить зло, но все-таки не столь большое и неизбежное». (Э. Линецкая, фрагм. 313, с. 227-228).

«Так как миром правит сила, то власть герцогов, королей, судей вполне реальна и необходима, и она пребудет всегда и везде. Но так как власть такого-то или такого-то герцога, короля или судьи основана лишь на воображении, она неустойчива, подвержена изменениям и т.д.». (фрагм. 306, с. 306).

В самой своей реальности эти привилегии представляют из себя несомненные ценности. Одна из характеристик диалектической морали заключается в том, чтобы не довольствоваться ни реальностью, ни разумом и стремиться к объединению их в единое целое. «То, что разумно, в то же время и реально, и что реально, в то же время и разумно», — говорил Гегель, и для Паскаля идеал заключается не в чистой справедливости, а в объединении справедливости и силы.

Таким образом, привилегии *в какой-то мере* определяют и обуславливают реализацию ценностей.

«Как велики преимущества знатности! С молодых ногтей перед человеком открыты все поприща, и в восемнадцать лет он уже так известен и уважаем, как другой в пятьдесят: выиграны тридцать лет, и при этом без всякого труда». (Э. Линецкая, фрагм. 322, с. 230).

«Щеголь вовсе не пустой человек: он показывает всему свету, что на него поработало немало людей, что над его прической трудились

лакей и парикмахер, а над брыжами, шнурками, позументом... и т.д., и т.п. И это не просто блажь, красивая упряжь, нет, это знак того, что у него много рук. А чем больше у человека рук, тем он сильнее. Щеголь – сильный человек». (Э. Линецкая, фрагм. 316, с. 228).

Богатство здесь идентифицируется с возможностью располагать по своему усмотрению трудом других, именно поэтому богатство представляется как ценность.¹⁵ Вряд ли нужно говорить, что это чувство набирающего силу класса, для которого богатство представляет из себя позитивный фактор развития продуктивных сил. Быть богатым – это созидать с помощью труда других, и, имплицитно, это означает быть сильным.

Диалектическая мысль Паскаля, как позднее Гете, Гегеля или Маркса, признает частную собственность, обосновывающую подобное мирозерцание, но тут же она ставит ей границы, показывая негативный характер богатства, несправедливость, на которой оно ос-

¹⁵ Мефистофель в «Фаусте» выражает ту же идею:

Если я могу оплатить шестерых лошадей.

То не моей ли становится их сила?

Я лечу, и меня переполняет гордость.

Как если бы у меня было двадцать четыре ноги.

И молодой Маркс следующим образом комментирует этот отрывок: «Всё, что для меня существует благодаря деньгам, всё, что я могу оплатить, то есть всё, что я могу купить на эти деньги, всем этим я, обладатель денег, и являюсь. Моя сила так же велика, как сила денег. Свойства денег становятся и моими свойствами, и моей силой, поскольку я являюсь обладателем этих денег. То, что я есть, и что я могу, нисколько не определяется моей индивидуальностью. Я некрасив, но я могу купить *самую красивую* женщину. Следовательно я не являюсь непривлекательным, так как эффект непривлекательности, его отталкивающая сила разрушен деньгами. Я, по присущему мне индивидуальному свойству, паралитик, но деньги дали мне двадцать четыре ноги, и я перестал быть паралитиком. Я плохой, бесчестный человек, без совести и ума, но деньги вызывают уважение, следовательно я также вызываю уважение. Деньги – высочайшее благо, следовательно хорош и их обладатель. Более того, деньги освобождают меня от несчастья быть бесчестным, следовательно я имею все основания вызывать к себе уважение. Я недостаточно *умен*, но деньги есть *истинный* ум всего на свете, так как же их обладатель может быть лишен ума? Более того, он может купить умных людей, а тот, кто имеет власть над умными людьми, не умнее ли он, чем они сами? Если я благодаря деньгам могу всё, что только способно пожелать человеческое сердце, то не обладаю ли я всеми человеческими способностями. Не превращают ли деньги любой недуг и неспособность в их противоположность?» (Karl Marx: Die Frühschriften, Stuttgart. Kroner-Verlag. 1953. p.298. National-Ökonomie und Philosophie).

новано, а у Гегеля и Маркса материальную нищету эксплуатируемых, духовную нищету эксплуататоров и исторический и переходный характер социальной полезности частной собственности, богатства и буржуазного строя.

Но если историческая перспектива позволила Гегелю и Марксу интегрировать эти внешне противостоящие друг другу позиции – критику социального строя и признание его полезности – в идею эволюции, где этот порядок является временной движущей силой, и в конце концов эволюция его преодолевает, то для Паскаля подобной перспективы не существовало.

Одна из характеристик трагического видения есть *отсутствие будущего*. Во временном плане ему известно лишь настоящее и вечность. Поэтому та диалектика, которая у Гегеля и Маркса становится исторической, концентрируется у Паскаля в самом настоящем и превращается в чисто структурную диалектику. То, что позднее станет последовательной сменой исторических эпох, представляло для Паскаля лишь восходящий ряд количественных уровней человеческой реальности, тезис, антитезис, синтез в различных формах критики общества и Государства. (В следующем отрывке слова «тезис», «антитезис», «синтез» принадлежат нам, остальное процитировано по Паскалю).

«Причина следствий – последовательное опровержение всех «за» и «против».

Тезис: «Итак, мы показали, что человек суетен, ибо ценит несущественное, и все его суждения ничего не стоят».

Антитезис: «Но потом мы показали, что они вполне здравы, и что народ вовсе не так суетен, как обычно утверждают, ибо его суетность глубоко обоснована; и так мы опровергли суждение, опровергающее суждение народа».

Синтез: «А теперь следует опровергнуть и это наше утверждение, показать, что при всей здравости суждений, народ и суетен, не понимает, в чем истина, видит ее там, где ее нет, и, таким образом, его суждения всегда неверны и неразумны». (Э. Линецкая, фрагм. 328, с. 223).

Или вот еще пример двойной триады:

«Причина следствий – степени понимания».

Тезис: «Простонародье почитает людей знатных».

Антитезис: «Полумудрецы их презирают, говоря, что высокое происхождение дарится не личными достоинствами, а случаем».

Синтез, который в то же время является тезисом второй триады: «Мудрецы их почитают, но не из тех же соображений, что народ, а из более тонких».

Второй антитезис: «Святоши, у которых больше рвения, чем ума, их презирают, несмотря на уважение, которое им оказывают мудрецы, потому что они судят согласно новому знанию, дарованному им благочестием».

Второй синтез: «Но истинные христиане их почитают согласно иному, высшему знанию».

Итак, мнения колеблются от «за» до «против» сообразно степени знания». (Ю. Гинзбург, фрагм. 90(337), с. 100).

Несмотря на глубокие формальные различия политических и социальных учений, объясняющиеся особенностями исторических эпох (Кант писал во время и под влиянием Французской революции, и выражал идеи наиболее передовой части немецкой буржуазии, Паскаль отражал видение промежуточного слоя и, как кажется, не испытывал на себе влияния английской революции, разве что опосредовано, через учение Гоббса)¹⁶, мы можем обнаружить здесь момент, общий для мысли Канта и Паскаля. Оба чувствовали потребность объединить критическую и прогрессистскую позицию с абсолютным консерватизмом. Паскаль достиг этого в проанализированной нами теории, Кант – в утверждении необходимости подчинения власти, обладающей силой даже если она является революционной, что равнозначно было бы освящению одновременно Французской революции и прусской монархии.

Действительное диалектическое разрешение этого вопроса могло быть достигнуто лишь тогда, когда вместе с диалектической философией открылась перспектива будущего, что позволило разработать истинную философию истории.

¹⁶ Однако во фрагменте 176 упоминается Кромвель, но в чисто негативном плане. Паскаль, кажется, видел в нем источник опасности гражданских войн.

Глава XV

Пари

I

Дав последовательное изложение паскалевской концепции человека, животного мира, физического мира, эпистемологии, морали, эстетики и социальной жизни, мы каждый раз встречались с одной и той же основной схемой: человек – существо парадоксальное, великое и малое одновременно, для которого невозможно ни отказаться от поисков подлинных и абсолютных ценностей, ни обрести их или реализовать в жизни и мире. Поэтому все свои надежды он может возложить лишь на религию и на существование личного и трансцендентного Бога.

Однако здесь возникает еще один вопрос: какой бы значительной и содержательной не представлялась эта позиция в плане воли и веры, она характеризуется *сущностной* бедностью в плане философской и научной мысли и внутримировой реализации.

Если мир для человека – лишь возможность достичь относительных ценностей, то для сознания, руководствовавшегося категориями «всё или ничего», он не может представлять столь значительного интереса, чтобы оно способно было посвятить этому миру пусть самую ничтожную часть своих мыслей и действий. И, напротив, любой интерес к погруженному в тщету и безбожному миру будет не чем иным, как компромиссом и упадком, на религиозном языке – *грехом*. Поэтому придерживающиеся экстремистских взглядов янсенисты группы Баркоса вывели крайние следствия из этой позиции, покинув мир, почти идентифицировав идеи добродетели и одиночества, христианина и отшельника. Поэтому мы лишь потратим зря время, если в произведениях и письмах Баркоса, Сенглена и даже Гамона попытаемся найти анализ биологической или физической реальности, эпистемологию, эстетику или анализ социальной жизни.

И если мыслитель и христианин оказывается, пусть даже и случайно, приобщенным к этим сферам, то только для того, чтобы дать им негативную оценку и напомнить христианину, что он не должен проявлять к ним интерес и что вся его жизнь должна быть посвящена Богу и только Богу.

Но каким образом мы в таком случае можем объяснить не только деятельность Паскаля в мире между 1657 и 1662 годами, создание нового вида карет, исследования в области математики, а также наличие в «Мыслях» реалистического и подробного анализа отношений

человека с миром и структуры этого мира, и, наконец, существование самих «Мыслей», сам факт написания этого произведения.

В этом заключается серьезная проблема, которая отнюдь не является искусственным измышлением историка. Тем более серьезная, что она становилась объектом многочисленных дискуссий внутри группы «учеников Святого Августина», затрагивая самые основания различных идеологических позиций, и теоретические и практические ответы Арно, Баркоса и Паскаля были приняты с полным осознанием всех заложенных в них оправданий и противоречий. В данном случае мы не можем, следовательно, прибегнуть к объяснениям какими-либо случайными факторами, как, например, темперамент, образование и т.д.

Мы уже не раз говорили в данном исследовании, что различия между позициями Баркоса и Паскаля и их практическими следствиями: *отказом от мира и принятием отшельнического образа жизни в одном случае, парадоксальным и внутримировым отказом от мира в другом*, как нам кажется, проистекают из того факта, что автор «Мыслей» доводит идею скрытого Бога – или, более точно, скрывшегося Бога – до ее крайней формы, принимая как истину то, что Бог скрывает от человека не только свою волю, но также и свое *существование*.

Действительно, поскольку это существование становится для греховного, земного человека надеждой, достоверностью сердца, а это означает *недостоверной и парадоксальной достоверностью*, постольку человек не может больше находить в одиночестве и в уходе от мира свое верное и действительное убежище и только *в мире* или, по крайней мере, перед лицом мира он должен выражать и свой отказ от любой относительной ценности и свое стремление к подлинным ценностям и к трансцендентному.

Именно потому, что существование Бога не является для земного человека абсолютно достоверным, Паскаль мог и даже должен был разработать теорию мира и земной, физической, биологической и социальной реальности. И именно потому, что человек, чтобы быть человеком, ни в коей мере не может принять неполноценный по своей природе мир, эта теория оказалась способна не только достичь уровня реализма, лишённого внутримировых иллюзий и снисхождений, но и подняться в научном и философском плане на самый высокий уровень, какого только можно было достичь в эту эпоху.

Мы видим ту важную роль, какую для последовательной интерпретации жизни и творчества Паскаля наряду с абсолютной недостаточностью любой внутримировой реальности, наряду с невозможностью обрести покой в мире, играет также и не менее радикальная не-

осуществимость простой и непарадоксальной уверенности в существовании Бога, невозможность отказаться от мира и найти свое убежище в одиночестве и вечности.

Отсюда следует сделать заключение о том важном месте, которое в системе «Мыслей» занимает фрагмент 233, именуемый обычно *пари*. Это утверждение, однако, противостоит длительной, подкрепленной доказательствами традиции. Действительно, если идея пари – как мы попытаемся это в дальнейшем показать – находится в самом центре более поздних философских систем Канта и Маркса, то она радикально чужда и может оказаться лишь апологетическим аргументом *ad hominem* для основных христианских учений, предшествующих Паскалю и следующих за ним, учений, для которых существование, и, очень часто, сама воля Бога являются абсолютной рациональной, интуитивной или аффективной достоверностью, но в любом случае чуждой риску или парадоксу. Так большинство историков и интерпретаторов склонны легко соглашаться с утверждением, которое кажется нам слишком спорным: ставку не делают тогда, когда сохраняют абсолютную уверенность. Паскаль – христианин, он был уверен в существовании Бога, следовательно, не мог придавать никакой ценности аргументу «пари». Как только мы принимаем этот силлогизм, разногласия во мнениях начинают сходиться к одному вопросу, является ли пари аргументом *ad hominem*, выдвинутым для убеждения «либертена», «языковым преувеличением» или же это этап биографического характера в жизни Паскаля или логического в развитии его произведения¹⁷.

Главное возражение против этих точек зрения, как нам кажется, заключается в том, что они, явно или скрыто, исходят не из текста этого фрагмента или из всего единства «Мыслей», а из общей идеи веры и христианства, не задаваясь вопросом, является ли эта идея

¹⁷ Здесь нужно упомянуть о труде H.Petitot: *Pascal. Sa vie religieuse et son Apologie du christianisme*, Paris, Beauchesne et Cie, 1911, в котором он, не давая с позиций трагической философии интерпретации «Мыслей», учитывает, однако, проанализированные нами тексты, и приходит к выводу, что «сам Паскаль делал ставку» (стр.234).

Процитируем также замечательное исследование Etienne Souriau: *Valeur actuelle du pari de Pascal*, составившее II главу его труда *L'Ombre de Dieu*. Paris, P.U.F., 1955. Сурьо заметил, что пари действительно лишь в определенном философском контексте. «Следует отвечать «я ставлю на» тогда, когда нам представляется сомнительное, но возможное предложение, устанавливающее связь между нами и бесконечностью на конечных условиях. первым из которых является наше согласие» (L. e., p.84).

универсально значимой и не исключает ли она ту обладающую глубинной подлинностью форму мысли и христианской веры, которую проповедовал Паскаль.

Мы предлагаем в данной главе иной путь. Отталкиваясь прежде всего от текста фрагмента 233, мы проанализируем его, чтобы увидеть, в какой мере он дает нам возможность утверждать, что Паскаль воспринимал самого себя как человека, «который идет на пари», идентифицируя таким образом, в отличие от других форм христианской мысли, идею пари и идею веры. Затем мы перейдем к анализу того места, которое занимает пари в системе «Мыслей», в идеологии «Друзей Пор-Рояля» и, наконец, в истории философии.

Уже первая часть этого анализа кажется нам решающей, если мы берем за истину, что Паскаль *действительно думал то, что писал*, при условии, что мы откажемся от идеи «словесного преувеличения», позволяющей приписать ему любую философскую и теологическую позицию. Два отрывка, мы полагаем, исключают в данном случае какое-либо разночтение. В этом представленном в виде диалога с собеседником фрагменте, к которому мы вновь обращаемся, Паскаль отвечает тому, чей разум уже убежден («это очевидно»), но кто еще признается в своей бессилии уверовать: «Вы хотите прийти к вере, но не знаете пути к ней, хотите излечиться от безверия и просите лекарств; *учитесь у тех, что были так же несвободны как вы, и потом поставили на кон все, чем они располагали*. Эти люди знают путь, который вы ищите, они исцелились от недуга, от которого хотите исцелиться вы» (курсив Л.Т.).

Эти слова: «учитесь у тех, кто сейчас ставит на кон», кажутся нам главными. Обращаясь к собеседнику, Паскаль не говорит «учитесь у тех, кто верит сейчас», не говорит «учитесь у тех, кто поставил на кон», он призывает учиться у «тех, кто ставит на кон». В предложении он делает акцент на настоящем времени. Если мы согласимся с тем, что автор этого текста думал так же, как писал – а эта гипотеза должна лежать в основе любой серьезной работы по истории философии, – то этих строк будет достаточно, чтобы отметить несостоятельность большинства традиционных интерпретаций, умаляющих роль пари в вере Паскаля.

В этом фрагменте есть место, которое кажется нам не менее убедительным. Это слова собеседника, говорящие о его бессилии уверовать и *вероятно* идентифицирующие (два объяснения здесь остаются возможными) слова «вера» и «пари» и ответ Паскаля, который совершенно *определенно* их идентифицирует.

«Все это так, но у меня связаны руки и заткнут рот: меня принуждают играть и лишают свободы выбора, не дают вольно вздохнуть, а я так устроен, что не могу уверовать. Что прикажете мне делать?»

«Понимаю вас. Но хотя бы признайтесь себе в этой вашей неспособности, ведь разум толкает вас к вере, а вы бессильны внять его советам».

В этом отрывке можно интерпретировать слова собеседника так: «Меня заставляют делать ставку или на Бога, или на небытие...», а я не могу верить; здесь нет отождествления между «думать» и «ставить на кон». В этом случае слова «веровать» и «ставить на кон» оказываются синонимами. И здесь больше не стоит вопрос об отделении пари, которое «написано для либертена», от веры христианина, не нуждающегося в том, чтобы делать ставку. Более того, как бы ни обстояло дело с этими двумя интерпретациями, идентификация пари и веры кажется нам бесспорной в следующих затем строках, содержащих ответ Паскаля: «Но хотя бы признайтесь себе в этой вашей неспособности, ведь разум толкает вас к этому». Ибо мы знаем, что разум Паскаля обращается не к вере в томистском, картезанском или августинском смысле, а к тому, чтобы сделать ставку на Бога и только на Бога.

Именно поэтому, при условии, что мы принимаем всерьез два процитированных нами отрывка из фрагмента 233, который обычно остается в тени, мы считаем, что пари следует отнести центральное место в схеме «Мыслей».

Добавим, что в этом произведении есть и другой текст. Его нужно взять в расчет тем, кто не согласен с фактом, будто фрагмент 233 выражает собственную позицию Паскаля. Это фрагмент 234, в котором Бруншвиг увидел такую близкую связь с пари, что поместил его сразу же за фрагментом 233. Действительно, текст разделен на две части. В первой говорится – и это чрезвычайно важный факт для интерпретации фрагмента 233, – что «существование религии недостоверно, хотя она более достоверна, чем множество других явлений, воздействующих на нас и определяющих наши действия. Таким образом, соотносить наши действия с не обладающей абсолютной достоверностью религией означает поступать разумно и согласно закону вероятности в игре. «Если бы следовало что-то предпринимать только для верного дела, то для религии не надо было бы делать ничего, ибо тут уверенности нет. Но сколько вещей предпринимается без всякой уверенности – морские путешествия, сражения. Тогда я скажу, что не надо делать вообще ничего, ибо уверенности нет ни в чем. И что религия куда вернее, чем то, что мы доживем до завтра.

Ведь мы вовсе не безусловно доживем до завтра, но безусловно возможно, что не доживем. О религии нельзя так сказать. Она не безусловно существует, но кто посмеет сказать, будто безусловно возможно, что ее нет.

Когда люди трудятся для завтрашнего дня, не будучи в нем уверены, они поступают правильно, ибо следует трудиться без твердой уверенности, согласно закону вероятности в игре, который мы доказали». (Ю. Гинзбург, фрагм. 577(234), с. 249).

Однако в этом фрагменте мы не находим ничего нового, здесь лишь развиваются идеи фрагмента 233. Те, кто видят здесь интерпретацию *ad pompet*, очевидно будут придерживаться этой точки зрения и относительно первой части фрагмента 234, хотя совершенно ясно, что в последнем случае Паскаль высказывался в общем плане, а не обращался к конкретному собеседнику, как это было в случае фрагмента 233.

Однако подобную интерпретацию трудно и даже невозможно отстаивать после прочтения второй части, которая ставит Паскаля в определенные отношения с Монтенем и Святым Августином и позволяет, как нам кажется, исключить гипотезу аргументации *ad pompet*. Действительно, трудно представить себе «апологию», которая для «убеждения либертена» разворачивает столь яростную критику позиций Святого Августина. Это был бы прекрасный способ достичь обратного результата.

Более того, когда мы узнаем, каким непререкаемым авторитетом пользовался Святой Августин в среде Пор-Рояля вообще и в глазах Паскаля в частности, мы вынуждены будем согласиться с тем, что столь категорическое и темпераментное противостояние определенным позициям самого уважаемого отца церкви, теолога, который для Пор-Рояля был самым высоким авторитетом после Писания, не могло касаться второстепенных и случайных моментов. Чтобы Паскаль смог написать слова, которыми заканчивается фрагмент 234, он должен был быть убежден, что речь идет о чрезвычайно важной проблеме. Мы здесь оказываемся у одного из главных средоточий и его мысли и того труда, создание которого он планировал.

В творчестве Паскаля фрагмент 234 не стоит особняком. Он продолжает и уточняет другой известный текст – «Разговор с господином де Саси», который, к сожалению, дошел до нас лишь благодаря «Мемуарам» Лафонтена, где Паскаль определяет христианскую позицию, противопоставляя ее страдающим односторонностью философским системам скептицизма и догматизма. Христианство было для него одновременно синтезом и отрицанием этих систем. Для персонифи-

кации скептической и догматической позиций он выбрал произведения Монтеня и Эпиктета.

Фрагмент 234 вновь возвращается к этому анализу, но на более высоком уровне, и мы даже могли бы сказать, на уровне более диалектическом. Паскаль теперь понимает, что скептик и догматик не могут мыслить абсолютно односторонне: скептику хорошо известна человеческая потребность в определенности и достоверности, догматику понятна роль случая, неопределенности в жизни человека. Но как тот, так и другой верят, что в этой области, где они проявляют пренебрежение, речь идет о совокупности второстепенных и случайных фактов, не имеющих никакой связи с самой сущностью человеческого удела. Если воспользоваться словами Паскаля, то «они видели следствия и не замечали причин». Когда возникла потребность в персонификации этих двух позиций, Паскаль вводит изменение, которое кажется нам многозначительным. Скептика всегда представлял Монтень, догматиком же был теперь не Эпиктет, а Святой Августин.

«Святой Августин видел, что мы многое предпринимает без всякой уверенности: морские путешествия, сражения и т.д. Но он не увидел закона вероятности, доказывающего, что надо так поступать. Монтень увидел, что разум хромает и что обычай всемогущ, но не увидел причины этого.

Все они видели следствия, но не увидели причин. Они так относятся к тем, кто открыл причины, как те, у кого есть только глаза, относятся к тем, кто имеет разум, так как последствия даются в ощущениях, а причины видимы только разуму. И этот разум оказывается по отношению к разуму, который видит причины, подобным телесным чувствам по отношению к разуму».

Паскаль в характеризующихся исключительной жесткостью словах ставит в вину Святому Августину то, что он не увидел *фундаментального* характера недостоверности в человеческом существовании и не понял «закона вероятности», который доказывает, что нужно трудиться во имя того, что недостоверно.

Здесь было бы возможно следующее возражение. Относится ли этот текст к ставке на Бога или к тысяче других сознательных или бессознательных пари повседневной жизни? Мы склоняемся к последней возможности и делаем это по двум причинам: а) поскольку, согласно Паскалю, Святой Августин имел представление о повседневных пари «на море, в битвах и т.д.», и б) потому что фрагмент 233 говорит нам, что Паскаль знал главное возражение догматизма, направленное против пари, — утверждение, что быть разумным, это действовать только тогда, когда обладаешь вполне определенным

знанием и воздерживаться от действия перед лицом неопределенности и недоверности.

На это возражение картезианского догматизма Паскаль ответил: «Да, но не играть уже нельзя; хотите вы того или не хотите, вас уже втянули в эту историю». (Э. Линецкая, фрагм. 233, с. 213).

Что могут означать эти слова? Конечно, совсем не то, что мы должны принять то или иное конкретное пари повседневной жизни — на море, в битве и т.д. Это было бы ложным пониманием. Выбор каждого в отношении подобного пари целиком зависит от его воли, он может принять или воздержаться, так как нас никогда заранее не «втягивали в эту историю». Ошибка рационалистического догматизма (или точнее картезианского догматизма) состояла в том, что он лишал человека цельности, рассматривал каждое его действие изолированно и распространял заключения подобного анализа на человеческое существование как таковое.

Если же мы рассмотрим нашу жизнь *в ее целостности*, то увидим, что на самом деле мы оказываемся «втянутыми» в поиски счастья, что для Паскаля является существенной характеристикой человеческого удела как такового. Наша свобода сведена в нашей повседневной жизни к выбору между многими пари, которые открываются нам случайно, и в сущностном плане к выбору между ставкой на Бога и ставкой на небытие.

Правила «закона вероятности», которые были неведомы Святому Августину, доказывают, что «нужно» работать для неопределенного и недоверного, но в той мере, в какой оно касается человеческого удела как такового, необходимого поиска счастья и невозможности основать этот поиск на прочном и непарадоксальном фундаменте.

Таким образом, паскалевские тексты, идентифицирующие пари и веру говорят о тех, кто «делает ставку сейчас» и содержат упрек Святому Августину, который не видит «закона вероятности», о тех, кто доказывает, что нужно трудиться для неопределенного и недоверного, и находится в таком отношении к этой истине, как «те, у кого есть глаза» относятся к «тем, у кого есть разум». Нам кажется, что эти тексты сопротивляются традиционным интерпретациям и представляют из себя серьезный, если не сказать решающий, аргумент в защиту интерпретации, рассматривающей пари как центральное положение паскалевской философии.

Нам остается исследовать внутреннее значение пари и его место как в единстве «Мыслей», так и в философии в целом.

II

Фрагмент 233 дан в форме диалога, где Паскаль обращается к собеседнику, о котором мы знаем только, что он «не верит» и даже в какой-то мере допускается, что «он не может верить». Потребность понять, кто такой этот собеседник, тем более настоятельна, что он является не только тем человеком, к которому Паскаль обращается в этом фрагменте, но еще и тем, для которого должна быть написана вся книга.

Проблему можно поставить таким образом: представляет ли этот собеседник только лишь определенную категорию людей, например, либертенов, и в этом случае фрагмент 233 и другие фрагменты «Мыслей» являются только примером апологетической аргументации, не имеющей для верующего христианина Паскаля большого значения, или же этот собеседник представляет, выражает существенную сторону удела человеческого, всякого человека вообще, а, следовательно, возможности и потенции (никогда не реализуемые, но всегда существующие) также и самого Паскаля.

Та же проблема может быть поставлена в другой, дополняющей ее форме: в какой мере янсенистские учения Благодати и Предопределения совместимы с самой идеей Апологии?

Действительно, очень часто обращали внимание (или осуждая Паскаля за противоречивость или хваля за то, что в этом ему удалось избежать влияния янсенизма) на несовместимость следующих фактов – с одной стороны, никакая набожность, никакое молитвенное начало невозможно без Божественной Благодати, человек никогда не сможет найти своими собственными силами дорогу к добру и к Богу, а, с другой – создается произведение, ставящее цель обратить неверующего, привести людей к вере.

Как отметил Гуйе в своем неизданном произведении, посвященном «Мыслям», если есть противоречие, то оно не может существовать имплицитно, поскольку возражение было сформулировано уже при жизни Паскаля в близкой к нему среде, поскольку в Пор-Рояле много спорили о легитимности апологий, по отношению к которым Баркос и его друзья были настроены решительно враждебно. Более того, когда говорится о наличии противоречий у мыслителя масштаба Паскаля, то нужно всегда быть осторожным и принимать решение только в последней инстанции, когда оно кажется действительно неизбежным.

Напомним кратко позицию Канта: «суждение, которое решает, является ли что-либо или не является объектом чистого разума, полностью независимо от сравнения с нашими физическими возможно-

стями и вопрос состоит только в том, чтобы знать, позволено ли нам желать действия, которое связано с существованием объекта, предполагая, что это будет в нашей власти»¹⁸.

Сближение этого текста с позициями Паскаля совсем не искусственно. В уже упомянутой работе Гуйе совершенно справедливо отметил, что для Паскаля, как и для всех «учеников блаженного Августина», выбор Бога *абсолютно непостижим с точки зрения человека*. Мы не можем знать, принадлежит ли находящийся с нами рядом человек к избранным или к отверженным.

Мы вынуждены также действовать независимо от любой гипотезы подобного рода, следуя, как это отметил Гуйе, формальному императиву, общему правилу, которое *не делает никакого различия между людьми* (и которое обнаруживает глубокие аналогии с кантовским императивом). Остаётся определить, каково это универсальное правило правомерного поведения по отношению *ко всем людям*. В одном из своих произведений о Благодати Паскаль говорит: «Все люди на земле под страхом вечного проклятия и неискренности прегрешения против Святого Духа в том мире и в этом обязаны верить, что они принадлежат к тому небольшому числу Избранных, для спасения которых умер Иисус Христос и считать, что так же думает каждый из людей, живущих на земле, какими бы злыми и нечестивыми они ни были, пока им остается хоть мгновение жизни, причем только Богу ведомо различение избранных и нечестивых»¹⁹.

Существует вариант этой фразы, который кажется нам очень интересным: «... обязаны верить, но верой, к которой примешивается страх и которая не сопровождается достоверностью, что они принадлежат к этому небольшому числу Избранных, которых Иисус Христос хочет спасти и не судить никогда из живущих на земле, какими бы злыми и нечестивыми они ни были, пока им остается хоть мгновение жизни, не считать их недостойными входить в число Избранных; причем только Богу ведомо различение Избранных и нечестивых. Это их обязывает делать то, что может способствовать их спасению». (L.c., p.34).

Нет, следовательно, *никакого противоречия* между августинианскими теориями Благодати и Предрасположения, которые Паскаль принимал полностью и таким поведением, *как если бы* каждый человек мог быть спасен и мог предпринимать все, что может способст-

¹⁸ E.Kant: Cr. de la raison pratique, P.Vrin, 1945, p. 77-78.

¹⁹ Pascal: Deux pieces imparfaites sur la Grace et le concile de Trente, P.Vrin. 1947, p.31.

воватъ его спасенію (хотя в действительности человек, в конечном счете, зависит от божественной воли).

Однако эти два только что процитированные нами текста не являются строго аналогичными. Согласно первому: «Все люди на земле обязаны... верить, что они принадлежат к небольшому числу Избранных и считать, что так же думает каждый из людей, живущих на земле, какими бы злыми и нечестивыми они ни были...».

Мы признаем, однако, что, допуская это в буквальном смысле, мы не можем целиком прояснить, как нам кажется, проблему легитимности паскалевской апологии христианства. Если я действую, *как если бы* всякий отдельно взятый человек принадлежал к числу Избранных, то становится бесполезным писать апологии, так как больше нет необходимости заботиться о его спасении.

Второй цитированный выше текст имеет больше нюансов, так как, во-первых, в нем сообщается, что к вере в то, что мы будем спасены «примешивается страх» и эта вера не «должна сопровождаться» достоверностью. Во-вторых, этот текст дает формальному императиву, о котором справедливо говорил Гуйе, негативную формулировку: «Не думать, что человек не сможет попасть в число избранных и званных, каким бы злым он ни был».

Несколько строчек из фрагмента 194, который Гуйе также цитирует, развивают эту мысль:

«Но поскольку наша религия обязывает нас считать их, пока они живут на этом свете, неизменно способными к приятию Благодати, которая может их умудрить, и допускать, что они могут через короткое время уверовать горячее, чем мы сами, и что мы, напротив, можем впасть в такую же слепоту, в какой они пребывают ныне, — мы должны делать для них то, чего хотели бы для себя самих, будь мы на их месте, и призывать их сжалиться над собой и сделать хотя бы несколько шагов, чтобы попробовать, не прольется ли свет на них». (Ю. Гинзбург, фраг. 427(194), с. 194).

Таким образом, формальный императив, оправдывающий апологию, побуждает нас, по-видимому, действовать так, *как если бы* каждый отдельно взятый человек мог бы в те мгновения, которые ему осталось жить, оказаться спасенным или осужденным, побуждает нас делать все возможное, чтобы помочь ему «почувствовать жалость к самому себе».

Паскаль, несомненно, считает, что только Бог может в каждом случае увенчать наши старания успехом или неудачей (хотя *один раз*, но только один раз, он во фрагменте 233 говорит о возможности «верить естественно»), но это нас больше не касается. Человек может

быть осужден или спасен, и следует поступать так, *как если бы* наши поступки послужили к его спасению Богом.

С точки зрения Бога, есть избранные, которые не могут быть осуждены, и осужденные, которые не могут быть спасены. С точки зрения человека, не ведающего о божественных установлениях, напротив, категории избранных и осужденных являются в каждом индивидуальном случае только лишь постоянными возможностями, поскольку человек предстает как промежуточное звено, их соединяющее, как существо, еще не сделавшее выбор и не способное сделать его в этой жизни. Эта идея выражена не только в многочисленных фрагментах, где говорится, что человек не ангел, не животное, что он – мыслящий тростник и т.д., но также и в двух разбитых на три части разделах, составляющих основу философии Паскаля. Первый находится в одной из работ о Благодати (избранные, отвергнутые, званые), другой – в многочисленных фрагментах, из которых мы процитируем один из самых ясных и понятных.

«Всех людей можно разделить на три группы. Одни служат Богу, обрета его, другие ищут его, еще не обрета, третьи живут, не найдя его и не пытаясь найти. Первые – разумны и счастливы, последние – безумны и несчастны, вторые же – разумны и несчастливы» (фрагм. 257).

Для Арно и Баркоса, с точки зрения Бога, существовало только два сорта людей: избранные и отвергнутые. По строгой логике, Паскаль должен был бы занять ту же позицию, поскольку *званые*, но упорствующие в неверии, – это те же отверженные, начиная с момента их падения. В своем «Письме о Благодати» Паскаль определяет *званых* как третью промежуточную категорию, что нам представляется в высшей степени характерным и знаменательным, поскольку Паскаль вводит *человеческую точку зрения фрагмента 257 в божественную перспективу*: речь идет о званых, не существующих с точки зрения Бога, который знает, что реальность представляет существенный аспект удела человека, ничего не ведающего о божественной способности «различать званых и отверженных».

Последовательный сторонник Баркоса мог бы всех разделять только на «отшельников» и людей, продолжающих жить в миру. Паскаль же, напротив, предполагает, что человек, будь он верующий или либертен, наделен разумением, позволяющим ему предпринимать поиски Бога и ставить на него, но постоянно также ему напоминающим, что существование Бога – факт не очевидный, что Бог присутствует и отсутствует, что он есть Бог потаенный и сокрытый.

Остальное касается божественной Благодати и ее «непроницаемой тайны», которую нам не постичь в этой жизни; ни нам, ни другим людям.

Книга Паскаля и фрагмент 233 адресуются не какой-либо определенной категории людей, а *каждому* человеку – в том числе и Паскалю – в той мере, в какой он может и должен использовать свое разумение для поисков Бога, но также и, поскольку он всегда подвергается риску впасть в заблуждение и прекратить эти поиски и поскольку – это условие любого истинного поиска – человек никогда не должен переставать надеяться.

Формальный императив, о котором говорил Гуйе, надо сформулировать так: «Веди себя по отношению к любому человеку, как самому плохому, так и самому хорошему, как если бы Бог хотел воспользоваться тобой для его спасения». Нам кажется излишним настаивать на сходстве этого высказывания со второй формулировкой категорического императива у Канта: «Веди себя так, чтобы относиться ко всему человечеству как к себе самому и как к ближнему, расценивая каждого всегда как цель и никогда как средство».²⁰

То есть, в двух трехчастных *разделах сущностная человеческая категория* у Паскаля постоянно выступает как категория промежуточная, в рамках которой мы только и можем в настоящее время существовать. Равным образом и два партнера из диалога во фрагменте 233 – это, в конечном счете, один и тот же персонаж, вернее, близкие и неразлучные друзья, поскольку тот внутренний собеседник, который ставит на небытие (зная об этом), не выражает постоянный, хотя и никогда не реализуемый риск человека, ставящего на Бога.

Можно даже сказать, что для человека в земной жизни три разновидности личностей – это одно и то же существо. Две крайние категории, избранные и отверженные, являются только двумя постоянными альтернативами, выражением в плоскости индивидуального человеческого воплощения двух возможностей, составляющих пару (бояться ставить на небытие – значит бояться быть отверженным, ставить на Бога – значит надеяться быть избранным), поскольку удел человеческий в этой жизни – как раз категория промежуточная, состоящая из соединения страха и надежды.

Не следует забывать, что для Паскаля человек во всех планах существо парадоксальное, в котором соединены противоположности. Для человека искать Бога – значит найти его, но найти его – значит его искать. Поэтому остановка, расслабление, не ведущие к дальней-

²⁰ Kant: *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ed. Victor Delbos. Delagrave, 1951, p. 150-151.

шим поискам, очевидность, не становящаяся пари, будут противоречить самому видению человека в философии Паскаля.

III

Перед тем как обратиться к проблеме места пари в истории философии, следует определить место этого понятия в системе философии Пор-Рояля.

В этом направлении впечатляющие результаты были достигнуты Леоном Конье, который опубликовал любопытный отрывок из письма матери Анжелики де Сен-Жан, удивительным образом напоминающий некоторые места из паскалевского фрагмента 233.

«Мной овладевает сомнение во всем, что касается веры и Промысла. Из страха начать рассуждать и тем больше поддаться искушению я стараюсь отбросить сомнение, но это начинает походить на что-то противоположное вере, как если бы я утверждала, что, когда почувствую недостоверное в том, что мне представляется истиной, и всё то, что я мыслю о бессмертии души и тому подобном окажется сомнительным, то лучшее, что я смогу сделать – это следовать добродетели. Мне страшно, когда я пишу это, так как никогда я не объясняла себе этого с такой ясностью. Не посещают ли нас эти мысли потому, что нам не хватает веры? Я ни с кем не осмеливалась делиться подобными мыслями, ибо они казались мне столь опасными, что я боялась хоть как-то проявить их перед теми, с кем вела разговоры о своих заботах»²¹.

Этот текст, важность которого неоспорима, говорит, как нам кажется, скорее о крайностях специфических взглядов Арно и рационалистов, чем о глубоких тенденциях философии «Друзей Пор-Рояля». Суть его, по нашему мнению, заключается в двух идеях, имеющих рационалистическую и даже стоицистскую окраску: идея сомнения в существовании Бога и идея жизни, целиком посвященной добродетели. Пари Паскаля, равно как и постулат Канта, исключают как то, так и другое. «Сомневаться» мы можем только в том, о чем можем иметь определенное или хотя бы приблизительное знание. У Паскаля и Канта теоретический разум ничего, однако, не может знать о том, существует Бог или не существует. Утверждать это, отрицать или сомневаться – все три позиции были бы ошибочными и неприемлемыми. Не в состоянии справиться с этими настоящими, срочными проблемами, теоретический разум может только подчиниться такому свойству, способности, которая его превосходит, так как может строить утверждения в области, недоступной для теории, или же, за

²¹ La table ronde. decembre. 1954. p. 52.

отсутствием такой способности, констатировать фундаментальную ущербность удела человеческого.

По Паскалю и Канту человек обладает способностью к синтезу, позволяющей ему упразднить сомнение с помощью доводов, не являющихся теоретическими и утверждать даже в теоретическом плане недостоверно достоверное существование Бога.

Мы уже говорили выше, что, заменив во фрагменте 233 слова «те, кто делает ставку в настоящее время» на слова «те, кто не имеет сомнений», мыслители Пор-Рояля не исказили философии Паскаля, а только во избежание скандала заменили вид жанром, поскольку если верно, что все те, кто держат пари, не сомневаются, то не менее верно, что большая часть тех, кто не сомневается, не держат пари.

Понятно, однако, чем текст Анжелики де Сен-Жан отличен от трагической философии и даже противоположен ей.

Эта противоположность становится еще более очевидной, когда мы приближаемся ко второму компоненту – идее жизни, целиком посвященной добродетели, поскольку пари Паскаля, как и постулат Канта, основываются на невозможности такой жизни, на факте, что для того, чтобы быть добродетельным, человек должен делать ставку на возможность связать добродетель со счастьем, ибо никакой человек не сможет действительно и сознательно отказаться от поисков счастья. Для Канта как и для Паскаля добродетель и счастье в этой жизни противоречат друг другу.

Идея основывать жизнь единственно только на добродетели – это стоицистская идея, естественная для матери Анжелики де Сен-Жан и для любой философии, находящейся или непосредственно под влиянием Декарта или косвенно под влиянием полукартезианства, типа философии Арно. Но эта идея радикально противоположна трагической философии. Мы, впрочем, знаем, что Паскаль и Кант совершенно недвусмысленно отвергли стоицизм.

Самых глубоких аналогий между янсенистской мыслью и пари Паскаля мы будем искать не в этом письме матери Анжелики де Сен-Жан, а прежде всего в том направлении, которое, хотя и не так очевидно, но все же очень существенно, а именно – в учениях о Благодати и Предустановлении. Если во фрагменте 233 выражена позиция, характерная для самого Паскаля, то «Письмо о Благодати», уже цитированное в начале настоящей главы, отражает позицию, характерную для всего движения. «Письмо о Благодати» предполагает идею пари, основанного на абсолютном незнании объективной реальности, но относящегося не к существованию Бога, а к индивидуальному спасению субъекта мысли и индивидуума, являющегося объектом

этой мысли. Христианину известно, что существует масса отверженных и немного избранных. Однако, каждый человек должен верить «что он принадлежит к тому небольшому числу избранных, для спасения которых умер Иисус Христос, и каждый должен думать то же о людях, живущих на земле». И поскольку эта вера должна быть «смешана со страхом» и «не сопровождаться достоверностью», то страх и недостоверность, проистекая из сознания малого числа избранных и отсутствия всякого теоретического обоснования, позволяет нам поверить, будто мы принадлежим к этому числу. Нам кажется, что между этой позицией и позицией фрагмента 233 существует только одно различие: в одной речь идет об индивидуальном спасении, в другом – о самом существовании Бога. Для янсенизма вообще существование Бога есть достоверность, индивидуальное спасение – надежда. Пари Паскаля распространяет идею надежды на само существование Бога, чем он глубоко отличается от Арно и Баркоса, но не потому, что избегает влияния янсенизма, а потому, что доводит его до его крайних следствий.

Завершая этот раздел, позволим себе процитировать текст Баркоса, который, мы полагаем, может стать иллюстрацией общности, существующей между янсенистскими теориями о Благодати и паскалевским пари.

«Вы говорите: Если я принадлежу к числу отверженных, зачем мне делать добро? Не оказываетесь ли вы жестокими по отношению к самому себе, когда предназначаете себя самому большому из всех несчастий, даже не зная, предназначает ли вас к этому Бог? Он не раскрыл перед вами своих замыслов о нашем спасении или нашем осуждении. Почему же вы ожидаете скорее наказания, чем милости? Может быть, он одарит вас своей благодатью, может быть нет, почему бы вам скорее не надеяться, чем бояться? Отчаяние заставит вас непременно потерять то, что вы, возможно, приобретете, если будете надеяться. А пребывая в сомнении, чувствуя себя отверженным, вы заключаете, что должны жить так, как если бы вы им действительно были и не делать того, что вам, возможно, помешало бы им стать. Ваше заключение противоречит как здравому смыслу, так и христианской вере. Но чему послужат мои добрые деяния, если моя судьба не предрешена? Что вы потеряете, если подчинитесь вашему создателю, возлюбя его и выполняя его волю, или, вернее, – разве вы не выиграете, если будете жить и продолжать настаивать на своей любви? И даже если вы действительно отверженный – я с ужасом это говорю. – то можете ли вы отказаться от ваших обязательств по отношению к Богу? Не ко благу ли для вашей жизни на земле и на небесах послу-

жит боготворить его, любить его и следовать за ним? Среди всех бед и несчастий, которым вы подвергаетесь на этом свете и на том, не самой ли большой бедой будет пренебрежение его волей»²².

IV

Едва ли необходимо теперь после всего, что было сказано, настаивать на сходстве между пари Паскаля и практическим постулатом существования Бога у Канта, подчеркивая также и то место, какое эти две теории занимают в их творчестве.

Как в одном случае, так и в другом, мы можем констатировать одно и то же, а именно: 1) по теоретическим соображениям совершенно невозможно утверждать как о существовании, так и о несуществовании Бога; 2) надежда на счастье – необходимый и законный элемент удела человеческого; 3) невозможно достичь в земной жизни желаемого счастья (бесконечного счастья у Паскаля, счастья, связанного с добродетелью у Канта), и поэтому законно и необходимо, не основанное на теоретических доводах утверждение о существовании Бога, принятое в теоретическом плане.

Перед лицом этих кажущихся поразительными аналогий полезно было бы несколько подробнее остановиться на тех реальных и видимых различиях, которые характеризуют тот и другой вид аргументации. Особенно бросается в глаза следующее различие: Паскаль сравнивает счастье, ограниченное земными благами, с бесконечным счастьем, обещаемым религией в другом мире, и приводит аргументацию, напоминающую расчет вероятностей с шансами «выигрыша» и «потери». Кант же, напротив, отвергает всякое сравнение подобного рода. Он не считает возможным сравнение счастья эгоистической, эпикурейской или стоицистской жизни с тем счастьем, которое обещает религия. Мораль для Канта автономна, человек должен в любом случае действовать так, как если бы своим поступком он желал бы создать природу нравственности, но он может это сделать, только допуская существование такой реальности, где для него возможна надежда на счастье.

Это различие должно казаться значительным в перспективе литературного анализа, изолирующего два разворачивающихся контекста в тех двух философиях, часть которых они составляют. Оно кажется нам, напротив, менее важным, если мы ставим проблему их значимости, то есть, говоря языком диалектики, если мы переходим от абст-

²² Martin de Barcos: Exposition de la foi de l'Eglise romaine concernant la Grace et la predestination. A. Cologne, chez P. Mordern. 1970. p. 275-276.

рактной эмпирической видимости к конкретной сути исследуемого текста²³.

²³ В одном месте «Критики чистого разума» Кант, неизвестно имя или не имя в виду Паскаля, анализирует отношение между верой и пари. Последнее представляется ему краеугольным камнем, критерием «теоретической веры», последним словом разума в теоретическом плане. Однако он отказывается распространить это на сферу *практики* во имя абсолютной необходимости и самостоятельности морального закона.

Этот отрывок свидетельствует о родстве и различиях между позициями Паскаля и Канта и представляет особый интерес. Поэтому приводим его целиком:

«Обыкновенным критерием для того, чтобы узнать, составляет ли чье-либо утверждение только верование или, по крайней мере, субъективное убеждение, т.е. твердую веру, служит *пари*. Нередко человек высказывает свои положения с видом такого самоуверенного и непреклонного упорства, что кажется у него нет никакого сомнения в истинности их. Но пари приводит его в замешательство. Иногда оказывается, что уверенности у него достаточно, чтобы оценить ее в один дукат, но не в десять дукатов, так как рисковать одним дукатом он еще решается, но при ставке в десять дукатов впервые замечает то, чего прежде не усматривал, именно то, что, может быть, он ошибается. Если мы представляем себе мысленно, что ставкой служит все счастье нашей жизни, то торжествующий тон нашего суждения совершенно исчезает, мы становимся чрезвычайно боязливыми и вдруг замечаем, что наша вера вовсе не так уж глубока. Таким образом, прагматическая вера имеет лишь большую или меньшую степень, смотря по различию замешанных в ней интересов.

Хотя в отношении к некоторым объектам мы ничего не можем предпринять, так что наше признание истинности суждения о них имеет только теоретический характер, тем не менее, в некоторых случаях мы можем мысленно задумать и вообразить в отношении к ним какую-либо деятельность, для которой, как нам кажется, у нас есть достаточные основания, если бы только было средство установить достоверность вещи: таким образом, в чисто теоретических суждениях бывает нечто аналогичное *практическим суждениям*: к этим случаям признания истинности суждения слово вера подходит, и мы можем назвать такую веру *доктринальной*. Я бы держал пари на все, что у меня есть, за то, что по крайней мере на какой-либо из видимых планет есть обитатели, если бы можно было проверить это опытом. Поэтому я утверждаю, что мысль о существовании обитателей других миров есть не только мнение, а сильная вера (за правильность которой я рисковал бы многими благами жизни).

Нельзя не признать, что учение о существовании Бога есть лишь доктринальная вера. В самом деле, хотя в теоретическом знании о мире я *не располагаю* ничем, что необходимо требовало бы этой мысли как основания моего объяснения явлений в мире, и скорее я обязан пользоваться своим разумом

так, как будто всё есть только природа, тем не менее, целесообразное единство является таким важным условием применения разума к природе, что я не могу обойтись без этого предположения, тем более, что в опыте мы находим множество примеров в пользу его. Но для этого единства я не знаю никакого иного условия, которое сделало бы его для меня руководством в исследовании природы, кроме предположения, что высшая интеллигенция привела в такой порядок природу согласно мудрейшим целям. Следовательно, допущение мудрого творца мира есть условие, правда случайное, но все же весьма важной цели, именно стремления иметь руководство в исследовании природы. Исход моих исследований весьма часто подтверждает пригодность этого предположения, и против него нельзя найти никаких убедительных соображений, так что если бы я назвал свое допущение только мнением, я оценил бы его слишком низко: даже и в этом чисто теоретическом отношении можно сказать, что я твердо верю в Бога, но в этом отношении моя вера, строго говоря, не имеет практического характера и должна называться доктринальной верой, которая необходимо создается теологией природы (физикотеологией). В том же самом отделе философии, принимая в расчет богатые дары человеческой природы и столь несоразмерную с ними краткость жизни, можно найти также достаточное основание для доктринальной веры в будущую жизнь человеческой души.

Слово «вера» служит в таких случаях выражением скромности с объективной стороны, но в то же время твердой уверенности с субъективной стороны. Если бы я назвал здесь чисто теоретическое допущение хотя бы только гипотезой, имеющей право на существование, то в этом уже выразилась бы претензия на большее знание о свойствах причины мира и будущей жизни, чем то, какое я могу в действительности дать; в самом деле, свойства того, что я допускаю хотя бы только как гипотезу, должны быть известны мне по крайней мере настолько, чтобы я был принужден создавать мысленно не самое понятие вещи, а только существование ее. Слово же вера относится только к руководству, которое дается мне идеей, и к субъективному влиянию на успехи деятельности моего разума, заставляющие меня держаться этой идеи, хотя я не в состоянии дать отчет о ней в спекулятивном отношении.

Однако чисто доктринальная вера имеет несколько колеблющийся характер: нередко затруднения, встречающиеся в спекуляции, отделяют нас от нее, хотя мы постоянно всё вновь возвращаемся к ней.

Совершенно иной характер имеет моральная вера, так как здесь безусловно необходимо, чтобы нечто происходило, именно, чтобы я во всех отношениях следовал нравственному закону. Цель установлена здесь непоколебимо, и, насколько я усматриваю, есть только одно условие, при котором эта цель связана со всеми остальными целями и таким образом имеет практическое значение, именно [это условие заключается в] существовании Бога и будущего мира; я знаю также наверно, что никому не известны другие условия, ведущие к тому же единству цели при моральном законе. Но так как нравственное предписание есть вместе с тем моя аксиома (как этого требует

разум), то я неизбежно буду верить в существование Бога и будущей жизни и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как вместе с этим были бы ниспровергнуты самые основоположения моей нравственности, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах презренным существом.

Таким образом, после сокрушения всех человеколюбивых замыслов разума, стремящегося за пределы всякого опыта, у нас остается еще достаточно оснований быть довольными им в практическом отношении. Правда, никто не будет в состоянии хвастаться знанием, что Бог и будущая жизнь существуют, а если кто обладает этим знанием, то это тот человек, которого я давно искал: всякое знание (если оно касается предмета чистого разума) можно передать другим, и, следовательно, я мог бы надеяться, благодаря поучениям этого человека, видеть свое знание расширенным в столь необычайной степени. Но в действительности это убеждение есть не логическая, а *моральная* достоверность, и так как оно опирается на субъективные основания морального строя личности, то я не могу даже сказать: «*морально* достоверно, что Бог существует», а могу лишь говорить: «я *морально* уверен, что Бог существует». Иными словами, вера в Бога и будущий мир так сплетена с моральным строем моей личности, что насколько я не подвергаюсь опасности утратить этот строй личности, настолько же я не беспокоюсь, чтобы эта вера могла быть отнята у меня.

Единственный сомнительный пункт, встречающийся здесь, состоит в том, что эта вера разума основывается на предположении морального строя личности. Если мы отбросим это предположение и возьмем человека, который был бы совершенно равнодушен к нравственным законам, то вопрос, предлагаемый разумом, становится только задачей спекуляции и тогда может быть, правда, поддерживаем сильными основаниями по аналогии, однако не такими основаниями, ввиду которых должно было бы сдаться даже и упорнейшее искание сомнений. Впрочем, в этих вопросах ни один человек не свободен от всякого интереса. В самом деле, хотя бы человек и был равнодушен к вопросам морали вследствие недостатка добрых склонностей, все же и в таком случае он имеет достаточно оснований *бояться* бытия Бога и будущей жизни. Действительно, для этого требуется только, чтобы у него по крайней мере не могло быть *уверенности*, что такого существа и будущей жизни *нет*: а для этой уверенности, так как она должна быть установлена одним лишь разумом, т.е. аподиктически, он должен доказать невозможность Бога и будущей жизни — предприятие, за которое, конечно, не может взяться ни один разумный человек. Это была бы отрицательная вера, которая, правда, не могла бы создать морали и добрых склонностей, но могла бы произвести нечто аналогичное им, именно могла бы мощно сдерживать порывы к злу». (И. Кант. Критика чистого разума. Наука, 1998, стр. 606-610.)

Излишне подчеркивать, что если у Паскаля моральный закон не существует самостоятельно и параллель между теорией и практикой просматривается более строго, чем у Канта, то пари Паскаля, напротив, не имеет ничего

Расчет вероятностей и либертиажное мировосприятие у Паскаля, равно как и идея природы, подчиняющейся универсальным законам у Канта, связаны во многом с историческим контекстом, который и придает специфическую окраску этим, в целом, близким друг к другу аргументам. В эпоху, когда писал Паскаль, расчет вероятностей и теория игр находились в центре научных интересов в той же мере, в какой идея природы, подчиняющейся универсальным и неизменным законам, была в центре внимания тогда, когда Кант писал «Критику практического разума». Но пробабилистская аргументация является только внешним одеянием и доказать это можно, обратившись к пассажи, где Паскаль совершенно очевидно говорит от своего имени и где его аргументация больше сходится с аргументацией Канта.

«Что худого случится с вами, если вы решитесь на это? Вы станете честным, верным, смиренным, благодарным, добродетельным человеком, настоящим искренним другом. Да, разумеется, для вас будут заказаны низменные наслаждения, слава, сладострастие, но разве вы ничего не получите взамен? Говорю вам, вы много выиграете и в этой жизни, и с каждым шагом по такому пути всё несомненное будет для вас выигрыш и все ничтожнее то, против чего вы поставили на несомненность и бесконечность, ничем при этом не пожертвовав». (Э. Линецкая, фрагм. 233, с. 216).

Эти строчки, конечно, не следует идентифицировать, по крайней мере в их непосредственной форме, с ходом мысли Канта, делающего различие между эгоистическим удовольствием, связанным с чувственным объектом, и уважением к закону. Нам, однако, кажется, что различие между двумя видами удовольствия в только что цитированном нами отрывке совершенно очевидно. Более того, Кант не в меньшей степени чем Паскаль, утверждает невозможность отделить моральное действие от надежды на счастье, не уходя в экзальтацию или в наслаждение материальным.

Таким образом, все те – как приверженцы, так и противники, – кто видел в пари только рациональный аргумент, предназначенный для того, чтобы вести спор с либертенами на их собственной терри-

«шаткого» и неопределенного. Оно основывается на субъективных принципах, которые столь же достоверны, как и практические постулаты, и предполагает не риск потерять веру, а риск сохранить неадекватность между субъективными принципами и объективной реальностью (непознаваемой в этой жизни).

Два этих движения одновременно различны и аналогичны. Они, несомненно, разнятся, но находятся внутри одного и того же видения всей целостности человека и «вселенной».

тории или же только обыденный расчет, позволяющий автору найти такую позицию, которая была бы для него наиболее благоприятной – все они прошли мимо того, что составляло саму суть одного из важнейших текстов истории философии.

Мы можем, следовательно, оставить в стороне этот аспект пари и сконцентрировать наше внимание на том, что кажется существенным для истории философской мысли, а именно на двух идеях: одна заключается в том, что пари – фундаментальное понятие любой диалектической мысли, другая – в том, что ставка на Бога и бессмертие души является характерной чертой трагического видения мира.

Остановимся сначала на первом. Рационалистическому и эмпирическому видению мира пари неизвестно. Если высшая ценность, к которой должен стремиться человек, представляет из себя ясную и подчиняющуюся рациональным законам мысль, то реализация этой ценности зависит только от человека, от его воли, его разума, силы или слабости. «Я» – центр этой мысли. «Ego cogito», – писал Декарт, и перед лицом фихтевского «Я» мир терял всякую онтологическую реальность. (Паскаль же, напротив, напишет: «Я» – ненавистно мне.) Сама идея внешней помощи со стороны противоречит рационалистической этике, ибо как раз в той мере, в какой мысль и воля нуждаются в помощи со стороны, они являются недостаточными и удаляются от идеала.

Если также речь идет лишь о том, чтобы отдаваться побуждениям чувства, то по внешней видимости противоположная ситуация в действительности аналогична той, которую мы только что описали. Так как в этом случае индивидуум также замыкается на самого себя, довольствуется самим собой. Он может вычислить преимущества и отрицательные стороны того или иного поведения, у него нет потребности ни в пари, ни в помощи со стороны.

Диалектическая мысль сталкивает нас с совершенно другой ситуацией. Высшая ценность теперь заключается во внешнем и объективном идеале; к достижению этого идеала следует стремиться, но это достижение не зависит исключительно от мысли и воли индивидуума: этим идеалом является бесконечность счастья у Паскаля, соединение добродетели и счастья в понятии Верховного Добра у Канта, понятие свободы у Гегеля и бесклассовое общество у Маркса.

Конечно, эти различные формы Верховного Добра зависят от конкретного действия, благодаря которому человек только и может их реализовать. Но эта реализация превосходит возможности индивидуума, она есть следствие многих других факторов, тормозящих его или благоприятствующих ей, так, что объективная значимость

всякого индивидуального действия недоступна самому субъекту и зависит от факторов, которые ему чужды или не имеют к нему отношения.

Паскаль привнес в практическую философию три существенных для всякого действия (и, следовательно, для всякого человеческого бытия) элемента, возникающих независимо от силы воли или мысли индивидуума, те три элемента, вне которых трудно понять человеческий удел во всей его конкретной реальности: риск, опасность неудачи и надежду на успех.

Именно поэтому, как только практическая философия не концентрируется больше на идеале индивидуальной мудрости, на воплощении ценностей в объективной реальности, человеческая жизнь начинает походить на ставку, делаемую на успех и, следовательно, на существование трансиндивидуальной силы, содействие и помощь которой должно дополнить усилие индивидуума и привести его к достижению своих целей; она начинает приобретать черты ставки, делаемой на существование Бога, на торжество Человечества, Пролетариата и т.д.

Идея пари – центральная идея не только янсенистской философии (ставка на индивидуальное спасение), философии Паскаля (ставка на Бога), философии Канта (практический постулат существования Бога и бессмертия души), но также и самый существенный момент материалистического диалектического мышления (ставка на победу социализма в альтернативе представляющегося человечеству выбора между социализмом и мировым варварством). Мы его встречаем также в самом значительном литературном произведении, выражающем диалектическое видение мира – в гетевском «Фаусте».

Можно дать анализ взаимосвязи между трагическим видением и диалектическим видением, сравнивая пари у Паскаля и в «Фаусте» для того, чтобы показать, в чем они отличаются и что у них общего.

Скажем коротко - и Паскаль, и Гете ставят вопрос в двух планах: В плане Божественного сознания, целиком неведомого человеку, не посвященного в замыслы Провидения, и в плане индивидуального сознания.

Только лишь одному Богу ведомо, спасется ли данный человек или же будет осужден. И Гете, и Паскаль в плане индивидуального осознания жизни делают ставку на то, что человек (если только он не хочет потерять свою душу) не может довольствоваться конечными, земными благами.

Различия, столь же значительные, как и сходства, связаны с той функцией, которую выполняет дьявол. Если для Паскаля и Канта

добро остается противоположным злу (с которым оно, однако, неразрывно связано), то у Гете, как и у Гегеля и Маркса, зло – единственный путь, ведущий к добру.

Бог может спасти Фауста, только отдавая его на протяжении его земного пути во власть Мефистофелю. Божественная благодать становится пари Бога (знающего, конечно, заранее, что он его выиграет) с дьяволом, а пари человека становится сделкой с дьяволом.

Теперь понятен смысл пари Паскаля и его важность. Этот смысл заключается не в торгашеском противопоставлении несопоставимых по значимости благ небесных и земных. Он заключается, напротив, в утверждении, что конечные блага этого мира не имеют никакой цены и что осмысленной можно считать жизнь только того человека, который ищет Бога (независимо от того, счастлив ли он, обретя его, или несчастлив, если этого не удалось сделать), того человека, который все ставит на Бога.

Начиная с Гегеля и Маркса, земные конечные блага и само зло земной жизни (дьявол у Гете) получают смысл и значимость в контексте веры в будущее и надежды на будущее.

Но какими бы ни были различия, идея, что человек «уже втянут в эту историю», что он должен делать ставку, эта идея, начиная с Паскаля, становится центральной идеей любой философии, сознающей, что человек не является отдельной самодостаточной монадой, а есть часть превосходящей его целостности, с которой он связан своими чаяниями, деятельностью, верой, становится центральной идеей всех мыслителей, полагающих, что только своими собственными силами человек не может достичь подлинной значимости, что он всегда будет нуждаться в сверхиндивидуальной помощи, на ее существование он должен делать ставку, так как жить и действовать он может только надеясь на успех, а в него он должен верить.

Риск, возможность неудачи, надежда на успех и синтез этого – вера, являющаяся ставкой, пари – вот составляющие элементы человеческого удела. И то, что Паскаль впервые ясно и открыто сделал это достоянием истории философии, является существенным компонентом его славы.

Добавим, что эти три элемента есть только один аспект двух трехчастных разделов (званные, осужденные и избранные; ищущие Бога, не ищущие Бога и его нашедшие), аспект, значение которого в философии Паскаля мы уже отмечали.

Глава XVI

Христианская религия

Понятия обобщенного парадокса и внутримирового отрицания мира позволили нам понять одновременно и смысл поступков Паскаля за последние пять лет жизни и место пари во всей системе «Мыслей».

Мы не будем останавливаться на многочисленных фрагментах (очень важных для понимания творчества Паскаля, хотя и в настоящее время отчасти устаревших), касающихся системы позитивной аргументации христианской религии: пророчеств, чудес, стиля Евангелий и т.д.

Эти тексты ставят перед историком философии проблему, которая не связана конкретно с Паскалем, но имеет отношение ко всем формам трагической или диалектической мысли (Кант, Гегель, Маркс, Лукач), а именно проблему выяснения того, в какой мере акт веры, независимый от всякой теории, в реальном существовании или в будущей реализации ценностей (существовании и реализации непознаваемых в теоретическом плане) совместим со стремлением обнаружить максимум не навязывающих себя аргументов, доказывающих в теоретическом плане обоснованность этой веры, более того, в какой мере сам акт веры предполагает это стремление.

Между рассуждением, утверждающим, что Паскаль не может идти на «пари», так как сам неоднократно упоминает о существовании *доказательств* веры, и рассуждением, выдвигающим упрек Марксу в том, что он «противоречит себе», когда, с одной стороны, говорит о неизбежности социализма, а с другой стороны, требует, чтобы за него боролись, между этими рассуждениями различие самое минимальное. Оба они проистекают из того же непонимания диалектического характера реальности человеческой жизни, которое демонстрируют рационализм и эмпиризм, решительно отделяющие «суждения фактов» от «суждений ценности».

В действительности, «ставить всё на кон» означает делать всё возможное, чтобы способствовать ценностной реализации или укреплению нашей веры, при условии, конечно, что мы не изменяем своей природе, отказываясь от требований абсолютной правды и принимая какую-нибудь сознательную или полусознательную иллюзию. Поиск возможных, но не навязывающих себя обоснований в пользу христианской религии или в пользу будущей реализации ценностей есть

составная часть той ангажированности, той вовлеченности в действие, каковой является пари.

Следует отметить, что как только мы допустим законный характер пари (поскольку никакая *теоретическая* аргументация никогда не докажет его абсурдности), а также его необходимый характер, то его уже не в состоянии будут поколебать никакие *теоретические* трудности.

«Как я ненавижу глупость тех, кто не верит в Евхаристию! Если Евангелие истинно, если Иисус Христос есть наш Бог, то какие здесь могут быть трудности» (фрагмент 224).

Таким образом, пари, основанное на невозможности найти какое-либо не навязывающее себя обоснование за или против существования или будущей реализации ценностей, придаёт основополагающее значение всем *возможным* аргументам в пользу этого существования или этой реализации и лишает практической важности им противоречащие *вероятные* аргументы.

Пояснив всё это, мы сталкиваемся ещё с одной проблемой. Очерк паскалевского видения показал нам, почему оно необходимо приводит к ставке на Бога. Следует ли задавать вопрос, почему мы стараемся делать ставку не на существование Бога деистов или Бога любой другой известной в истории религии, а только лишь на Бога христианской религии?

С психологической точки зрения было бы, конечно, трудно не учитывать ту роль, которую играл в генезисе ответа Паскаля тот факт, что он жил и работал во Франции XVII века. Этот вопрос, как нам кажется, не имеет всё же первостепенного значения. Паскаль был выдающийся мыслитель и не мог пассивно воспроизводить идеологию своего времени и своей среды. Напротив, он ей не доверял: он слишком хорошо понял силу привычки, отсутствие у неё реальной ценностной основы и это не позволило ему дать ввести себя в заблуждение.

Христианство как вера окружающей его среды и его времени могло послужить для него только побудительным ценностным мотивом, могло заставить его подойти с особым вниманием к тому решению, которое он не принял бы, если бы оно не показалось ему достойным и востребованным всей внутренней последовательностью его мысли.

Об этом он сам говорит нам, и здесь мы можем полностью ему доверять:

«Не стоит говорить: признайтесь, что в христианской религии есть что-то поразительное. Вам скажут: это потому, что вы в ней ро-

дились. Отнюдь не так, и я был настроен против неё по этой причине, из страха как бы мой разум не был совращен таким пристрастием; и всё же, хотя я в ней рожден, я нахожу её поразительной». (Ю. Гинзбург, стр. 296, фраг. 877 (615)).

Только лишь в христианской религии среди всех религий мира Паскаль обнаружил то, что делает её способной удовлетворить всем потребностям человека и уже только благодаря этому делает её истинной.

Возможно, для достижения этого результата он должен был до какой-то степени вносить изменения в те формы христианства, которые господствовали в его стране и в его время. Делая это, он, возможно, обнаружил в христианской религии более глубокий, более близкий к первоначальному смысл, чем тот, который усматривали в его время. Это очень важные проблемы, но мы не будем их касаться, так как решение их превосходит нашу компетенцию и относится к области общей истории религий. В настоящее время нас интересует только одна проблема – каково *место христианства во всей системе философии Паскаля*.

Чтобы понять ответ Паскаля, мы будем вынуждены разделить (по соображениям изложения) несколько связанных между собой мыслей, являющихся в действительности одним и тем же утверждением, рассматриваемым под различными углами зрения.

Для Паскаля христианство истинно, так как образуя совокупность парадоксальных и по видимости абсурдных утверждений, оно является единственной религией, выражающей парадоксальный и непостижимый характер удела человеческого²⁴.

«В глазах людских первородный грех – безумие, но его и не выдают ни за что другое. И вы не должны упрекать меня за неразумность этого учения, ведь я и представляю его неразумным. Но это безумие мудрее всей мудрости человеческой, *sapientius est hominibus*. А без этого что мы можем сказать о природе человека? Вся его

²⁴ «Наша религия мудра и безумна: мудра, потому что она – самая разумная и более всех подтверждена чудесами, пророчествами и т.д., безумна, потому, что не это всё приводит к ней людей. Это дает основания осуждать тех, кто вне её, но не это заставляет верить тех, кто внутри. То, что заставляет их верить, — это крест, не *evacuata sit crux*.

Потому и святой Павел, который пришёл в премудрости и знамениях, говорит, что он пришел и не в премудрости, и не в знамениях, ибо он пришёл, чтобы обращать в веру Христову; но те кто приходит просто убеждать, могут говорить, что пришли в премудрости и во знамениях». (Ю. Гинзбург, фрагм. 842 (588), с. 310).

участь зависит от этой неуловимой точки. И как может разум её уловить, если она противна разуму и разум не только не приближается к ней своими путями, но отшатывается, когда ему указывают на неё. (Ю. Гинзбург, фрагм. 695 (445), с. 271).

Причины истинности христианства – не разумные и позитивные доводы: пророчества, чудеса и т.д. Причины его истинности, напротив – в том, что оно утверждает парадоксальное и по-видимому противное разуму.

«Эта религия так богата чудесами, святыми, чистыми, непорочными, мудрыми, великими свидетелями, мучениками; царями – Давид – на троне; Исайа царского рода; так велика познаниями, явив миру все свои чудеса и всю свою премудрость. Она всё это презирует и говорит, что у неё нет ни премудрости, ни знамений, но крест и безумие.

Ибо те, кто этими знамениями и премудростью заслужили ваше почитание и доказали вам свои достоинства, объявляют вам, что всё *это не может нас изменить* и сделать нас способными знать и любить Бога, а может сила крестного безумия, без премудрости и знамений, но не знамения без этой силы.

Так наша религия безумна, если думать о её подвигающей силе, могущественна и разумна, если думать о премудрости, её приуготовляющей». (Ю. Гинзбург, фрагм. 291 (587), с. 160).

Было бы заблуждением думать, что человека могла бы удовлетворить религия, прославляющая только лишь божественное величие или устанавливающая первенствующее значение Бога и обещающая исполнение земных благ. В этом заключается односторонняя иллюзия и рационалистов и последователей Эпикура. Человек – не ангел и не животное – не знал бы, что ему делать с подобной или «ангельской» или грубой, чувственно-земной религией.

«Христианская религия не заключается в Боге – простом творце геометрических истин и круговорота стихий; это участь язычников и эпикурейцев. Она не заключается только в Боге, распространяющем свой промысел на жизнь и блага человеческие и дарующем череду счастливых лет тем, кто ему поклоняется; это удел иудеев». (Ю. Гинзбург, фрагм. 449 (556), с. 202).

Ошибаются относительно природы христианства также и те, кто считает, что оно акцентирует величие Бога.

«Они решаются кощунствовать о христианской религии, потому, что плохо её знают. Они воображают, что она состоит просто в поклонении Богу, которого представляют себе великим, всемогущим и вечным; это есть собственно деизм, почти столь же далёкий от хри-

стианской религии, как атеизм, совершенно ему противоположный». (Ю. Гинзбург, стр. 200-201, фраг. 449 (556)).

В действительности, христианство истинно в силу того, что оно побуждает нас верить в Бога парадоксального и противоречивого, в высшей степени соответствующего тому, что нам известно об уделе человеческом и чаяниях человеческих: оно побуждает верить в Бога, ставшего человеком, Бога распятого, Бога, посредника между человеком и Святым духом.

Христианская религия, таким образом, будучи религией Бога-человека, Бога распятого, религией *посредничества* есть *единственная* религия, могущая найти отклик в сердце того парадоксального существа, которым является человек – великий и ничтожный, сильный и слабый, ангел и животное – способный со всей истинностью и значительностью отозваться только на то, что парадоксально и противоречиво; и вместе с этим одновременно единственная религия, которая, как раз в силу парадоксального характера каждой из своих догм, может отдать отчет в парадоксальном и противоречивом характере человеческой жизни.²⁵

Но это только один этап или, говоря иначе, только один аспект отношений между человеком и христианством; другим, не менее важным аспектом является тот факт, что христианство – это *единственная* религия, позволяющая человеку осуществить свои подлинные чаяния: соединение противоположностей, достижение бессмертия души и тела, их союз в воплощении.

Человек не знал бы, что ему делать с обещанием счастья или чисто чувственного или чисто духовного. Ибо если между ним и Богом и Иисусом Христом праведным не существует никакой связи, то его вера в Бога парадоксального, распятого и греховного освобождает его сразу же от духовных цепей: духовное величие не может, следовательно, быть ни обещанием, ни надеждой. Оно есть то, что вера дает верующему сразу же – говоря языком фрагмента 233 – то, чего

²⁵ «Вера заключает в себе множество истин, которые как будто противоречат друг другу – время смеяться и время плакать и т.д. Responde ne respondeas. и т.д. Источник это – соединение двух природ в Иисусе Христе. А также два мира. Сотворение нового неба и новой земли. Новая жизнь, новая смерть.

Все вещи двойственны, а имена у них одни и те же. И, наконец, два человека, которые живут в праведниках. Они из двух миров, член и образ Иисуса Христа. И потому все имена им подходят – праведный грешник, живой мертвец, мертвый живущий, отверженный избранный и т.д. (Ю. Гинзбург, стр. 277, фраг. 733 (862)).

он достигает *в этой* жизни и чего с человеческой точки зрения, ему недостаточно.

Иисус обещает Паскалю и верующему в вечность — полноту свободы и духовного величия, обещает то, в чем свобода нуждается, чтобы стать подлинной свободой: телесное бессмертие, подлинное исцеление, то, что делает бессмертным не только душу, но и тело.

Христианская религия есть *единственно истинная* религия из всех, существующих на земле потому, что она считается с подлинными потребностями и чаяниями человека, сознающего свой человеческий удел, свои возможности и свои пределы, человека, которому «не чуждо человеческое», единственная религия, отдающая отчет в парадоксальном характере, в двойственной природе мира и человека, позволяющая реализацию подлинных ценностей, достижение той целостности, которая является результатом синтеза противоположностей, и, наконец, — резюме всего высказанного — это единственная религия, признающая противоречивый и двусмысленный характер реальности, но превращающая это свойство, этот характер в элемент эсхатологического плана божества путём превращения двусмысленности в парадокс и человеческой жизни из абсурдной авантюры — в высокозначимый и необходимый этап единственного пути к добру и истине.

В настоящее время мы можем показать, что ставка на будущее общество также обладает всеми этими качествами: воплощением, синтезом противоположностей, вхождением двусмысленного в целостность и совокупность, что делает его значимым и понятным.

Но Паскаль жил во Франции XVII века. Для него не была актуальной проблема исторической диалектики. Трагическое видение знает только одну перспективу: ставку на Бога, являющегося синтезом противоположностей и придающего двусмысленности существования характер наполненного смыслом парадокса, ставку на религию, которая есть не просто мудрость, но есть *мудрость безумия*, не только ясность и очевидность, но *ясность и очевидность неведения и темноты*, не только просто истина, но истина ибо противоречие. Паскаль мог с полным основанием сказать, что такой религией в его время даже для человека самого предубежденного и самого критического могло быть только христианство.

Сохранив основные требования трагической мысли, а именно: требование теории, учитывающей парадоксальный и противоречивый характер человеческой реальности и надежду на реализацию ценностей, дарующую смысл противоречию и превращающую двусмысленность в необходимый элемент всей значимой системы, Гегель и,

прежде всего, Маркс и Лукач впоследствии сумели заменить ставку на парадоксального Бога-посредника христианской религии ставкой на историческое будущее и человеческое сообщество. Это как нам кажется является одним из лучших доказательств существования не только непрерывности того, что мы называем классической мыслью от античности до наших дней, но ещё и более специфической непрерывности современной классической мысли, в пределах которой трагические произведения Паскаля и Канта составляют решающий этап в преодолении скептического и догматического индивидуализма на пути к созданию и разработке диалектической философии.

ЛЮСЬЕН ГОЛЬДМАН
СОКРОВЕННЫЙ БОГ

РАСИН



ТРАГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ В ТЕАТРЕ РАСИНА
ТРАГЕДИИ ОТРЕЧЕНИЯ
ВНУТРИМИРОВЫЕ ДРАМЫ
ТРАГЕДИИ С НЕОЖИДАННОСТЯМИ И УЗНАВАНИЯМИ
САКРАЛЬНЫЕ ДРАМЫ

4

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

Глава XVII

Трагическое видение в театре Расина

Вступая после исследования трагического видения паскалевских «Мыслей» в совершенно иную область творчества, где речь пойдет о литературных произведениях, уточним цель и пределы предпринимаемого нами анализа.

Что может дать концепция видения мира для исследования литературного творчества? Это трудно определить сразу. Использование данной концепции не исчерпывает анализа и не заменяет труда эстетика и историка литературы, но нельзя все же отрицать, что она много дает для понимания произведения.

Социологический и исторический метод, использующий концепцию видения мира, находится еще в эмбриональном состоянии и от него нельзя требовать таких же результатов, которые могут дать методы, применяемые уже десятки лет. Оставив поэтому в стороне спор о преимуществах различных способов исследования литературных произведений, постараемся привести конкретные примеры тех возможностей, которые дает использование концепции видения мира для исследования таких известных и хорошо изученных текстов, как семь пьес Расина, начиная с «Андромахи» и кончая «Гофолией».

Мы должны, тем не менее, сказать несколько слов о природе нашего метода, адресуя к другим произведениям тех читателей, которые желали бы получить более исчерпывающие сведения.

Мы рассматриваем литературу, искусство, философию и в какой-то мере религиозную практику, прежде всего как языки, способы общения – с современниками, будущими поколениями, воображаемыми читателями, Богом. Эти языки, однако, – только часть тех выразительных средств, которые представлены многочисленными формами коммуникации между людьми. В чем же специфика этих языков? В первую очередь, конечно, в их форме, но не все можно выразить на языке литературы, искусства и философии.

Эти «языки» призваны сообщить и передать некоторое особое содержание и мы исходим из гипотезы (ее может подтвердить только конкретный анализ), что это содержание как раз и есть видение мира.

Если наша гипотеза верна, то используемый нами метод может быть плодотворен для анализа литературных произведений. Никто не сомневается, что художественное произведение есть непосредственное выражение мыслей или намерений создающей его творческой личности. Поэтому, изучая индивидуальность автора, можно прийти

к познанию генезиса и некоторых конструктивных элементов его творчества. К сожалению, состояние современной психологии не позволяет дать точного, научного анализа творческой личности. Трудность усугубляется еще тем, что историк литературы пишет о человеке, который давно уже умер и о котором, помимо его произведений, сохранились лишь косвенные сведения, принадлежащие другим, также уже давно ушедшим из этого мира людям.

Даже самое тщательное, кропотливое исследование исторических и филологических свидетельств позволяет только приблизительно реконструировать жизнь и личность писателя. Без сомнения, исключительный психологический такт, счастливый случай, неожиданное вдохновение могут соединить воедино такие факты биографии творческой личности, которые действительно важны для понимания художественных произведений. Но даже в этих исключительных случаях будет трудно найти объективный и контролируемый критерий, позволяющий разграничить научно корректный анализ от внешне впечатляющих и замысловато-эффектных, но безосновательных рассуждений.

Преодолеть эти трудности биографического и психологического анализа нам могут помочь филологические и феноменологические исследования самого произведения, исследования, которые имеют, по крайней мере, то преимущество, что в самом тексте мы можем найти объективный критерий, позволяющий исключить слишком произвольные гипотезы.

Благодаря точности, внесенной историческим и социологическим исследованием в использование понятия видения мира, у нас появилась сегодня помимо самого текста, концептуальный инструмент исследования, который открывает пути к анализу литературного произведения, помогает в значительной мере понять его структуру и значение. Однако следует подчеркнуть, что подход к рассмотрению художественного произведения с позиций видения мира правомерен только для самых значительных произведений прошлого.

Видение мира есть в действительности *концептуальная экстраполяция* до пределов самой *крайней последовательности* реальных, аффективных, духовных тенденций, связанных с членами группы. Это *последовательная* совокупность проблем и ответов, которая в литературном произведении выражается созданием конкретного универсума. Наша гипотеза заключается в том, что эстетический факт зиждется на двух основаниях адекватности:

а) Адекватность видения мира как проживаемой реальности и вселенной, создаваемой писателем.

в) Адекватность этого универсума и литературного жанра, стиля, синтаксиса, образов, короче, тех собственно литературных средств, которые используются творцом этого универсума.

Если эта гипотеза верна, то все истинные литературные произведения обладают внутренней закономерностью и последовательностью и выражают определенное видение мира. Что касается других опубликованных или неопубликованных произведений, то, как раз из-за отсутствия внутренней последовательности большая часть их не может рассматриваться ни как универсум, ни как литературный жанр в строгом смысле этого слова.

Всякое произведение есть, несомненно, выражение какого-то аспекта психической жизни индивидуума, но (мы уже об этом говорили), жизнь далеко не всякого индивидуума доступна научному анализу. Историк и социолог могут понять и интерпретировать только личность исключительную, которая во многом идентифицируется с фундаментальными тенденциями социальной жизни и последовательно реализует их в своем творчестве, сознательно противостоя различным противоречивым влияниям. Социолог может экстраполировать сознание группы на ее предельную последовательность, а как раз это последовательное видение составляет содержание, первое условие – необходимое, хотя и недостаточное – существования эстетических ценностей в искусстве или литературе.

Большое количество произведений среднего или низкого качества с трудом поддаются историческому и эстетическому анализу именно потому, что они являются выражением средних, ничем не примечательных индивидуальностей, в малой степени типичных и репрезентативных.

Что касается второго элемента ограничения, связанного с тем, что анализируются произведения прошлого, то это ограничение фактическое, а не принципиальное. Можно выделить главные социальные тенденции эпохи, экстраполировать те видения мира, которые им соответствуют, и находить те литературные произведения, которые их адекватно объясняют. Как правило, эту крайне сложную и трудную работу для большей части великих произведений прошлого социальная жизнь выполняет сама.

Ибо, если социальные факторы, определяющие успех произведения в момент его написания, в период жизни автора и некоторое время после его смерти, многочисленны и в большой мере случайны (социальное положение автора, влияние некоторых лиц, например короля, если речь идет о XVII столетии), то с течением времени начинает действовать единственный фактор, оказывающий решающее

влияние (хотя он действует не всегда одинаково и имеет разную интенсивность): в некоторых произведениях прошлого мы находим то, что смутно чувствуем и о чем думаем сами. В совокупности художественное творчество выражает чаяния современников на таком уровне сознания и последовательности, которого они сами часто не могли достичь. Если наша гипотеза правильна, то именно это может быть критерием эстетической состоятельности литературного произведения, в анализе которого используется, помимо прочих, и историко-социологический метод.

После всего сказанного можно поставить вопрос: какой вклад может внести историко-социологический подход в исследование литературных произведений? Нам кажется, что ответ может быть сформулирован достаточно четко. С помощью этого подхода можно, выделив, прежде всего различные видения мира, существующие в определенную эпоху, прояснить содержание самых значительных литературных произведений и их место в культуре. Затем, задачей социологический эстетики будет определение отношений между видением мира и универсумом произведения, а задачей собственно литературной критики и эстетики – определение отношений между этим универсумом и собственно литературными средствами, которые выбирает художник для его выражения.

Мы видим, насколько эти методы переплетаются и взаимодополняют друг друга. В настоящем исследовании мы будем в основном анализировать взаимосвязь между универсумом и видением. Что касается отношения между этим универсумом и собственно литературными средствами выражения, мы почти не будем их касаться, не претендуя на углубленный анализ.

Основополагающие идеи трагического видения, разработанные в первой части этого исследования, позволяют с самого начала поставить проблему времени в трагедии Расина, а также в имплицитной форме затронуть проблему правил трех единств. По всей вероятности, эти правила были приняты во Франции в XVI веке такими теоретиками, как Скалигер, Жан де Тай и другие. Однако многих художников, самым известным из которых был Корнель, они стесняли, мешая проявлению их творческих возможностей; для Расина же правила трех единств были **внутренней необходимостью**. Это часто встречающееся в истории искусство явление, механизм которого следовало бы объяснить: инструмент существует для того видения (и, разумеется, художника), которое могло бы реально им воспользоваться. В правиле трех единств Расин, кажется, нашел очень удачный, подходящий для своего театра инструмент. Дело в том, что в

действительности трагедии Расина от «Андромахи» до «Федры» разыгрываются *в одно мгновение*: в то мгновение, когда положение человека становится действительно трагическим с силу *отказа* от мира и жизни. Все трагические герои Расина произносят несколько слов, обозначающих «время» трагедии, то мгновение, когда герой видится «в последний раз» с теми, кого он еще любит в мире.

Андромаха – Хочу я на него взглянуть в последний раз (IV, 1).

Юния – Что если на тебя гляжу в последний раз (V, 1).

Тит – Мы встретится должны – увы – в последний раз (II, 2).

Береника – В последний раз, прощай, мой цезарь (V, 7).

Федра – Увы, на тебя гляжу в последний раз (I, 3).

Все остальное, по крайней мере, от «Андромахи» до «Береники», есть только экспозиция, не имеющая существенного значения для пьесы. По словам Лукача, когда занавес открывает трагедию, будущее уже утвердило свое присутствие в вечности. Игра кончена, между человеком и миром невозможно никакое примирение.

Каковы конститутивные элементы расиновских трагедий? Они остаются неизменными – *Бог, Мир, Человек* – по крайней мере, в трех трагедиях. *Мир* представлен различными персонажами, от Ореста, Гермियोны, Пирра до Ипполита, Тезея и Федры. Но их объединяет одно общее качество, очень важное для определения трагической перспективы, – отсутствие подлинности, осознанности и человеческих ценностей.

Что касается Бога, то здесь речь идет о Боге отсутствующем – *Deus absconditus*, и именно поэтому мы считаем себя вправе говорить о том, что пьесы Расина – от «Андромахи» до «Федры» – глубоко *янсенистские*, хотя Расин в это время находился в конфликте с Пор-Роялем, представители которого не любили комедии, даже если (и, может быть, прежде всего, поэтому) она выражала свое собственное видение мира. Отметим также, что боги расиновских трагедий – языческие идола, поскольку невозможно представить христианского и янсенистского Бога на театральной сцене. За исключением Тита, все трагические персонажи его пьес – женщины, поскольку сущность определяется страстью – чувством, которым XVII век решительно отказывался наделять мужчину.

Но это внешнее соображение, не затрагивающее сути расиновских пьес. Солнце в «Федре» – тот же трагический Бог, что и отсутствующий, скрывающийся Бог Паскаля, равно как и Андромаха, Юния, Береника, Федра есть конкретные воплощения тех «званных», признание которых представляется в «Слове о Благодати» одним из критериев, по которым янсенисты отличаются от кальвинистов или от тех

праведников, которым недостает благодати. Об этом говорит одно из пяти положений, осужденных Церковью.

Если принять главную тему трагического видения – основополагающее противопоставление мира людей, лишенных подлинного самосознания и человеческого величия, трагического персонажа, величие которого состоит как раз в отказе от мира и от жизни, то станут возможны два типа трагедии: трагедия с перипетиями, неожиданностями и узнаваниями и трагедия, без перипетий и узнаваний; последняя, кроме того, делится на два типа в зависимости от того, кто находится в центре действия – герой или мир.

В трагедии «без» перипетий и узнаваний» герой *уже с самого начала* знает, что невозможно никакое примирение между ним и миром, лишенным самосознания, миром, которому он, отказавшись от всех иллюзий и компромиссов, противопоставляет величие своего отказа. «Андромаха» приближается к трагедиям этого типа. «Британик» и «Береника» представляют соответственно тот или другой вид этого типа.

В трагедиях (с неожиданностями и узнаванием) трагический персонаж еще верит, что он может жить в мире без компромиссов, навязывая ему свои требования, но, в конце концов, трагический герой осознает свои иллюзии. Мы считаем, что к трагедии этого типа приближаются «Баязет», «Митридат», «Ифигения», а идеальный образец – «Федра».

После этого проанализируем пьесы Расина в хронологическом порядке, который (но это не общая закономерность) совпадает с их внутренней логикой.

а) Трагедии отречения

I. Андромаха

Перед тем как перейти к самой пьесе, следует сказать несколько слов о предисловии Расина к своим трагедиям. Для социолога это тексты совсем иной природы, чем тексты пьес. Последние представляют вселенную вещей, людей и отношений, структуру и значение которых он должен анализировать; предисловия объясняют только мысль писателя, то, как он осознает и понимает свое творение. Хотя эти тексты в высшей степени интересны, их не следует недооценивать и ими пренебрегать, но их содержание вряд ли имеет важное значение для понимания смысла и объективной структуры произведений. Нельзя считать заведомо абсурдной идею, что писатель или поэт не в состоянии понять *объективного* значения своего творения.

Концептуальная мысль и литературное творчество – два существенно *различных*¹ вида духовной деятельности, которые могут соединиться в одном индивидууме, но происходит это *далеко не всегда*. Однако даже когда этого не происходит, теоретические тексты очень важны для исследования произведения. Если они не раскрывают объективной значимости, то все же отражают многочисленные проблемы, встающие перед писателем в процессе собственно литературного творчества. Но в этом случае чтение их должно быть направлено не на поиски действительных теоретических сведений, а на поиски «симптомов», которые следует не только понимать, но также и интерпретировать, интерпретировать в свете произведения, в плане индивидуальной психологии, со всеми вытекающими отсюда трудностями, так как индивидуальность, личность Расина доступна для исторической социологии только тогда, когда он *создает эстетически полноценные пьесы*, вне этого творчества его личность остается чуждой этой области исследования.

Следуя за Аристотелем, Расин пишет в предисловии к «Андромахе» и повторяет это в предисловии к «Федре», что трагические персонажи не являются «ни абсолютно плохими, ни абсолютно хорошими». Эта формулировка применима ко многим античным героям, отчасти к Андромахе, но не применима ни к Юнии, ни к Титу, так как они положительные герои, ни к Федре, единственной достоверной характеристикой которой будет следующая: «очень хорошая и очень плохая в одно и то же время». В перспективе расиновской трагедии формулировку «ни очень хорошая, ни очень плохая» можно в большей мере отнести к представителям света. И это качественное различие между трагическим человеком и человеком света существенно отличает трагедию XVII века от великих античных трагедий. Античная традиция требовала, чтобы в трагедии обязательно присутствовал хор, что совершенно немыслимо в трагедии Расина. Мы к этому вернемся при анализе «Британника».

Говоря о своих персонажах, Расин, отвечая на критику, в обоих предисловиях использует совершенно противоположные аргументы, подчеркивая, что Пирр неистов потому, что «такова его природа» и что он не желает изменять характер героев античности, но что касается Андромахи, он «посчитался с тем представлением, которое у нас

¹ В письме к аббату Лавассору Расин сам говорит об этом различии: «Поэты в том похожи на лицемеров, что они всегда защищают то, что делают, но их совесть никогда не оставляет их в покое (lettre de 1659 ou 1660) Racine: Œuvres. Ed. Mesnard. t. VI. p. 373.).

в настоящее время сложилось об этой принцессе», подчеркнув ее верность Гектору.

Следуя законам своего универсума, своей вселенной, Расин расширил значимость персонажа Андромахи для того, чтобы акцентировать радикальную противоположность ее и Пирра.

В пьесе только два персонажа – *Мир* и *Андромаха*, а также персонаж, одновременно присутствующий и отсутствующий, Бог с двойным ликом, воплощаемый Гектором и Астианаксом и противоречивые и потому неосуществимые требования последних.

Ясно, что Гектор уже провозвестник Бога «Британника» и «Федры», хотя и не отождествляется с ним, так как «Андромаха» – драма, но уже близкая к трагедии.

Мир представлен тремя психологически различными персонажами, поскольку Расин создает личности живые и индивидуализированные, но морально тождественные отсутствием самосознания и человеческого величия. Таким образом, отличие Пирра от двух других персонажей существует только для психологического анализа, внешнего самому произведению. Для *примата этики*, характеризующего трагедию и являющегося ее истинной перспективой, нет степеней; люди обладают или не обладают подлинным человеческим сознанием, подобно тому как Бог Паскаля присутствует или отсутствует и нет пути, который вел бы к нему и позволял к нему приблизиться.

Схема пьесы подобна схемам всех трагедий Расина. Перед Андромахой выбор, две составляющие которого – верность Гектору и жизнь ее сына Астианакса – одинаково важны для нее. Именно поэтому она выбирает только смерть, спасающую обе ценности – *антагонистические и в то же время неотделимые друг от друга*.

Андромаха – единственный персонаж пьесы, воплощающий человеческое начало. Но она не центральный персонаж и находится на периферии. Настоящий центр – это *Мир*, точнее – мир животной жизни страстей.

Было бы ошибочным, однако, отделять животную страсть, лишённую сознания и величия, воплощенную в персонажах Пирра, Ореста, Гермियोны, от других сторон и сфер жизни. В течение всего действия пьесы война, варварство, расправы над побежденными, развалины Трои создают такую перспективу и атмосферу, которые еще больше подчеркивают, что персонажи, воплощающие животную

страсть, лишены всяких норм этики и легко превращаются в животных и в других сферах жизни².

О, эта ночь резни! О, ужас этой ночи!
 Застлал он вечной тьмой моих любимых очи.
 Ты помнишь? Пирр идет. Алеет кровь на нем.
 Он освещен дворцов пылающих огнем,
 Проходит Трою он от края и до края,
 Тела моих родных ногами попирая
 Под стоны гибнущих, под звон и лязг мечей
 Под крики грабящих жилища палачей.
 И в страхе перед ним склоняются живые
 Так передо мной явился Пирр впервые (III, 8).^{*}

В *мире* Ореста, Гермियोны, Пирра существует *мир* Нерона и Агриппины. Нероном в пьесе «Британник» владеет такая же аморальная и слепая страсть, какую мы встречаем у всех трех вышеназванных персонажей «Андромахи». Мир всегда один и тот же, различные пьесы только акцентируют те или иные его аспекты.

Анализ персонажей и их речи при такой установке несложен. Перед Орестом и Пирром также стоит альтернатива, но их реакция недостойна людей, наделенных подлинным самосознанием. Это даже не реакция решительного выбора одного из элементов альтернативы. Их жизнь – постоянные колебания под воздействием внешних событий, не зависящие от их собственного сознания. Их слова не согласуются с делами и поступками. Орест как будто прибывает за Астианаксом, но в действительности эта миссия для него только предлог; для него важна только его любовь к Гермione. И нам это понятно с первой сцены.

- Любовь меня ведет. И здесь ищу я ту,
- У ног которой смерть иль счастье обрету (I, 1)

Мы узнаем уже в первой сцене, еще до того как появляется Пирр, насколько его мир и его жизнь лишены норм, направляющих его сознание:

- Да, может Пирр сейчас, отчаяньем гонимый
 - Похоронить любовь, женясь на нелюбимой! (I, 1)
- Тоже самое мы узнаем и о Гермione:
- К блаженству, к гибели она равно готова;

² Мы отводим возражения, что таковы нравы древних греков в повседневной жизни. Во-первых, пьеса написана в XVII веке; во-вторых, подобные суждения находятся в самой пьесе и не нуждаются в том, чтобы их вводили извне.

^{*} Перевод дается по изданию: Расин. Трагедии. – М.: Наука. 1977. Перевод пьесы «Андромаха» И. Шафоренко и В. Шор.

Сокровенный Бог

– То рвется в Грецию, то остается снова (I, 1)

Диалог с Пирром происходит, как и следует ожидать, на том же уровне.

Таким образом Гермiona, Орест, Пирр вводят нас в мир ложного содержания, ложного сознания, в мир слов, лишенных субстанционального. Слова здесь не средство выражения подлинной содержательности, а средство, используемое для того, чтобы обмануть и других, и себя. Мы находимся в лживом и диком мире, лишенном субстанциональности, в мире, где нет различия между сущностью и видимостью.

Но в четвертой сцене появляется Андромаха и атмосфера меняется. Мы оказываемся в мире абсолютной истины, в бескомпромиссном мире трагического человека. Пирр уже чувствует, что она и ее сын не в его власти. Пирр спрашивает у нее:

– Вы не за мною?

– Ах, если мне блеснул надежды луч один... (I, 1).

Ответ Андромахи ясен и недвусмыслен, она отвечает, пренебрегая опасностью, которая ей угрожает:

– Нет, я иду туда, где заточен мой сын,

– Все, что завешено мне Троей и супругом.

– Час в день разрешено нам проводить друг с другом (I, 4).

Решительное столкновение и последствия его очевидны. Пирр, принадлежащий Миру, предлагает Андромахе компромисс и сообщает о цели миссии Ореста, об опасности, которая угрожает Астианаксу и о своем отказе выдать его. Но... в мире «Пирров» всегда есть «но», всегда есть «только». Но его отказ, в диалоге с Орестом как будто мотивированный этическими нормами, на самом деле только хитрость, только средство, чтобы поколебать решимость Андромахи. Пирр требует вознаграждения:

– «Мне так необходим ваш дружелюбный взгляд».

Именно здесь пьеса, начинавшаяся как трагедия, становится драмой. Ответ Андромахи, на первый взгляд, абсолютно правдивый, что характерно для трагического персонажа, уже содержит в зародыше ее будущую «вину». Она противопоставляет Пирру требования этики и императивы человеческого величия.

Нет! Нет! От вас я жду совсем иных деяний!

Несчастных пленников избавить от страданий,

Безвинное дитя спасти любой ценой,

Не требуя себе за это мзды иной,

Чем радость матери, что сына сохранила, –

Вот подвиг по плечу наследнику Ахилла! (I, 4)

Андромаха, несомненно, думает то, что говорит. Говоря, она выражает свою собственную сущность. Именно так она вела бы себя, окажись она на месте Пирра. Но у нее нет никаких иллюзий, что ее слова повлияют на Пирра. Мир абсолютных истин для Пирра – мир за закрытыми дверьми. Тем не менее Андромаха *делает вид*, что верит в возможность убедить Пирра. В словах Андромахи, обращенных к Пирру, есть что-то от иронии или от хитрости, ибо она говорит с животным, со зверем так, как если бы она говорила с человеком.

Для трагического персонажа в этом заключается вина. Андромаха предвосхищает Федру, но только предвосхищает, так как у нее нет иллюзии, что она может жить в мире и примириться с ним. Цель ее хитрости – добиться таких условий, которые не только придадут ее отказу величие, но и сделают его *целесообразным*, действенным, дав ей возможность в *материальном* плане одержать над миром победу в тот самый момент, когда она будет раздавлена.

Именно поэтому Андромаха, очень близко подходя к трагическому миру, не входит в него. Различие между этими двумя действиями незначительное, но оно существует, а в мире трагедий даже самые минимальные различия значимы не меньше различий принципиальных. Не может быть никаких точек соприкосновения у видимости и сущности, у хитрости и истины.

У нас есть, впрочем, доказательство, что сам Расин почувствовал это: развязка издания 1668 года отличается от развязки изданий после 1773 года.

Мир слова обладает собственной последовательностью и закономерностью. Если бы «Андромаха» продолжала оставаться трагедией, то, начиная с 4 сцены, надо было бы считать, что героиня виновна, и в конце концов подобно Федре признает свою вину. Расин был еще далек от этого. У нас во всяком случае нет никаких свидетельств того, что он допускал такую возможность. Наоборот, он почувствовал непоследовательность трагического конца. В издании 1688 года он вводит в конце пьесы сцену, где Гермiona освобождает пленницу Андромаху. Но он не мог не осознавать того разрыва и несоответствия, которые возникли между неразрешимым конфликтом первых трех актов и концом пьесы.

Именно поэтому он внес в текст изменения: в последних изданиях нет трагического. Расин устанавливает, если и не противоположность, оппозицию между Андромахой и миром, то, по крайней мере, оппозицию между Андромахой и теми тремя персонажами, которые в пьесе воплощают мир.

Подведем итоги. Андромаха – трагический персонаж в той мере, в какой она отвергает альтернативу, противопоставляя миру свой отказ от жизни, свободно сделанный выбор умереть. Но она более не трагический персонаж, когда, решившись на замужество с Пирром, начинает хитрить с миром для того, чтобы превратить свою моральную победу в победу материальную, которая переживет ее. Так трагедия в последних двух актах превращается в драму. Возможно, именно поэтому Расин второй раз вернулся к этой теме в пьесе «Британник», стараясь выдержать ее в трагедийном плане.

Вернемся, однако, к анализу пьесы. Пирр, естественно, не понимает, что говорит Андромаха. Он в этом видит только одно – отказ и делает вывод, что ему нет никакого смысла защищать Астианакса. Он даже называет такое поведение «правильным, справедливым», разумеется, в том смысле, как понимает эти слова Мир:

- Отныне жалость я с презрением отрину;
- За мать держать ответ теперь придется сыну.
- Не стану мальчика от кары ограждать:
- Он нужен Греции – велю его отдать (I, 4).

Андромаха же возвращается в свой мир, в свой универсум. Ее ответ очень точен: невозможен никакой компромисс.

- О боги! Он умрет! И нет ему защиты! (I, 4).

Но судя об Андромахе по законам своего собственного мира (и здесь он отчасти прав), Пирр предлагает Андромахе увидеть сына, надеясь, что она может еще изменить свое решение:

- Идите же к нему.
- Обняв свое дитя, поймете вы, возможно
- Что гневу доверять судьбу – неосторожно (I, 4).

Во втором акте появляется третий персонаж – Гермiona. Как и двум другим ей недостает человеческого величия и реального осознания вещей. Остановимся на двух моментах, которые, как нам кажется, достаточно характеризуют этот персонаж.

Гермiona боится правды и обманывает себя и других.

- Молчи, жестокая! Нет, нет, он мне не мил!
- Погибшая любовь – ничтожная потеря.
- Должна поверить ты, своим глазам не веря,
- Что стал противен мне предатель навсегда.
- Хвали меня за то, что духом я тверда (II, I).

Величие трагического человека – в его ясном и однозначном осознании реальности, чего не хватает, представляющим мир персонажам, страшимся смотреть правде в глаза и осознавать то, что окончательно и неизбежно.

Другая очень важная тема, с которой мы столкнемся также и в «Федре», – тема бегства. Клеона предлагает Гермione:

– Вот и бегите с тем, кто в вас души не чает (II, I).

Теоретически, Гермione принимает это предложение немедленно. На самом же деле она остается на месте, не трогается с места, ясное осознание опасности у нее отсутствует. Она остается не потому что решается мужественно противостоять невзгодам, а потому, что не понимает реальной ситуации и предается иллюзиям, которые рождает в ней страсть.

Такое же отсутствие осознания реальности и человеческого величия мы видим у Пирра, Ореста и Гермione во всех актах пьесы.

Орест определяет самого себя как человека, всегда поступающего вопреки своим словам:

– Я клялся искренне не видеть больше вас –

– И вновь у ваших ног, уже в который раз! (II, 2).

В сцене II, 5 Пирр опять проявляет непонимание мира Андромахи. Далее, в сцене III, I такие же иллюзии питает Орест, не придавая никакого значения выполняемой им политической миссии, которую он, однако, принимает:

– О, если б от него я получил отказ –

– Со мною в Спарту плыть она бы согласилась

– И словом бы одним моя судьба решилась! (III, I).

Гермione обманывает Ореста, заставляя его верить в ее любовь, и сама оказывается обманутой Пирром (III, 3). Она проявляет низость, когда считает, что одерживает победу над Андромахой (III, 4). Отношение Пирра к Андромахе не меняется и достигает своего кульминационного пункта в сцене, где он объясняет ту альтернативу, которую мир оставляет Андромахе: «надо царствовать или погибнуть».

– Я вас в последний раз прошу во имя сына (III, 7).

И когда Сефиза, характеризую данную ситуацию находит поистине паскалевскую фразу:

– Но верность Гектору, храня столь безусловно,

– В сыновней гибели вы будете виновны (III, 8).

Андромаха обращается за советом к отсутствующему судье, все судящему и никогда ни на что не отвечающему:

– Спрошу я Гектора и сразу все решу (III, 8).

Но это не трагедия; подобно трагическому Богу Гектор не остается пассивным и немым зрителем. Он вмешивается в ход событий и Расин с большой экспрессией подчеркивает это:

– То Гектор вам внушил, что путь закрыт иной,

– А сына вы должны спасти любой ценой (IV, I).

И сама Андромаха уже больше не настоящая трагическая героиня. Конечно, решение, которое она принимает на могиле Гектора смело и не лишено величия: она жертвует своей жизнью, чтобы спасти жизнь своего сына Астианакса и остаться верной своему супругу. Нет почти ничего общего между этим самопожертвованием и эгоистическим поведением Пирра, Ореста и Гекрмионы, но что-то общее все же есть, и этого «что-то» достаточно для упразднения трагедии. Андромаха пускается на хитрость, чтобы превратить свою смерть в материальную победу над миром.

О решении Андромахи – это кульминационный момент пьесы – сообщается в двух стихах; один это решение подготавливает, другой его объясняет со всеми его последствиями. Так мы входим во время трагедии:

– Пойдем же к мальчику, Сефиза, час настал (IV, 1).

Андромаха излагает затем принятое ею решение, рассказывает о хитрости, благодаря которой, покончив после свадьбы жизнь самоубийством, она разрешит все проблемы:

- И жизнь, которую ценить я перестала,
- Мгновенно оборву при помощи кинжала
- Так долгу своему останусь я верна
- И будет вдовья честь моя сохранена (IV, 1).

Эти строки можно было бы назвать трагическими, если бы в числе тех, кого перечисляет Андромаха, не было человека, принадлежащего миру – Пирра. Конечно, дистанция, отделяющая Андромаху от Пирра, велика, она будет существовать до конца пьесы, но она сократилась, она уменьшена той связью, которая сохранится и после смерти Андромахи.

Дистанция и сближение, противопоставление и связь соединяются в одном стихе. Говоря Сефизе, что та должна делать после ее смерти, Андромаха произносит:

– Если надо, то я соглашусь, пусть с ним обо мне говорят (IV, 1).

«Если надо» – выражает дистанцию, внутреннюю оппозицию Андромахи всякому контакту с Пирром, «я соглашусь» – выражает остальное, так как Андромаха уходит из жизни не потому что отказывается от мира, оставляя всякую надежду на межмировую жизнь, как это сделают позднее Юния, Береника, Федра, а напротив, потому, что она рассчитывает на лояльность Пирра, который, став ее супругом, будет и после ее смерти защищать Астианакса. Этим самым *она могла бы продолжать жить в мире*. Она даже будет должна это сделать, так как ее надежда обманчива. Характер Пирра ненадежен. Очень вероятно, что он в приступе гнева может отдать Астианакса

грекам, чтобы отомстить за обман. Андромаха пошла на хитрость и поэтому сама может быть обманута. Несмотря на те отличия, о которых мы говорили, несмотря на моральное величие своего поступка, она все-таки смыкается с миром. Расин заставляет умереть Пирра и оставляет в живых Андромаху, вероятно для того, чтобы не делать очевидным эту ущербность, и в конце переворачивает структуру пьесы. Он целиком сохраняет *моральное и материальное* величие Андромахи и ее противостояние миру, заставляя умереть Пирра и Гермину и сойти с ума Ореста. В материальном плане победа Андромахи очевидна³. Два последних стиха пьесы говорят о том, что Орест выживает только потому, что он сходит с ума. В мире Андромахи, где нет места ни для живого Пирра, ни для Гермину, также нет места и для Ореста способного действовать с той же животной бессознательностью, с какой он действовал когда был еще в «разуме».

– Смотрите, он без чувств. Утихло иступленье.

– Нам мешкать – смерть. Скорей страдальца унесем

– Покуда ярость вновь не пробудилась в нем (V, 5).

Осознавал ли все это Расин? Принимал ли он в своей жизни те моральные законы, по которым жили Юния, Береника, Федра? Откровенно говоря, мы *ничего об этом не знаем*. Это задача ретроспективной психологии. Очень вероятно, что он их отверг бы. В своих упреках Николь и Мать Агнесса де Сент-Текл совершенно правы, поскольку, создавая свои трагедии, Расин – к счастью для потомства – противоречил не только янсенистской морали, но и самому себе. Он представлял миру такой универсум, единственным моральным величием которого был отказ от мира. Может быть, некоторые психологи считают, что для того, чтобы создать подобные трагедии, следует понимать Андромаху, Юнию, Беренику и Федру, не отождествляя себя с их миром. Мы не можем ответить на этот вопрос, это выходит за рамки нашей компетенции.

Мы ставим эту проблему с единственной целью – подчеркнуть, что для создания целостного и последовательного универсума произведения писатель не нуждается в концептуальном его осмысливании, не нуждается в принятии этого универсума. Истории литературы из-

³ Слова Пилада:

Лишь Андромаха здесь нынче власть

Эпирцы за нее готовы жизни класть.

Уничтожая нас, ее врагов исконных.

Она же, хоть вчера ей был противен трон их.

За мужа нового их побуждает мстить...

означают только, что мир Андромахи пришел на смену миру Пирра.

вестны писатели, идеи которых совершенно противоположны смыслу и структуре их произведений (например, Бальзак, Гёте и др.). Надо только понять, что анализ творчества и исследование идей автора есть совершенно *разные* сферы, которые, конечно, пересекаются и взаимно дополняются, но не приводят *всегда и с необходимостью* к согласованным и общим результатам.

Именно поэтому проводимый нами анализ не претендует на какие-либо открытия в области моральных и религиозных идей Расина. Он ограничивается миром его пьес, одним из самых строго структурированных универсумов, встречающихся во всемирной литературе.

II. «Британник»

«Британник» – первая в творчестве Расина настоящая трагедия триптиха: «Британник», «Береника», «Федра». Эти три трагедии соответствуют трём типам возможной реализации современного трагического конфликта. Ибо, если трагедия, в которой нет неожиданностей и узнаваний, может строиться двумя возможными способами, когда центральным персонажем является или мир, или трагический герой, то трагедия с узнаваниями и неожиданностями представляет только одну возможность, поскольку герой и мир нерасторжимо слиты в течение всего действия.

Схема «Британника» та же, что и схема «Андромахи»: *трагедия без неожиданностей и узнаваний, где главным персонажем является мир*, но на этот раз конфликт приобретает чрезвычайно резкие черты. На сцене два персонажа: в центре *мир, который состоит из* героев, буруемых неистовыми животными страстями – Нерон и Агриппа; плутов и мошенников – Нарцисс; людей, не желающих ни видеть, ни понимать реальность и пытающихся разрешить конфликты с помощью полусознанных иллюзий – Бурр; невинных и пассивных жертв, бессильных морально и интеллектуально – Британник; затем на периферии пьесы – Юния – *трагический персонаж*, восставший против мира и категорически отвергающий любой компромисс. И, наконец, третий персонаж пьесы, персонаж отсутствующий и в то же время более реальный, чем все другие – Бог.

Первые два стиха – ремарка мизансцены, указывающая на время. Эти указания очень редки в пьесах Расина и всегда имеют очень большое значение:

- Негоже, госпожа, тебе у двери ждать,
- Когда твой сын, Нерон, изволит почивать. (I, 1)

Мы видим, как встает заря, сцена фиксирует время до пробуждения Нерона. Ясно, что это не только тот момент, когда поднимается занавес, а, прежде всего *то вневременное мгновение, когда разворачивается действие всей пьесы*. То мгновение, когда «рождается чудовище», как совершенно открыто говорится в предисловии. Пьеса «Британник» концентрируется в том мгновении, когда пробуждается чудовище, когда в Нероне просыпается дремлющий в нем зверь.

Это пробуждение совершается при крайне примечательном обстоятельстве, которое, как мы узнаем позднее, является единственным по-настоящему значительным событием во вселенной трагедии, побудившим зверя снять маску. Это событие – встреча с Юнией. До сих пор Нерон мог обманывать других, может быть, он обманывал и самого себя, веря в свою внешнюю добродетель. Лишь Агриппина, искусный политик, с огромным опытом знания людей, уже давно поняла настоящее положение дел. Но для неё проблема ставится не в *этической*, а в *практической* плоскости. Её дело не судить Нерона, отвергнув его моральный опыт, ей необходимо укрепить свое положение, которому начинает угрожать её сын. Инстинкт политического животного говорит ей, что похищение Юнии приближает эту угрозу. Новое утро знаменует наступление новых событий. Поставлена фундаментальная проблема трагедии: вступают в конфликт человек и мир, которых символизируют Нерон и Юния.

Затем на сцене появляется Бурр, добродетельный и благородный политик, не понимающий реального положения вещей или не желающий его понимать. Он защищает действия Нерона во имя политической мудрости и хочет верить в благородство и добродетель Нерона, поскольку это примирит внешний мир и мир его собственных ценностей, у которого только единственный недостаток: он нереален, иллюзорен.

Едва ли последние стихи сцены могут говорить нам о том, что Бурр защищал поступки Нерона просто потому, что тот их уже совершил, что если бы Нерон попросил у Бурра совета, то он их не одобрил бы:

- Но вот уже идет Британник. Он в смятенье.
- И ты разделишь с ним и скорбь, и возмущенье,
- И тех начнешь винить, и клясть, и унижать,
- С кем цезарь, может быть, не стал совет держать. (1,2)

Слабость Британника очевидна при первом знакомстве с ним. От начала до конца пьесы он позволяет себя обманывать Нерону и его шпиону Нарциссу. Мир раздавливает этот персонаж, но он, в отличие от мира, этого не знает.

- Но ты мне друг, Нарцисс. Все думы, все мечты -
- Клянусь, их будешь знать отныне только ты. (I, 4)

Обратим внимание на то, что это совсем не пустые слова. Британник будет выполнять своё обещание до последнего мгновения своей жизни. О моральных ценностях Нерона, Агриппины и Нарцисса говорить не приходится. Мы знакомимся с Юнией только в третьей сцене II акта: когда появляется трагический персонаж, зритель знает уже всех представителей мира.

Появление на сцене Юнии сразу же высвечивает противостояние между ней и Нероном⁴:

- Бледнеешь и дрожишь, и голову склонила?
- Меж тем в моих глазах суровость не сквозила.
- Я правду, господин, сказать тебе должна:
- Не Цезарь нужен мне, Октавия нужна. (II,3)

Её первые слова «я правду, господин, сказать тебе должна» сразу же характеризуют её очень точно и красноречиво. Немного позднее она говорит следующее:

- Британник дорог мне –
- С тобою, господин, правдива я вполне.
- Признания мои, быть может, и опасны,
- Но чувства и слова у Юнии согласны:
- Вдали от суеты, живя не при дворе,
- Я не приучена к притворству и игре. (II, 3)

Диалог между Юнией и Британником – один из шедевров Расина. Богу трагедии, затаившемуся в мире, постоянно противопоставляется дьявол, чудовище, спрятавшееся за стенами и наблюдающее за жестами, словами, глазами Юнии. Британник, так легко верящий монстрам и легко поддающийся на обман персонажей, принадлежащих миру, становится недоверчивым, как только он сталкивается с подлинно честным человеком – с Юнией, которая делает все возможное для того, чтобы заставить его понять реальную ситуацию.

Расину требуется совсем немного слов в начале следующей сцены, чтобы выявить непреодолимую противоположность между Юнией и Нероном:

Нерон:

– Ты...

Юния:

– Нет, я ухожу, должна одна остаться.

⁴ Можно вспомнить о точно таком же появлении Андромахи.

Далее пьеса идёт своим ходом. В известной сцене между Нероном и Британником последний, наконец, ведет себя как мужчина и восстает против Нерона. Но понимающая всё Юния чувствует, что у Британника нет сил противостоять своему противнику и, желая предотвратить убийство и примирить братьев, хочет покинуть мир и удалиться в храм весталок:

- Не будет ни вражды, ни дум о черной мести.
- Я посвящу себя навек богине Весте,
- Ничье спокойствие не буду возмущать...
- Дозволь мне лишь богам отныне докучать!⁵

После сцены между двумя «дикими зверьми», Нероном и Агриппой, наступает решающий момент. Нерон решает отравить Британника и зовёт его к себе под предлогом примирения. Британник не сомневается в искренности Нерона. Юния, напротив, не тешит себя никакими иллюзиями:

Юния:

- Я боюсь, я чувю – близки сроки беды.

Британник:

- Но я любим?

Юния:

- К чему вопрос жестокий?

Британник:

- Нерон, раскаявшись, мешать не станет нам.

Юния:

- И доверяешь ты вполне его словам?

Юния присутствует при дворе только один день, но она уже поняла сущность и законы *мира*. Британник, живущий здесь уже много лет, позволяет обманывать себя так же легко, как и вначале:

- Ты судишь по себе, Британник, забывая:
- Твой путь всегда прямой, его стезя – кривая.
- За день, за этот я поняла, мой друг,
- Как лицемерен он, и двор, и всё вокруг.

Британник успокаивает её. Нерон искренен, он в этом уверен, у него есть неопровержимые доказательства:

- Нерон признал смиренно
- Неправоту свою. Он даже откровенно

⁵ По поводу этого стиха мы в качестве гипотезы предлагаем следующую интерпретацию: высказывая *иллюзорную* надежду примирения между Нероном и Британником, Юния, верит она в это или нет, делает шаг навстречу *миру*. Именно поэтому её удаление в храм весталок можно рассматривать здесь как, «бегство», которое «раздосадует богов».

– С Нарциссом говорил о ней и, согласишься...

И вот решающая фраза:

– Что если на тебя гляжу в последний раз.

Но Британник готов верить всему миру, кроме Юнии. Несмотря на усилия Юнии удержать его, он радостный и довольный, отправляется на праздник, где будет отравлен.

Если бы Британник был главным персонажем пьесы, то она должна была кончиться с его смертью. Так думали некоторые критики при жизни Расина, доказательство – тот ответ, который он дал им в двух предисловиях к пьесе. «Всё это бесполезно, – говорят они, – пьеса кончилась с рассказом о смерти Британника и всё остальное неинтересно. Однако мы слушаем это всё остальное и слушаем с не меньшим интересом».

Того основания, которое приводит Расин-теоретик для защиты и оправдания пьесы, как обычно недостаточно, но инстинкт поэта верен и точен. Ибо Британник – один из многих персонажей, олицетворяющих в пьесе *мир*, его смерть – только эпизод, необходимый, чтобы ускорить развязку.

Сюжет «Британника» – конфликт между *Юнией и миром*, и пьеса заканчивается лишь с развязкой этого конфликта. Именно поэтому Расин, так легко изменивший первый вариант развязки «Андромахи», никогда не соглашался и даже не рассматривал возможности модифицировать или упразднить эту сцену, несмотря на всю критику в свой адрес по этому поводу. Последняя сцена «Британника» не только органически связана со всей пьесой, но по сути и есть её настоящая развязка.

Подобный сдвиг не решает, однако, всех проблем, которые ставит финал пьесы. Даже допуская, что Юния – центральный персонаж, что пьеса кончается только тогда, когда решается её судьба, нельзя не признать, что жизнь Юнии завершается не так, как завершаются жизни Тита, Береники, Федры, раздавленных вселенной, но не осознающих этого. Юния же находит приют у весталок. Как в универсуме пьесы оправдать этот конец и что он означает?

Расин чувствовал необходимость объясниться на этот счёт. «Я заставил Юнию уйти в храм весталок, хотя, по Авлу Гелию туда не принимали старше десяти лет и моложе шести лет. Но здесь народ принимает Юнию под свою защиту. И я думаю, что, учитывая её рождение, добродетель и несчастье, народ мог не посчитаться с предписаниями, подобно тому, как он не считался с возрастом, когда провозглашал консулами того, кто это заслуживал». Критика не всегда, однако, принимала этот аргумент Расина. Вот что говорит, например,

Сен-Бёв: «Что можно сказать об этом аргументе. Автор заставляет Юнию удалиться в храм весталок, который находится под защитой народа, как будто при Нероне народ мог кого-то защищать».⁶ Итак, Расин и Сент-Бёв согласны в одном: бегство Юнии в храм весталок противоречит *исторической правде*. Остается узнать – и для нас это важнее всего – противоречит ли это эстетической правде пьесы, целостности того универсума, который она составляет. Противоречит ли бегство Юнии в храм смыслу трагедии, как противоречит ему тот факт, что Андромаха осталась жива? Мы так не думаем, *Андромаха осталась жить в мире людей, тогда как Юния – в мире богов*. Первая из этих возможностей категорически противоречит трагедии, вторая предполагается возможной как продолжение действия. Пари Паскаля, практический постулат Канта, утверждающие по практическим человеческим соображениям существование отсутствующего Бога, которого можно встретить в каждое мгновение жизни, *есть сама сущность трагического персонажа*. Он живет для Бога и отказывается от мира, зная, что в каждое мгновение Бог может заговорить и позволить ему преодолеть, превзойти трагедию. Большая часть пьес Расина предвосхищает будущие пьесы. «Андромаха» предвосхищает «Британника», «Баязет», «Митридата»; «Ифигения» предвосхищают «Федру», последний поступок Юнии предвосхищает «Эсфирь» и «Гофолию».

И причина этого – не существование божественного универсума, а другой факт, хотя и не менее важный.

Поскольку Бог молчит и его не видно, то между ним и персонажами, представляющими мир, невозможен *никакой диалог*. Но как только в мире раздастся слово Бога, это одиночество будет преодолено. Подобно Эсфири, окруженной еврейскими девушками, подобно Иоасу, окруженному левитами, Юния, не могущая вступить в диалог ни с Нероном, ни с Британником, как только оказывается в храме, переходит под защиту народа, который убивает Нарцисса и прогоняет Нерона. *Во вселенной Бога нет места для персонажей мира, обуравемых дикими страстями*.

Данная проблема радикального одиночества трагического персонажа под взглядом отсутствующего Бога и его солидарности со всем народом, когда Бог присутствует, имеет не только философское выражение как проблема общения человека со вселенной, но и *выражение эстетическое: речь идет о проблеме хора*.

⁶ Saint-Beuve. Portraits litteraires. P.Garnier, 1924, t.I. p.89.

Этот вопрос волновал всех великих современных трагических поэтов⁷. Как ввести в свои произведения хор античной трагедии? И все терпели поражение, так как проблема эта неразрешима. Греческая трагедия создана в мире, где общность еще была близка и реальна, где хор сопереживал судьбе одного из членов своего сообщества, который, не отличаясь от всех остальных, по какой-то причине навлек на себя гнев богов.

Трагедия Расина разворачивает свое действие в мире, где связь между людьми, общность индивидуумов исчезает настолько, что сохраняется только как воспоминание, как реминисценция.

Основную и даже единственную проблему этой трагедии составляет абсолютное и радикальное одиночество трагического человека. Европейское общество, начиная с XVI и XVII веков, всё больше и больше начинает походить на множество монад без окон и дверей. На втором этаже дома может происходить настоящая трагедия, и никто на первом этаже этого не заметит. Трагического человека отделяет от остального мира *непреодолимая пропасть*. Как в этих условиях *органически* связать эмоции хора с жизнью персонажа? Проблема неразрешима и достаточно подумать о неудаче Шиллера в его «Мессинской невесте», чтобы понять трудность, с которой должны необходимым образом столкнуться все великие трагические писатели Нового времени.

На этот счет у Расина нет никаких колебаний. В его пьесах нет места хору, поскольку хор, то есть присутствие сообщества, предполагает присутствие Бога, конец одиночества и преодоление трагедии. Вот почему в трагедии Расина Бог и народ – понятия совпадающие, я бы даже поддался искушению сказать: строго идентичные. И в этом смысле народ *может всё*, и удаление Юнии в храм совершенно адекватно и последовательно по отношению ко всему целому трагедии. Такая развязка не только необходима и естественна, но она и первый провозвестник преодоления трагедии в двух последних пьесах Расина – «Эсфири» и «Гофолии».

⁷ «Я заметил, что во время работы мне приходило намерение связать хор и пение с действием, как это делалось в древнегреческих трагедиях, и использовать для славословия Бога ту часть хора, которую язычники используют для восхваления своих богов».

Расин. Предисловие к «Федре».

«Хоры, которые Расин, подражая грекам, постоянно выводил на сцену, оказались в «Эсфири» очень естественными, и поэт был восхищен тем, что случай позволил ему дать о них представление и показать их преимущества».

Воспоминания мадам де Кейлюс.

Нам осталось рассмотреть последнюю проблему. Если присутствие народа и Бога есть преодоление трагедии, то можем ли мы расценивать как трагедию пьесу, в которой главного персонажа защищают боги, и он находит убежище в храме? Является ли «Британник» трагедией или же это уже сакральная драма? Мы считаем, что «Британник» ещё трагедия, поскольку универсум Бога не заменяет на сцене мира Нерона и Агриппины, как в «Гофолии» и «Эсфири», этот универсум где-то в стороне, за сценой, как янсенистский Бог, одновременно и потаенный и присутствующий, как надежда и возможность убежища. В Пьесе множество персонажей, олицетворяющих мир варварства и дикости как в политике, так и в любви, и в один прекрасный день этот мир сталкивается с Юнией, сопротивляющейся ему и отказывающейся от него, так как на неё глядит Бог.

«Андромаха» была первой попыткой создания настоящей трагедии без неожиданностей и узнаваний, трагедии, где центральным персонажем является мир. «Британник» – удачная реализация этой попытки. На всех этапах своего творчества Расин никогда не возвращается назад, к тому, что уже было достигнуто и завоевано, он всегда стремится к новым формам трагедии. Такой новой формой и стала «Береника».

III. «Береника»

И «Андромаха», и «Британник» – в какой-то степени доступны психологическому анализу. На причину этого мы уже указывали. Главным персонажем этих пьес был не трагический герой – Андромаха или Юния, – а совокупность персонажей, представляющих мир, персонажей, которые, сливаясь в одно целое при анализе ценностей трагической этики, не обладали, *собственной* психологической реальностью. Именно поэтому психологический анализ, по необходимости не учитывающий объективное значение пьесы, конфликт между героем и миром, а также саму суть героя, должен лучше, чем чисто этический анализ схватывать психическую структуру персонажей мира и всю совокупность их отношений. Это всего лишь выражение в плане эстетики той же физиологической и психологической структуры людей, которая в философии находит своё объяснение скорее в работах Декарта и картезианцев, чем в работах Баркоса. Эта реальность есть не что иное, как сама структура трагического видения, структура, которую Кант характеризовал как «примат трагического разума». Следует всегда помнить, что в трагической перспективе «знание внешних вещей не компенсирует незнание нравственности,

но знание нравов и нравственности всегда компенсирует незнание внешних вещей» (фрагм. 67).

Мы могли бы, хотя это непросто, представить себе, что исследование «Андромахи» и «Британника» соединяет психологический анализ персонажей Ореста, Гермियोны, Пирра, Нерона, Агриппины с этическим анализом двух пьес в целом и прежде всего с анализом персонажей Андромахи и Юнии. Нам также кажется, что такое исследование должно на всем пространстве пьесы подчинить психологический анализ анализу этическому.

Всё изменяется, когда речь заходит о «Беренике». Здесь психологический анализ не имеет значения прежде всего потому, что нет объекта анализа. Роль Антиоха в пьесе очень незначительна, а что касается Нерона, Пирра, Агриппины и т.д., то они по причинам, о которых мы скажем позднее, остаются за кулисами. И именно поэтому, если психологический анализ давал нам некоторые сведения о персонажах, которые в двух предшествующих пьесах представляли мир, то он даёт очень мало сведений о персонажах «Береники».

Вот почему критика, бывшая в основном критикой психологической, высказывала ошибочные суждения о смысле и структуре «Береники» чаще, чем о смысле и структуре других пьес Расина⁸.

Прежде чем приступить к анализу самого текста, мы хотели бы обратить внимание на три важные черты, связанные с общей структурой пьесы. «Береника» – трагедия без неожиданностей и узнавания, ее главный персонаж – трагический герой. Более того, пьеса написана в перспективе трагического персонажа. Это, если можно так сказать, «Британник», увиденный глазами Юнии.

Это позволяет нам понять, почему *мир* едва возникает в трагедии: он представлен здесь лишь бледной фигурой Антиоха и не имеет интенсивности и богатства интуитивного настоящего, присутствующих в двух предшествующих пьесах. На первый взгляд, это можно объяснить тем, что мир из центра пьесы перемещается на периферию. Но нам кажется, что объяснение – впрочем реальное и правомерное, – недостаточно. Причина более глубокая и более основательная: для трагического человека, осознающего непреодолимую пропасть, отделяющую его от мира, мир не существует как чувственно познаваемая и конкретная реальность, его существование абстрактно; для траги-

⁸ Нельзя оценивать литературное произведение с позиций критериев внешних и общих. Литературные и философские творения можно понять, только восстанавливая их *внутреннее единство*. Если речь идёт о трагическом видении, то основой такого единства является примат разума. Пьесы Корнеля нуждаются в *психологическом* анализе в гораздо большей мере.

ческого героя мир – бессознательная материальная сила, которую он презирует и с которой он отказывается заключать какие-либо ком-промиссы.

Настоящее соображение можно подтвердить тем, что и Тит и Береника не разу в пьесе не выслушали и не поняли Антиоха – единственного персонажа мира, представленного в этой пьесе.

В пьесе не один, а два трагических героя – явление очень редкое и, может быть, уникальное, поскольку одна из самых важных черт трагедии без неожиданностей и узнавания – отсутствие подлинного диалога между героем и миром и, конечно, отсутствие диалога – или, точнее, если использовать выражение Лукача, присутствие только лишь «диалога одинокого собеседника» – со скрывающимся, немим, трагическим Богом. Трудно представить себе пьесу из пяти актов, где нет *ни одного действительного, реального диалога*. В трагедиях, центральным персонажем которых был мир, Расин мог поддержать действие с помощью тех диалогов, которые мы назовём «межмировыми» (Пирр – Орест, Орест – Гермiona, Агриппа – Нерон, Нерон – Британик и т.д.). Подобное решение исключается в трагедии, где мир больше не имеет конкретной и осязаемой реальности. Для того, чтобы избежать превращения пьесы в ряд «диалогов одинокого собеседника» с немим Богом, Расин нашел лучшее и, может быть, единственно возможное решение – он представил трагическую вселенную двумя персонажами, которые, оставаясь одинокими, (в пьесе они разлучаются) представляют некое моральное единство, принадлежат к одной вселенной и поэтому могут и должны беседовать и вести диалог.

Третья проблема – проблема финала. Мы привыкли к тому, что трагедия кончается смертью героя и его вступлением в универсум Бога. Это единственно мыслимый исход для трагической пьесы, а в «Беренике» нет ни того, ни другого. На первый взгляд, нет вообще никакого выхода. Критики не замедлили отметить это. «Береника» – не трагедия, а драматическая элегия, здесь текут слёзы, а не кровь», – писал Т.Готье⁹, и это мнение разделяли многие. Расин, однако, задолго до этого, ответил ему: «В трагедии совсем необязательно должна литься кровь, необязательно должны быть мертвецы и трупы; достаточно того, чтобы в действии сохранялась величественность, чтобы персонажи вели себя как герои, страсти были накалены до предела и всё дышало бы той возвышенной тоской, которая составляет самую привлекательную особенность трагедии». Предисловие Расина ука-

⁹ Th. Gautier: L'art dramatique en France depuis vingt-cinq ans. P. Hetzel. 1859. t. III. p. 155.

зывает на то, что он, как обычно, понимал суть проблемы и сознательно выбрал решение. Ибо если сам успех «Береники» доказывает, что прав Расин, а не Теофиль Готье, что «в трагедии совсем необязательно должна литься кровь, необязательно должны быть мертвецы и трупы», что *возможна* трагедия, где герой не умирает и не входит во вселенную Бога, то этот успех не объясняет, почему в «Беренике» из всех других возможных линий сюжета Расин выбрал именно эту.

Нет нужды уточнять, что проблема эта проясняется сразу, как только мы допускаем, что пьеса была написана в *перспективе трагических персонажей*, представленных Титом и Береникой. В этой перспективе вступление во вселенную Бога и смерть как исходы исключаются, так как они сделали бы структуру пьесы непоследовательной. Если бы вступление во вселенную Бога происходило не где-нибудь, не абстрактно, а на самой сцене, то трагедия превратилась бы в сакральную драму. «Береника» стала бы чем-то совсем противоположным, стала бы иной – «Эсфирью» или «Гофалией». Что касается смерти, то для Тита и Береники она также исключена, поскольку, как уже отмечалось, мы можем видеть только *смерть других*, а не нашу. Наша смерть – это единственное событие, которое нас близко затрагивает и которое *мы никогда не можем осознать*. Смерть на сцене Тита и Береники внезапно изменила бы перспективу пьесы, всего действия. Тонкий и строгий вкус Расина не мог допустить в пьесе подобного разрыва единства, подобной непоследовательности.

Объяснив изменение структуры, которых требовала новая перспектива, а именно: исчезновение мира, удвоение трагического персонажа и отсутствие «слёз и мертвецов», мы можем теперь перейти к анализу самого текста. Из трёх персонажей пьесы один, представленный двумя трагическими героями, занимает всю сцену. Два других – мир (в пьесе – императорский двор) и Бог (в пьесе – Рим и народ) остаются в основном за кулисами. Двор представляет Антиох, роль которого – подчеркнуть контраст между ним и трагическими персонажами. В мире «животных», в мире двора Антиох самое безобидное существо. Это не монстр наподобие Агриппины или Нерона и не страстный эгоцентрик, как Орест или Гермiona. Он скорее из семейства Британников и Ипполитов, бессильная и лишенная величия добродетель которых в конце концов оказывается раздавленной. Именно поэтому (вспомним, что Британник любим Юнией, а Ипполит Федрой) он может изредка появляться во вселенной трагических персонажей.

Действие пьесы разворачивается, с одной стороны, между Титом и Береникой, с другой – между Титом и римским народом, одновременно отсутствующим и присутствующим.

Два трагических персонажа не идентичны: писатель масштаба Расина создает не схемы, а живых людей. Тит с самого начала отдает себе отчет в положении вещей, осознает невозможность компромисса. Он, подобно Юнии, трагический персонаж без неожиданностей и узнавания, трагический персонаж в строгом смысле этого слова. Береника же более следует той линии, которая от Андромахи ведет к Эрифиле и Федре. Любовь её абсолютна и цельна, но в момент, когда поднимается занавес, она не осознает препятствий, не понимает трагической дилеммы. Мгновение, когда Тит становится императором, для неё – мгновение победы над всеми трудностями и препятствиями, которые им может противопоставить внешний мир. О борьбе, происходящей в душе Тита, она даже не догадывается. Сюжет «Береники» – диалог между Титом, который уже стал трагическим персонажем, и Береникой, которая становится трагическим персонажем только в конце пьесы. Только тогда Береника вступает во вселенную трагедии.

Как всегда в пьесах Расина, занавес поднимается, открывая универсум мира. Антиох объясняет Арсиаку, где происходит действие. Это одно из тех редких указаний мизансцены, которые у Расина всегда воплощают во времени или в пространстве само содержание пьесы:

– Сюда приходит Тит для сладостных бесед.

– Покои цезаря вон тут, за этой дверью,

– За той царицыны...¹⁰ (I, I)

Мы находимся между комнатой Тита и комнатой Береники, между *местом, где пребывает император* и *местом, где пребывает любовь*.

Следующие за тем стихи повествуют об отношениях между Антиохом и Береникой:

– Прошу: принять меня уговори её,

– Как ни докучно ей присутствие моё. (I, I).

Арсиаку эти слова позволяют понять реальное положение вещей, и он восклицает, хотя и не понимает истинных причин поступков героев:

– Что слышу я? Мой царь ей докучать боится? (I, I).

Необходимость выбора между императорской властью и любовью, непреодолимое расстояние, разделяющее Беренику и Антиоха –

¹⁰ Пьеса «Береника» дается в переводе Н.Я. Рыковой.

в этом сама суть пьесы, сформулированная в нескольких стихах сцены, которая предшествует появлению героев. Всё остальное будет неизбежным следствием.

В двух следующих сценах Антиох предстает перед нами таким, каким он остается до конца пьесы: он колеблется, пребывает в нерешительности, пугается своих собственных решений, пассивно склоняется перед чужими решениями. Он отчаивается всякий раз, когда становится возможен брак Тита и Береники, каждый раз вновь обретает надежду, видя препятствия, которые встают перед ними. Он не понимает, что вне зависимости от того, вместе они или врозь, расстояние, которое отделяет их от него, он никогда не сможет преодолеть.

Арсиак сообщает Антиоху новые сведения о Беренике. Он говорит, что Беренике чужд двор, где она чувствует себя одинокой (двор так и не появится на сцене, в реальности он не существует ни для Тита, ни для Береники).

Антиох, предчувствуя бесцельность того заявления, которое он собирается делать, решается, узнав о браке (как позднее Ипполит), сразу же уехать. Но отъезд Антиоха не самостоятельное и необратимое решение, он зависит от других, Антиох никогда не принимает решения самостоятельно:

- Я от неё узнаю всё о браке.
- И если правда то, что говорит здесь всякий,
- Что в Риме новый трон ей цезарь Тит воздвиг,
- Что это решено, я еду в тот же миг. (1,3).

Когда Береника впервые появляется на сцене, она ничем не отличается от других женщин. Она считает, что может разговаривать с Антиохом и надеется выйти замуж за Тита. Первая из иллюзий рассеивается к концу сцены, вторая – к концу пьесы. Береника стремится избежать общения со двором.

Антиох, узнав, что Береника собирается выйти замуж за Тита, объявляет о своём отъезде и, когда она спрашивает у него о причинах отъезда, он находит самый трагический во всём театре Расина стих, оставшийся, однако, на периферии пьесы:

- Что ж, выслушай, но знай: я говорю сейчас
- По воле царственной твоей в последний раз. (1,4).

Едва он начал говорить, Береника понимает, какая пропасть разделяет их. Впрочем, Антиох уже давно ощущал дистанцию между ними, но не хотел об этом думать. Дистанция, пропасть так велика, что слова Антиоха даже не вызвали у неё гнева. Только удивление. То, что идёт от *мира*, никогда её не коснётся, но будет всегда для неё

чуждо и неожиданно. Впрочем, это для Береники неважно, она тотчас же все забудет.

- Мне даже мысль – и та, о царь, казалась дикой,
- Что в день и час, когда со мною, Береникой,
- Себя готов связать всеильный Тит,
- Другой мне страсть свою так смело изъяснит.
- Я речи дерзостной твоей не прерывала:
- Пусть дружба на неё набросит покрывало...(1,4).

И позднее, в ответ на слова Фенис, которая скажет:

- Я удержала бы его...(1,5).

Она ответит:

- ... Безумна ты.
- Мне долг велит навек забыть его черты. (1,5).

Как искренны слова Береники и Антиоха.

Этот день должен соединить судьбу Береники и императора, соединить не в том смысле, какой она придаёт этим словам, соединить не в браке, а в добровольном и совместном самопожертвовании тем, что для обоих составляет жизнь, – самопожертвовании своим союзом. Береника действительно слушает Антиоха «в последний раз», так как совместное самопожертвование поднимает Тита и Беренику на такую высоту, что любой контакт, любое сближение с Антиохом и его миром было бы невыносимо.

Тит появляется во втором акте. Это трагический персонаж, осознающий реальное положение вещей и невозможность их разрешения. Его любовь к Беренике *абсолютна* и останется таковой до конца пьесы. Его жизнь не будет иметь ни смысла, ни реальности, если они расстанутся. Но власть также необходима ему, она также предъявляет свои неумолимые требования. Разрываясь между властью и любовью, он не может жить. Тит должен уйти из жизни физически (совершив самоубийство), или морально, приняв власть, которая будет для него лишь «долгим изгнанием».

Схема здесь напоминает «Сида» и большую часть пьес Корнеля. Тит жертвует любовью во имя «долга» или «славы». Но там, где Корнель видел *материальную победу* человека, Расин видит только проблему моральную, сопровождаемую материальным поражением. Тит, как и все трагические герои, и силен, и слаб; и велик, и мал. Он – тростник, но тростник мыслящий.

Однако его жертва – хотя он осознаёт это позднее – будет иметь смысл, только если избавит его от необходимости утраты одного из антагонистических, но в то же время необходимых для его мира ценностных компонентов. Расставание, «долгое изгнание» имеет смысл.

если Береника примет его самопожертвование, если их взаимно принятое расставание совершится с обоюдного согласия.

Но пока Береника даже не подозревает о существовании проблемы, она надеется на брак.

Тит, приняв решение, остается один на один с собой. Рядом с ним две невидимые силы: презируемый им мир, двор, а далее Рим, народ, государственные институты, боги. Тот Рим, с которым ему никак не удастся вступить в контакт, но который где-то существует, скрытый и молчаливый, наблюдающий за каждым его действием с неумолимой требовательностью затаившегося Бога всех трагедий.

Народ далеко, за двором его не видно, и у Тита нет никакой возможности вступить с ним в непосредственный контакт. Приговор Рима неумолим:

- Ты знаешь, есть у нас незыблемый закон:
- Брак с чужеземцами нам запрещает он. (II, 2).

После этого приговора Тит ясно осознает, что значит для него любовь к Беренике. Вердикт Рима окончательный. Чтобы не предать ни себя, ни свою возлюбленную, остается одно решение – принять отречение совместно, вместе согласиться на жертву, которая будет для обоих отречением от жизни:

- Да, завтра вместе с ним покинет Рим царица.
- Мы встретиться должны – увы – в последний раз,
- И от меня она узнает всё сейчас. (II, 2)

Береника, ещё ничего не подозревая, говорит ему о своей любви, о своём волнении, и Тит понимает трудность задачи, которую он перед собой поставил. Взволнованный и потрясенный, он покидает Беренику и поручает Антиоху сообщить ей о своём решении и сказать ей, что он её любит и всегда будет любить.

Мы избавим читателя от описания бесконечных колебаний Антиоха, живущего только в надежде на компромисс. Излишне говорить, что подобная миссия невозможна для Антиоха, особенно с тех пор, как Береника утратила малейшие иллюзии возможности диалога с ним. Тит должен сам встретиться с ней. Но известие о расставании, сообщенное Антиохом, потрясло и сломало Беренику. Она слабее Тита и чувствует, что становится жертвой хаоса и беспорядка, которые завладевают её душой.

Береника:

- Фойника, милая, ты видела его?
- И что же, он придёт?

Фойника:

- Ему сказала я...

Для Тита наступает самая тяжелая минута. Он ещё раз осознаёт, какой любовью он жертвует, жертвует во имя Бога, приговор которого ему ещё неизвестен, Бога, который никогда с ним не говорил открыто:

- Я должен поразить то сердце, что люблю
- И любит. Почему? Зачем? Во имя Рима?
- Но разве высказал своё решение Рим?
- И слышен гул его перед дворцом моим?
- И разве он сейчас попал в беду такую,
- Что этой лишь ценой его спасти могу я? (IV,4).

Но скоро он овладевает собой.

Появляется Береника. Она рассуждает в категориях естественно-го здравого смысла свойственных человеку, не достигшему ещё уровня трагического сознания. Она упрекает Тита: когда весь мир был против них, Тит во имя их любви противостоял всем, а теперь, когда он стал императором и может всё решать сам, он хочет её по-кинуть.

Тит пытается дать ей понять, что, расставаясь с ней, он расстаётся с жизнью, что на такое самопожертвование его могли вынудить только внешние обстоятельства, к их любви не имеющие никакого отношения:

- Я знаю: выбор мой обрёл меня на муки,
- И долго не смогу я жить с тобой в разлуке.
- Всё кончилось, чем мог я в жизни дорожить,
- Но царствовать теперь мне должно, а не жить. (IV,5).

Но Береника никак не может смириться с расставанием, она не может себе его представить. И когда Титу удастся заставить её понять, что он её любит и никогда ещё так не любил раньше, она предлагает компромисс:

- Но если так – зачем мне покидать тебя?
- Пусть ты не властен дать мне брачного обета,
- Но видеться, мой друг, – на это ж нет запрета?

Тит пытается описать ей всё убожество той жизни, которая ожидает их, если они решатся на такой компромисс. Береника не понимает и объявляет ему, что готова лишиться себя жизни.

Тит потрясен, душа его разрывается, он начинает колебаться. В тот момент, когда он слышит голос Антиоха, призывающего его на помощь, собирающейся покончить жизнь самоубийством Береники, до него доносится голос Рима, народа, богов, напоминающих о своих требованиях и о его миссии:

- Властитель! Консулы, трибуны и сенат

Сокровенный Бог

- Увидеть цезаря немедленно хотят.
- Они идут к тебе, а позади у входа,
- Нетерпеливо ждёт тебя толпа народа. (IV,8).

Развязка приближается. Береника решает уйти из жизни, но Тит выхватывает у неё письмо, которое она ему написала, и не выпускает ее. Сценическая ремарка указывает, что Береника в состоянии полного смятения: «Береника опускается на стул».

Потерпев неудачу в попытке заставить понять себя, приобщить судьбу возлюбленной к своей собственной судьбе, Тит, *будучи не в состоянии* пожертвовать ни Римом, ни собой, не принимает компромисса и выбирает единственный выход, который отвечает и требованиям римского народа и требованиям их любви: он покончит с жизнью вместе с Береникой:

- И если мой удел твоей кончины ждать,
- И если клятву жить мне ты не хочешь дать,
- То знай: теперь тебя иная ждет утрата,
- Решимостью на всё душа моя объята,
- И, может быть, я кровь постылую свою
- В прощанья горький миг у ног твоих пролью. (V,6).

И здесь, наконец, перед лицом такого величия Тита Береника обретает свою истинную природу. Вторая сценическая ремарка говорит нам о том, что мы приблизились к решающему поворотному моменту, пьесы: «Береника подымается». Она поняла, наконец, смысл решения Тита и свободно и добровольно исполняет его волю:

- Пусть этот миг, что нас, злосчастных, разлучает.
- Моё последнее усилие увенчает:
- Я соглашаюсь жить, исполнив твой приказ.
- Прощай и царствуй, друг. Не будет встреч у нас. (V,7).

Береника напоминает Антиоху о том, какая пропасть разделяет их, просит его удалиться и оставить все свои надежды.

Пьеса заканчивается словами, которые Береника адресует Титу и восклицанием Антиоха: «Горе нам!».

Занавес падает, пьеса окончена. Тит и Береника, соединившись в совместном жертвоприношении своих жизней, больше никогда не увидят друг друга.

Нужно подчеркнуть, что драматическое творчество Расина постоянно обращено вперёд. Он никогда не возвращается к тому, что уже было сказано, он постоянно ищет новых путей, перед ним постоянно встают новые вопросы. «Андромаха», «Британник» и «Береника» представляют цикл трагедий без неожиданностей и узнаваний, противостоящий циклу пьес узнавания и перипетий, представленных

следующими трагедиями: «Баязет», «Митридат», «Ифигения», «Федра» и циклу сакральных драм – «Эсфирь» и «Гофолия».

Достоверно установить, является ли Расин создателем типа трагического героя во всемирной литературе, мы не можем: для этого необходимы более глубокие знания. Но нам кажется совершенно очевидным: Расина вдохновляло не столько знакомство с творениями античной или христианской культуры, сколько та исключительная жизненная обстановка, которая складывалась в то время вокруг него и которая была связана, прежде всего, с деятельностью Пор-Рояля и янсенизма первого поколения.

Отношение Юнии и Тита к миру и, точнее ко двору, есть сценическая транспозиция отношения Сен-Сирана, Антуана Леметра, Сенглена, Саси и отшельников первого поколения к социальному, политическому и в какой-то мере даже духовному окружению того времени.

«Долгое изгнание» Тита, храм весталок, ставший убежищем от мира, – это перевод на чувственный и языческий дискурс тех явлений христианской и духовной жизни, которые оказывали влияние на мысль и чувства молодого воспитанника Пор-Рояля.

Конечно, те из отшельников Пор-Рояля, которые могли бы знать пьесы Расина, вряд ли узнали бы себя в героях трагедий. Как истинные христиане они не могли и допустить подобных внешних трансформаций. Что общего между Христом и римскими богами, между римскими весталками и набожными монахинями Пор-Рояля? Пьесой, которая вызвала, наконец, восхищение у Арно, была «Эсфирь», первая христианская пьеса Расина, но также и его наименее *янсенистская* пьеса.

Несомненно, однако, что «Мысли» Паскаля, как и трагедии Расина, – произведения, «ужаснувшие» Пор-Рояль, – самые значительные творения этих двух великих людей, их «оправдание» перед потомством и историей. Это лишний раз доказывает, что не следует смешивать то, что мы желаем и думаем делать и то, что в действительности делается и думается.

в) Драмы внутримирового характера

IV. «Баязет»

Драмой «Баязет» начинается новая фаза в творчестве Расина. Дистанция, отделяющая эту пьесу от «Береники», не менее значима, чем та, которая существовала между «Александром» и «Андрома-

хой» или «Федрой» и «Гофалией». После пьес отказа и трагического величия «Баязет» стала первой пьесой, выразившей опыт жизни и компромисса.

Конечно, мы находим здесь ещё некоторые реминисценции прежних трагедий, но они, начиная с «Митридата», исчезают, и в «Баязете» новая перспектива даже придает им совершенно иной смысл.

Подходя, таким образом, к изучению тех пьес, которые Расин написал после «Береники», мы сталкиваемся со множеством проблем метода. Во-первых, должны ли мы в посвященном трагическому видению исследовании останавливаться на анализе трёх пьес – «Баязет», «Митридат» и «Ифигения», которых нельзя причислить к жанру трагедии? Мы считаем это необходимым, поскольку основной смысл всякого произведения может быть понят лишь с учетом того места, которое оно занимает во всём творчестве писателя и в общей исторической ситуации. Именно потому, если мы интересуемся в первую очередь «Британником», «Береникой» и «Федрой», то анализ трех пьес, написанных между двумя последними, кажется нам не только полезным, но и важным. Любая попытка изолировать в расиновском творчестве три трагедии может исказить смысл тех текстов, которые мы хотим исследовать.

Учитывая это, мы сталкиваемся со второй не менее затруднительной проблемой: «Андромаха», «Британник» и «Береника» представляют из себя гомогенную группу пьес отхода от мира и жизни. Но когда речь заходит о четырех более поздних пьесах, то открывается возможность двух различных способов классификации; впрочем, оба эти способа вполне законны и дополняют друг друга. Действительно, можно объединить пьесы «Баязет», «Митридат», «Ифигению» и «Федру» как пьесы, герои которых делают попытку жить в мире, но также можно определить три первые как исторические пьесы, а последнюю – как возвращение к трагедии. При первом подходе «Баязет», «Митридат» и «Ифигения» предстают как поиск, как временные попытки сознательно или бессознательно ориентированные в направлении «Федры», при втором – каждая из этих пьес предстаёт как творение, имеющее своё собственное единство и значение.

Таким образом, если нет сомнения, что «Федра» входит как составная часть в новый синтез элементов, которые уже существовали в изолированном состоянии в трёх предыдущих драмах, то любая попытка отделить эту перспективу или просто поместить её на первый план может исказить наше понимание трёх нетрагических пьес, которые мы теперь собираемся проанализировать.

Ничего не может быть более опасным для историка или литературного критика как вырвать определенный элемент произведения из его контекста, чтобы придать ему только ему присущий смысл, чаще всего страдающий произвольностью. Этот подход, уже достаточно спорный в случае произведения концептуального, философского или теологического плана, тем более сомнителен, если мы рассматриваем литературное произведение или произведение искусства, поскольку в философии или теологии вся совокупность творчества писателя больше, чем каждое из его отдельных творений, ведь органическое целое имеет собственную значимость. Это позволяет нам и даже обязывает нас интерпретировать каждое из этих творений в свете всего единства творческого наследия и, особенно, в свете последующих произведений. Однако ситуация оказывается совершенно противоположной, когда речь заходит о произведении, ставшем продуктом воображения, о созданной интуицией вселенной и о конкретных индивидуальных отношениях, иначе говоря, о литературном произведении или произведении искусства.

Ведь в данном случае каждое произведение или каждая картина в той мере, в какой они обладают эстетической ценностью, — это органическое единство в такой же степени, или даже в большей, как и всё созданное данным художником или писателем.

Именно поэтому мы рассматриваем здесь пьесы «Баязет», «Митридат» и «Ифигения» в первую очередь как автономные самостоятельные произведения, обладающие внутренней целостностью и своим собственным значением, а в дальнейшем, в части, посвященной «Федре», расскажем, каким образом Расин шаг за шагом находил и разрабатывал те элементы, которые он потом интегрировал в последнее произведение.

Однако, прежде чем подойти к самому исследованию этих пьес, нам нужно прояснить понятие *историческая пьеса*, которое, как нам кажется, в очень большой степени применимо к «Митридату» и в определенной степени к пьесам «Баязет» и «Ифигения». Слово «исторический» на французском языке имеет два различных и даже противоположных смысла, которые философская мысль должна строго разграничивать¹¹. Действительно, не производя особого насилия над привычным употреблением слова, можно назвать историческим любое относящееся к прошлому событие политической или социальной жизни. История в этом смысле — это познание прошлого в качестве

¹¹ На немецком языке существует два термина: *Historisch* и *Geschichtlich*, которые в определенной мере соответствуют различаемым нами значениям. Говорят *Historische Schule* и *Geschichtsphilosophie*.

прошлого, без какой-либо умышленной и сознательной ссылки на настоящее и будущее индивидуума и общества. Это наука, желающая быть «объективной» и, по крайней мере, в определенном смысле, напоминающая физику, химию и биологию.

Однако все знают, что, имея в виду таких мыслителей как Святой Августин, Иоахим де Фиоре, Гегель или Маркс, мы говорим, что они разработали философию истории. Мы не могли бы в том же смысле говорить о философии химии или физики. Здесь слово «история» обладает совсем другим смыслом, так как, с одной стороны, оно включает в себя предстоящие события, будущее (прошлое интересует её только *по отношению к этому будущему*) и, с другой – центральная проблема истории в своем втором смысле связана не с будущими событиями как внешними и познаваемыми событиями, а с их отношениями с ценностями, с жизнью и поведением индивидуумов – живших, живущих и приходящих им на смену.

Если мы возьмем слово «исторический» в его первом значении, то «Андромаха», «Британник», «Береника» и «Федра» являются в определенной мере «историческими» пьесами. Центральная проблема для каждой из них – это проблема индивидуума, но на заднем плане вырисовываются события, определяющие жизнь народов: Троянская война, царствование Нерона, образование Римского государства.

Однако, если мы придадим слову «исторический» второе значение (как мы и сделаем в настоящем исследовании), значение, которое оно принимает в философии истории, то эти четыре пьесы оказываются, как и все трагедии, в строгом смысле слова антиисторическими, поскольку, с одной стороны, трагический универсум определяется отсутствием индивидуального и коллективного будущего (будущее коллектива ничего не значит в этих пьесах, поскольку в рамках личных проблем героя отношения между ним и миром остаются неизменными) и, с другой – нет никакой позитивной связи между проблемами, занимающими сознание героя и реальностью коллективной жизни. Эта жизнь, как и всё, что составляет часть мира, представляет из себя препятствие, с которым сталкивается трагический человек и которое вынуждает его отказаться от жизни и мира.

«Баязет», «Митридат», «Ифигения» – напротив, есть исторические пьесы даже в последнем смысле этого слова, поскольку, с одной стороны, в каждой из них есть реальное («Митридат» и «Ифигения») или возможное будущее («Баязет») и, с другой – это будущее всей общности обладает определяющим значением для решения индивидуальных проблем героев, которые с ним неразрывно связаны (паде-

ние Мурада и жизнь или смерть Баязета; война против римлян и любовь Кифареса и Монимы; Троянская война и жизнь или смерть Ифигении). Следует отметить, что в этой глубинной связи индивидуальных проблем и проблем коллективной жизни еще в «Баязете» и уже в «Ифигении» существует примат индивидуального, в то время как в «Митридате», единственной действительно исторической пьесе в первом значении слова, между ними происходит почти полное слияние, так что, собственно говоря, больше уже нет индивидуального героя. Митридат, Монима и Кифарес равно значимы и важны, а истинным героем пьесы является, несмотря на существующие между ними конфликты, то единство, которое они составляют в своей борьбе против римлян.

Приступая к анализу «Баязета», прежде всего отметим, что эта пьеса представляет собой переходный этап между трагедией («Береника») и исторической пьесой («Митридат»), точно так же, как «Ифигения» станет переходной пьесой между «Митридатом» и «Федрой». Ситуация и требование трагической морали – это то общее, что связывает «Баязета» с тремя предшествующими трагедиями и в этом его слабая сторона.

Как в «Британнике» и «Беренике», герой оказывается перед альтернативой компромисса и смерти. Как и в этих пьесах, Баязет понимает, что действительно человеческим и единственно приемлемым поведением был бы отказ от компромисса и добровольное принятие смерти. Но здесь аналогии заканчиваются и начинаются различия, абсолютно меняющие смысл всего целого, поскольку, в отличие от Юнии и Тита, Баязет поступает вопреки требованиям своего собственного сознания. Под влиянием Акомата он старается обмануть Роксану, пытается слукавить, чтобы сохранить себе жизнь. Он отнюдь не отказывается от мира, он принимает компромисс.

Но не следует думать, что в этом заключается единственная разница между «Баязетом» и предыдущими пьесами, что мы здесь находим ту же обстановку, тех же персонажей; лишь вместо трагического героя, отказывающегося от мира во имя нравственных требований абсолютной чистоты, мы встречаем драматического героя, пытающегося примириться с миром ради возможности в нем жить. В действительности, триада Бог – человек – мир, которую мы выделили как заключающую в себе сущность трагической вселенной, представляет из себя некую целостность, структуру, изменение какого-либо элемента которой необходимо влечет за собой, из-за потери внутреннего единства и эстетического ущерба, соответствующие изменения во всех других компонентах.

Так немой скрытый Бог трагедии, который всегда отсутствует, поскольку никогда не дает герою никакого совета, никакого указания на то, как ему жить и действовать для осуществления своих ценностей, тем не менее, всегда присутствует через сознание того же героя как требование абсолютной чистоты и целостности, нереализуемое в мирской жизни. Это присутствие исчезает в тот момент, когда сам герой обесценивает реальность требований своего сознания, действуя против своих собственных ценностей или просто примиряясь с миром. В этой ситуации боги могут обрести драматическую реальность лишь в качестве внешних, провиденциальных богов, как в случае «Ифигении», или, карая грехи, становятся воплощением справедливости, как в «Баязете», если только слияние героя и мира в действительно исторической драме не уничтожает всякую трансцендентность, соединяя социальную жизнь и Бога («Митридат»). Мы теперь можем понять, почему трагические и скрытые боги «Британника» и «Береники» превращаются в драматических богов справедливости и мести в «Баязете».

Но в триаде Бог – человек – мир именно последний элемент испытывает самые глубокие изменения. В трех предыдущих трагедиях мир и героя разделяла непроходимая пропасть, между ними существовало качественное различие. Перед абсолютной чистотой трагического человека, для которого не существовало ни относительных ценностей, ни постепенных переходов, мир, не реализующий требований его нравственной позиции, представлял как совершенно негативная реальность. Всё, что в нём происходило, было по определению лишено ценности и нравственного значения, не имело смысла и не было наполнено реальностью. Для героя – это лишь ряд непреодолимых препятствий, повод, чтобы проявить себя, чтобы обрести самого себя, и ничего более.

Эта ситуация обязательно меняется как только герой делает попытку примириться с миром и жить в нем. Подобное сближение отражается на всей структуре универсума пьесы. Снижению человеческого уровня героя соответствует эквивалентное повышение морального уровня мира. Качественное различие становится различием количественным, непроходимая пропасть между героем и миром исчезает. Если герой перестает быть абсолютно хорошим, то мир становится не таким уж плохим до того момента, пока они не сливаются в «Митридате». Именно поэтому – и это кажется нам чрезвычайно важным – статическому, безразличному и лишенному значения *миру* «Андромахи», «Британника», «Береники» и «Феды» приходит на смену драматический мир – мир, находящийся в движении, ориенти-

рованный на осуществление добра (или, более точно, на осуществление того, что в пьесе обладает позитивной ценностью). Но это не означает, что мир осуществляет добро необходимым образом и своими собственными силами. Речь идет только об ориентации. Роксана, Акомат, Аталид вовлечены в борьбу против Мурада. А Монима, Кифарес, Митридат борются против римлян, главные персонажи «Ифигении» жаждут победы греков и поражения Трои.

Конечно, в этой вселенной еще существует зло, но оно уже не является всем миром, оно составляет лишь часть мира и к тому же часть, находящуюся за сценой, подчиненную и второстепенную (Фарнак, Мурад) или отсутствующую (в «Ифигении»). В пьесе «Баязет» это зло симметрически противопоставлено добру, богам порядка и справедливости. Как и боги, скрытое за сценой зло не является пассивным и отсутствующим зрителем, оно становится активной и действующей силой, вмешивающейся извне в универсум пьесы. Мы видим, что в этом конфликте между добром и злом все персонажи – с одной стороны, Баязет, с другой – Акомат, Роксана, Аталида принимают промежуточную позицию между двумя крайностями.

Иногда же мир превосходит в моральном отношении героя. Если, например, Баязет виновен перед богами и перед самим собой во лжи, которую он принимает, чтобы попытаться жить, то Роксана и Акомат, лишенные великодушия и особенно тех качеств, которые трансцендируют и возвышают человеческую личность, тем не менее противостоят злу, хотя они могли бы найти в нем удовлетворение своих страстей и интересов, и принимают сторону добра. И они превосходят Баязета, они искренни и чужды лжи.

Вряд ли стоит говорить, что здесь везде речь идет не о внешних ценностных суждениях, которые мы относим к персонажам и их поведению¹² (мы не осмелимся утверждать, что эти суждения совпадали со взглядами Расина в 1671 г.), а о смысле и ценности, которым обладает это поведение в универсуме пьесы, универсуме, который создал Расин, написав пьесу «Баязет».

Теперь мы можем наметить структурные линии универсума пьесы, в котором разворачивается действие. Прежде всего – не абсолютно хороший герой, поскольку он пытается жить с помощью лжи и компромисса, затем не абсолютно плохой мир, чье поступательное движение направлено к триумфу добра, делающему возможным и

¹² Например, для нас падение Трои – факт безразличный. Напротив, в «Андромахе» – это негативная реальность, а в «Ифигении» – позитивная ценность. Точно также для нас поведение Пирра и Роксаны кажется похожим. В пьесах же оно обладает различной ценностью.

компромисс, и, наконец, боги, которые одни только выражают требование порядка и абсолютной справедливости и наказывают во имя этой справедливости как мир, так и героя. Вот та рамка, в которой разворачивается действие пьесы «Баязет».

Анализ этого действия мы дадим более сжато, чем в предшествующих пьесах, поскольку оно характеризуется меньшим моральным напряжением, и психологический анализ персонажей или социополитический анализ ситуаций интересует нас лишь во вторую очередь.

Как и всегда, первые стихи пьесы указывают на место действия. Акомат и Осман преодолевают угрожающие преграды мира, живущего в страхе и под постоянной угрозой. Они встречаются в таком месте, в котором раньше одно их присутствие привело бы их к гибели. События, о которых будет рассказано в дальнейшем, потрясли основы этого мира, преграды становятся менее устойчивыми, хотя всё ещё существуют и их угрожающее присутствие продолжает давить на людей. Акомат:

- Входи, Осман, смелей. Пока придет Роксана,
- Мы переговорить успеем невозбранно. Осман:
- Грозила раньше смерть чужим за вход в гарем.
- Неужто же теперь он стал доступен всем?
- Здесь оставаться нам не слишком ли опасно? (I, I)

Но от прошлого к настоящему происходит качественный скачок, время в пьесе является реальностью¹³.

Акомат:

- Дивишься? погоди, тебе всё станет ясно,
- Когда поведаю про здешние дела¹⁴. (I, I)

Действие разворачивается следующим образом: Роксана, влюбленная в Баязета, и Акомат, пылающий завистью к Мураду, узурпировавшему власть, подготавливают дворцовый переворот, желая заменить злого тирана Мурада на добродетельного Баязета.

Власть Мурада еще недостаточно крепка. Янычары колеблются, они во власти недоверия и вспоминают о том времени, когда ими командовал визирь Акомат. Султан руководит битвой, от исхода которой зависит как верность ему армии, так и его корона. Осман:

¹³ Напротив, в трагедии, которая есть внетемпоральная реальность, прошлое всегда присутствует в настоящем, а будущее давно уже предрешиено. Здесь же настоящее отличается от прошлого.

¹⁴ В дальнейшем мы узнаем о событии, позволившем преодолеть преграды. Мы о нём упоминаем, несмотря на ту незначительную роль, которую оно играет в пьесе, поскольку эту тему Расин потом разовьет в «Митридатс» и в «Федре». Речь идёт о ложном слухе, распространяющем весть о смерти монарха.

- Пред янычарами он ощущает страх,
- И тот же страх пред ним я слышал в их речах.

Акомат:

- Ты думаешь. Осман, моя бывшая слава
- Сияет и досель всё так же величаво?
- Но если в памяти турецких войск я жив, Откликнутся ль они

сейчас на мой призыв?

Осман:

- Откликнутся ль они – решится под Багдадом
- В сражение яростном меж шахом и Мурадом. (I, 1)

Роксана, любящая Баязета, решается объединиться в достижении своих намерений с Акоматом, но они не доверяют друг другу. Каждый из них боится, и не без основания, что другой предаст его, как только придёт к власти. Поэтому они хотят иметь гарантии: Акомат хочет взять в жены Аталиду, принцессу королевской крови, Роксана имеет намерение выйти замуж за Баязета. Эти гарантии отнюдь не лишни, поскольку мы видим, что Баязета терзают угрызения совести. Он пытается прийти к власти с помощью обещаний, которые твердо решил не исполнять. Ситуация здесь совсем иная, чем в предшествующих трагедиях, противопоставляющих героя и мир. Здесь Баязет и мир объединяются в борьбе против Мурада, воплощающего в себе зло, хотя в этой борьбе каждый преследует свои страсти, не принимая в расчет других и обманывая их. Смешение зла и добра, действующих во имя добродетели, чрезвычайно запутано. Игра обмана началась, действие раскручивается вплоть до середины четвертого акта на границе между драмой и мариводвжем¹⁵

В этом действии все персонажи полудобродетельны, полувиновны. Когда Роксана принимает сторону добра, она делает это прежде всего, чтобы удовлетворить свою эгоистическую страсть, но она покидает Баязета, не по этическим мотивам, а желая наказать того, кто её обманул. Она – орудие божественной справедливости, но чтобы осуществить месть, которая в то же время является и наказанием, Роксана сознательно губит себя. Она это знает и говорит об этом:

- Хоть причиню себе отчаянное горе
- И смертью страшною сама погибну вскоре,
- Но руку от него тотчас же отниму –
- Неблагодарного низвергну я во тьму. (I, 3)

¹⁵ жанр комедий Мариво (*прим. переводчика*).

Акомат, хитрый политик, думающий лишь о собственных интересах, с самого начала пьесы и до её конца сознательно и открыто не принимает сторону борющегося против зла добра.

У Аталиды нет мужества идти до конца в своих поступках. Мы не можем судить с достаточным основанием, чего в ней больше – эгоизма или великодушия. Как только она предпринимает какое-либо решение, оно начинается подвигать её к действию в прямо противоположном направлении.

Наконец, Баязет, имея добрые намерения, в реальности творит зло. Он остается двойственным даже в своей вине, поскольку не действует, а оказывается источником недоразумений.

Мы понимаем, что в этом универсуме ничто из того, что происходит, не может быть необходимым или, скорее, всё здесь необходимым образом случайно. Уловки Баязета могли бы прекрасным образом удался. В этом случае мы имели бы комедию в том жанре, какие позднее писал Мариво (прощенная Роксана примиряется с двумя возлюбленными и т.д.). Расин выбрал драму. Может быть, он чувствовал, что таким образом лучше сохранит или, точнее, не слишком далеко отойдет от единства пьесы, находящегося в этом драматическом мире под угрозой из-за наличия трагических пережитков (нечистая совесть Баязета, требующие абсолютной чистоты боги). Выбор развязки позволил Расину усилить, пожалуй, несколько искусственно, это единство, подчеркивая в течение всего действия угрозу со стороны Мурада в земном плане и гнев богов в плане трансцендентном¹⁶.

Но, двигаясь дальше в этом направлении, он рисковал ещё больше нарушить единство, акцентируя необходимость той вселенной, где всё, что действительно принимается в расчет, случайно. Поэтому он вводит драматический конец лишь явно и умышленно случайным образом: Аталида падает в обморок, и при ней обнаруживают письмо от Баязета. Эта случайность была бы немыслима в трагедии, но

¹⁶ В пьесе много реплик, напоминающих эти угрозы:

- Нет, даже и на казнь безвинно осужденный.
- Я не желаю лгать доверчиво влюбленной. (II. 5)
- Теперь всё кончено. Гневливая Роксана
- Увидит, что была в сетях обмана.
- И Баязет погиб.
- Ты мать его, что наш союз благословляя.
- Не знала, сколь строга судьба к нам будет злая:
- Моя соперница – всех призываю я:
- Сойдитесь покарать меня за преступленье.
- Терзайте тень мою. воздайте мне отмщенье. (V. 12)

именно как случайность она необходима в драме. Тоньше чем любой анализ она подчеркивает дистанцию, разделяющую драму «Баязет» от трех предшествующих пьес.

Случай, определяющий выбор между комедией и драмой, однажды возникнув, ведет действие к концу, к гибели почти всех персонажей. Баязет и Роксана убиты, Акомат укрывается на своих уходящих в море кораблях, Аталида, прежде чем убить себя, успевает сказать, что её конец – это выражение трансцендентной справедливости, которая в конце концов и должна была осуществиться.

В приложении мы вернемся к внешним историческим факторам, которые могли повлиять на Расина и побудить его к этому переходу от трагедии к драме. Сейчас же мы хотели бы только указать на проблему, которая именно потому, что она относится к области эстетики в собственном смысле слова и в особой мере к индивидуальной психологии, превосходит нашу компетенцию и выходит за рамки настоящего исследования.

Среди пьес Расина, которые следуют друг за другом, начиная с «Андромахи» и кончая «Гофолией», «Баязет» кажется нам наименее удавшейся и наименее эстетически значимой. Это объясняется в основном разнородностью содержащихся в ней трагических элементов и драматическим характером целого. Но эта разнородность не является, по нашему мнению, достаточным объяснением, или, точнее, она тоже нуждается в объяснении.

Действительно, хотя ее конструкция и характеризуется большой последовательностью, пьеса скорее производит впечатление долга, прекрасно выполненного мэтром литературы, профессионалом своего дела, чем творением, глубинно пережитым самим автором. Осмелимся ли мы утверждать, что определенная непоследовательность в сотворенном универсуме пьесы отчасти объясняется дистанцией между субъективным сознанием Расина и сюжетом его пьесы? Осмелимся ли мы утверждать, что Расину изменила удача, когда он отошел от трагедии?

В этом случае анализ драмы «Баязет» мог бы пролить свет на важную и трудную проблему отношений между историческими условиями и индивидуальным темпераментом в литературном творчестве. Но всё, что касается психологии индивидуума, кажется нам слишком неверной почвой, куда мы не осмеливаемся ступить, поэтому право исследовать эту проблему мы предоставляем другим.

V. «Митридат» и «Ифигения»

I

Эти пьесы (впрочем, как и «Баязет») не являются трагедиями в собственном смысле слова и не входят в рамки нашего исследования. Особенно это касается пьесы «Митридат», которая была попыткой преодоления трагического, по крайней мере, таково было намерение автора; преодоления в наиболее радикальном и наиболее имманентном плане – в плане истории.

Проблема исторической драмы кажется нам достаточно сложной, и серьезный анализ «Митридата» потребовал бы и обширного исследования и детального освещения проблемы трагедии. Само собой разумеется, здесь мы можем наметить лишь общие линии подобного исследования.

Тем не менее, начиная разговор о «Митридате», мы коснемся только определенных сторон и лишь в той мере, в какой это необходимо для понимания значения, структуры и особенно генезиса «Федры».

«Митридат» – единственная историческая пьеса в самом узком смысле этого слова (может быть, единственная пьеса этого жанра среди значительных произведений французской театральной литературы, в то время как благодаря Шекспиру, Гёте, Шиллеру, Клейсту, Бюхнеру и т.д. в других европейских литературах исторический жанр был представлен довольно широко), единственная пьеса, в которой он хотел выразить глубочайшее и действенное согласие, существующее, несмотря ни на какие случайные и внешние препятствия, между человеком и миром как историческим становлением, возможность преодолеть благодаря истории и исторической задаче героев индивидуальные конфликты, без сомнения реальные, но временные и разрешимые, в то время как их неизменный и непреодолимый характер составляет онтологический фундамент и предшествующих трагедий, и драмы «Федра», которую он написал немного позднее.

Но если Тит и Юния – герои трагедий отказа, трагедий, лишенных неожиданностей и узнавания – даже не рассматривали возможности приемлемой внутримировой жизни, если здесь, как только поднимается занавес, достигается возможность примирить человека и мир, то между «Митридатом» и «Федрой», несмотря на все различия, есть нечто общее, так как в этих пьесах ставится проблема возможности подлинной жизни в мире; более того, эта проблема находится в самом центре двух пьес, хотя ответы они дают не только различные, но и противоположные.

«Британник» и «Береника» были трагедиями отказа, «Федра» будет трагедией попытки жить подлинной, целостной жизнью в мире,

трагедией ошибки, заблуждения, узнавания. И поэтому в движении от «Береники» к «Федре», «Баязет», «Ифигения» и особенно «Митридат», драмы жизни в мире, были полезными и необходимыми этапами.

Это взаимоотношение между «Митридатом» и «Федрой» проявляется впрочем, даже в самом поверхностном плане, плане темы, сюжета. Жена отсутствующего царя любит его сына. Ложный слух о смерти царя побуждает её на признание, так как она теперь считает это законным; она тешит себя иллюзией, что в этом мире можно жить без греха, но возвращение царя превращает ее признание в невольное преступление¹⁷.

Общность тематики «Митридата» и «Федры» не является добровольным выбором. Может быть, хотя у нас и нет никакого доказательства этому, возвращаясь к трагедии, Расин более или менее сознательно обновляет прежнюю тему «Митридата» для того, чтобы исправить ошибку перспективы, ошибку той иллюзии, которая породила пьесу 73-его года.

Но отношения между двумя пьесами не исчерпываются общностью темы, остающейся, несмотря ни на что, поверхностной, они гораздо глубже. Нам кажется, что «Митридат» есть выражение надежды, той реальности, которую Расин пережил и которая ему помогла понять и написать «Федру».

Проблема психических и биографических условий литературного творчества трудна и сложна. В этой области мы чувствуем себя мало компетентными и испытываем колебания и некоторый страх. Тем не менее, нам кажется возможным предположить, что если мы и в состоянии представить себе писателя, который мог бы сочинить «Федру», не пережив ничего подобного в своей жизни, то создание этого произведения было сильно облегчено тем, что художник испытывал какое-то время надежду на внутримировое примирение противоположностей и затем вынужден был признать, до какой степени эта надежда тщетна и иллюзорна.

Здесь не место спорить по тому вопросу, являлась ли надежда, рожденная Церковным Миром 1669 г. и последовавшее затем в 1675 г. разочарование тем психическим фоном, который благоприятствовал созданию концепции «Федры». Однако остается верным то, что

¹⁷ Мы уже упоминали о возникновении этого мотива в «Баязете», но там он был на заднем плане. В пьесах же «Митридат» и «Федра» он составляет основу сюжета. Проблема «Баязета» — компромисс с миром, проблема же других пьес — возможность жить без компромисса. «Баязет» начинается там, где кончается «Федра».

замысел и создание в 1672-1673 г. пьесы об исторической надежде (каким бы ни был индивидуальный и психический фон, выразившийся в этой пьесе) был этапом и необходимым условием для создания пьесы неоправдавшихся надежд, трагедии иллюзии и признания¹⁸.

Короче говоря, «Митридат», находящийся между двумя трагедиями – «Береника» и «Федра», или, точнее, между «Баязетом», где живы воспоминания о трагедии отказа, и «Ифигенией», уже представляющей новую трагедию, кульминационный момент в творчестве Расина, есть вершина имманентной и внутримировой надежды, единственная пьеса (если мы оставим в стороне «Александра»), воспевающая славу Государства и короля¹⁹.

Добавим, однако, что между историческим оптимизмом, который если и не нашел своего выражения, то предполагался в «Митридате», и личностным оптимизмом корнелевской драмы, например, существует различие, сравнимое с различием, разделяющим диалектическую мысль от мысли рационалистической. Корнелевский оптимизм – *предтрагический* оптимизм, в то время как оптимизм «Митридата» – это преодолевающий трагедию оптимизм, оптимизм *посттрагический*. В первом случае речь идет об оптимизме славы, во втором – об

¹⁸ Эта проблема родственна той, которая связана с известным спором вокруг светского периода жизни Паскаля и установления авторства «Рассуждения о любовных страстях». Действительно ли Паскаль в какое-то время надеялся жить без всяких уступок миру?

Является ли Расин автором «Рассуждения»? Сегодня для нас ответ зависит, конечно, от основных критериев исторического и философского исследования. Однако нам кажется очевидным, что если «Мысли» не требуют с необходимостью утвердительного ответа на этот вопрос, то их генезис гораздо легче представить и понять, если допустить, что они написаны человеком много пережившим, человеком, воспринимающим мир и всё, что он из себя представляет как *наличность* и как *тщетность*.

¹⁹ Изучение королевских персонажей в расиновской трагедии является типичным примером того значения, которое имеет для литературной критики существование концептуального инструмента, позволяющего преодолеть непосредственную и абстрактную данность и соотнести её с единым целым и с конкретной сущностью. В этой трагедии есть два типа персонажей-королей, чье значение прямо противоположно. Андромаха, Юния, Тит, Береника, Эрифилия и Федра – короли и по заключенному в них человеческому величию, по той дистанции, которая отделяет их от мира, и по невозможности представить себе примирение с миром, а для трех первых, даже простой диалог с ним. Пир. Нерон. Агриппина. Антиох. Митридат. Тезей – короли мира, осуществляющие королевскую власть со всем, что есть в ней плохого и неприемлемого для трагического героя.

оптимизме надежды. Первый сконцентрирован на настоящем, второй – на будущем, что выражается, например, в том факте, что несмотря на все различия, существующие между «Британником», «Береникой», «Митридатом» и «Федрой», перед расиновским героем никогда не стоит задача жертвовать страстями во имя разума. Перед ним стоит задача спасти человека со всеми его противоречиями, сохранив как индивидуальную страсть, так и социальный долг и разум²⁰.

Таким образом, после того как мы наметили существующие между «Митридатом» и «Федрой» связи, настало время спросить себя, почему первая из этих двух пьес оказалась более слабой с литературной и театральной точки зрения? Почему существует такая диспропорция между замыслом и реализацией?

Эта проблема требует ответа, учитывающего два аспекта: а) план внутренней эстетической критики и б) план личностной психологии Расина.

Прежде всего нужно показать, почему различные персонажи «Митридата» и их взаимные отношения не представляют из себя внутренне единого мира, почему Расин допускал существование противоречивого мира.

Признавая, что в данном случае, особенно когда речь заходит о личностной психологии, мы вступаем в область, превосходящую наши возможности, мы все же хотели бы высказать несколько замечаний относительно отсутствия внутреннего единства, которое представляется нам главным недостатком пьесы.

В «Митридате» существует явное противоречие между замыслом и реализацией, между историей (в смысле анекдота, темы) и психологией персонажа.

Конечно, Расин был великим писателем, прекрасно чувствующим многочисленные требования исторической пьесы, и в частности требование согласия, возникающего между героем, миром и богами, противостояние которых составляет сущность трагического мира.

На месте триады герой, мир и боги, мы находим в «Митридате» трёх героев, играющих в равной мере важную роль. Митридат, Мони́ма и Кифаре́с не противостоят друг другу, но вместе составляют

²⁰ Именно поэтому здесь мы видим возвращение от исторической пьесы к священной драме или трагедии. Расин вернулся к «Федре». Гёте опасался в течение всей своей жизни подобного возвращения, будь то в реальности, когда он встречал Гёльдерлина или Клейста, или в творчестве, когда он говорил об этом с Шиллером. И, напротив, было бы трудно представить эволюцию, идущую от этих литературных форм к корнелевской драме, которую трагическое сознание окончательно преодолело и превзошло.

мир пьесы. Что касается богов, то они поглощены миром имманентного и оказываются бесполезными в силу присутствия героя в мире. Их функцию выполняет история. Мы случайно узнаем, и это только подтверждает наш анализ, что боги связаны с сообществом героев и что солдатам Митридата трудно победить врага в самом Риме, находящемся под покровительством богов.

Но несмотря на эту четкую структуру, пьеса кажется нам неудовлетворительной, прежде всего потому, что историческая задача, которая должна была бы быть главной движущей силой целого, заметить богов, примирить Кифареса и Митридата, преобразить последнего из дикаря в человека и открыть в конце пьесы, впервые в театре Расина, перспективу будущего, эта историческая миссия не была заложена ни в психологии и сознании персонажей, ни в единстве пьесы. Самое большее, что мы можем сказать: в пьесе две темы, историческая – борьба против империи, и личностная – любовь к Мониме. Эти темы недостаточно связаны друг с другом, и первая из них доминирует в структуре и замысле, а вторая – в реальном осуществлении замысла. Здесь речь идет не просто об одной из интерпретаций. Расиновский текст говорит нам об этом совершенно ясно. То, что мы видим сразу же после поднятия занавеса, настраивает нас на исторический лад:

- Слух, что до нас дошел, отныне подтвержден:
- Рим восторжествовал, а Митридат сражен. (I, 1)

У царя Митридата два сына и они:

- ...Отмстить могли б за смерть отца,
- Но пышут злобою взаимной их сердца. (I, 1)

Кифарес так говорит о себе и о своём брате:

- Кто римлянином стал в душе уже давно,
- Тому от римлян ждать даров немудрено.
- Я не таков: отцу я предан беспредельно. (I, 1)

Но это лишь видимость. В отношениях между Фарнаком и Кифаресом речь идет не о дружбе или вражде, которую они питают к римлянам, а о проблеме чисто личного плана.

- Но как бы ни был мне противен старший брат,
- Причиною иной был вызван наш разлад.
- Я удивлю тебя. Фарнак пленен Монимой.
- Той, с кем давно уже родитель обручен,
- Теперь и старший сын безумно увлечен.
- ...Но я люблю Мониму тоже,
- И брату без борьбы мне уступать негоже.(I, 1)

Через несколько строчек он нам объясняет причины своей анти-римской позиции: мы увидим, что она не столько исторического, сколько, так сказать, корнелевского плана. Здесь речь идет совсем не об идеологической ненависти, имеющей своей непосредственной и подлинной причиной национальное чувство или борьбу против угнетателя или же верность королю, а о проблеме власти в наиболее личностном смысле слова.

Кифарес хочет загладить то оскорбление, которое его мать, ревнуя к Мониме, нанесла когда-то Митридату.

Он действительно полюбил Мониму гораздо раньше Митридата. Но:

- Посулами врагов моя прельстилась мать
- И оказала им бесценную услугу,
- Чтоб этим отомстить неверному супругу:
- Покинула наш стан и римлянам сдала
- Ту крепость, что отцом ей вверена была.
- Как потрясло меня известье об измене!
- Я ревность позабыл, когда узнал, что он
- Был матерью моей столь тяжко оскорблен.
- Я ринулся туда, чтоб в яростном сраженьи
- У недругов отбить отцово укрепление.
- И хоть пришлось не раз мне жизнью рисковать,
- Я римлян одолел... (I, 1)

Кифарес в сущности стоит перед альтернативой, оба элемента которой носят чисто индивидуальный характер. Это, с одной стороны, – его любовь к Мониме, с другой – его желание загладить предательство матери в отношении Митридата, перед которым он чувствует свою вину.

История для него – не более чем внешний и случайный способ загладить обиду, которая была нанесена его отцу.

Монима, по крайней мере по тексту, лишь однажды оказывается причастной к борьбе против римской империи; альтернативой для неё является её любовь к Кифаресу и её долг подчиняться Митридату. И когда она отвергает претензии Фарнака из-за своей ненависти к римлянам, убившим ее брата:

- Но разве в силах я, беспомощная дева,
- Под чьим началом нет ни флота, ни полков,
- За боль своих утрат взыскать сполна с врагов?
- Одно осталось мне, но я упорна в этом:
- Отцовским я вовек не изменю заветам,
- Вовек в крови отца не обاغрю я рук.

Сокровенный Бог

– В мужья избрав того, кто – Риму первый друг.(I, 3)

– то трудно сказать, просто ли это повод, чтобы отвергнуть не-любимого ею человека или она действительно испытывает ненависть к Риму, которая, может быть сыграла свою роль в её верности Митридату и в её любви к Кифаресу.

Тем не менее, каким бы удивительным это ни казалось, именно у Монины историческая задача наиболее близко и наиболее естественно связана с индивидуальными проблемами, поскольку человек, которого она любит, – враг римлян, а тот, от чьей любви она защищается, – их союзник.

Важно подчеркнуть в образе Монины определенные, едва намеченные черты, которые будут затем развиты в позднейших пьесах и найдут полное выражение в образе Федры.

Прежде всего парадокс:

– Хоть царский сан ношу, на деле я рабыня,

– Вдовою ставшая, ещё не став женой. (I, 2)

Этот же парадокс переживает и Кифарес:

– О, госпожа, постой!...Но нет, успела скрыться.

– Несчастный Кифарес, на что тебе решиться?

– Любим царицей ты, но ею же гоним.

– А значит жребий наш неразделим. (II, 6)

Но нужно отметить, что во всех этих отрывках Кифарес переживает этот парадокс пассивно. Поэтому между ним и трагическим персонажем нет никакой внутренней связи.

Следует также сказать и о другой черте, связывающей Монику с Юнией, Береникой и Федрой. Вся пьеса, вплоть до заключительной катастрофы, предстает для неё как одно мгновение, в которое она живет подлинной жизнью одновременно в первый и последний раз.

– И всё ж, пора, пора! Миг нашей встречи краток.

– Не трать на слова последних сил остаток,

– Я поспешу уйти. Забудь меня, молю,

– И будь достоин слез, что я ещё пролью. (II, 6)

И это мгновение для нее неповторимо:

– Вздохну я наконец. Теперь меня навеки

– Избавят небеса от тягостной опеки.

– Не видя никаких препон перед собой,

– Впервые властна я над собственной судьбой. (V, 2)

Митридат чем-то походит на Пирра и Нерона, но в отличие от них он исполняет позитивную историческую миссию, он ведет борьбу против римлян, и эта борьба его в конце концов преобразует, придает его облику позитивный смысл в плане человеческих ценностей.

Человек, живущий своей частной жизнью и любимый народом гражданином, возлюбленный и король в одно и то же время, Митридат был бы цельным человеком, если бы дуализм человека-мира, уничтоженный в пьесе, не находился – и почти без всякого органического синтеза – в глубинах его личностного образа. Тот факт, что Митридат, ведя самым целеустремленным образом борьбу против римлян, в то же время любит Монику, любит ревнивой, жестокой и властной любовью, любит без всяких нравственных угрызений, этот факт не ставит перед нами никакой этической или эстетической проблемы, так как два элемента находят своё оправдание и с точки зрения реалистической психологии, и театрального замысла пьесы. Но то, что каждый из этих элементов образа почти полностью автономен и они, как кажется, никогда не оказывают друг на друга никакого влияния, не находит основания ни в психологическом реализме, ни в структуре универсума пьесы. Никогда, что вполне естественно, Митридат не допускал возможности достичь взаимопонимания с римлянами, чтобы добиться расположения Моники, но что удивительно, он никогда (за исключением конца пьесы) серьезно не думал о том, чтобы во имя своей борьбы против империи примириться с любовью Моники и Кифареса.

Расин, почувствовавший в чём дело, ввел в четвертый акт небольшую пятую сцену, где Митридата терзают самые противоречивые чувства:

- Кто люб мне был, кто нет – всех насмерть без разбора!
- Жди первым, Кифарес, свершенья приговора!
- Но что я говорю, безумием горя?
- Кто должен жертвой пасть? Любимый сын царя,
- Отмститель за отца, гроза и ужас Рима?
- Ужель мне кровь его пролить необходимо?
- В суровый этот час, когда явится рок,
- Таких как он друзей я много ли сберег?
- Верну его к себе и обниму как друга:
- Отмститель нужен мне, а вовсе не супруга. (IV, 5)

Но эта сцена выглядит несколько искусственно по отношению к целому, поскольку те мысли, которые высказывает в ней Митридат, не влияли и не будут влиять в дальнейшем на его отношение к Моники. Складывается впечатление, что в его образе два плана сосуществуют рядом, что для них невозможно никакое органическое слияние.

Именно поэтому их объединение в конце пятого акта, когда Монима обращается к умирающему Митридату как бы от имени свободы и истории:

- Живи для нас, о царь, и для всего Боспора;
- Живи для вольности – лишь ты её опора;
- Живи, чтоб отомстить жестокому врагу. (V, 5)

и ответ Митридата, который перед лицом своей неминуемой смерти не испытывает больше никаких эгоистических чувств, никакой ревности:

- Предай немедленно мой бранный прах сожжению:
- А тризну сотворив, поторопитесь скрыться
- Хотя бы до поры. (V, 5)

и провидение будущего, открывшееся ему в последние минуты его жизни:

- Не спорь. Пока пусть будет так,
- Но рано, поздно ли Фарнак не минет смерти:
- Об этом римлянам заботу вы доверьте^{*}. (V, 5)

и слова Кифареса:

- Пусть целый свет мы обойдем, скорбя,
- Но мстителей, отец отыщем за тебя. (V, 5).

– всё это может быть оправдано с точки зрения психологии, но чрезвычайно слабо связано с предшествующими актами.

Расин сам это чувствовал, поэтому после первого издания убрал те строчки, которые мы заключили в скобки. Но это исправление нисколько не повлияло на развязку пьесы, как это произошло, например, в случае «Андромахи», имеющей несколько вариантов развязки. Все элементы развязки: преображение Митридата, видение будущего, борьбу, которую Фарнак и Монима будут продолжать вести с Римом, – всё это осталось на месте.

Однако, вычеркнув эти восемь из двадцати или, точнее, восемь из десяти строк, Расин просто смягчил, постарался сделать не столь бросающимся в глаза отсутствие единства, которое невозможно было упразднить совсем, не изменяя полностью всего смысла пьесы.

^{*} Далее идут шесть строчек, существовавших в первом издании и которые Л. Гольдман заключает в скобки. Их Расин исключил из последующих изданий пьесы. – (Прим. переводчика).

II

Структура пьесы «Ифигения» в значительной степени станет для нас ясной, если мы определим место, которое она занимает в едином целом расиновского театра между «Митридатом» и «Федрой».

Мы видим, как Расин медленно («Баязет» и «Митридат») уходит от трагедии и приближается к внутримировой драме. Однако мы также видим, что его задерживают пережитки несовместимых с драмой трагических элементов, от которых он не мог или не хотел освободиться: и мы смогли показать, как в каждой из этих двух пьес пережитки трагических элементов разрушали единство, внутреннюю связь драмы или, по крайней мере, мешали им осуществиться в полной мере.

В случае с трагедией «Ифигения» ситуация нам кажется более сложной, потому что эта ситуация одновременно и идентична и имеет свои отличия. Идентична в той мере, в какой единство пьесы, как в «Баязете» и «Митридате», оказывается нарушенным сосуществованием провиденциального универсума, не оставляющего никакого места Провидению. И имеет свои отличия, поскольку, что касается трагедии «Ифигения», можно говорить о провиденциальном универсуме и трагическом универсуме, что было бы невозможно при анализе «Баязета» и «Митридата».

В этих двух пьесах драматические и трагические элементы интерферируют в каждой ситуации и каждом персонаже, ослабляя таким образом не только эстетический уровень целого, но также эстетический уровень каждого из его конструктивных элементов. В «Ифигении» ситуация оказывается совершенно иной. Эта пьеса состоит из двух, обладающих внутренней связью, гомогенных универсумов. Каждый из них нашел своё выражение в различных персонажах и ситуациях. Между двумя этими универсумами существует лишь внешняя и очень тонкая связь: *провиденциальный универсум* Агамемнона, Ифигении, Ахилла, Клитемнестры, Улисса и *трагический универсум* Эрифилы.

Каждый из этих двух универсумов благодаря своей гомогенности достигает такого эстетического уровня, который в значительной степени превосходит любой фрагмент из двух предыдущих пьес. Общее целое же лишено, прежде всего по причине двойственности, того единства, которое одно только способно сделать литературное произведение действительно полноценным в полном и глубоком смысле этого слова. Именно поэтому, несмотря на бесспорную красоту и совершенство не только некоторых сцен и стихов, но также каждого из двух упомянутых блоков, в том случае если мы рассматриваем их изолированно или предпочитаем один другому, — несмотря на это

кажется затруднительным ставить «Ифигению» на тот же уровень, что и четыре пьесы Расина, характеризующиеся действительной внутренней цельностью – «Британник», «Береника», «Федра» и «Гофолия».

Прежде чем давать краткий анализ каждого из этих двух универсумов, рядоположенность которых и составляет драму, нам кажется необходимым остановиться на объединяющих их связях, поскольку реальность или ирреальность этих связей и составляет саму проблему эстетического уровня пьесы.

Прежде всего отметим, что существует два персонажа, общие для обоих универсумов: Ахилл, любимый Эрифилой, и боги, осуждающие Эрифилу и спасающие Ифигению.

Но нет нужды давать слишком подробный анализ, чтобы заметить, что речь в обоих случаях идет лишь о видимости. Ахилл никак не сопричастен универсуму Эрифилы. Эрифила любит его, но эта любовь не создает никакой связи, никакого взаимодействия между двумя персонажами, поэтому Эрифиле не удастся объясниться с Ахиллом. Последний не испытывает к Эрифиле ни любви, ни ненависти, она не существует для него ни в пространстве добра, ни в пространстве зла. Он питает к ней такие же чувства, как к любому другому лицу своего мира, которого видел бы впервые. Его великодушные, его вежливая благосклонность – выражение безличного характера человеческих отношений в мире полисов. С другой стороны, Эрифила, несмотря на свою любовь, никогда не найдет способа хоть как-то воздействовать на жизнь Ахилла, быть причастной событиям, разворачивающимся внутри провиденциального универсума. Её единственная попытка сделать это отразилась только на её собственной судьбе.

Точно также боги, которые спасают Ифигению от обманчивой иллюзии людей, совершенно отличаются от тех, которые спасают Эрифилу, они не имеют с ними ничего общего, кроме имени. И не только потому, что они действуют совершенно различным образом (это бы еще ничего не доказывало, одни и те же люди могут совершать противоположные поступки), но потому, что ничто в пьесе не оправдывает и не объясняет это противоречие.

Конечно, Расин мог бы, исходя из воображаемой ситуации, на основе канвы пьесы придать определенную реальность конфликту между двумя универсумами. Это привело бы его к трагедии типа «Федры» или же шекспировского типа. Но важно то, что он этого не сделал, что в написанной им пьесе никакие реальные драматические отношения, позитивные или негативные, не связывают два гетеро-

генных и чуждых друг другу универсума. Если мы во что бы то ни стало захотели бы найти определение их сосуществованию в пьесе, мы могли бы сказать, что персонажи одного из них присутствуют в качестве немых и бессильных зрителей при событиях другого. Это совсем не те связи, которые можно назвать достаточными для создания единства драмы.

Это отсутствие связей между трагическим универсумом Эрифила и провиденциальным универсумом Ифигении проявляется уже в ближайшем плане драматической структуры пьесы. Из пяти актов Эрифила не появляется ни в первом, ни в пятом (продолжительный рассказ Улисса, которым заканчивается пьеса, написан с позиции просто зрителя).

Из 13 сцен трех других актов, в которых присутствует Эрифила, мы видим её четыре раза одну рядом со своей наперстницей Дорис, шесть раз в качестве немого (II, 2,4,6; IV, 10) или почти немого свидетеля (II, 4 и III, 4, когда она произносит лишь следующие слова: «Чего же я жду?» и «О небо, какая новость»; в седьмой, сцене второго акта, где она выражает в шести стихах своё удивление). Таким образом, только три раза во всей пьесе (II, 3 и 5, III, 4) возникает диалог между Эрифилой и персонажами провиденциального универсума.

В первой из этих трех сцен (II,3) Эрифила лишь говорит о той радикальной разнице, которая существует между её ситуацией в мире и ситуацией, в которой находится Ифигения. В другой сцене (III, 4) говорится об обещании Ахилла освободить Эрифилу по просьбе Ифигении, но это обещание, являющееся одной из двух попыток Расина объединить два универсума, не только не играет никакой важной роли и не имеет никакого значения в единстве пьесы, но вводится к тому же в форме диалога между глухими, превращается в абсолютное недоразумение, тем более радикальное, что оно не основывается, как это было в «диалогах одиноких собеседников» предыдущих трагедий, на моральной и человеческой иерархии, на различии уровней протагонистов, которые ищут друг друга и никогда не могут обрести. Ахиллу и Ифигении вполне достаточно друг друга, они обещают свободу. Эрифиле в силу потребности, испытываемой счастливыми, великодушно делать счастливыми и других. Их великодушие абстрактно и универсально, они убеждены, что рабыня, оставаясь рабыней, должна желать свободы. Эрифила принимает свободу, чтобы иметь возможность уйти и не быть вынужденной присутствовать при счастье Ахилла и Ифигении, которое ввергает её в отчаяние. Остается ещё одна сцена (II,5), где Расин попытался представить диалог между Эрифилой и Ифигенией. Но чтобы прийти к этому псевдо-

диалогу, он должен был ввести в пьесу случайность, которая, оказываясь полезной, тем не менее не была необходимой для развития действия. Это также диалог глухих, подобный тому, о котором мы уже говорили, и нам кажется важным подчеркнуть, что для этого Расин был вынужден подвергнуть насилию сам образ Эрифилы —(персонажа во всех других отношениях последовательно трагического), заставив её играть жалкую комедию, не оправданную логикой образа. Она должна была утверждать, что не любит Ахилла, и проявлять притворное возмущение, которое ни на одну минуту не обмануло Ифигению, (Добавим, что эта сцена представлялась самому Расину настолько искусственной и насильно интегрированной в единое целое пьесы, что Ифигения никогда больше не вспомнит об этой вполне, впрочем, обоснованной, ревности.)

После того, как мы проанализировали дуализм двух универсумов, мы можем задать вопрос, почему Расин, чувствовавший его, конечно, лучше, чем кто-либо, не отказался от образа Эрифилы, или, точнее, почему он ввел его в драматическую разработку той темы, где никто не ожидал его встретить. Этот вопрос предполагает два ответа, зависящих от двух различных уровней анализа. Прежде всего, это ответ, который дал нам сам Расин в предисловии, где он написал, что, если бы не столь удачная находка, как образ Эрифилы, он никогда не осмелился бы взяться за трагедию. «Можно ли даже помыслить, что я бы осквернил сцену чудовищным убийством столь добродетельной и прелестной юной особы, какой следовало изобразить Ифигению. И можно ли предположить, чтобы я довел пьесу до развязки лишь с помощью «богини из машины», посредством чудесного превращения, которому, пожалуй, поверили бы во времена Еврипида, но которое в наше время показалось бы совершенно бессмысленным и неправдоподобным»²¹.

Но это может означать только следующее: а) что жертвоприношение абсолютно невинной Ифигении была неприемлемо для Расина (это действительно было так); б) что он был рад избежать развязки с помощью «богини из машины», но ее существование основывалось на легенде и в рамках этой легенды обладало определенным правдоподобием, поэтому Расин, не колеблясь, ввел ее в «Федру». В действительности, он предполагал не изображать реальность, а написать *провиденциальную драму* Ифигении, драму, которая не допускала ни жертвы, ни машины. Остается ответить на вопрос, почему, несмотря на эстетические трудности сюжета, которые Расину не удалось до

²¹ Расин Ж. Сочинения. Т.2. М.: Искусство, 1984. С.138.

В дальнейшем ссылки даются на это издание.

конца преодолеть, он остался верен теме «Ифигении» и не отошел от нее.

Поставленный на этом уровне – единственном, действительно нас интересующем – данный вопрос, который должен был бы показаться для традиционной литературной историографии неразрешимым и даже абсурдным, с необходимостью отсылает нас к психологии Расина. Не желая того сами, мы уже вступили в эту область. Нам кажется, что определенное психическое состояние поэта вполне сопоставимо с конкретной политической ситуацией (Церковный Мир 1669 г., национальное объединение, война с Голландией, которую рассчитывали быстро закончить, но которая продолжалась дольше, чем это предполагалось, неизбежность повторения преследований, которые для живущего при дворе писателя должны были иметь угрожающие последствия, сегодня нам пока неизвестные), что делает допустимой гипотезу соотношения – без сомнения, сложного и трудно поддающегося анализу, но тем не менее вполне понятного в своих существенных моментах – между *противоречием*, дуализмом сознания поэта и дуализмом, характерным для написанного им произведения. Вполне вероятно, что совершенно очевидный дуализм трагического и провиденциального универсумов, определявший *эстетическую слабость пьес*, наиболее адекватно выразил то, что чувствовал и испытывал Расин в момент написания пьесы. Поскольку таланта и даже гения недостаточно, чтобы сделать совершенным и эстетически ценным литературное воплощение *любого содержания*, то внутренняя целостность универсума, в котором выражается это содержание, кажется нам условием, без сомнения, недостаточным, но в любом случае необходимым для эстетической значимости какого-либо произведения искусства или литературы.

Эти предварительные замечания помогают определить место «Ифигении» в едином пространстве расиновского творчества как по отношению к «Митридату», который этой пьесе предшествовал, так и по отношению к «Федре», написанной сразу же после «Ифигении». Мы видели, что «Митридат» был – по крайней мере в своём замысле, кульминационной точкой имманентных и внутримировых надежд в творчестве Расина, но его эстетическая реализация была заторможена сохранением свойственных трагедии индивидуалистических категорий. Исходя из этого анализа, мы можем сделать вывод, что «Ифигения» является одновременно прогрессом в направлении внутримировой надежды (в её не имманентной, а провиденциальной форме) и в направлении возвращения к трагедии, но к трагедии, содержащей

много неожиданностей и узнаваний, трагедии, которая нашла в творчестве Расина своё полное воплощение в «Федре».

Провиденциальный универсум «Ифигении» по сравнению с универсумом «Митридата» характеризуется большей внутренней целостностью и гомогенностью. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить отсутствие реальности, связанной с борьбой против Рима в первой из этих пьес, с реальностью троянской войны, являющейся движущей силой действий и поступков персонажей пьесы «Ифигения». Но само это движение (если оставаться в рамках провиденциального универсума) указывает на то, что между *двумя возможностями* преодоления трагедии (и янсенистского видения), исторической драмой, растворяющей богов в имманентности, и сакральной драмой вмешательства богов в мир – драмой, которую Расин полностью осуществит в трагедиях «Эсфирь» и «Гофолия» – на этот раз из этих двух возможностей Расин выбирает вторую. По отношению к людям боги оказываются присутствующими и полноправными.

Но наряду с провиденциальным универсумом и в качестве сдерживающего противостояния ему в пьесе возникает трагический универсум, который, за исключением уже упомянутой сцены (II, 5), предвосхищает трагедию неожиданностей и узнаваний, какой станет «Федра»²².

Анализируя два универсума «Ифигении», мы понимаем, имея в виду тему настоящего исследования, что мы меняем местами их значения в пьесе, когда обращаем основное внимание не на провиденциальный универсум, который, без сомнения, находится на первом плане, а на трагический универсум. Впрочем, тот и другой имеют одну общую черту: оба они находятся в определенном соотношении с греческой трагедией, а именно с Софоклом. «Андромаха», «Британник» и «Береника» были – как формы трагического театра – в глубочайшей степени оригинальным творением Расина. Без этих трех пьес аристотелевская концепция трагедии без неожиданностей и узнаваний имела бы сегодня для эстетики чисто теоретический характер. Её невозможно было бы соотнести ни с какой конкретной реальностью. Благодаря «Баязету» и «Митридату» Расин продвинулся на пути к драме, которая найдет своё дальнейшее развитие в современной литературе. Но только в «Ифигении» и «Федре» он достигает соотнесенности с ситуациями и персонажами греческой трагедии, точно так же, как позднее, в двух сакральных драмах, он восстанавливает другой существенный элемент этой трагедии – хор. Такое соединение трагическо-

²² Родственность образов Эрифилы и Федры была уже замечена Карлом Фасслером (Jean Racine. 2-е ed., Buhl. 1948.)

го персонажа и хора было неприемлемо, как мы уже говорили, для писателя Нового времени.

Мир пьес Софокла – это мир богов-обманщиков, где люди могли жить лишь иллюзиями, где знание вело к слепоте и смерти.

Универсум пьесы «Ифигения», имеющий, как сначала кажется, аналогичную структуру, по мере развёртывания сюжета предстает как противостояние универсуму софокловской трагедии. Боги в нем провиденциальны. Они, конечно, вмешиваются в жизнь людей и воздействуют на неё, но делают это подобно христианскому Богу: они помогают им и приводят их дела к благополучному концу. Люди здесь слепы, что тоже соответствует христианскому образу падшего человека, но причина их ослепления в том, что у них мало доверия к божественному Провидению, что они неправильно понимают слова оракулов, принимают их за угрозу, когда те предсказывают им покровительство Провидения, и вместо того, чтобы соединиться в любви к богам, борются друг против друга, восстают против богов и хотят быть независимыми от них и даже равными им.

Пьеса начинается двумя ремарками, относящимися к мизансцене. Они указывают одновременно на время действия и на ситуацию, в которой находится трагический персонаж. Это два стиха в начале и в конце первой сцены:

- Ещё не рассвело,
- И, скованная сном, безмолвствует Авлида
- Пора. День близится. Огни зари зажглись (I, 1).

Это определение времени действия пьесы правомерно как для Агамемнона, Ифигении и других, так и для Эрифилы. Но если для первых день, поначалу чем-то угрожающий, оказывается в действительности защитником, то для Эрифилы развязка будет тем, что приносит время персонажам трагедии с узнаваниями и неожиданностями.

Вся первая сцена достаточно точно воспроизводит ситуацию трагедии Софокла. Но мы можем добавить следующую характерную для Расина черту: если у Софокла герой был носителем трагического мироощущения не сознавая этого, то Ифигения, которая не в действительности, а лишь по видимости находится в трагической ситуации, полностью её осознает. И осознание этой ситуации со всем тем, что есть в ней ложного так же, как и в ситуации героя Софокла, является точным анализом трагического героя.

Мы уже сказали, что у Софокла герои, которых представляет хор, могут жить лишь потому, что они ослеплены иллюзией, в то время как герой должен покинуть мир, поскольку по своей воле или фа-

тальному выбору богов он осужден и познать истину, и узнать, что человеческое величие и покровительство богов, счастье и знание несовместимы. Именно эту мысль мы обнаруживаем в первых же стихах драмы «Ифигения». Она несколько изменена сознанием Агамемнона, проникнутым своим величием и высотой своего положения:

Агамемнон:

— Аркас, Аркас, проснись! К тебе в ночи бессонной
Пришел властитель твой, несчастьем потрясенный.

Аркас:

— Как? Это вы, мой царь? Но что вас привело
В столь ранний час? Ещё не рассвело,
И, скованная сном, безмолвствует Авлида.
Что потревожило великого Атрида?
Нарушил ваш покой во тьме неясный гул,
Иль вам почудилось, что ветер вдруг подул?
Но нет! спят воины, спит ветер, море дремлет...

Агамемнон:

— Блажен, кто радостно судьбу свою приемлет
И скромным жребием довольствуясь, живет,
Ни царских почестей не зная, ни забот (I, I).

Поняв угрожающий смысл предсказания божественного оракула, требующего жертвы Ифигении, Агамемнон отказывается подчиниться богам:

— Сколь был я потрясен,
Ты понимаешь сам. Как будто жуткий сон
Меня оледенил. В отчаянье бездонном
Предался я слезам, проклятиям и стонам.
Свет для меня померк. Я был уже готов,
Рискуя головой, послушаться богов (I, I).

Но Агамемнон вполне осознает границы своих возможностей, он отнюдь не верит, подобно Ахиллу, что он может быть равен богам или заменить их. Агамемнон предстает как трагический персонаж, разрывающийся между чувствами отца и сознанием гражданина и короля, считающего необходимым подчиняться богам — покровителям города:

— ... стоит дочери ступить ногой в Авлиду, -
— Она обречена: здесь бдительный Калхас
— Бедняжку оторвет безжалостно от нас.
— Ахейцы за жрецом всегда идут послушно,
— И эту казнь они допустят равнодушно.
...Итак, немедля в путь! И помни об одном:

– Про нашу тайну знать должны лишь мы вдвоем. (I, 1)

И сцена заканчивается стихами, напоминающими нам об опасности, которую представляют из себя для трагического героя жизнь и знание:

– Пора. День близится. Огни зари зажглись.

В следующей сцене Ахилл в своем ослеплении приравняет себя к богам:

– Сомненья чужды мне, я рассуждаю здраво.

– Мои оракулы – отвага, честь и слава.

– Бессмертными нам жизнь отмерена в веках,

– Но ключ к бессмертию у нас самих в руках!

– Зачем внимать богов бессмысленным приказам,

– Коль с ними мы в бою сравняться можем разом? (I, 2)

В следующих дальше стихах мы видим, как появляется Улисс, занятый исключительно законами войны и города, требующий подчинения, во что бы то ни стало, злым и жестоким богам, затем Клитемнестра, мать, пытающаяся прежде всего защитить свою дочь от приговора богов и, наконец, Ифигения, трепетно чистая, не допускающая даже мысли о бунте, безропотно принимающая как родительское решение, так и осуждение богов. В пьесе доминирует идея жестоких и жаждущих мести богов античной трагедии. Калхас готовит пышное жертвоприношение.

Мы оказываемся свидетелями того, как Ахилл теряет чувство меры, ощущая себя равным богам:

– Не бойтесь ничего. Пока из рук Ахилла

Не выпал меч, пока в них не иссякла сила,

Царевна будет жить. И заверяю вас,

Предсказываю я вернее, чем Калхас (III, 7).

Но в конце боги раскрывают совсем иную сущность: это не жаждущие мести боги античной трагедии, а милосердные, справедливые и провиденциальные боги, похожие по многим своим чертам на христианского Бога. Сам образ Ифигении уже в достаточной степени говорит нам об этом. «Можно ли даже помыслить, чтобы я осквернил сцену чудовишным убийством столь добродетельной и прелестной юной особы, какой следовало изобразить Ифигению», – пишет Расин в предисловии, указывая на антитрагический и, в конечном счете, христианский характер пьесы.

Зритель начинает замечать, что постепенно перед ним возникает совершенно противоположная ситуация. В первой сцене мы видим, что лагерь спит, видим оракула, царя Агамемнона, пораженного требованием богов. Он один бодрствует среди всеобщего сна, герой,

которого «освещает слабый свет дня», и, несмотря на свою слабость, он «осуждает богов» и пытается им противостоять. Он чувствует, что «наступающий день» поразит его и осветит ярким светом. Здесь много сходства с ситуацией греческой трагедии, но это лишь обманчивая видимость, боги здесь не жестоки, они провиденциальны. Агамемнон – не трагический герой, бодрствующий посреди всеобщего сна, он вместе с Ахиллом, Клитемнестрой и Улиссом – часть спящего лагеря. Героиня, превосходящая своим сознанием пораженных слепотой людей здравого смысла, – невинная Ифигения. Слепота – бунт, истина – подчинение воле богов; христианская истина приходит на смену трагической видимости, античный город уподоблен по своей сути Божьему граду.

Но рядом с этим Божиим градом, восставая против него, существует трагический град человека – мир Эрифилы, хотя и бессильный в своей попытке уничтожить Божий град, но гордый и самодостаточный. Эрифила и Федра в расиновском творчестве – две фигуры наиболее близкие героям античной трагедии. Противостоящая общности других – и в этом остающаяся современной – бесконечно одинокая, стремящаяся узнать истину, которая ей не известна, но которая её убьет, восстающая против несправедливости богов, любящая чистоту даже в своей вине, преобразующая в кульминационный момент действия осуждение богов в добровольное самоубийство – такова Эрифила, которую непроходимая пропасть отделяет от всех низведённых до уровня марионеток, живущих в провиденциальном универсуме героев. В момент своего появления на сцене она говорит о себе:

– Не будем им мешать. Уйдем скорее прочь.

Пусть мужа и отца обнимут мать и дочь,

Пусть встречей радостной спокойно наслаждаются

И предо мной своим довольством не гордятся.

Родители, детей опора и защита,

Ещё в младенчестве покинули меня

Под именем чужим; с тех пор судьбу кляня,

Не зная, кто они, скитаюсь я по свету.

Сказали мне, что я проникну в тайну эту

В мой смертный час... (II, I)

Эрифила самым парадоксальным образом любит в Ахилле своего преследователя, убийцу своей семьи, жестокого разрушителя Лесбоса, но она способна лишь отринуть то, что Ахилл и Ифигения могли бы ей предложить. Её «безумная любовь» бесчестит её родителей, установление личности которых является смыслом её жизни. Между верностью прошлому, своему городу и её любовью к Ахиллу не мо-

жет существовать никакого компромисса, она должна была бы умереть даже без предсказания оракула, раскрывающего волю богов.

– Позор своей любви я унесу с собой

И унижение на дне могилы скрою.

Не стану узнавать, чем славится мой род:

Он обещен мной, и он со мной умрет (II,1).

И однако в противовес трагедии без неожиданностей и узнаваний существует история Эрифилы как и история Федры. Это история одной иллюзии – иллюзии, что жизнь могла бы быть возможной, что боги могли бы отнестись терпимо к существованию, ниспровергающему установленный в мире порядок и предъявляющему противоречивые требования, что, несмотря на непреложный и варварский порядок, принимающий жизнь лишь в её частичной, неполной форме, лишь в той мере, в какой она отвергает целостность, что, несмотря на этот порядок, возможно объединить божественную волю и приводящую к чувству вины страсть, чистоту и грех, добродетель и счастье.

Эрифила ставит в вину Ифигении, а значит и всему providentialному универсуму не только счастье как таковое, но также законный, священный, признанный характер этого счастья людей и богов. Расин ставит в вину возможность отвергнуть синтез, обрести счастье в самой добродетели (добродетели, которая, в отличие от мира Федры, является подлинной реальностью, включенной в христианизированный универсум providения):

– Какой убийственный удар меня постиг!

– Она любима им и все же недовольна

– О, унижение! Как горько мне, как больно.

Можно даже сказать, что этому признанию Ифигении социумом она больше завидует и в большей степени ставит ей это в вину, чем брак с Ахиллом. В то мгновение, когда казалось всё подтверждало скорое исполнение приговора над Ифигенией, удивленная Дорис спрашивает её:

– Поверить не могу, хоть и была при этом!

Что может быть для вас в ней зависти предметом?

Царевна через час должна быть казнена.

В расцвете лет на смерть она обречена.

Чему завидовать? Теперь вам жить беспечно...

Её враждебность слишком проницательна, чтобы она могла поверить, что боги способны осудить существо, до такой степени защищенное и признанное социумом:

– И всё же я с тобой вполне чистосердечна.

– Да, к Ифигении я зависти полна.

Сокровенный Бог

- Её судьба легка. Счастливица она!
- Ты видела, как весть о жертве поразила Неколебимого, бесстрашного Ахилла?
- ... Мне кажется, что смысл дурного предсказания
- Лишь в том, чтобы мои усилились терзанья.
- А к ней его любовь и нежность возросли
- Ведь в жертву до сих пор её не принесли:
- Хоть жертвенный огонь у алтаря пылает,
- Но имени пока никто не называет,
- А если царь молчать уговорил жреца,
- Он, значит, убежден ещё не до конца.
- Ещё колеблется... а что он здесь застанет?
- Мать в горе, дочь в слезах... Любое сердце ранят...
- Царевна не умрет. Всё это страх напрасный.
- Лишь я одна была и остаюсь несчастной (IV, 1).

Именно поэтому иллюзорная надежда Эрифилы рождается только из видимых, если не реальных заблуждений социума, providenciального мира Ифигении. Поэтому Эрифила проявляет в отношении этого мира столько проницательности:

- К опасной, может быть, я подхожу стезе,
- Но ясно чувствую, что скоро быть грозе.
- Да, туча тёмная вдруг небосвод закрыла.
- Здесь все царевне лгут, таятся от Ахилла;
- В большой тревоге царь – боится он за дочь...
- Ах, если б я могла их недругам помочь,
- Мне это было бы хоть малым утешеньем...
- Расстаться с жизнью? Пусть. Но – насладившись мщением (II,8).

Не удивительно также, что она впадает в иллюзию возможного между ней и богами союза, который позволил бы ей осуществить в мире самые противоречивые требования – уничтожение своей соперницы, к которой она питала ревность, и верность своим предкам, своему социуму, мщение за Лесбос и признание воли богов:

- Да, я жрецу открою
- Намеренья царя. Спасу я этим Трою.
- Подумай: если бы мне удалось одной
- Междоусобною их возмутить войной,
- Чтоб долг пред родиной в них злоба заглушила
- И Агамемнон стал противником Ахилла.
- Я отомстила бы врагам моим сполна
- И Троя гордая была бы спасена (IV, 1).

Но в действительности всё это не более, чем иллюзия. Не существует никакой возможной общности ни между Эрифилой и миром, ни между живой Эрифилой и Богом. Те боги, что для Ифигении являются провиденциальными, для неё ревнивы и полны гнева, их оракул, который, казалось, нёс угрозу её сопернице и открывал Эрифиле надежду на признание, на самом деле покровительствовал Ифигении и осуждал Эрифилу. Глас Калхаса положил конец иллюзиям, раскрыв Эрифиле одновременно и её царское происхождение, и её вину, и предрешенность её любви.

Но сделав это, он окончательно осветил пропасть, разделяющую два универсума, поскольку Эрифила теперь знает, что она не отсюда, она не принадлежит этому миру, она не видит ничего общего между собой и всем, что хоть самым отдаленным образом касается провиденциального универсума. Когда Калхас хочет приблизиться к ней, чтобы исполнить свою священную миссию и осуществить заповеданный богами порядок, она произносит слова, которые, может быть, являются ключом ко всей пьесе:

- Она вскричала: «Нет! Не приближайся! Прочь!
- Раз я рождением своим обязана герою,
- Путь к сердцу для клинка я без тебя открою (V, 6).

Провиденциальные боги, их оракул, жрец, на которого возложено право осуществить приговор, только компоненты мирского, профанного в универсуме Эрифилы; малейшее прикосновение, простое приближение загрязнило бы чистоту, королевский сан трагического персонажа.

Эрифила, знающая истину, которую боги прячут от находящихся под покровительством Провидения марионеток, теперь слишком значительна, слишком чиста, чтобы провиденциальные боги могли наказать или осудить её. Она наконец обрела себя и свои собственные ценности.

Когда она покидает универсум, в котором, как она думала, может жить, то конец её иллюзий, добровольно принятая смерть стирают вину, восстанавливают порядок провиденциального мира, колёсики которого сбились со своего хода вмешательством этого парадоксального, бунтующего существа. Теперь в этом мире всё вновь может пойти своим порядком:

- Чуть показалась кровь и алтаря коснулась,
- Над ним ударил гром, и почва содрогнулась,
- И в море поднялась высокая волна,
- И ветер загудел как звонкая струна (V, 6).

Однако, заканчивая этот параграф, важно несколько скорректировать данный анализ, подчеркнув наличие неизбежной оптической иллюзии. Концентрируя наше внимание на трагическом универсуме Эрифилы и анализируя его изнутри, мы отводим ему гораздо более значительное место, чем он занимает в расиновском тексте, где он находится на периферии и на заднем плане. Сама идея борьбы с привычным порядком мира, потревоженным вторжением трагического персонажа, имеет абсолютную ценность для Федры и лишь относительную для Эрифилы. Как та, так и другая нарушают космический порядок, чистоту солнца и режим ветров, но только Федре удастся проникнуть в универсум Тезея, Ипполита и т.д., Эрифила остается на периферии, она никогда не сможет проникнуть в мир Ахилла и Ифигении. Но верно и обратное; никогда ни боги Ахилла и Агамемнона, ни люди, которым они покровительствуют, не смогут победить Эрифилу. Она сама убивает себя, чтобы избежать жертвоприношения, которое сделало бы её частью этого презираемого ею универсума. Слово, обращенное к главному жрецу Калхасу, указывает на разделяющую два мира пропасть. Жертвенность Эрифилы сделала бы «Ифигению» совершенно христианской пьесой (победа добра над злом, Бога над дьяволом). Проникновение Эрифилы в провиденциальный универсум Ифигении превратило бы эту пьесу в трагедию неожиданностей и узнаваний. Это позволило бы добиться единства пьесы. Однако Расин написал нечто иное – пьесу, выражающую сосуществование двух миров, абсолютно разделенных и несообщающихся друг с другом, – универсума Провидения, где боги руководят судьбами не понимающих их воли марионеток, и другого универсума, находящегося где-то там, на заднем плане. Этот угрожающий и сумрачный универсум – универсум скрытого и отсутствующего Бога, универсум страсти и чистоты, универсум парадокса и тяжкого и священного трагического действия, универсум человека и трагедии.

с) Трагедия неожиданностей и узнаваний

VI. Федра

Исследование осознанных или неосознанных отношений между, с одной стороны, пьесами Расина, а, с другой – жизнью янсенистской группы и внешними событиями эпохи, мы отнесем к предисловию этой четвертой части. Однако анализ «Федры» обязывает нас уже сейчас рассмотреть некоторые аспекты этой проблемы в той мере, в

какой последний параграф предисловия к этой пьесе ставит вопрос об отношениях между трагедией и «Друзьями Пор-Рояля»²³.

Уже для шести предшествующих пьес проблема предисловий Расина является отнюдь не простой проблемой, поскольку между этими предисловиями и пьесами существует определенное расхождение, его мы достаточно точно охарактеризовали бы следующим образом: предисловия избегают упоминания о том, что в пьесах могло бы шокировать публику.

Действительно, в основании как литературного творчества Расина, так и светского успеха его театра лежит характерная двойственность.

Последовательный янсенист не писал бы трагедий и, с другой стороны, не писал бы трагедий также и человек, интегрированный в мир, интеллектуально и духовно принимающий его ценности. Расин мог их писать, поскольку находился в промежуточной ситуации, которая представляла из себя или смесь или синтез противоречивых элементов.

Но в то же время, поверх блестящего анализа внутримировой жизни с её страстями, слабостями, жадной власти расиновские трагедии показывают мир, управляемый нравственными законами, чуждыми и часто противоположными законам, которыми руководствуется в своей повседневной жизни театральная публика эпохи. Янсенисты не ходили в театр, и принадлежащее к янсенизму дворянство не должно было составлять большинство публики. И если нам кажется

²³ «Впрочем, я не буду настаивать на том, что эта пьеса в самом деле лучшая из моих трагедий. Могу только утверждать, что ни в одной из моих трагедий добродетель не была выведена столь отчетливо, как в этой. Здесь малейшие ошибки караются со всей строгостью; один лишь преступный помысел ужасен столь же, сколь само преступление; слабость любящей души приравнивается к слабодушию; страсти изображаются с единственной целью — показать, какое они порождают смятение, а порок рисуется красками, которые позволяют тотчас распознать и возненавидеть его уродство. Собственно, это и есть та цель, которую должен ставить перед собой каждый, кто творит для театра: цель, которую прежде всего имели в виду первые авторы поэтических трагедий. Их театр был школой, и добродетель преподавалась в нём с не меньшим успехом, чем в школах философов. Быть может, это послужило бы средством для того, чтобы примирить с трагедией многих прославленных своим благочестием и твердостью своих убеждений особ, осуждающих трагедию в наши дни. Они, без сомнения, отнеслись бы к ней более благосклонно, если бы авторы заботились столько же о поучении своих зрителей, сколько об их развлечении, следуя в этом истинному назначению трагедии». (Расин Ж. Сочинения. Т.2. М.: Искусство, 1984. С. 209.)

естественным, что «двор и город» могли быть зрителями театра Мольера и Корнеля, то гораздо труднее понять, каким образом эта публика обеспечивала успех трагедий Расина. Здесь возникает весьма трудная социологическая проблема.

Конечно, в образах Гермiony, Ореста, Нерона, Британника, Агриппины, Антиоха и т.д. зритель находил достаточно верное отражение самого себя, но эти персонажи в универсуме пьесы осуждались и разоблачались такими героями, как Андромаха, Юния, Береника, Тит.

Трудно представить себе, что Расин, прекрасно знавший как нравственную систему ценностей и жизнь отшельников и верующих Пор-Рояля, так и различные формы их сопротивления власти, мог не сознавать «подрывной», «субверсивный» характер своих пьес. Противоположная гипотеза, гипотеза полной осознанности его творчества и макиавеллистской преднамеренности имеет под собой не больше оснований, особенно при отсутствии сколь либо доказательных материалов. Сегодня трудно дать окончательный ответ на вопрос, впрочем, не столь уж важный, в какой мере Расин *субъективно* осознавал разрыв между моралью своих пьес и нравственным обликом публики, или же в какой мере он, восприняв мораль «двора и города», создал в своих произведениях, в результате бессознательного психического процесса, универсум, совершенно чуждый своей собственной морали.

Истина, вероятно, находится на промежуточном уровне, между двумя гипотезами – полной осознанности и абсолютной бессознательности, на том уровне, который психологи и писатели прекрасно знают и который часто встречается в повседневной жизни, – на уровне подсознания, услужливо поддержанного психическими и внешними преимуществами, обусловленными определенными ситуациями.

Как бы там ни было, очевидно, что янсенистский и трагический характер его театра, составляющий для Расина эстетическую и, может быть, моральную необходимость, не должен был осознаваться публикой (и он ею действительно не осознавался), если нужно было гарантировать этому театру успех и сохранить его в дальнейшем. Чтобы понять это, достаточно подумать о дистанции, разделяющей такие персонажи как Пирр, Нерон, Агриппина, Тезей и даже на другом полюсе – Тит, от общепринятого представления, которое складывалось о дворе и городе, о государстве в целом и о Людовике XIV, в частности.

Мы понимаем, почему Расин остерегался публиковать при своей жизни «Краткую историю Пор-Рояля», а также почему его предисловия, в которых мы находим множество замечаний о композиции и

структуре пьес, содержат также ряд неясных утверждений, не выходящих за границы общепринятых в эту эпоху идей, утверждений, касающихся того, чем должна быть трагедия, а также правил, которым должен следовать автор в разработке композиции пьесы. Мы не говорим уже о том, что эти границы всеми осознанно или неосознанно уважались.

В отличие от предисловий к предыдущим пьесам, последний параграф предисловия к «Федре», написанный не для «публики», но в первую очередь для самого себя и для «Друзей Пор-Рояля», представляет из себя исключение.

Нельзя сказать, что Расин забыл всякую осторожность. Когда он хочет внушить читателю, что «Федра» — лучшая из его пьес (что последующие столетия полностью подтвердили), то он делает это в выражающей сомнение форме: «Я не буду настаивать на том, что...». Обращаясь к сторонникам Арно (которые в 1677 г. были просто янсенистами), он подчеркивает главным образом моральный характер своей пьесы — утверждение, сохраняющее правомерность для «Федры», как и для любой трагедии, — и говорит в данном случае не о трагической, а о драматической морали.

Множество критиков замечали этот диссонанс между, с одной стороны, предисловием и последней репликой Тезея и, с другой — всей пьесой в целом. Тьерри Монье, один из самых компетентных критиков, сделал заключение, что бессознательное творческое вдохновение увлекло поэта слишком далеко и гораздо дальше, чем он этого сознательно хотел, что именно страх и смятение перед невольной разбуженными первобытными силами объясняет его молчание и уход в набожность и размеренное мещанское существование. Без сомнения, это объяснение заманчиво, но, как нам кажется, оно вызывает определенные возражения. Предисловия написаны не только с большей осторожностью, чем сами пьесы, но они к тому же написаны после пьес и не позволяют сделать никакого заключения относительно первоначальных намерений автора и его состояния духа в момент их создания.

Мы не считаем, что в предисловиях к предшествующим пьесам Расин, хранящий при себе «Краткую историю Пор-Рояля» и даже в своей корреспонденции пользующийся завуалированными понятиями, когда речь заходила об острых темах, хоть сколько-либо обманывался относительно реального смысла и значения своих пьес.

Эта гипотеза отнюдь не абсурдна, но она не кажется нам очевидной или даже возможной. Вполне вероятно, что Расин создавая пьесы «Британник» и «Береника», не хотел вызвать никакого противодейст-

вия этим пьесам, и поэтому не выразил их смысла в ясных и четких формулировках.

Было ли осознанным или неосознанным то расхождение, которое существовало между пьесами Расина и предисловиями, представляющими их публике, но объяснение, которое мы хотим предложить, *в любом случае* не относится к последнему абзацу предисловия к «Федре» (и к последней реплике Тезея). Мы можем задать себе вопрос, почему Расин, так старательно избегавший упоминания о янсенизме в предыдущих пьесах, вдруг заводит о нем разговор в этой пьесе. Мы полагаем, что гипотеза Тьерри Монье не согласуется с фактами. Если Расин действительно написал нечто совсем иное, чем намеревался, если он думал примириться с Пор-Роялем, создав пьесу о добродетельном Ипполите и злонамеренной грешнице, и если он заметил в конце концов, что написал пьесу о великой Федре и ничтожном Ипполите, то мы не видим, что могло его побудить перевозносить пьесу отшельникам Пор-Рояля и убеждать их в том, что она могла бы стать основой для примирения.

Сразу же скажем, что наша гипотеза совсем иная. Мы считаем, что все трагедии Расина связаны с янсенизмом, с учением и опытом «Друзей Пор-Рояля». Но «Андромаха», «Британник» и «Береника» транспонируют в план литературы учение и опыт отшельников, какими мы их видим в эпоху трагического янсенизма до 1669 года (или, по крайней мере, этого учения и опыта, воспринятых идеализирующим сознанием поэта, покинувшего Пор-Рояль за много лет перед тем), и если общность позиций с преследуемой группой была причиной того, что Расин старался избегать малейшего намека на янсенизм в предисловии, если три последующие пьесы выражали двойственность, одновременно позитивное и сдержанное отношение к действиям янсенистской группы, которая, находясь под влиянием Арно, была вовлечена в мирскую жизнь Церковным Миром, то «Федра» вновь восстанавливает абсолютное согласие, но совсем в ином плане. Расин не пишет больше в духе отвергающего мир трагического оптимизма и транспонирует в литературный план реальный опыт янсенистской группы, пережитый ею с 1669 года по 1675 год. Обремененный нечистой совестью ученик Ланселота превращается в *адвоката Пор-Рояля*.

Возобновившиеся преследования подтвердили обоснованность сдержанного отношения к иллюзиям Арно о возможности компромисса с миром, того сдержанного отношения, которое проявилось в «Баязете», в «Митридате» и в «Ифигении». «Федра», таким образом, представляется нам литературной транспозицией пережитого опыта:

трагедией вины и иллюзии. Но возобновившиеся преследования сблизили Расина с Пор-Роялем. Так, если позиции Арно и Николя, как мы уже говорили, были *драматическими*, то драма *компромисса*, длившаяся с 1669 года по 1675 год, преобразуется теперь в драму внутримировой борьбы за право, справедливость и веру. В творчестве Расина нашло затем выражение чрезвычайно сдержанное отношение к компромиссу Церковного мира. Суммируя итог своего творчества в «Федре», Расин идентифицирует эту драму с судьбой того направления янсенизма, которое связано с именем Арно, как это проявилось, уже после возобновления преследований, в таких пьесах как «Эсфирь», «Гофолия» и в «Краткой истории Пор-Рояля».

Именно в рамках этой эволюции мы должны размещать два отрывка, одним из которых заканчивается предисловие, а другим – пьеса. Это первые свидетельства того поворота мыслей и духа, которым Расин сохранит верность уже до самой смерти.

Какой бы ни была значимость этой гипотезы, нам кажется трудным и даже невозможным согласовать два драматических отрывка с трагическим текстом пьесы в целом. Научная добросовестность обязывает нас сказать о том, что в то время, когда Расин заканчивал пьесу, он полагал, что написал *драму*. Но в плане всей нашей работы нас интересует именно трагедия, которую он в конце концов создал в действительности и краткий анализ которой мы собираемся дать.

Конечно, утверждение, что «Федра» – это промежуточная транспозиция иллюзии «Друзей Пор-Рояля» между 1669 и 1675 годами, иллюзии возможности жить *в мире* и установить взаимопонимание с духовной и государственной властью, это утверждение является лишь гипотезой, доказать которую не представляется возможным. Но независимо от того, истинна она или ложна, эта гипотеза в любом случае дает нам ключ к пониманию структуры «Федры», являющейся историей иллюзий трагического героя, который мог бы жить в мире, навязывая ему свои собственные законы и ничего не выбирая и ни от чего не отказываясь.

Прежде чем начать анализ пьесы в собственном смысле слова, добавим, что если в ходе работы над ней Расин отошел от янсенистского видения, чтобы лишь транспонировать опыт группы «Друзей Пор-Рояля», то он сблизился с другой великой литературной традицией, к которой всегда пытался приблизиться, – традицией греческой трагедии с неожиданностями и узнаваниями, трагедии человеческой иллюзии и открытия истины. Конечно, между «Федрой» и «Царем Эдипом» или «Антигоной» существует значительное различие, в первую очередь – отсутствие хора. Но между ними есть и близость – ви-

на за преступное и определенное судьбой деяние, мимо которой историк не имеет права пройти. Если в «Федре» Расин приходит к греческой трагедии, то его исходной точкой является *янсенистская трагедия*, без неожиданностей и узнаваний. И «Федра» сохраняет многие черты последней: суетный и лишенный моральных ценностей мир, немой Бог-зритель, одиночество героя. Но Федра существенно отличается от Юнии и Тита. Их бескомпромиссному сознанию и отказу противопоставлена её иллюзия и её любовь к жизни. Есть мнение, что Федра – это лишенная благодати христианка. Это определение нам кажется неточным. Лишенные благодати христиане перестают искать Бога и живут в мире без угрызений совести и без каких-либо иных требований. Если уж обращаться к языку теологии, то Федра – это скорее воплощение персонажа, вокруг которого разыгрывалась битва между янсенистами и церковными иерархами, это тот «званный» Паскаля, который уже предвещает Фауста Гёте²⁴. Этот персонаж янсенисты часто отрицали, но мы находим его в «Мыслях» – это персонаж *праведного грешника*.

В творчестве Расина «Федра» – это трагедия надежды на возможность жить в мире без уступок, без выбора и без компромисса и признание иллюзорного характера этой надежды.

Если бы мы попытались классифицировать пьесы Расина в зависимости от трёх идеологических позиций, о которых идёт речь в настоящем труде, то должны были бы сказать, что «Андромаха» и особенно «Британник» и «Береника» достаточно точно отражают экстремистский янсенизм Баркоса, что три драмы «Баязет», «Митридат» и «Ифигения» отражают, со всем тем недоверием и осторожным отношением, которое он должен был внушать экстремистскому видению, опыт Арно с его попыткой жить в мире и примириться с властью, и, наконец, «Федра», ставящая во всей своей широте проблему жизни в мире и причин, по которым эта жизнь оказывается несостоявшейся, наиболее близка видению «Мыслей».

Это означает, что ключ к «Федре» – так же как и к «Мыслям» – это *парадокс* и утверждение его человеческой ценности (нравственной в расиновской трагедии, теоретической и нравственной в «Мыслях»).

Говоря о трагедии, Лукач писал: «Проблема возможности существования трагедии – это проблема отношений между бытием и сущ-

²⁴ Чтобы сделать очевидным всё то, что, наряду с различиями, объединяет Федру и Фауста, достаточно процитировать стихи, которые дают им определение в начале двух пьес: Федра – «дочь Миноса и Пасифаи». Фауст – тот, кто «взыскует и неба. и вождения земной жизни».

ностью. Проблема, заключающаяся в вопросе – является ли всё, что существует, существующим исключительно и только потому, что оно существует. Есть ли уровни и степени бытия? Является ли бытие универсальным свойством вещей или же ценностным суждением относительно этих вещей?» «Средневековая философия определяла это в ясном и однозначном выражении. Она говорила, что *ens perfectissimum* есть также *ens realissimum*. Чем более совершенно существо, тем в большей степени оно существует, чем более оно соответствует идее, тем большим бытием оно обладает»²⁵.

В этом заключен один из конститутивных законов трагического универсума, здесь реальность и ценность – синонимы, одно из них творит другое, и парадокс, являющийся отказом от выбора и требованием абсолютной истины, становится тем самым ценностью и реальностью, что на языке спектакля выражается через сценическое присутствие.

Часто говорят, и с достаточным основанием, что сценическое присутствие Федры лишает значимости других персонажей. Это действительно так, но нужно также показать (а это, по нашему мнению, никогда ещё не было сделано удовлетворительным образом), какова природа этого обесценивания и как оно находит свое обоснование в структурных законах универсума пьесы.

После всего сказанного никого не удивит, если мы попытаемся показать, что это обесценивание носит практический и нравственный характер, что оно находит своё обоснование не в морали мира, а в имплицитной морали трагического универсума, в котором целостность составляет высшую ценность. Таким образом, в пьесе мы видим трёх персонажей, представляющих три уровня реальности и ценности: Боги – Солнце и Венера – молчаливые зрители, сознание Федры, по отношению к которому её реальное поведение порочно и преступно, и, наконец, мир – Ипполит, Тезей, Арисия, Энона, которые по отношению к Федре не обладают никакой реальностью и никакой ценностью и являются не более, чем поводом для её ошибок или для обретения ею истины.

Двойственность божественного плана не может нас удивить. Можно было бы сказать, что боги трагедии отказа также виртуально двойственны (и однажды реально – Гектор и Астианакс, поскольку пьесу нельзя назвать трагедией в полном смысле слова), точно так же как отказ Баркоса виртуально содержит паскалевский парадокс. Объясним: причиной трагического отказа является то, что в мире воз-

²⁵ G. von Lukács: *L'Âme et les formes*, p. 335-336.

можно жить лишь *выбирая* между двумя крайностями, которые, будучи противоположностями, в то же время в одинаковой мере необходимы. Каждая из этих крайностей предстает с абсолютной и неотвратимой требовательностью, которая воплощается в идее скрытого Бога-зрителя.

В отказе от мира отшельников и первых трагических героев Расина две противоположные божественные данности сливаются в одну, поскольку обе они приходят к одному и тому же человеческому требованию, к одному и тому же акту: к отказу от мира, в котором невозможно выполнить долг, избежав греха. Если двойственность противоречащих друг другу требований не нашла своё материальное воплощение в этих пьесах, то только потому, что ни Юния, ни Тит не думали ни единого мгновения жить в мире, находя в этом удовлетворение, поскольку, как мы уже говорили, трагедия существует вне времени и трагический персонаж глубочайшим образом осознает нравственную невозможность компромисса. Как только возникает идея подлинной жизни в мире – или вследствие того, что пьеса не представляет из себя трагедию в полном смысле слова, или в случае трагедии неожиданностей и узнаваний («Федра») – так образы, воплощающие Бога-зрителя, раздваиваются: Астианакс мешает Андромахе жить, оставаясь верной Гектору, и Гектор не дает ей жить, если остается в живых Астианакс. Точно также солнце мешает Федре существовать, если она забывает славу, и Венера не дает ей существовать, если она забывает страсть. Но молчаливые и пассивные зрители – боги никогда и ничего не советуют герою, они не дают никакого указания, как возможно примирить их требования. Для героя существует лишь альтернатива иллюзий, а это означает – альтернатива вины и смерти.

Ипполит, Тезей, Арисия, Энона – персонажи, *существующие* вне трагедии, поскольку они довольствуются неполнотой, и им неизвестно, что означает требование целостности и требование жизни одновременно в пространстве парадокса и отказа.

Лишь Федра, существующая между богами и небытием, полна человечности: она живет требованием целостности, тем более утопическим и иллюзорным, что эта целостность представляет из себя объединение ценностей, которые в эмпирической и повседневной реальности противоречат друг другу. Она хочет осуществить, она думает, что способна объединить славу и страсти, абсолютную чистоту и запредельную любовь, истину и жизнь.

Итак, в эмпирическом мире, который Федра мыслит одновременно чистым и реальным, она встречает лишь посредственных людей.

ошарашенных её чудовишными требованиями. В первую очередь Ипполита, который реагирует в течение всей пьесы неизменным образом – бегством. Он говорит об этом в первом же стихе:

- Решение принято, мой добрый Терамен:
- Покинуть должен я столь милый мне Трезен (I, 1).

Зритель мог бы подумать, исходя из смысла следующих затем стихов, что речь идет о мужественном поступке, об исполнении сыновнего долга, что Ипполит отправляется на поиски исчезнувшего отца. Терамен тоже так думает. Но сам Ипполит выводит нас из заблуждения. Это не отъезд, это – бегство.

- Но здесь я далее не в силах оставаться (I, 1).

От чего же он бежит? Текст в этом смысле неоднозначен, так как в нем содержатся два различных ответа на этот вопрос, и только первый из них, как показывает дальнейший ход пьесы, раскрывает истину. Второй же является ошибкой, вполне естественной для Ипполита, который, как и все живущие в мире люди, не дает себе ясного отчета в своей собственной природе и в своей ситуации.

На удивленный вопрос Терамена, спрашивающего его, почему он бежит из этого мирного уголка, который он всегда предпочитал Афинам:

- Вот как! Ужель земля постыла эта? (I, 1)

Ипполит отвечает, сначала признаваясь в том, что он ещё сам не осознает, но что является единственной истиной, ключом к его образу и к той роли, которую он играет в пьесе. (Как не восхищаться гением Расина, который, преодолевая психологическую истину во имя субстанциональной истины, заставляет Ипполита признаться в том, что он сам ещё недостаточно осознает!)

Именно Федра внушает ему страх, именно от неё он бежит. Она нарушает традиционный, удобный, установленный порядок, к которому он привык, объединяет в себе самые противоречивые вещи: небо и ад, справедливость и грех.

- Дни счастья позади. Мир изменил свой лик,
- Когда неожиданный нас удар судьбы постиг
- И воцарилась здесь, в родимом нашем крае,
- Она – дочь Миноса, она – дочь Пасифан (I, 1)²⁶.

²⁶ Много написано об этих стихах, красота которых кажется более очевидной, чем их смысл. Однако последний кажется нам достаточно ясным. Этот стих, обращенный, несмотря на имена греческих богов, к христианской публике, является точным определением трагического героя, парадоксального образа, объединяющего в одной личности не только ад и небо, но и то, что на небе греховно, а в аду справедливо.

Но тут же Ипполит спохватывается:

– Мне не страшна её напрасная вражда.

– Для бегства моего причины есть другие...

– Я вынужден бежать от юной Арисии (I, 1).

В этих стихах ложно всё. В пьесе Федра не проявляет враждебности к Ипполиту, её ревность не превращается в ненависть, и Ипполит бежит не от Арисии, как он утверждает, а от Федры. И действительно, если бы Ипполит уже в первой сцене понял бы и выразил один из существенных аспектов пьесы, то это противоречило бы основной её теме, которой является не только иллюзия Федры, но также абсолютное несовершенство мира перед лицом её требований. Если бы персонаж, принадлежащий миру, понял бы и выразил истину, то это бы противоречило законам трагического универсума, поскольку знание является главной привилегией трагического персонажа.

Как нам кажется, именно это стремление добиться структурного единства лежит в основании образа Арисии. Если бы Ипполит в пьесе встретил только Федру, то трудно было бы отличить бегство от отказа, Ипполит был бы слишком похож на героя трагедий без неожиданностей и узнаваний и на отшельника Пор-Рояля. Его любовь к Арисии устраняет какое-либо непонимание в этом смысле. Он бежит не от мира, который он принимает и ищет, а от парадоксального существа, нарушающего порядок этого мира, стремясь к объединению противоположностей.

Однако последуем за Ипполитом. В конце длинного диалога с Тераменом, в котором Терамен говорит ему, несмотря на его сопротивление, что он любит Арисию, Ипполит, играющий комедию перед самим собой и перед другими, заключает:

– На поиски отца отправиться мне надо (I, 1).

Но Терамен, являющийся в пьесе вестником истины, но истины поверхностной, неглубокой, спрашивает его, не хочет ли он сначала увидеть Федру. Но поскольку речь идет о словах, а не о действиях, Ипполит объявляет, что он готов предстать лицом к лицу с реальностью:

Терамен:

– Но прежде, чем уйти неведомо куда,

– Не свидишься ли ты, царевич, с Федрой?

Ипполит:

Нужно добавить, что в плане формы соединение той замкнутости, что передается именем Минос и рядом лёгких, воздушных звуков «а» и «и» в имени Пасифаи, осуществляет на третьем уровне все то же парадоксальное объединение противоположностей.

– Да. С ней нужно свидеться.

Но это, конечно, лишь только слова. Как только он слышит, что должна прийти Федра, он снова обретает самого себя:

– Ухожу. Противен ей мой вид.

Ипполит никогда не осмелится предстать лицом к лицу с реальностью и опасностью. Не Ипполит идет к Федре, она ищет его. И когда она встречается с ним, его реакция остается той же. Когда, наконец, Федра действительно приходит, он думает лишь о бегстве:

– Всё ли готово друг? Сейчас придет царица.

– Ступай же на корабль, вели поторопиться (II, 4).

Между тем Федра входит и объявляет ему о своей любви. Для того, чтобы понять образ Ипполита, достаточно услышать его первые слова, произнесенные им после возвещения страшной новости:

– Бежим, мой Терамен... (II, 6)

Начиная с III акта реальность для Ипполита всё более осложняется: теперь она включает в себя не только Федру, но и Тезея. Его реакции между тем ничуть не меняются. Мы следуем за ним, начиная с первых слов, обращенных к Тесею:

– Откроет тайну пусть сама твоя жена,

Но просьба, государь, есть у меня одна:

От твоего двора позволь мне удалиться,

Дабы со мною впредь не виделась царица (III, 5).

Более того, когда Ипполит начинает предчувствовать опасность, он наивно (можно было бы сказать, глупо) полагается на справедливость установленного порядка, убежденный, как всегда, что достаточно бежать, и всё встанет на свои места:

– О, ужас! Что она ответит на вопрос?

– О, небеса! Как царь поступит? Что нас ждет?

– Что будет? Странно мне: ужель любить грешно?

– Но надобно спешить (III, 6).

И когда он понимает обвинения Эноны:

– Твоя жена винит меня в преступной страсти?

– Душа раздавлена лавиною несчастий,

– Столь неожиданный удар меня постиг,

– Что не найти мне слов, окостенел язык (IV, 2).

Точно так же, когда Арисия побуждает его к разговору с Тезеем, он уклоняется и еще рассчитывает на помощь богов:

– Нам надлежит вручить судьбу свою богам,

– Я твердо верю в их благоволение к нам (V, 1).

Последняя сцена, где он появляется, завершается словами Арисии:

– Но вот сам царь! Беги! Скорей покинь дворец! (V, 1)

Мир пьесы включает в себя, кроме Ипполита, ещё трех персонажей: Энону, о которой речь пойдет впереди, Тезея и Арисию. О Тезее много не скажешь. Это постаревший Британник, пользующийся властью, а не страдающий от неё. Жертвой тирана становится сам тиран. Как и Британник, он всегда верит, когда ему лгут, и не верит, когда ему говорят правду. Это персонаж, который в самом прямом смысле живет в постоянном заблуждении, это существо самое несовершенное и имплицитно следующее законам самого ирреального трагического универсума. Как большинство принадлежащих миру персонажей, он хочет быть обманутым и лишь скрепя сердце принимает конечную истину: когда Федра хочет остановить его ярость против Ипполита, он отвечает:

- Ты опасаясь, что не услышит он?
- Так присоедини к моим свои моления,
- Подробней опиши мне злое преступление
- И гнев мой чересчур холодный подогрей (IV, 4).

В финальной сцене, когда прибытие Федры вселяет в него предчувствие истины, он ещё защищается против неё всеми силами:

- А! Торжеством своим желаешь ты упиться!
- Погиб мой первенец! Погиб в тот самый миг,
- Когда я пожалел. Когда в душе возник,
- Увы, бесплодный страх, что суд мой был поспешен
- Ликуй же! Умер ты. Виновным иль безгрешным?
- Не знаю, да и знать теперь мне ни к чему,
- Я обвинил его по слову твоему.
- Довольно, что о нем всю жизнь скорбеть я буду,
- А разбирательство послужит только худу.
- Я сына не верну – лишь горше будет мне,
- Когда всплывет наверх сокрытое на дне (V, 7).

Завершающие пьесу слова, представляются нам кульминационным смысловым моментом. На одно мгновение может показаться, что признание и смерть Федры открывают Тезею истину, что он смутно предчувствует реальность, богатство и величие трагедии. Его реплика, однако, показывает, что это совсем не так. Бездна, которая на мгновение разверзлась у его ног, только укрепила его в его природной сущности. Тезей увидел лишь одно: поведение Федры не соответствует законам его мира. Наилучшим было бы, конечно, забыть это, но поскольку это кажется ему невозможным, то необходимо восстановить привычный порядок, временно подвергнутый опасности. Несколько молитв, прочтенных на могиле Ипполита, замена его Ари-

сней, и скоро воспоминание о Федре будет не более, чем безобидным преданием.

Последние слова Федры могут вызвать некоторое колебание, они могут стать причиной определенного недоразумения. Федра, пытаясь жить в мире (именно в этом и заключается её иллюзия) поднимает Ипполита до своего собственного уровня, чтобы между ними мог состояться диалог. Она до конца обращается к Ипполиту, полному чистоты, мужественности и цельности. Она покидает мир, чтобы дать возможность космическому и социальному порядку («и небу, и супругу») возобновить свое привычное течение. Но то, чем является *«действительности»* этот порядок, раскрывает нам последняя реплика Тезея. Сразу следуя за трагическими стихами Федры, эта реплика образует переход к комедии. После исчезновения героя, который в какое-то мгновение открывает нам глаза на всё то безграничное богатство, которым обладает действительность, на её возможности и на опасности, мир повседневной жизни будет казаться какое-то время, которое нам потребуется, чтобы вновь привыкнуть к нему, миром фарса и комедии. С эстетической точки зрения ему нет места в трагической пьесе, герой лишает его реальности. Это мир, который умирает, это мертвец, хотя, возможно, он переживет века, но всё же останется мертвецом. Но мертвецы не могут существовать в трагедии, являющейся наиболее живой, наиболее реальной из всех форм театра, формой, порог присутствия которой самый высокий.

Кроме Ипполита и Тезея, есть ещё и Арисия, чей образ лишен значимости не в такой степени, как образы этих героев, так как она не находится в прямом контакте с Федрой. Мы могли бы не обнаружить её слабостей. Рядом с Тезеем и Ипполитом, которые в самом тексте отмечены отрицательным знаком, Арисия казалась бы нулем, нейтральным явлением, персонажем, не обладающим бытием. Но Расин (сознательно или нет) стремился сохранить единство произведения, написанного целиком на контрастах. Это, как нам кажется, было главной причиной, побудившей его вставить стихи, в которых, в наиболее опасный момент трагедии, когда самым острым и неизбежным образом ставится вопрос о судьбах Ипполита и Федры, Арисия начинает разговор о браке. Это является точным соответствием финальному тексту Тезея. Перед лицом трагического персонажа мир в том, в чем он по видимости наиболее серьезен или, по меньшей мере, наиболее банален, становится фарсом и комедией.

Тьерри Монье заметил (с полным правом), что этот пассаж превращает Арисию в девицу из пансиона. Но перед лицом Федры мир не может быть иным, он должен состоять лишь из хищников (диких

зверей) и девиц из пансиона. Арисия была бы подобной девицей и без её призыва к женитьбе, она входит в мир пьесы только для того, чтобы сделать свой характер абсолютно ясным и избежать любой возможности недоразумения.

Но в действительности ни бежавший Ипполит, ни всегда обманывающийся Тезей, ни персонаж-модель Арисия не существуют для Федры. И тем не менее «Федра» – это пьеса об иллюзорной возможности жить *в мире*. Поэтому она разворачивается *в реальном* диалоге, а не в диалоге между героиней и миром, как в янсенистских трагедиях (а также в диалоге между героиней и богами); итак, мир для Федры – это идеализированные Ипполит и Тезей, но также, и в первую очередь, Энона²⁷.

После того как перед нашим мысленным взором прошел мир с его периферийными по отношению к Федре персонажами, нам остается проанализировать теперь ядро пьесы, диалоги Федры, с одной стороны, с безмолвными богами и, с другой, – с Эноной.

Пьеса начинается (после уже проанализированной сцены между Ипполитом и Тераменом) ситуацией, подобной тем, которые мы встречаем в трагедиях без неожиданностей и узнаваний: Федра, понимающая несовместимость между своими требованиями и существующим в мире порядком, решает покинуть мир и покончить с собой. Пространство сцены – это пространство Солнца, но Солнце – это бог, предок Федры, сцена – это пространство, за которым наблюдает божье око, она есть мир, то место, где живут люди; покинуть сцену – значит покинуть мир и жизнь. Поэтому Федра выходит на сцену лишь против воли, влекомая Эноной:

– Я здесь остановлюсь, Энона, на пороге.

Я обессилена, меня не держат ноги,

И света яркого не вынести глазам,

Увы! (I, 3).

И первое из тех сценических указаний, чья важная роль в расиновском тексте нам уже известна, следует сразу же за возвращением Федры в мир. Оно предназначено материализовать её кризис и её душевное смятение. Начиная с пятого стиха Расин действительно указывает, что «она садится». После чего псевдиалог продолжается, иллюстрируя структуру трагического универсума. Хотя Энона обращается к Федре, та ни разу не отвечает. Реплики Федры, которые

²⁷ Это проявляется уже в чисто формальном плане. Кроме единственной сцены, в которой Федра открывается Ипполиту в своей любви, и трех сцен, где она говорит с Тезеем, мы видим Федру на сцене дважды одну и восемь раз с Эноной.

кажутся составляющими реального диалога, являются на самом деле наиболее полным проявлением одинокого диалога между трагическим героем и немymi богами трагедии. Драгоценности, которыми её украсила Энона, чтобы привести в мир, и которые составляют часть мира, кажутся ей чуждыми и тягостны ей:

- О, эти обручи! О, эти покрывала!
- Как тяжелы они! Кто, в прилежанье злом,
- Собрал мне волосы, их завязал узлом
- И это тяжкое, неслыханное бремя
- Недрогнувшей рукой мне возложил на темя?
- Здесь заговор, меня решили извести!
- О лучезарное, державное светило,
- Чьей дочерью себя надменно объявила
- Мать Федры! За меня краснеешь ты сейчас?
- Увы, я на тебя гляжу в последний раз.
- О, быть бы там, в лесу, следя из-за ветвей,
- Как по ристалищу несется колесница,
- Вздывая лёгкий прах (I, 3).

Энона, начиная понимать в этом обращенном к богам заклинании²⁸ намек на Ипполита, непрошенно вторгается в диалог Федры:

- Что? Ты о чем, царица?
- Безумная! О чем я говорю? Где я?
- Где разум мой? Куда умчалась мысль моя?
- Зачем, бессмертные, вы к Федре так жестоки?
- Смотри Энона – стыд мои румянит щеки:
- Тебе открылся мой мучительный позор,
- И слезы пеленой мне застилают взор (I, 3).

Между тем Энона ощущает, что стена, отделяющая её от Федры, дает трещину, поэтому она продолжает приводить аргументы, желая вернуть Федру в мир и в жизнь. Она случайно произносит в конце своего обращенного к Федре монолога, насчитывающего более двух десятков строк, фатальное имя Ипполита, и оно вызывает новую реакцию Федры:

- О, боги!
- Ах, вот как!
- Задела я тебя упреками своими?
- Несчастная! Ты чье назвать посмела имя? (I, 3)

В этом диалоге, где каждый стих – шедевр, который следовало бы изучать в деталях, Энона, ещё верящая во враждебность Федры в

²⁸ Термин Тьерри Монье. Мы предпочитаем термин, предложенный Лукачем: «диалог в одиночестве».

отношении Ипполита, продолжает настаивать. Она напоминает о тех преградах, которые создала бы её смерть для вступления её сына на трон, и призывает её к жизни:

- Я вижу, госпожа прогневалась? Ну что ж,
 - Пусть имя недруга тебя бросает в дрожь.
 - Живи, чтоб скифское отродье без пошады
 - Не растоптало цвет и гордость всей Эллады!
 - Но дорог каждый миг. Надеждой вдохновись!
- И тлеющий костер огнем взметнется ввысь! (I, 3)

Но Федра не сдаётся:

- Нет, жизнь греховная и так уж слишком длится. (I, 3)

Энона ничего не понимает в слове «греховная»; для нее преступление – это действие, совершенное во времени и пространстве, акт, который можно увидеть. И именно в этот момент *начинается* подлинный диалог, поскольку Федра объясняет ей трагическую мораль, которая имеет совсем другие требования:

- Я преступлением не запятнала руки,
- Но сердце... сердце... В нем причина этой муки. (I, 3)

Энона продолжает настаивать:

- Какой же замысел вынашиваешь ты,
- Что сердцу мочи нет от смертной маяты? (I, 3)

Но Федра колеблется. Она знает, что подлинная вина, истинная ошибка – это диалог с миром. Сейчас же она ещё полна величия отказа, величия Юнии и Тита:

- И так я многое сказала – через силу.
- Я умереть должна, чтоб тайну взять в могилу. (I, 3)

Между тем Энона продолжает настаивать и угрожает покончить с собой. Федра уже на грани того, чтобы уступить, начинает говорить Эноне о предчувствуемых ею последствиях того падения, к которому она её толкает:

- Признание у меня ты вымогаешь страстно,
- Но тайной овладеть страшись: она ужасна!
- И даже уступив расспросам столь упорным,
- Я все равно умру – умру с пятном позорным. (I, 3)

Но у Эноны слишком много здравого смысла, чтобы верить в «преувеличения» Федры²⁹, поэтому она продолжает свои увещевания. Наконец, Федра уступает (она ещё думает сделать это лишь на миг признания, диалога, а затем осуществить свое решение покинуть

²⁹ Размышляя об этом, мы не смогли не вспомнить о двух реальных «Фаустах», созданных Лессингом и Валери, первый из которых не верит в дьявола, второй – не видит в нем ни пользы, ни опасности.

мир), она соглашается, конечно, лишь на мгновение, позволить причаститься Эноне трагической реальности. Мгновение полно торжественности, поэтому оно отмечено новым указанием на мизансцену:

– Встань!

В универсум трагедии входят стоя.

Но когда речь заходит о том, чтобы сделать Энону сопричастной своим желаниям, своим требованиям, Федра вновь отступает. Сделав первый шаг к диалогу с Эноной, Федра доходит до решения отказаться от диалога с богами, чтобы довериться своей кормилице Она говорит ей: «Энона, поднимись». Однако в тот миг, когда нужно было осуществить это решение, воплотить его в жизнь, Федра отступает и вновь возобновляет диалог с немymi богами:

– Что ей скажу? С чего начну?

О, рок! О ненависть жестокой Афродиты!..

Вовеки на земле не будут позабыты

Безумства, к коим страсть мою толкнула мать.

Обманута своей любовью безоглядной

Была моя сестра. Что случилось с Ариадной?

Несчастный этот род богиней проклят гневной,

Последняя в роду, судьбой своей плачевной

Всем показать должна я Афродиты власть. (I, 3)

Но вот жребий брошен. Федра, наконец, будет говорить с Эноной, она признается ей в своей любви к Ипполиту, не к реальному Ипполиту, который уехал и который любит Арисию, а к существу, порожденному её воображением – Ипполиту чистому и лишенному слабостей, способному внушить мучительную и преступную страсть. Страсть, которую Федра, несомненно, осуждает, но которой она также и горда, естественно, при условии, что она будет противостоять ей, отказавшись от жизни и покинув мир:

– Какой преступницей, каким исчадьем зла

– Я стала для себя самой! Я прокляла

– И страсть и жизнь свою. Я знала: лишь могила

– Скрыть может мой позор; я умереть решила.

– Вняв просьбам и слезам твоим, тебе во всем

– Призналась я теперь. И я не каюсь в том.

– Но зная, что на смерть осуждена я роком,

– Ты не тревожь меня ни стоном; ни упреком,

– Не отговаривай, не вздумай помешать

– И гаснущий костер не тщишь раздуть опять. (I, 3)

Но вот к настоящим Эноны, которая призывает Федру к жизни, добавляются перемены (правда кажущиеся) во внешнем мире. Паноп

объявляет, что Тесей умер. Страсть Федры, как кажется, стала законной. Энона пользуется моментом:

– Ведь страсть твоя теперь – лишь страсть, не преступление. (I, 5)

Она все более настаивает на том, что Федра должна защитить своего сына, чьи интересы сливаются с интересами её страсти. Всё сходится к одной цели, миру (мы могли бы сказать, – дьяволу) удастся убедить Федру. Иллюзия и вместе с ней ошибка, высшая вина в трагическом универсуме, начинают свое движение.

Тьерри Монье с полным основанием говорит о том, что в надежде Федры достичь согласия с Ипполитом заложен парадокс. Ибо с её нравственными взглядами и с её требованиями она любит его именно за то, что он, как она полагает (впрочем, ошибочно), чужд и противоположен миру, чем и отличается, по её мнению, от Тезея. Как раз именно поэтому он не мог бы никого любить, и Федру так же мало, как любую другую.

Но в страсти Федры Ипполит ничего не понимает и не может ничего понять. Для него это торжество желания в самом банальном, в самом плотском значении слова, желания, перед которым он тотчас же возводит оплот закона – своего закона и своих богов.

Прежде всего он не верит в смерть Тезея, в уничтожение закона, находящегося под покровительством богов:

– Достаточно у Посейдона власти –

– Любимца своего спасет он от напасти. (II, 5)

Федра говорит на другом языке, она принимает жизнь в мире, поскольку верит, что ко всему в этом мире надо относиться серьезно, что ценность вещей в нем доведена до предела и что предназначение людей (как и её собственное) сильнее воли богов:

– Двукратно не войти в обитель мертвецов,

– Коль там Тезей – не жди пощады от богов.

– Ты думаешь, Аид нарушит свой обычай,

– И алчный Ахерон расстанется с добычей? (II, 5)

Однако она находит Тезея в идеализированном образе Ипполита чистым, обновленным. Для неё он муж, которого она могла бы действительно любить, не совершая никакого греха.

Но Ипполит, который знает прежде всего закон *своего* мира, понимает в языке Федры лишь то, что она стремится к чему-то чудовищному и запрещенному законом:

– Опомнись! У тебя душа помрачена:

– Ведь я Тезею – сын, а ты ему – жена! (II, 5)

– Но Федра этого никогда не забывала, и она отвечает, справедливо возмущенная этим непониманием:

– Опомниться? Ты мнишь – мне память изменила?

– Своё достоинство я разве уронила? (II, 5)

В самом деле, ни на одно мгновение она не отвращалась от той славы, в забвении которой Ипполит её упрекал. И действительно, в этом заложен трагический парадокс, непостижимый для персонажей мира – Ипполита и Тезея.

Именно поэтому недоразумение становится еще более глубоким, ибо по логике, которую можно было бы назвать картезианской³⁰, Ипполит, прежде всего убежденный, что объявившая ему о своей любви Федра, забыла закон, тотчас же делает противоположное заключение. Если она признает, что чтит закон, то он плохо понял её слова о любви к нему, стыд наполняет его, и он хочет бежать:

– Тебя не понял я, меня терзает стыд.

– Но верю, что вину царица мне простит,

– Хоть я и заслужил суровые упреки.

– Я ухожу... (II, 5)

Но Ипполит дважды ошибся, и так же дважды он был прав, поскольку Федра его любит, но любит она его, осуждая себя, и осуждает себя во имя поиска чистоты, которую (в мире) она не может выразить по-иному, как в любви к Ипполиту:

– О, нет! Всё понял ты, жестокий!

– Что ж, если хочешь ты, чтоб скорбь свою и боль

– Я излила до дна перед тобой – изволь. (II, 5)

Невозможно жить во всех этих противоречиях, поэтому Федра вновь предчувствует, что есть лишь один выход – смерть. Но это как раз именно то, чего не может понять мир. Энона предлагает Федре решение:

– Госпожа! Что делаешь? Постой!..

– Сюда идут. Ужель позор откроешь свой

Ты при свидетелях? Бежим! Бежим скорее!..

Но Федра не привыкла убегать. Чтобы избежать недоразумения, прибывший Терамен укажет постановщику:

– Кто это так спешит уйти? Вдова Тезея!

И, ей сопутствуя, верней, её влача,

Энона?..

И не Федра, а Ипполит оказывается тем существом, которого эта встреча двух универсумов устрасила и обессилела:

– Что с тобой? Как бледен! Без меча!

³⁰ «Избыток ясности затемняет смысл», – писал Паскаль, возражая Декарту.

Поскольку Федра не обращается в бегство, Ипполиту не остается ничего другого как самому бежать. Он раскрывает свое намерение с первых же слов:

– Бежим, мой Терамен! (II, 6)

Между тем приходит весть, что Афины высказались за сына Федры. И Ипполиту не остается ничего другого, как упрекать богов, провиденциальные действия которых совершенно не соответствуют общепринятым представлениям о них:

– О, боги! Ведомо вам всё. Так что ж, она

– За добродетели свои награждена? (II, 6)

В третьем акте мы видим Федру и Энону после встречи с Ипполитом. Иллюзии возможности жить в мире пришел конец. Новое ретроспективное указание мизансцены говорит нам, что если Федра ещё не покончила с собой, то только потому, что Энона, с которой она ещё не оборвала всех связей, вырвала у неё из рук меч:

– Зачем к небытию ты мне закрыла путь,

Когда себе вонзить хотела меч я в грудь... (III, 1)

Но Энона – воплощение *здорового смысла* и тем самым – компромисса. Она предлагает ей (поскольку Ипполит отвергает её любовь) сосредоточиться на чем-то другом, например, на царствовании. И это разумное решение: чтобы жить нужно *отказаться* от того, что вне нашей досягаемости и избрать то, что в нашей власти. Минос или же Пасифая. Чуждая стремлению к целостности, к соединению противоположностей, Энона интуитивно находит то же самое решение, что и Ипполит, поскольку она принадлежит к тому же универсуму:

– Ты упиваешься тоской, тебя гнетущей,

– Не гасишь ты огонь, а раздуваешь пуше.

– Но вспомни, что в тебе кровь Миноса течет.

– Ты обрешь покой среди иных забот.

– Неблагодарный! Пусть он прочь бежит бесславно.

– Ты царствуй, управляй страной самодержавно. (III, 1)

И когда Федра уклоняется:

– Увы! Мне царствовать? Мне – управлять страной?

– Когда мой слабый ум не управляет мной!

– Когда над чувствами своими я не властна!

– Когда едва дышу! Когда желаю страстно

– Лишь смерти! (III, 1)

Энона требует:

– Уезжай! (III, 1)

Но Федра ответит, следуя нравственным принципам своего универсума:

– Нет сил расстаться с ним. (III, 1)

Отныне роли поменялись. Любовь к Ипполиту, которую Федра хотела заглушить в самоубийстве во имя славы и которую Энона представила ей как достижимую с точки зрения *здорового смысла*, никогда не постигающего человеческого величия – эта любовь оказалась недостижимой. Именно поэтому, когда Энона от имени того же *здорового смысла* советует Федре отказаться, она, напротив, от имени своего закона, требующего всегда идти до конца, пытается сделать всё возможное, чтобы завоевать Ипполита. Для её иллюзии, в её борьбе за объединение жизни и чистоты – это последнее поражение. Поэтому, как только Энона уходит, Федра возобновляет диалог с богами:

- Как я унижена! Каким стыдом покрыта!
- Что ж празднуй надо мной победу Афродита.
- Попали стрелы в цель – они в моей груди.
- Так сжался надо мной! Довольно! Пощади!
- Иль новых жаждешь ты триумфов, Афродита?
- Тогда всю мощь свою обрушь на Ипполита:
- Вот кто твой лютей враг, вот кто неуязвим
- Досель для стрел любви; пред алтарем твоим
- Кошунственных колен не преклонив доныне,
- Не хочет он и знать о сладостной богине.
- Отмсти ему за нас с тобой. Пусть он, любя... (III, 2)

Но поражение окончательно. Универсум, который какое-то мгновение казался открытым для существования трагического персонажа, вновь оказывается замкнутым в своих границах. Тезей возвращается, и вместе с ним закон во всём своём неумолимом тщеславии восстает против неё, объединяя воедино Тезея, Энону и Ипполита.

Для Эноны, само собой разумеется, есть лишь одно решение. Речь идет о том, чтобы *жить*, и для этого нужно *внедриться* в возрожденный универсум, сыграть игру, обвинить Ипполита. Для Федры это как раз то, что больше не имеет смысла. Она, не колеблясь, идет на крайнее поражение, чтобы реализовать целостность. Малейший компромисс, направленный на то, чтобы жить в неполноте, был бы и абсурден, и недостойн ее.

В ходе этого спора Энона вынуждена спросить Федру, как она относится к Ипполиту. Ответ героини поражает своей суровостью, он показывает нам, что Федра сохранила янсенистское видение мира. Известна полемика относительно теологического определения трагического человека: праведный грешник. Итак, Федра ответит в двух

почти соединенных в одно целое стихах (отделенных только репликой Эноны):

Энона:

– Ужели дорог он тебе и по сей час?

Федра:

– Нет, он чудовище! Мне вид его ужасен!

Энона:

– Зачем же ты врагу уступишь торжество?

Нет, первой напади и обвини его...

Федра:

– О нет, я клеветать не стану! (III, 2)

Если праведный грешник – это выраженное в теологических терминах определение трагического человека, то человек мира, повседневной жизни, предстал бы перед ним, как нечто ему в наибольшей степени противоположное: как невиданное чудовище. Именно таким и видит Федра Ипполита.

Энона предлагает осудить Ипполита, ей нужно лишь молчание Федры. А Федра, отдавшись своей страсти, полная надежд жить в мире, потерявшись в иллюзорном водовороте, в который она позволила себя увлечь Эноне, полностью доверилась ей.

Но эта доверчивость длится лишь мгновение: затем она придет в себя и пойдет к Тезею, чтобы узнать истину. Именно тогда она и получит поистине смертельный удар, поскольку узнает от Тезея, что Ипполит любит Арисию. Новость эта тем более чудовищна, что наносит двойной и тройной удар по Федре, поражая и чувства любящей женщины, и стремление к чистоте, которое она испытывает как трагическая героиня и иллюзию жить в мире, найти родственную себе душу.

Федра узнает не только то, что Ипполит любит Арисию, что она имеет соперницу, но также и то, что Ипполит, которого она считала чистым, таким же отличным от мира, таким же противоположным ему, как она сама, в действительности ничуть не отличается от Тезея, от Арисии и Эноны.

- Надменный враг любви, гордец суровый в ком,
- Казалось, пробудить немыслимо участие,
- Глухой к мольбам, к слезам, живой пример бесстрастья,
- Жестокосердный тигр – осилен, приручен.
- Узнай, хранил себя для Арисии он. (IV, 6)

И, может быть, самое ужасное это то, что эта любовь Ипполита и Арисии одобрена порядком мира, богами, гарантирующими соблюдение его законов:

- Но что я! Вместе быть не всюду ль им доступно?
- Иль совесть их корит? Иль чувство их преступно?
- Их страсть взаимная чиста и перед ней –
- Бескрайняя череда незамутненных дней. (IV, 6)

После первой вспышки ревности Федра понимает свою ошибку и свою иллюзию. Жизнь (возможная для Ипполита и Арисии) становится для нее невыносимой. Она была права в начале, когда решила покинуть солнце и землю, она могла бы ещё спасти свою чистоту. Если другие живут под взглядом покровительствующих им богов, она может жить лишь под взглядом того бога, который её судит и который не знает прощения.

Это конец её иллюзии. Когда Энона вновь попытается заговорить о компромиссе, Федра, обретшая теперь свое первоначальное сознание, зная истину, Федра, которую уже ничто более не может вовлечь в иллюзию и заблуждение и которая разорвала все связи с миром (независимо от того, зовут ли этот мир Тезеем, Ипполитом или Эноной), скажет ей без обиняков:

- Что слышу? О каких мне гнусностях твердят?
- Ты долго ли в меня вливать свой будешь яд?
- Несчастная! Меня ты искушаешь снова?
- Уйти была из жизни я готова, -
- Ты помешала мне. Сказала я прости
- Своей любви, но ты пыталась нас свести.
- Зачем вмешалась ты? Как смела Ипполита
- Чернить перед отцом бесстыдно, ядовито?
- Быть может, он умрет! Быть может божество,
- Мольбам Тезея вняв, уж обрекло его?
- Уйди, чудовище! Мне мерзко быть с тобою.
- Оставь наедине меня с моей судьбою. (IV, 6)

Ничто не может яснее выразить бездну, отделяющую трагического героя от мира, чем реплика Эноны, которая считает, что ей не в чем себя упрекнуть и протестует, защищая себя перед богами:

- Чтоб госпожу свою избавить от беды,
- Я шла на всё. И вот – награда за труды!³¹ (IV, 6)

С этого момента и до конца Федра больше не появляется на сцене. Мы видим на сцене лишь неупорядоченные и мучительные, судорожные движения мира, который приведен в замешательство присутствием в нем трагического персонажа и который теперь, когда он его

³¹ Вспомним аналогичные реплики Ипполита:

– О, боги! Велю вам всё. Так что ж, она
За добродетели свои награждена?

окончательно покинул, испытывает на себе ещё последние последствия его присутствия.

Федра появляется лишь в конце. Она ещё на ногах, но яд уже начинает действовать. Она приходит для того, чтобы объявить истину и заявить Тезею, что её присутствие, которое приводило в замешательство, с одной стороны, порядок существования, а с другой – ясность солнца, больше не будет омрачать мир:

- Чтоб имя доброе погибшему вернуть,
- Я к смерти избрала не столь короткий путь.
- И все ж кончается счет дням моим унылым:
- Струится по моим воспламененным жилам,
- Медеей некогда нам привезенный яд,
- Уж к сердцу подступил ему столь чуждый хлад,
- Уж небо и супруг, что так поруган мною,
- От глаз туманною закрыты пеленою,
- То смерть торопится во мрак увлечь меня,
- Дабы не осквернял мой взор сиянье дня. (V, 7)

Её присутствие оскорбляет Тезея, но её присутствие *в мире и у Тезея* оскорбило бы солнце; поскольку теперь она отделена непроходимой бездной от мира, Ипполита, Тезея и Эноны, Федра больше не заблуждается. Время трагедии упразднено, оно более не линейно, а циркулярно.

Слова, с которыми она появляется на сцене, –

– Мать Федры! За меня краснеешь ты сейчас?

– Увы, я на тебя гляжу в последний раз. (I, 3)

строго соответствуют тем, с которыми она её покидает:

– То смерть торопится во мрак увлечь меня,

– Дабы не осквернял мой взор сиянья дня. (V, 7)

Безучастное солнце, немой бог будет по-прежнему сиять над миром, слишком нереальным для того, чтобы оно могло его видеть. Никто не знает и не узнает, нашла ли Федра вновь Миноса и Фазтона, своих настоящих друзей. В отсутствие Федры мир возобновляет свою жизнь, его сообщества создаются вновь, воспоминания о несчастьях становятся частью повседневной жизни. Сама враждебность исчезает от одного воспоминания о чудовищных существах, воспоминания, дающего почувствовать даже тем, кто в мире был враждебно настроен друг к другу, до какой степени они связаны более глубоким родством, чем любая ненависть. Только... когда от имени этого мира Тезей ещё раз берет слово, чтобы провозгласить моральный закон установленного порядка, актеры порой колеблются, им трудно играть этот текст, который представляет резкий переход от трагедии к тому, что

само по себе было бы драмой, но столь близко подойдя к универсуму трагедии, начинает граничить с комедией и фарсом. Однако этот текст необходим, чтобы избежать какого бы то ни было недоразумения и, чтобы напомнить зрителю, что для взора божества мертвец — не за сценой, там, где находится тело Федры, но на подмостках. Этот мертвец — монарх, Тезей, собирающийся и далее управлять государством.

d) Сакральные драмы

VII. «Эсфирь» и «Гофолия»

Откровенно говоря, две драмы, созданные с промежутком в два года и следующие за долгим молчанием после неудачной постановки «Федры», не входят в рамки нашего труда. Это не трагедии, а пьесы о боге *присутствующем* и дающем о себе знать. Это сакральные драмы. Мы дадим их краткий обзор, чтобы подчеркнуть формальные последствия перехода от трагедии к драме.

Несмотря на очевидную транспозицию опыта Пор-Рояля, его «друзей»³² и даже воспоминаний о молодости Расина, они не соответствуют в целом ни экстремистскому янсенистскому мышлению доцерковного мира, ни реальному опыту «Друзей Пор-Рояля».

Они даже выражают видение, противоположное трагическому янсенизму, поскольку вместо сокрытого и немного Бога трагедии они представляют универсум, в котором Бог победоносен и присутствует в мире; точно также не отражают они и янсенистского опыта, ибо, насколько мы знаем, Пор-Рояль никогда в мире не торжествовал над своими противниками.

В той мере, в какой эти драмы связаны с янсенистским движением, они выражают идеологию и чаяния центристской группы Арно, которая выступает за защиту добра и благочестия в мире. Следует ещё добавить, что «Гофолия» приводит эту идеологию к её наиболее радикальным выводам и в критике монархической власти идет гораздо дальше Арно и Николя (вероятно, её даже можно было бы соотнести с позицией Жаклин Паскаль)³³.

³² В этом плане мы полностью согласны с возражением Жака Помье (*Aspects de Racine*, Paris, 1954, p.221-238) направленным против идей Жака Орсибала (*La génèse d' «Esther» et d' «Athalie»*, Paris, 1950) и гипотезы, которая связывает «Эсфирь» с дочерьми Анфанса Тулузского, а «Гофолию» с планами реставрации в Англии.

³³ Радикализация центристских позиций Арно могла произойти (и произошла) в Пор-Рояле в двух направлениях: отказ от компромисса в борьбе за защиту истины (Жаклин Паскаль, Ле Руа и т.д.) или же отказ от мира и от-

Таким образом, эти две пьесы ставят перед историком (как и 12 лет молчания, которые отделяют их от «Федры») проблему, которую невозможно разрешить при современном состоянии наших знаний. Что побудило Расина уйти от творчества в частную жизнь и что подтолкнуло его через 12 лет после молчания написать пьесы о Божь-победителе, торжествующем *в мире* над силами зла?

Его обязанности королевского историка, как подчеркивает Помье, желание м-ль де Ментенон устроить спектакль в Сен-Сире представляются нам лишь *внешними* поводами, каких можно найти сотни в жизни любого писателя. Приемлемый ответ помог бы нам понять, почему Расин принял или даже выбрал должность королевского историка, почему среди всех предоставленных ему возможностей он избрал и осуществил те, которые завершились созданием «Эсфири» и «Гофолии».

Если Помье, возражая Шарлье и Орсибалу, подчеркивает, что «Гофолия» повествует *о внутреннем бунте*, а не о внешнем вторжении, то следовало бы задаться вопросом: не могла ли английская революция, свержение Якова II и его замена Вильгельмом Оранжским стать для Расина тем решающим опытом, который позволил ему поверить в возможность свержения установившейся в стране власти. И не следует ли изменить гипотезу Шарлье и Орсибала в том смысле, который не дал бы больше оснований для возражений Помье? Однако мы полагаем, что такая гипотеза не могла бы опереться на такое количество данных, чтобы её можно было всерьез поддерживать. Поэтому мы ограничимся тем, что упомянем о ней вскользь. Точно так же сопоставление «Эсфири» с антагонизмом между мадам Ментенон и Лувуа не кажется нам слишком убедительной. Мардохей и Эсфирь – представители божественной воли, и в расиновском театре божество не обладает столь точными атрибутами, чтобы, не впадая в натяжки, можно было отождествить этих представителей с мадам де Ментенон и с Кольбером.

Таким образом, наиболее верное объяснение этой эволюции расиновского театра, как нам кажется, мы найдем в параллельной эволюции, которую в тот же период претерпела сама янсенистская мысль. После Церковного мира и последующего возобновления преследований она утратила под влиянием Арно какой бы то ни было трагический характер, трансформировавшись в *межмировое* требование государственной христианской власти и приспособилась к требованиям Церкви и Бога.

Не следует забывать, что если до 1669 г. (наряду с матерью Анжеликой, Баркосом, Паскалем, Сенгленом и т.д.) Арно представлял в группе янсенистов фигуру теоретика умеренного крыла, то в 1889 г. поскольку Николь отрекается от борьбы, он оказывается единственным дожившим до этого времени главой радикальной оппозиции власти.

Часто подчеркивают, и, как мы полагаем, справедливо, аналогию драматических персонажей Мардохея в «Эсфири» и Иоада в «Гофолии» с реальной личностью Арно. Но не следует забывать, что если Пор-Рояль категорически отверг первые трагедии Расина, то Арно почти одобрил сакральные драмы (особенно «Эсфирь», которая была намного менее радикальна, чем «Гофолия»).

Две драмы, таким образом, не могут быть уподоблены друг другу с точки зрения их литературного и драматического уровня. Несмотря на неоспоримую красоту стихов «Эсфири», структура пьесы ещё страдает определенным схематизмом и условностью. Можно сказать, что речь идет о первой попытке изображения божественного присутствия и победы Бога в мире, подготовке того, что будет полностью реализовано в «Гофолии».

И в самом деле, трудно представить себе персонажи более условные, чем Артаксеркс и Аман. Добрый царь, которого обманывает злой министр, ребяческие зависть и суетность Амана как двигатели его политических действий – всё это комплекс условных стереотипов, привычных образов, которые Расин просто одел в богатые одежды своей поэзии. Лишь Эсфирь, Мардохей и молодые евреи действительно живут, воодушевленные, возможно, воспоминаниями о пережитом опыте – опыте молодого Расина в Пор-Рояле.

Совсем иной мир «Гофолии». И здесь мы наблюдаем отражение опыта Пор-Рояля. Кроме уже упоминавшейся аналогии между Иоадем и Арно, имеет место аналогия между сценой, в которой Иоас рассказывает о своем воспитании в храме (II, 5), и детскими воспоминаниями Расина в бытность его учеником в Пор-Рояле.

Следует также добавить к этим аналогиям следующие стихи, в которых аллюзия представляется почти прямой:

– Доколе, господи, ты будешь равнодушно
На злодеяние насильников взирать?
Они твой храм дерзают попирать;
Зовут безумцами тех, кто тебе послушны,
Доколе, господи, ты будешь равнодушно
На злодеяния насильников взирать? (II, 9).

Значительное различие между «Эсфирью» и «Гофолией» лежит в структуре мира, в природной сущности царей и двора. «Эсфирь» дей-

ствительно утрачивает неумолимый реализм расиновских трагедий и заменяет его стереотипным образом доброго царя, обманываемого суетным и тщеславным министром.

«Гофолия» вновь приходит к утверждению *без малейшей уступки* абсолютной недостаточности мира, его греховной сущности. Не только сама Гофолия, но также и Иоас – орудие в божественных руках, законный царь – принадлежат миру зла и лишены какой бы то ни было нравственной ценности. Иоас чист в той мере, в какой он ученик левитов и в какой он *не есть царь*. Его триумф, о нем нам говорится вполне определенно, лишает его какой бы то ни было человеческой ценности. Двор также описан в красках, которые не оставляют никаких надежд:

– Откуда при дворе, где произвол закон,
Где нужно к сильному ласкаться,
Защитник может отыскаться
Тем, кто безвинно притеснен?³⁴

И тем не менее пьеса – это история победы Бога в мире – мире который плох в своей основе и останется таким по меньшей мере до прихода Мессии. Как очень часто у Расина, первый стих резюмирует и персонаж и драму в целом. Произносит его никто иной, как Авенир, полководец Гофолии:

– Не похваляйся тем, что не презрел завет:
Заслуги предо мной в молитвах праздных нет.
Напрасно жертвы ты приносишь в честь господню:
Кровь козлищ и телиц без нужды мне сегодня,
Когда о мщении взывает кровь царей.
Порви с нечестием, за веру встань скорей,
От лжи языческой очисти иудеев
И на закланье вели отдать злодеев. (I, 1)

И поэтому в этот испорченный мир вмешивается сам Бог, чтобы наказать злых и обеспечить развертывание эсхатологической драмы.

Можно даже сказать, что у Бога «Гофолии» остается ещё немало янсенистских черт. Это такой Бог, каким представляли его себе «Друзья Пор-Рояля», он придёт в тот день, когда решит вмешаться в дела мира, чтобы покарать злых, а этот миг может наступить когда угодно и ждать его мы должны постоянно, так как чудо всегда возможно. Не

³⁴ См. также стихи, где Матфан говорит об уловках, которыми он должен пользоваться, чтобы преуспеть при дворе:

– Решив, что преуспеть лишь при дворе могу я.
Прельстил я слух царей угодливой хвалой,
И вещим начал им казаться голос мой. (III, 3).

только цели, но и средства этого Бога чисты, и он уже сейчас явлен нам в непрекращающихся чудесах. Читатель, привыкший к янсенистским текстам, не мог не заметить вполне определенного акцента в следующих стихах:

– И всё ж не видел мир досель чудес так много!
 Когда нам мощь свою ясней являл творец?
 Зачем глаза он дал тебе, народ-слепец?
 Не внемлешь сердцем ты тому, что слышат уши?
 Ужели, Авенир, не понял ты чудес,
 Которыми наш век отметил царь небес? (I, 2).

Но победа Бога в данное мгновение, его триумф, выражающийся в песнопениях хора, кажутся нам несовместимыми с янсенистской мыслью. Нельзя сказать, что эта мысль не связывается с победой, но существует огромная разница между ожиданием божественного вмешательства в непосредственном будущем и представлением об этом вмешательстве как об актуальном и происходящем в данную минуту. Это ещё один пример того, о чем мы не раз уже говорили в ходе нашего исследования: отдельный элемент обретает свой истинный смысл тогда, когда он интегрирован в единое целое, частью которого он является. Аналогичные или даже идентичные элементы могут иметь противоположное значение.

Пусть читатель позволит нам подчеркнуть глубокий реализм, с которым описано поражение «Гофолии». Все историки и социологи революции отмечали идеологический и интеллектуальный кризис господствующего класса накануне его падения; идеологическое поражение почти всегда предшествует поражению политическому. Трудно представить себе более правдивую картину (безусловно, в символическом плане) чем смятение Гофолии и то, как она и её сторонники были обмануты своими противниками³⁵.

С точки зрения формальной структуры пьесы, это вмешательство повлечет за собой два кардинальных преобразования: введение хора и упразднение единства места и времени. Что касается введения хора, то мы уже говорили об основаниях структурного плана, по которым трагедия нового времени, даже когда она так приближается к греческим трагедиям, как «Федра», должна обходиться без хора. Греческая трагедия рассказывала о человеке, который выходит из общности в то мгновение, когда узнает истину, расиновская трагедия представляет нам человека, который с самого начала бесконечно одинок.

³⁵ *Павел*: – Куда ты! Что с тобой?

Зачем безумные вокруг ты мечешь взоры?

Вот дверь. За мной! (III, 5)

Общность может вновь возникнуть с преодолением трагедии – в то мгновение, когда герой находится в мире присутствующего и победоносного Бога. Поэтому мы видим находящийся за сценой хор в конце «Британника», когда народ защищает Юнию, убивает Нарцисса и препятствует Нерону проникнуть в храм. Нет ничего удивительного в том, что в двух священных драмах мы видим его уже на сцене: пассивный в «Эсфири», где ему остается лишь восхищаться божественным провидением, вмешивающимся *в мир и выступающим посредством мира*, активный в «Гофолии», где провидение выступает против мира и где сам хор составляет его орудие.

Божественное присутствие сказывается на формальной структуре двух драм также и исчезновением единства времени и места. В XVII веке эти два правила единства и общепринятые условности были в расиновских трагедиях внутренней необходимостью в той мере, в какой эти трагедии игрались во временном мгновении отказа и обращения («Британник», «Береника») или в мгновении, возвращающемся в исходную точку в круговом времени («Федра»).

Но все эти основания теряют своё значение для священных драм. Поэтому мы видим, что Расин решительно отказывается от единства места в «Эсфири» (пьеса божественного вмешательства в мире и посредством мира), три акта которой проходят в трех различных местах, и в «Гофолии», пьесе эсхатологического, сакрального вмешательства божества, время которой – это ни мгновение, ни какое-либо иное человеческое время, а вечность; таково видение Иоада (акт 2), в котором он ясно видит будущее вплоть до прихода Мессии.

С «Гофолией» расиновский театр завершается на оптимистической ноте доверия и надежды, но надежды в Боге и в вечности, которая не предполагает никакой уступки земному реализму. Поэтому мы не слишком уверены, что замечание, которым А.Можж интерпретировал в школьном классическом издании Ларус последние стихи Гофолий: «Пьеса завершается впечатлением умиротворения и безмятежности»³⁶ не представляет собой достаточно серьезную бессмыслицу. Напротив, ангел-истребитель, угроза царю и его двору, надежда для преследуемых – вот что, как мы полагаем, звучит в этих последних стихах, которым Расин ещё даст возможность прозвучать на сцене своего театра:

- Свидетель правого господнего суда,
- О иудеев царь, запомни навсегда,
- Что в небесах есть бог, за беззащитных мститель,
- Судья земным царям и сиротам родитель. (V, 8)

³⁶ Racine: *Athalie*. P. Ed. Larousse, p. 98, note 4.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В ходе настоящего труда мы не раз говорили о том, что проблемы, касающиеся биографии и психического механизма литературного творчества, кажутся нам слишком сложными, и мы не претендуем в этом отношении на серьезное научное исследование. Поэтому мы полагаем, что на этом следовало бы закончить исследование трагического видения в расиновском театре. Тем более, что мы не считаем себя достаточно компетентными, чтобы проводить биографическое исследование на достаточно высоком для настоящего времени уровне.

Однако, простое сравнение внешних факторов биографии Расина и анализа пьес склоняет нас к определенной гипотезе. Мы не можем ручаться за её абсолютную достоверность, но считаем необходимым упомянуть о ней, чтобы указать на перспективу, в которой должны будут развиваться последующие исследования. В конце своей статьи Орсибаль показал, что до девятнадцати и даже двадцати лет Расин воспитывался или в самом Пор-Рояле или в среде, глубочайшим образом пропитанной его духом (коллеж Бове, Аркур). Это объясняет то значение, которое будет иметь Пор-Рояль для его творчества и всей последующей жизни.

Однако в конце своей статьи Орсибаль пишет, что «испытывая на себе столь сильное давление, юный Расин мог стать только или святым или бунтовщиком» (стр. 13).

В действительности, как нам кажется, он не стал ни тем ни другим, его личность гораздо сложнее. Расина можно назвать отступником, терзающимся угрызениями совести.

Тот, кто хотя бы немного знаком с янсенистской литературой 1636-1661 гг. и особенно с литературой экстремистского течения янсенизма, тот знает насколько в янсенистских кругах осуждался следующий грех: стремление к духовным должностям, согласие принять эти должности, не принимая всех связанных с этим трудностей и не чувствуя к ним подлинного призвания. В эту эпоху в Пор-Рояле нашли убежище покинувшие свои приходы священники, поскольку они потеряли уверенность в подлинности своего призвания. Некоторые из них – Гийбер, Меньяр, Иллеран – были уважаемы в янсенистских кругах именно потому, что они оставили духовные должности.

Первым желанием молодого Расина в 1661 г., едва он вышел из воспитавшей его среды янсенистов, было желание уехать в Узе в надежде получить благодаря связям своего дядюшки Сконена духовную должность. Это был не тот поступок, который просто осуждался,

а настоящий грех, это было не столько восстание против янсенистской идеологии, сколько «предательство» внутри самой идеологии.

Не нужно утрировать эту гипотезу и считать, что в Пор-Рояле молодому Расину чаще говорили о трудностях, связанных с противостоянием соблазнам мира, чем о трудностях, которыми чреват успех в мире и проникновение в мир.

Представители небольшой преследуемой группы янсенистов искажали действительность, когда возвеличивали сопротивление власти, акцентируя внимание на той высокой цене, которую преследователи предлагали за предательство. Главную доблесть они видели в том, чтобы не поддаться на подкуп.

Молодой Расин мог полагать, что добьется желаемой должности очень легко, чего не случилось в действительности. Первое открытие, которое для себя сделал приехавший в Узе Расин, было открытие «мира», оказавшегося более сложным, чем линейная схема, начерченная для него его учителями.

Можно без труда представить себе состояние духа молодого поэта в то время. Предав идеологию, которая ещё недавно была его собственной и теперь оставалась идеологией его семьи и его учителей, он обнаружил, что это предательство не оплачивается. Он стал мишенью для упреков, что было вдвойне оправдано, как с точки зрения морали, так и с точки зрения практической жизни, со стороны всех тех, к кому он был привязан в юности. Вполне естественной реакцией на это положение вещей была двойственность, амбивалентность чувств как по отношению к Пор-Роялю, так и по отношению к миру.

Но пока нужно было делать хорошую мину при плохой игре, и, раз уж довелось прийти в «мир», попытаться найти средство жить, избегая неприятностей. Поскольку должность была недоступна, Расин попытал себя в литературе, написав пьесы для театра. В 1664 г. была поставлена «Фиваида» и в 1665 г. «Александр», совершенно чуждые янсенистскому видению мира.

Мы уже писали, что для чувств, которые питал Расин к отшельникам Пор-Рояля характерна амбивалентность, двойственность. Очевидно, что когда он писал и ставил светские пьесы, он был настолько озабочен реакцией янсенистской группы, что не мог не заметить короткий пассаж в газете «Визионер», в котором драматургу Демаре ставилось в вину, что его пьесы для театра развращают публику. Нам известна реакция Расина. Его первое письмо в Пор-Рояль превратилось в неистовую атаку, но оно покажется менее оскорбительным, если мы учтем, что в тот момент, когда Расин порвал с янсенистами,

Николь и даже Арно не имели еще столь безусловного и единодушно признанного авторитета¹.

Как бы там ни было (и Расин высказал это совершенно ясно в своем втором письме), несмотря на эту публикацию, он не стал врагом янсенистов и даже считал себя одним из лучших друзей Пор-Рояля. Впрочем, второе письмо не было опубликовано благодаря вмешательству его бывшего учителя Ланселота.

Однако эта полемика акцентировала и актуализировала в сознании молодого поэта проблему его отношений с миром и Пор-Роялем. Это, вероятно, сделало возможным и облегчило то великое литературное открытие, из которого родились расиновские трагедии.

Отшельники и монахи Пор-Рояля понимали жизнь как спектакль *перед лицом Бога*, театр во Франции до появления Расина был *спектаклем перед лицом человека*. Достаточно было создать некий синтез, написать для сцены *спектакль перед лицом Бога*, добавить к обычным земным зрителям немого и скрытого зрителя, который их обесценивает и полностью заменяет собой, — и расиновская трагедия готова.

Именно в 1666 г. Расин написал «письма автору воображаемых ересей» и «его апологетам», а между 1667 и 1670 гг. состоялись первые представления трёх трагедий без перипетий и узнаваний, трёх пьес отказа («Андромаха», «Британник», «Береника»). Вероятно, тогда же были написаны сатирические стихи, направленные против подписавших Формуляр, поскольку Расин компенсировал своим литературным творчеством предательство идеологии Пор-Рояля

Расин нашел свой путь для обретения психического равновесия. Подобное явление мы можем часто наблюдать в истории литературы. Расин выразил в своем творчестве те ценности, которые не смог реализовать в реальной жизни, те ценности, которые он предал и именно по этой причине смог во всей полноте и с чрезвычайной последовательностью воплотить в воображаемом мире своего творчества.

И в тот момент, когда он достиг этого равновесия, произошло событие, полностью перевернувшее его жизнь.

То, что Расин совершил индивидуально и с нечистой совестью, Пор-Рояль сделал официально и прилюдно: произошло примирение с миром и властью. Последствия для Расина оказались двойственными. С одной стороны, его предательство стало менее серьезным, менее исключительным, оно теперь касалось лишь отдельных моментов (факт написания пьес, любовные связи и т.д.), но, с другой стороны, компромисс запятнал всех тех, кого приняла янсенистская группа в

¹ См. в этом отношении L. Goldmann: Correspondance de Martin de Barcos, abbé Saint-Cyr.

целом. Это стало причиной двойственности, которую мы выделили в трех драмах внутримировой жизни, написанных Расином после трагедий отказа.

Тем не менее «Баязет» и «Ифигения» следуют реальным событиям. Церковный мир, рассмотренный с точки зрения власти, был лишь элементом внутреннего общего союза², который должен был создать условия для подготавливаемой Людовиком XIV военной экспедиции – войны с Голландией. Она началась в 1672 г. и военное превосходство французской армии предвещало скорый успех. Но неистовое сопротивление голландской армии, предводительствуемой Гийомом д'Оранж, сделало эту войну, закончившуюся лишь в 1678 г., длительной и трудной. Расин пишет в 1672 г. «Баязет» – пьесу о герое, который безуспешно пытался жить в мире, прибегая ко лжи и компромиссу. Затем в 1673 г. он пишет «Митридат» – пьесу исторического плана, в которой все противоречия преодолены благодаря исторической миссии и войне против империи. И, наконец, в 1674 г. Расин создает «Ифигению» – пьесу о войне, которую продолжают боги, и эта трудная война оканчивается победоносно.

Однако в 1675 г. в стране, разоренной военными налогами, вспыхнули бунты в Бретани и в Гейене³.

С репрессиями, повлекшими за собой изменение общей политики власти и распространившимися также и на янсенистов, пришел конец Церковному миру.

² Даже такой антимонархический памфлет как «Жалоба протестантов, жестоко притесняемых во французском королевстве» (Cologne, 1686) признает уменьшение преследований в 1669 г. Рассказав о тех усилиях, которые были направлены на то, чтобы помешать эмиграции и даже запретить её, автор продолжает: «Но эти предосторожности были бесполезны; следовало скорее попытаться пустить всем пыль в глаза и время от времени делать вид, что мы идем на какие-то смягчения. Именно с этим намерением в 1669 г. короля вынудили отменить некоторые самые жесткие приговоры. Это произвело положительное впечатление, так как, хотя самые умные поняли, что это было сделано не от чистого сердца, большинство заключило, что власть не стремится полностью разделаться с инакомыслящими» (р. 48-49).

³ «Прошло много лет, прежде чем мир, которым наслаждался Париж, распространился на провинции, и если здесь произошло несколько волнений, то они уже не имеют такого значения. Только лишь в 1675 г., мы сталкиваемся с двумя новыми восстаниями, самыми значительными в это царствование». (P. Clement, Histoire de Colbert, Paris, 1874, t. II, p. 254). П. Клемен, является по нашему мнению, одним из редких французских историков, который посвятил серьезное исследование в сорок страниц крестьянским восстаниям, произошедшим в царствование Людовика XIV.

Расин был прав в своем отношении к Пор-Роялю, надежда на возможность жить в мире без существенных уступок оказалась иллюзорной, пришлось вернуться к исходной точке. Между 1675 и 1677 годами Расин пишет «Федру», транспонирующую в литературный план этот опыт и эту неудачу.

Исчезло сознание греха по отношению к Пор-Роялю, а вместе с ним и литература как отказ и даже литература как таковая. Расин вернулся к литературной деятельности лишь с «Эсфирь» и «Гофолей», когда янсенизм, пошедший по пути Арно, уже ставил не проблему отказа, а проблему победы *религии в мире* и когда Английская революция доказала, что власть не вечна.

Очевидно, что всё это лишь гипотеза, но она нам кажется не более рискованной и не менее возможной, чем множество других, выдвигаемых в исследованиях, посвященных жизни Расина. Наша гипотеза учитывает совокупность корреляций, оставшихся незамеченными до сегодняшнего дня, и то чрезвычайное значение, которое всегда имел Пор-Рояль для творчества и сознания поэта.

Если эта гипотеза ошибочна, то те отношения, которые стали ее почвой, – отношения между пьесами Расина и идеологией и жизнью группы «Друзей Пор-Рояля» – кажутся нам соответствующими истине, независимо от того, создавал их Расин или нет.

Именно поэтому внутренний анализ расиновского театра, намеченный на страницах этой книги, как нам кажется, не определяется никакой биографической гипотезой.

Как и многие другие левые мыслители Франции 60–70 гг., Л. Гольдман считал марксизм самой действенной оппозицией позитивизму и сциентизму в философии, «варварству» в экономике и политике (если воспользоваться определением другого левого философа К. Касториадиса, «Социализм или варварство», 1959). Паскаль и Расин оказываются объектами исследования Гольдмана во многом потому, что их мировосприятие он считает близким диалектическому.

По мнению Гольдмана, с развитием западноевропейского капитализма духовность общины все больше и больше уступает место эгоизму. «Психология общины, сообщества, – пишет он, – сохраняется только (и лишь частично) в исключительно личных отношениях любви и дружбы». На место целостного, космологического восприятия мира приходит дробное, рационалистическое, материалистическое сознание, место целостной личности Средневековья заступает картезианское и фихтеанское «его», «монада» Лейбница. «Европейское общество, – продолжает Гольдман, – все более начинает напоминать на множество монад без окон и дверей. На втором этаже дома может происходить настоящая трагедия, а на первом этаже никто этого даже не заметит».

Именно с XVII века начала ломаться незыблемость, постоянство мировосприятия предшествующих столетий, сохранявшаяся во многом еще в эпоху Возрождения. У Монтеня есть высказывание о том, что «только те законы заслуживают истинного понимания, которым Бог обеспечил существование настолько долгое, что никто уже и не знает, когда они возникли и были ли до них какие-либо другие». В XVII столетии время становится быстротечным, ощущение ненадежности, изменчивости бытия порождает пессимистическое, трагическое мировосприятие. По словам Жана Овре, поэта первой трети XVII века, все поиски постоянства в окружающем нас видимом мире подобны попыткам «поймать орла в небесном просторе иль в утлой лодочке пуститься в океан».

Период начиная со второй половины XVI в. и кончая концом XVII в. – эпоха переходная. XVII век – это одновременно «век свя-тых» и «век либертенов», век колдовства и становления научного мировоззрения, разложения феодальных связей и развития буржуазных отношений. Взаимодействие средневековой и новоевропейской систем ценностей составляет особую духовную среду столетия. Это время, когда «встречаются старое и новое: наука здесь еще во многом связана с теологией, идеи разума, совершенствования человека, соци-

ального прогресса окрашены эсхатологическим мироощущением: предпринимательство, деловитость и исторический оптимизм сочетаются с трагическим осознанием удела человеческого» (слова Монтеня, позднее повторенные Паскалем).

«Рационализму, – пишет Гольдман – доступно теперь познание только лишь отдельных, не связанных друг с другом индивидуумов, для него другие люди – не более чем объекты мысли и действия...» Разрушая само представление человека о сообществе, ставя на его место бесконечную сумму разумных, равных и взаимозаменяемых индивидуумов, рационализм упраздняет идею упорядоченной вселенной в пользу бесконечного, не имеющего качества пространства. Механицизм представал как одновременно интеллектуальная и индустриальная победа над миром; для ученого эта победа делала мир понятным и постигаемым, для ремесленника – поддающимся обработке. В результате люди, физическая природа и пространство, пониженные до уровня объектов, стали и вести себя как объекты: перед лицом величайших проблем человеческой жизни они хранили безмолвие.

Разный характер самосознания человека в эпоху Возрождения, с одной стороны, и в XVII столетии – с другой, не должен вводить нас в заблуждение. В эпоху Возрождения оценка человека была завышена. У Рабле, Пико делла Мирандолы, Макиавелли возможности человека неограниченны. Для Декарта же, Паскаля, Расина человек уже – «мыслящий тростник», т. е. самое замечательное его качество – это мышление, существование же его хрупко и ненадежно. Но как то, так и другое есть следствие одного и того же процесса – отделения личности от мира и космоса.

На этот процесс работали равным образом две, казалось бы, противоположные мировоззренческие установки – Реформация и Контрреформация. Протестанты успокаивали человека, потерявшего связи с социумом и миром, тем, что, как они утверждали, эти связи и отношения – излишни для человека и только увеличивают сумму его грехов. Оставаясь одиноким, человек может значительно облегчить себе путь к спасению. Протестантская идеология оказалась мощнейшим фактором обособления и атомизации общества, имманентизации «удела человеческого».

С другой стороны, целью католической Контрреформации было остановить процесс распада, овеществления, вернуть общество и человека к личным, непосредственным отношениям. Но парадоксальным образом самый передовой отряд Контрреформации, орден иезуитов, использовал для этого ту же имманентизацию, то же овеще-

ствление. Ведь иезуиты культивировали гимнастику совершенного умственного держания, умение сосредоточиться на посторонних, практических целях.

Раскол, раздвоение восприятия реальности оказывается, очевидно, одной из существенных черт мирозерцания Нового времени – даже для представителей так называемого религиозного Возрождения (Франсуа Сальский, Винцент Де Поль, кардинал Берюль и другие). Сальский в своем сочинении «Введение в набожную жизнь» делает акцент на «обыденных добродетелях» – мир земной и мир небесный для него равны и сопоставимы. Этот процесс Гольдмана описывает следующим образом: «Христианская мораль (пусть даже обмирщенная) и гуманистическая мысль еще долгое время маскировали опасность, которую нес с собой лишенный реальных моральных ценностей мир, и позволяли рассматривать завоевания научной мысли и ее техническое применение как безусловное выражение прогресса. Бог покинул мир, но заметили это лишь немногие интеллектуалы Западной Европы».

И среди немногих, отдававших себе отчет в том, что речь шла не о замене старой морали, а о глубочайшем ее изменении, первым следует назвать Паскаля.

Уже в современных Паскалю формах этики и христианства получили развитие идеи, совершенно лишенные морали и религии. Это правомерно для философии Спинозы, которую Гольдман характеризует как «теологический атеизм», где «еще фигурирует слово «Бог», но только лишь с целью радикального отказа от трансценденции».

В какой-то мере отказ от трансцендентного есть и у Монтеня, который со своими «Опытами» оказался предшественником «Мыслей» Паскаля.

Но Паскаль остается союзником Монтеня пока тот предоставляет ему факты, которые сам Паскаль склонен оценивать как иллюстрацию к своим мыслям о тщете человеческой мысли без Бога, о слабости, незащитности и одиночестве человека. Но он становится его оппонентом, как только Монтень отказывается от божественной помощи, как только отдает предпочтение земному перед тем абсолютным, поисками которого был занят Паскаль. Ошеломленный открывшийся ему бездной несовершенств человека, автор «Мыслей» попытается уравновесить эту бесконечность другой бесконечностью – величиной человека и беспредельностью его возможностей, обретаемых, однако, только с помощью крестного спасения, снисхождения Бога к человеку. Без этой помощи человек остается лишь мыслящим тростником.

Паскаль глубже других его современников осознал этот процесс «расставания с Богом». «*Vere tu es Deus absconditus*» («Воистину ты есть Бог потаённый, сокровенный»), – писал он.

Но, как считает Гольдман, идея скрытого Бога была бы ложна и не соответствовала бы паскалевской мысли в целом, так как «эта мысль никогда не утверждала *да или нет*, но всегда утверждала *да и нет*. Скрытый Бог для Паскаля – это Бог присутствующий и отсутствующий, а не в какой-то момент отсутствующий и в какой-то присутствующий, это Бог всегда присутствующий и всегда отсутствующий».

Трагическое сознание Нового времени, которое, по мнению Гольдмана, полнее всего воплотилось в творчестве Паскаля и Расина, «не верит ни в возможность трансформировать мир, реализовать в нем подлинные ценности, ни в возможность бежать от него и укрыться в Божьем граде. Именно поэтому оно не может ни принять мир со всеми его тяготами и богатством, ни отказаться от него или проигнорировать эти тяготы и это богатство». «Трагическому человеку присуща лишь одна форма мышления и одна позиция: да и нет: то есть жить в мире, не принимая в нем участия».

Бог трагедии – это Бог всегда присутствующий и всегда отсутствующий. Его присутствие лишает смысла и значимости потусторонний мир, но, с другой стороны, его отсутствие, напротив, превращает этот мир в единственную реальность, где возможно достижение субстанциальных и абсолютных ценностей.

Гольдман видит в этой принципиальной парадоксальности позиции Паскаля предшествование диалектике Гёте, Гегеля, Маркса. Энгельса, Лукача. Но он отдает себе отчет и в различии этих позиций: «В отличие от диалектической мысли, допускающей возможность воплощения идеалов, трагическая мысль исключает всякую возможность подобного воплощения в этом мире и принимает ее только в отношении вечности».

Гольдман считает, что, по Паскалю, «соединение противоположных крайностей – это единственная подлинная и абсолютная ценность». Ценность эта не иллюзия и не утопия, ибо, как пишет Паскаль, «крайности соприкасаются и соединяются, несмотря на свою отдаленность, и находят друг друга, но приходит это в Боге и только в Боге». Человек оказывается человеком именно благодаря тому, что не в состоянии выбрать что-то одно. «Он обречён стремиться к абсолютной истине, к справедливости истинной и реальной, к бессмертию одновременно души и тела. Но этот идеальный синтез никогда не сможет осуществиться на земле, он может быть результа-

том только трансцендентного порыва, может исходить лишь от Бога».

Не все в книге Гольдмана равноценно. Вторая глава – методологическая. Автор пытается противопоставить свою методологию позитивизму и сциентизму. «Поскольку, – пишет он, – физика и химия уже в XVII и XVIII веках сформировали фундаментальные принципы своих методов, поскольку эти принципы благодаря бесчисленным техническим успехам стали окончательным завоеванием современной мысли, то нет ничего удивительного в том, что первые попытки научного исследования социальной жизни были вдохновлены и сейчас еще вдохновляются методами этих наук и выступают за последовательное разделение суждений о факте и суждений о ценностях, так же как и за исключение любой финальности».

Гольдман же выступает за целостное, комплексное исследование социальной реальности. Во второй главе, пытаясь подвести общие социальные и интеллектуальные основания под своей анализ, он исследует общественную жизнь Франции XVII в., взаимоотношения аристократии, третьего сословия и монархии, чтобы мотивировать возникновение янсенизма, которое, по его мнению, определяло трагическое сознание в творчестве Паскаля и Расина.

Самая, пожалуй, удачная часть книги – четвертая, посвященная творчеству Жана Расина. Это одна из самых глубоких, после К. Фосслера, Ф. Мориака и Тьерри Монье, интерпретаций расиновской Вселенной, основными конститутивными элементами которой Гольдман считает Мир, Человека и Бога. Причем Бог этот не кто иной, как янсенистский *Deus absconditus* – Бог отсутствующий, сокровенный.

Подобный ракурс позволяет выявить глубинное дыхание расиновской поэзии, классицистическая правильность которой, по словам Р. Барта, есть лишь «тонкий защитный слой: архаический пласт почти просвечивает, он совсем близко». ¹ «Национальный гений, – продолжает эту же мысль Тьерри Монье, ² – которого все привыкли считать воплощением сдержанности, мудрости, скептицизма... создает самый жестокий театр и самую дикую и свирепую поэзию». На эту «архаику» расиновской поэзии обращает внимание Марсель Реймон: «Представьте себе некую первобытную силу, огненное дыхание, принуждаемое внедряться в живой организм языка и подчиняться закону верховного разума, играющего с огнем, но не гасящего его...

¹ Барт Р. Избранные работы. М., Прогресс, 1989, с.153.

² Maulnier T. Racine. Gall 1936, p.23.

Стихи Расина вздымают к нам свой светлый лик, они обращаются к нашему интеллекту, но несут в себе сумрачный заряд человеческого бессознательного». ³ Открытое Гольдманом трагическое сознание героев Расина есть та самая «расколотость», дихотомия расиновского мира, которую отметил еще Массон-Форестье в книге «О неизвестном Расине». Свою версию о «жестоком и свирепом Расине» он строит чуть ли не на гипотезе об отравлении этим «моральным чудовищем» своей возлюбленной, актрисы Терезы Дюпарк. Легенда эта возникла как своего рода реакция на крайности других исследователей жизни и творчества поэта – на версию о «нежном» и набожном Расине, утвердившуюся одно время среди многих критиков с легкой руки сына художника, Луи Расина. Массон-Форестье считает недоразумением то, что романтики, отрицающие долг и провозглашающие права страсти и безудержного эгоцентризма, не сумели распознать в Расине родственного себе «морального анархиста». «Действие в пьесах Расина, – пишет он, – это пир диких зверей. Именно так, наверное, все и происходило в непроходимых лесных чащах в эпоху каменного века». ⁴

По интерпретации Гольдмана, это *происходило* в пределах Мира, ценности которого противопоставлялись, по мнению французского философа, утраченной в Новое время абсолютной истине, красоте, воплощаемой только в Боге – Боге, отсутствующем для Мира, скрытом от людей.

³ Raymond M. Grenies de France, Neuchâtel, 1965.

⁴ Masson-Forestier A. Autour d'un Racine inconnu. P. 1910. p. 362–363.

Научное издание

Люсьен Гольдман
Сокровенный Бог

Перевод с французского –
В.Г. Большаков
Ред. Г.А. Гудимова, Г.В. Волкова
Художественное оформление –
А. Ильичев
Оригинал-макет –
издательство «Логос»



ООО «Издательство “Логос”»
ЛР № 065364 от 20.08.1997
127644, г. Москва, ул. Лобненская, д. 18, стр. 4
Тел: 2471757

Подписано в печать 20.12.2000. Формат 60×90¹/₁₆.
Печать офсетная. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная № 1.
Печ. л. 30,0 Тираж 1500 экз. Заказ 7704

Качество печати соответствует предоставленному оригинал-макету
Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ,
140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
Тел. 554-21-86

