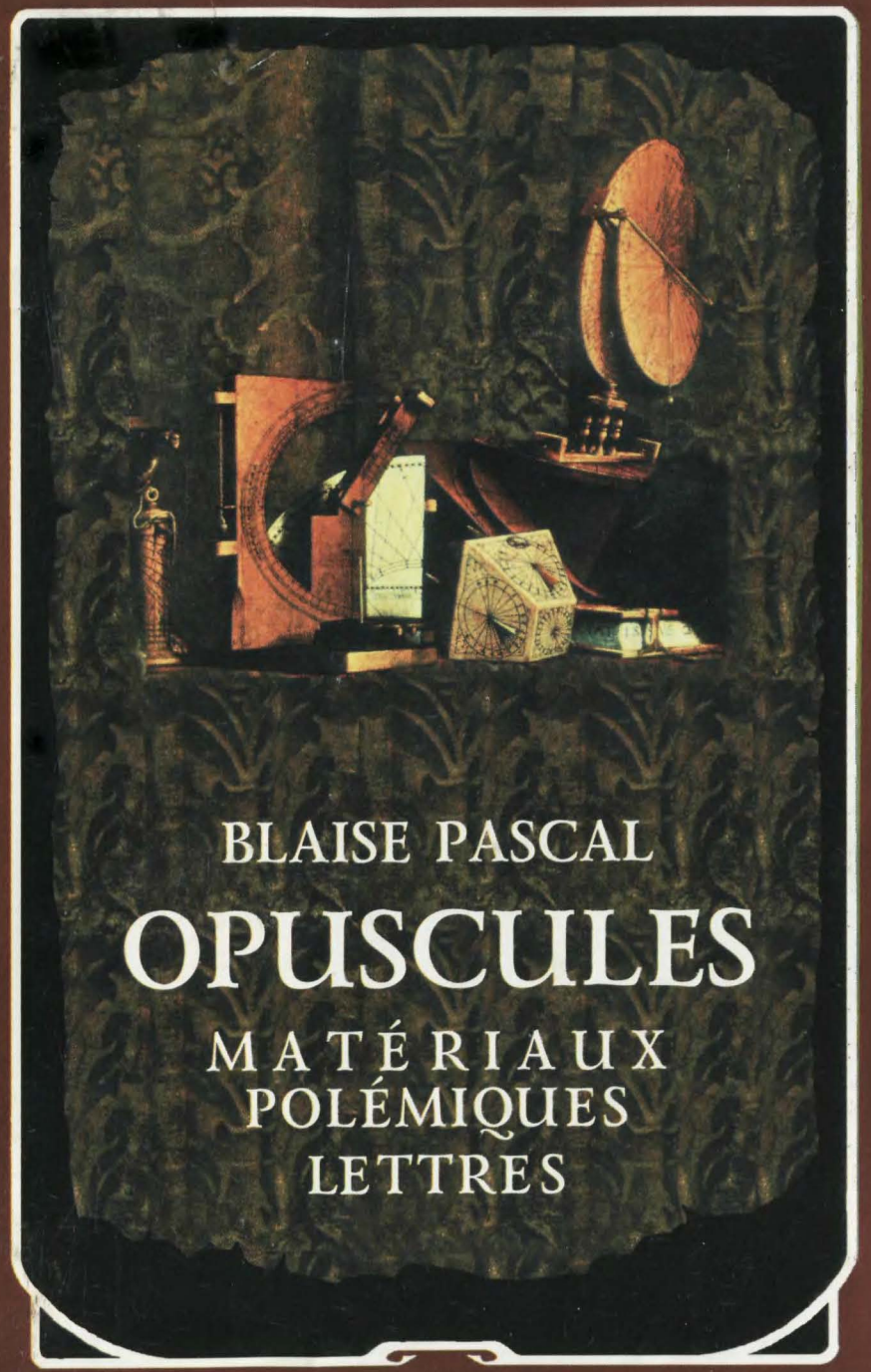

BLAISE PASCAL

OPUSCULES

MATÉRIAUX
POLÉMIQUES
LETTRES

Паскаль

ТРАКТАТЫ

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

ТРАКТАТЫ

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ
СОЧИНЕНИЯ
ПИСЬМА

Паскаль

ТРАКТАТЫ

ПАСКАЛЬ

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

ТРАКТАТЫ

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ПИСЬМА

Перевод с французского
О.Хомы и С.Долгова

PORT ROYAL
1997

ББК 87.3
П19

Составление
О. И. Хомы и *А. А. Жаровского*

Статья, комментарии, указатели
О. И. Хомы

Общая редакция
А. Б. Мокроусова

Художественное оформление
Марины Сарычевой

издание подготовлено в рамках серии публикаций
международного научно-издательского проекта
«Единая история единой Европы»

П $\frac{0301030000}{97}$ Без объявления
ISBN 966-7068-05-6

© О. И. Хома, 1997
© издательство «Port-Royal», 1997

Паскаль был честен, но боязлив и легковерен. Изящный писатель и глубокий ум, он, вероятно, пролил бы свет на тайны мироздания, не попади, волей Провидения, в руки людей, которые принесли его талант в жертву своей злобе. Как было бы хорошо, если бы он предоставил богословам своего времени рвать друг друга на части, а сам занялся разысканием истины без оглядки и без страха оскорбить Бога, используя все силы ума, полученные от Него.

Дени Дидро

Паскаль может служить поразительным примером действия воображения или усиленного кровообращения в одном только мозговом полушарии. В его лице мы видим гениального человека и вместе с тем — полусумасшедшего. Безумие и мудрость равно имели в его мозгу свои от-

деления, или лопасти, отделенные друг от друга так называемой «косой». (Интересно бы знать, которым из этих отделений тянулся он к господам из Пор-Рояля?)

Жан Огюстен Ламетри

Мы, люди нынешнего века, более трезвы в своем миропонимании, нежели Паскаль, но для того, чтобы гордиться этим, нам следовало бы стать такими же чистыми, бескорыстными и милосердными, как он.

Эрнест Авэ

Творчество Паскаля, несмотря на его незавершенность и противоречивость, и теперь, спустя три столетия, можно уподобить ярко горящему факелу.

Альфред Рейни

ТРАКТАТЫ

МОЛИТВЕННОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ ОБ ОБРАЩЕНИИ БОЛЕЗНЕЙ ВО БЛАГО

I

Господи всеблагой и добрый, и столь милостивый, что не только благоденствие, но и самые несчастья, посылаемые избранным Твоим, истекают из Твоего милосердия,— благоволи научить меня, дабы не уподобился язычнику в положении, назначенном мне Твоим правосудием! Да признаю в Тебе, как должно истинному христианину, Отца моего и Бога, в каком бы состоянии я ни был, ибо переменяется мое положение, но не Ты. Ты неизменен, когда я подвержен превратностям. Посылая огорчение или кару, как и даруя утешение или прощение, Ты все есть Бог.

II

Ты даровал мне здоровье на службу Твою,— я же истратил его на суету. Ныне Ты посылаешь мне болезнь во исправление; не допусти же меня прогневить Тебя нетерпением. Я злоупотребил своим здоровьем, и Ты справедливо покарал

меня. Обрати же мне во благо кару Твою, ибо столь растлена моя природа, что обращает во вред Твои милости. Молю Тебя, Боже мой, пусть всесильная благодать Твоя преложит казнь мою во спасение. Если сердце мое, доколе в нем оставалось несколько силы, вожделело к миру,— уничтожь силу ради блага моего и отними способности наслаждаться миром, ослабив ли мое тело или возбудив во мне пыл любви к ближним, чтобы наслаждаться Тобою одним.

III

Боже мой, коему я должен дать полный отчет во всех делах своих по исходе жизни моей и при скончании мира! О Боже, питающий мир и все сущее в нем единственно для испытания Твоих избранных и наказания грешников! О Боже, оставляющий закоренелых грешников в соблазнительном и преступном искушении мира! О Боже, допускающий умирать наше тело и в час смерти отрешающий нашу душу от всего, что она любила в мире! Боже мой, Ты разлучишь и меня в последний миг моей жизни со всем, к чему я привязан и прирос сердцем! Боже мой, Ты сокрушишь в Судный день небо и землю со всеми тварями, их населяющими, дабы показать людям, что есть один только Ты, и один только Ты достоин любви, пребывая вечно! Боже мой, Ты истребишь все суетные кумиры и пагубные пристрастия!

Воздаю хвалу Тебе, Боже, и благословляю Тебя во все дни моей жизни, ибо Тебе угодно было предварить меня о сем страшном дне, сокрушив и расслабив силы мои. Воздаю хвалу Тебе, Боже, и благословлю Тебя во все дни жизни моей, ибо Тебе угодно было избавить меня от благ здоровья

и удовольствий мира и пользы моей же ради как бы истребить обманчивые кумиры, которые Ты к смущению злых воистину низвергнешь в день гнева Твоего. Сотвори же так, Господи, чтоб я сам осудил себя по нынешнему сокрушению моему, и Тебе не пришлось судить меня по окончательной гибели моей и всего мира. Ибо, Господи, зане в минуту смерти я расстанусь с миром лишенный всего, предстану пред лице Твое одиноким и буду отвечать пред судом Твоим за все движения моего сердца, сотвори так, чтобы в болезни я смотрел на себя как если бы на уже умершего, отделенного от мира, оставившего все привязанности, одинокого пред Тобой, молящего Твое милосердие об обращении моего сердца, дабы утешиться в посылаемом мне ныне подобии смерти, точно в Твоем милосердии, прежде нежели пошлешь мне истинную смерть для совершения Своего суда. Молю Тебя, Боже, как Ты предварил меня о смерти моей, так да предварю я строгость Твоего приговора и испытаю себя прежде Твоего суда, дабы обрести милость Твою, когда буду пред лицом Твоим.

IV

Дай же мне, Господи, в молчании преклониться пред порядком Твоего дивного промышления в моей жизни; пусть бич Твой будет мне в утешение, и мирное время прожив в горечи грехов своих, да вкушу небесную сладость Твоей благодати среди посылаемых Тобою спасительных бед! Но сознаю, Господи, что сердце мое так ожесточено и исполнено мирских помышлений, забот, беспокойств и привязанностей, что и болезнь, и здоровье, и беседы, и книги, и милостыня,

и посты, и умерщвление плоти, и чудеса, и таинства,— все усилия мои и мира бессильны обратить меня без помощи Твоей благодати. Ради сего, Боже мой, обращаюсь к Тебе, Всемогущий, с мольбой о даре, коего не могут сообщить мне все твари вместе. Я не дерзнул бы обратить к Тебе вопль, когда бы кто другой мог услышать его. Но зане обращение моего сердца, о котором молю Тебя, Боже мой, есть дело, превосходящее природные силы, то обратиться могу лишь к Создателю и Всемогущему Владыке природы, и моего сердца. К кому, Господи, воззову, к кому прибегну, как не к Тебе? Никто не исполнит чаяний наших, разве только Бог. Прошу и ищу я Бога единого, и к Тебе одному, Боже мой, обращаюсь, взыскуя обрести Тебя.

Отверзи же сердце мое, Господи, взойди в сей мятежный предел, занятый пороками, что держат его в своей власти. Взойди в него, как в дом сильного[1], но прежде обуздай врага, что им владеет, и возьми лежащие в нем сокровища. Господи, возьми любовь мою, похищенную миром, восхити Сам сокровище, как положенную Тебе дань, ибо на ней запечатлен образ Твой[2]. Ты, Господи, запечатлел его там в миг моего крещения, что было мне вторым рождением, но ныне он совсем изгладился. Отпечаток мира так глубоко вошел туда, что застил образ Твой. Ты один мог создать мою душу, Ты один можешь и воссоздать ее вновь; Ты один мог вложить в нее образ Свой, Ты один можешь преобразовать ее и вновь оттиснуть в ней Свой изгладившийся было лик, лик Иисуса Христа, Спасителя моего, который есть Твой образ и выражение Твоей сущности.

О Боже мой! Ликует сердце, ибо ему дана сила любить Того, привязанность к Кому для нас столь спасительна! Я чувствую, что не могу любить мир, не гневя Тебя, Боже мой,

не вредя себе и впадая в нечестие; при всем том мира вожделею. О Боже мой! Ликует душа, обретающая в Тебе свою радость, ибо она может любить Тебя, не только без сомнений, но и сознавая в том свое достоинство. Сколь прочно и долговечно ее счастье, и чаяния ее не будут обмануты, зане Ты нерушим, и ни жизнь, ни смерть не разлучат ее с вожделенной целью! В то время, как злые не избегнут истребления и будут повергнуты вместе с их кумирами, праведные соединятся с Тобой в вечной славе. Как одни погибнут вкупе с бренными предметами своих страстей, так другие вечно пребудут в непреходящем и самосущем Предмете, с коим тесно связаны.

О, как счастливы те, что при полной свободе и непреодолимой наклонности своей воли вполне и свободно любят то, что обязаны любить!

V

Доверши, о Боже, добрые побуждения, что внушил мне. Будь целью их, как был началом. Увенчай Свои дары, ибо знаю, что сие Твои дары. Так, Господи, не мысля свои молитвы достойными слуха Твоего, смиренно сознаю, что, отдав твари сердце, созданное Тобою только для Себя, а не для мира и меня самого, не смею ждать от Тебя благостыни, ибо во мне нет ничего, что могло бы снискать Твое милосердие, и все естественные движения моего сердца, довлеющие лишь твари или мне самому, могут только гневить Тебя.

Итак, воздаю Тебе, Господи, хвалу за внушенные Тобою добрые побуждения и за само побуждение возблагодарить Тебя.

VI

Склони сердце мое к раскаянию в прегрешениях, ибо без муки внутренней внешние страдания, посылаемые Тобой телу, вновь и вновь введут меня во грех. Вразуми же меня, дабы уяснил я, что телесные боли суть не что иное, как наказание и, в то же время, образ мук душевных. Но пусть, Господи, в болях моих исцелятся дотоле неощутимые недуги души, весьма больной и уязвленной. Величайшей болезнью ее, Господи, была моя бесчувственность и та крайняя слабость, что лишала меня способности ощущать ее нищету. Дай же мне, Господи, вживе почувствовать ее,— и да будет остаток жизни моей неустанным покаянием, чтобы смыть им все содеянные мной согрешения.

VII

Господи, Боже мой! Хотя промыслом Твоим жизнь моя протекла без великих преступлений,— тем не менее, она была исполнена перед Тобою всяческой скверны и мерзостна Тебе по всегдашней беспечности моей, по дурному обхождению с Твоими святыми таинствами, по небрежению Твоим словом и поучением, по совершенной праздности, в коей она протекала, и бесполезности действий и мыслей, по бесплодной трате времени, дарованного Тобою лишь на служение Тебе, на искание во всяком занятии возможности угождать Тебе, на раскаяние в прегрешениях, столь повседневных и обычных даже для самых праведных, что жизнь их должна быть постоянным покаянием, без которого им угрожает опасность утратить свою праведность[3]. Так всегда противился я Тебе, Боже мой!

VIII

Так, Господи, прежде я был глух к Твоим внушениям, пренебрегал Твоим глаголом, судил вопреки Твоему суждению, противоречил святым правилам, которые Ты принес в мир от вечного Отца Твоего, дабы судить мир. Ты говоришь: блаженны плачущие и горе утешившимся![4] Я же сказал: несчастны скорбящие и счастливы утешившиеся! Я сказал: блаженны пользующиеся богатством, громким именем и цветущим здоровьем! А не затем ли почитал я их счастливыми, что эти преимущества давали им пользоваться тварями, и так оскорблять Тебя? Так, Господи, каюсь, считал здоровье благом не оттого, что облегчает долг служения Тебе и помогает уделять больше забот и времени этому служению помощи ближнему, но оттого, что за его счет я мог свободно предаться наслаждениям жизни и вкушать от ее гибельных удовольствий. Яви мне милость, преобрази мой поврежденный разум и приведи в согласие мои чувства с Твоими. Да буду в печалях своих полагать свое счастье: лишив меня способности к внешним деяниям, так очисти мои чувства, чтобы они не сопротивлялись Тебе, и я, по слабости своей не в силах искать Тебя вовне, так обрел бы Тебя внутри себя[5]. Ибо царствие Твое среди верных Твоих, и я обрету его в себе, если исполнюсь духа Твоего и Твоих чувств.

IX

Но что сделать мне, Господи, дабы Ты излил Дух Свой на бренную землю? Все, чему я следую, есть мерзость пред Тобой, и в себе я не вижу ничего, что было б угодно Тебе. Вижу там, Господи, одни страдания свои, несколько сходные

с Твоими. Узри же, Боже, болезни, коими стражду и угрожаем еще. Воззри оком милосердия на раны от руки Твоей, о мой Спаситель, возлюбивший Свои страсти в смерти! О Боже, ставший человеком затем лишь, чтобы пострадать, как ни один человек, ради спасения человеков! О Боже, воплотившийся после грехопадения людей и принявший тело затем лишь, дабы выстрадать в нем бедствия, заслуженные нашими грехами!

О Боже, настолько возлюбивший тела страдальцев, что избрал Себе тело, обремененное страданиями, каких свет не видел! Призри на тело мое не ради него самого, ниже всего, чем оно полно и что достойно лишь Твоего гнева, но ради переносимых им болезней, кои одни могут снискать любовь Твою. Возлюби мои страдания, Господи, и ради них снизойди до меня. Но для полного приуготовления Твоей обители благоволи, Спаситель мой, сотворить так, что коль скоро тело мое уподобляется Твоему, страдая за прегрешения, то и душа моя, уподобившись Твоей, скорбела б о тех же прегрешениях и таким образом я сострадал бы Тебе и телом и душой за совершенные мною беззакония.

X

Господи, утешь меня милосердно в моем страдании, дабы страдал я, как то подобает христианину. Не прошу избавить меня от скорбей, ибо такова награда святых, но молю не отдавать меня недугам природы без утешений Духа, ибо таково проклятие иудеев и язычников. Не прошу полноты утешения без всякого страдания, ибо такова жизнь славы; но не прошу и полноты мучений без отрады, ибо таково состояние иудей-

ства. Молю же, Господи, дать мне испытать одновременно и муки природы за грехи мои, и утешения Духа Твоего по Твоей благодати, ибо таково истинное состояние христианина. Да не испытаю болезни без утешения, но то и другое вкупе, дабы, наконец, чувствовать мне только Твое утешение без всякой боли. Ибо Ты, Господи, предоставил мир неутешным страданиям естества до пришествия Твоего Единородного Сына: ныне же Ты утешаешь и облегчаешь страдания Твоих верных благодатью Твоего Единородного Сына и преизбытком чистейшего блаженства одариваешь святых Твоих в царстве славы Твоего Единородного Сына.

Таковы чудные ступени в последовании дел Твоих! Ты вывел меня из первого состояния, помоги мне пройти вторым и достигнуть третьего; Господи, молю послать мне благодать Твою!

XI

Не попусти быть мне в таком удалении от Тебя, чтобы я мог видеть Твою скорбящую до смерти[6] душу и тело Твое, пораженное смертью за мои собственные грехи, не радуясь страданиям моего тела и души. Есть ли что постыднее и, вместе с тем, обыкновеннее в христианах и во мне самом, нежели жизнь, проводимая в наслаждениях? Когда Ты кровавым потом искупаешь наши беззакония, мы, называющие себя верными Твоими, отказавшиеся при крещении от мира ради Тебя, торжественно перед лицом Церкви поклявшиеся жить и умереть с Тобой, исповедующие, что мир преследовал и распял Тебя, что ты предоставлен был гневу Божию и жестокости людей, чтобы искупить их преступления,— веруя во

все эти истины, считая тело Твое жертвой, принесенной для нашего спасения, видя в удовольствиях и грехах мира единственный предмет Твоих страданий, а в мире Твоего палача, мы все же ищем услад для тела в этих самых утехах, среди этого самого мира! Как тот, кто, не в состоянии без содрогания ужаса видеть человека, ласкающего и ублажающего убийцу отца, умершего, чтобы дать ему жизнь, может, подобно мне, жить в радости посреди мира, бывшего, как то известно мне и прочим, доподлинно убийцею Того, кого я признаю своим Богом единственным и Отцом, предавшим Себя смерти ради моего же спасения, принявшим на Себя вину неправедности моей? Справедливо, Господи, прекратил Ты столь преступную отраду, в которой я пребывал, отдыхал под сению смерти[7].

XII

Не дай же мне, Господи, предаться печали, что могла бы встать во мне от самолюбия, от страданий моих и от вещей мира, совершающихся против желаний моего сердца и не радеющих о Твоей славе, но да будет печаль моя угодна Тебе. Да послужат мои страдания смягчению Твоего гнева. Пусть поведут они к моему спасению и обращению. Да возжелаю отныне здоровья и жизни только затем, дабы пользоваться ими для Тебя, с Тобой и в Тебе. Не прошу у Тебя ни здравия себе, ни болезни, ни жизни, ни смерти; но прошу лишь, чтобы Ты располагал и моим здравием и моею болезнью, и моею жизнью и моею смертью во славу Себе и во спасение мне, и во благо Церкви и святых Твоих, участи которых уповаю причаститься, буде на то Твоя благодать. Ты один ведаешь

мои нужды. Ты Владыка, и да пребудет воля Твоя[8]. Воздай мне или отними у меня по Своему изволению, но согласи мою волю с Твоей. Пусть в совершенном смирении и с блаженным упованием я буду расположен принимать повеления Твоего вечного промысла и равно поклоняться всему, что от Тебя исходит.

XIII

Дай мне силу, Господи, одинаково относиться ко всем событиям, ибо мы не знаем, чего просить нам и чего желать, не впадая в самонадеянность и не становясь судьей и ответчиком за последствия, кои Твоя премудрость, по Своей справедливости, сочла угодным скрыть от нас. Господи, знаю, что мне известно только одно: благо повиноваться Тебе и дурно грешить пред Тобой. А об ином я уже не могу судить, хорошо оно или нет; так, не знаю, что мне на пользу, здоровье или болезнь, богатство или бедность, или что бы то ни было иное в мире. Суждение об этом превышает силы человеческие и ангельские; оно сокрыто в тайнах Твоего промысла, которому поклоняюсь, не дерзая проникать в него.

XIV

Дай же, Господи, чтобы во всяком положении воля моя согласовалась с Твоей, чтобы, испытывая болезнь, я прославлял Тебя в своих страданиях. Без них я не могу достигнуть славы[9]. Да и Сам Ты, Спаситель мой, только ими возжелал взойти в славу Свою. По знакам страданий Твоих был Ты узнан учениками Твоими, и по страданиям Ты Сам узнаешь

учеников Своих[10]. Признай же меня за Своего ученика в муках телесных и духовных, переносимых мной за содеянные мною согрешения. И зане не угодно Богу, что-либо, что приходит не чрез Тебя, то соедини мою волю со Своею, приобщи мои страдания к Своим, сделай мои мучения Своими. Соедини меня с Собой, исполни меня Собой и Духом Святым. Взойди в мою душу и сердце, чтобы принять там мое бремя мучений и выстрадать то, что остается Тебе вынести из Твоих страданий, завершаемых Тобой в Твоих членах до окончательного восполнения Тела Твоего, затем, чтобы, исполнившись Тебя, жил и страдал уже не я, но Ты во мне, Спаситель мой! И чтобы, допуская меня принимать хотя бы малейшее участие в Твоих страданиях, Ты всецело исполнил меня приобретенной путем их славой, в которой и пребываешь Ты с Отцом и Святым Духом во веки веков.

Аминь.

ФРАГМЕНТ «ТРАКТАТА О ПУСТОТЕ»

ПОЧИТАНИЕ древности в тех случаях, когда оно бы должно иметь меньшую силу, достигло сегодня такого размаха, что уже принимают, точно оракул, каждую мысль древних, и точно таинство — каждую их неясность. Дело дошло до того, что стало позитине опасно выдвигать новые положения, а [ссылки на] текст какого-либо [древнего] автора вполне достаточно, чтобы разрушить самые сильные доводы.

Но я отнюдь не намерен порок исправлять пороком же, и из того только, что древних почитают сверх меры, вовсе отказывать им в уважении. Я не хотел бы искоренять их авторитет во имя одного лишь рассуждения, как бы иные ни стремились к упрочению этого авторитета рассуждению в ущерб.

<...>

Чтобы с должным вниманием провести эту важную дистинкцию[1], следует учесть, что одни, чисто исторические, зависят исключительно от памяти и нацелены лишь на то, что написано теми или иными авторами; другие же, обязанные только рассуждению и суть полностью догматические, наце-

лены единственно на поиск и раскрытие сокровенных истин. Те, что принадлежат к первой категории, ограничены в той же мере, в какой и содержащие их книги.

<...>

Согласно этой дистинкции, надлежит по-разному полагать пределы такого почтения. Почтение, которое должно испытывать к <...>

Когда предметом исследования служит лишь написанное теми или иными авторами,— в истории, географии, юриспруденции, языках и, прежде всего, в теологии[2], а также во всех областях знания, исходящих из принципа простого факта либо определенного установления, божественного или человеческого, обязательно следует обратиться к книгам, ибо полученного таким образом знания вполне достаточно для достижения целей этих наук. Стало быть, очевидно, что о предметах такого рода можно получить максимально полное знание, к которому уже нечего будет добавить.

Если речь идет о том, чтобы узнать, кто был первый король французов, где географы помещают первый меридиан, какие слова употреблялись в том или ином мертвом языке и прочие вещи подобного толка,— что, кроме книг, служит нам подспорьем? И кто здесь сумеет добавить что-либо еще к тому, чему научают нас книги, если изначально присутствует одно лишь желание узнать сведения, содержащиеся на их страницах? Единственно только авторитет способен нас здесь просветить.

Но область, где значение авторитета абсолютно и решающе,— это теология, в пределах которой он неотделим от истины. Мы не располагаем иными средствами для познания богословских материй: ведь сообщить нам уверенность в предметах, всего более непостижимых, можно просто сославшись

на упоминание о них в священных книгах (равно как убедить в ненадежности самых правдоподобных вещей можно лишь указав, что их там [в священных книгах.— *О. Х.*] нет),— подобные принципы выше природы и разума, и поскольку человеческий ум слишком слаб, чтобы достигнуть их самостоятельно, он не в состоянии подняться на эти интеллектуальные высоты без помощи всемогущей и сверхъестественной силы.

Не то с предметами, доступными чувству или рассуждению: авторитет здесь бесполезен, и только разум способен проникнуть в их суть[3]. Пределы правомочности авторитета и разума различны: в ранее рассмотренной нами области был всего полезнее один, теперь же царит второй. Но поскольку предметы такого рода соразмерны возможностям ума, последний волен их исследовать; его неисчерпаемая плодотворность беспрерывно в действии, и не исключено, что всему потоку его изобретений вообще не будет предела или остановки...[4]

Потому-то геометрия, арифметика, музыка, физика, медицина, архитектура и прочие науки, которые руководствуются экспериментом и рассуждением, принуждены в стремлении к совершенству наращивать объем знаний.

От своих предшественников древние получили эти науки в самом первоначальном очерке; мы же оставляем их тем, кто придет после нас, куда более совершенными, нежели они нам достались[5]. Поскольку развитие таких наук зависит от времени и затраченного труда, очевидно, что время и труд, затраченные нами, принесли бы меньше пользы, отдели мы их от трудов древних, в совокупности же [наши и древних] усилия должны привести к более существенным результатам, нежели взятые порознь.

Понимание этой разницы принуждает нас посетовать на слепоту тех, кто в физике прибегает за доказательством к одному только авторитету, пренебрегая рассуждением или экспериментом. Но настоящий ужас мы испытываем от злонамеренности тех, кто в богословии применяет одно только рассуждение, не полагаясь на авторитет Писания или отцов Церкви...[6] Необходимо вселить отвагу в робкие души тех, кто не смеет изобрести что-либо новое в физике, и осадить тех, кто дерзает вводить новшества в теологии. Но, увы, в наш век приходится наблюдать, как с радостью принимают и упорно защищают множество новых неведомых древним богословских мнений, однако едва только какое-либо физическое воззрение станет разниться с традиционным, как тут же возникает подозрение в его ложности, хотя воззрений таких слишком мало. Неужели же древних философов надлежит почитать из чувства, тогда как древнейших отцов Церкви — всего лишь из приличия? Предоставляю судить, сколь значимо это заблуждение, так несправедливо извращающее порядок наук, людям здравомыслящим и, полагаю, что среди них немного найдется тех, кто не захочет, чтобы эта <...> нашла сугубое применение в другом месте, ибо нововведения в тех областях, самое суть которых они безнаказанно оскверняют, неизбежно оказываются заблуждениями; однако они [нововведения] совершенно необходимы для усовершенствования познаний во множестве иных предметов, несравненно более низменных, где, как ни странно, суждения, высказанные авторитетами, затронуть не отважились.

Проведем же с возможно большей точностью черту, отделяющую нашу легковерность от нашего недоверия, и попытаемся ограничить почтительность, питаемую нами к древним. Разум ее породил, разум же обязан и положить ей меру.

И, заметим, если бы древние проявляли подобную же воздержанность, не позволяя себе что-либо прибавить к унаследованным знаниям и обновляя их с таким же трудом, как это происходит в наши дни, то и сами они не вкусили бы от плодов своей учености, и потомкам не передали бы никакого наследства. Но коль скоро они использовали прежние знания лишь для приобретения новых, и эта удачливая смелость открыла им путь к постижению великих вопросов, то и мы должны, памятуя об их примере, рассматривать полученные от них знания единственно как средства, а не как конечные цели нашего исследования, и, таким образом, подражая, стремиться превзойти. Ибо разве не верх несправедливости — подходить к древним с большей осторожностью, нежели сами они подходили к наследию своих предшественников, и питать к ним непререкаемое почтение потому лишь, что сами они не проявляли такого благоговения по отношению к тем, кто имел перед ними то же преимущество, что и они перед нами?

Тайны природы сокровенны: хотя она и являет себя беспрестанно, смысл ее явлений отнюдь не всегда постижим, время раскрывает его от века к веку, и несмотря на то, что природа всегда равна самой себе, не всегда она в равной мере познаваема. Эксперименты, которые дают нам познание (*intelligence*) природы, непрерывно множатся. А поскольку эксперименты суть единственная основа физики[7], соответственно множатся и следствия. Именно благодаря такому подходу сегодня появляется возможность принимать новые мнения и взгляды без презрения и неблагодарности к прежним, ибо некогда полученные нами познания дали основу нашим собственным и именно этому удачному обстоятельству мы обязаны своим превосходством перед древними, наследие кото-

рых перевело нас на новую ступень, так что отныне даже малейшее усилие позволяет нам подняться еще выше, и с меньшими трудами, пусть и с меньшей славой, легко их превзойти. Как раз потому мы и способны открывать вещи, для них оставшиеся непостижимыми. Наш кругозор шире, и хотя все, что древние смогли подметить в природе, они знали не хуже нашего, им, тем не менее, не было известно столько, сколько известно нам, и видим мы гораздо дальше[8].

Поразительно, все же, до чего почитают мнения древних! Противоречить им — преступно, стремление же приумножить заключенные в них знания расценивается едва ли не как мятеж, будто и не осталось больше непознанных истин. Не есть ли это недооценка разума, приравненного к животному инстинкту? Ведь подобные рассуждения устраняют основное различие между разумом и инстинктом, состоящее в том, что результаты разумного мышления постоянно множатся, тогда как инстинкт всегда пребывает неизменен. Так, размеры пчелиных сот были равно хорошо выверены и тысячу лет назад, и сейчас, и каждая пчела создает этот шестиугольник одинаково точно как первый раз в жизни, так и последний.

То же можно сказать обо всем, что производят животные в таинственном душевном порыве[9]. Природа научает их в той мере, в какой необходимость оказывает на них давление. Однако это непрочное знание утрачивается вместе с потребностью, которая в нем была: поскольку животные получают его без предварительного изучения, им не дано хранить обретенное. Всякий раз знание для животных бывает внове, ибо природа, стремясь только поддерживать их в состоянии ограниченного совершенства и опасаясь, как бы они не вымерли, дает им необходимое и всегда равное знание, но не позволяет

что-либо добавлять к нему, дабы они не вышли за положенные ею пределы.

Не то с человеком, созданным для бесконечного. Он начинает жизнь в невегласии, но непрестанно научается новому, извлекая пользу не только из собственного опыта, но и из опыта своих предшественников, поскольку всегда хранит в памяти однажды обретенные познания, а знание древних может найти в книгах. Сохраняя эти познания, он легко их приумножает. Так что сегодня люди некоторым образом находятся в том же состоянии, что и древние философы, доживи они до наших дней, постоянно обогащая свой ум плодами многовековых изысканий.

Отсюда следует, что не только каждый человек день ото дня совершенствуется в науках, но и все человечество в целом благодаря особому преимуществу непрестанно продвигается вперед по мере того, как стареет Вселенная,— последовательность поколений подобна смене возрастов в жизни отдельного человека, так что все поколения людей, сменившие друг друга за столько веков, должны рассматриваться как один человек, всегда сущий и непрерывно научающийся отсюда видно, сколь несправедливо мы поступаем, почитая древность в лице ее философов[10] Ибо если старость далее всего отстоит от детства, то ясно, что старость такого универсального человека следует искать не во временах, близких к его рождению, но, напротив, в наиболее от рождения удаленных. Тех, кого мы называем «древними», справедливее было бы называть «новыми», ибо представляют они, собственно говоря, детство человечества. А поскольку мы присовокупили к их познаниям опыт прошедших веков, то, скорее, в нас самих следует усматривать почитаемую нами в других древность.

Древние не могут не вызывать восхищения выводами, так удачно извлеченными из малого числа принципов, а случаи, когда им недостало скорее счастливых преимуществ, открываемых экспериментом, нежели силы рассуждения,— случаи эти следует все же извинить.

Разве не заслуживает снисхождения то, как они представляли себе Млечный Путь, приписывая — естественная слабость человеческого зрения не могла еще в те времена рассчитывать на помощь искусственных приспособлений — его столь характерный цвет наличию в данной части неба некоего твердого образования, отражающего свет с наибольшей силой? Но простительно ли придерживаться того же мнения и сегодня, когда благодаря увеличительной оптике мы открываем в составе Млечного Пути бесконечное число мелких звезд, ярчайший свет которых заставляет нас понять истинную причину этой белизны[11]?

А разве не было у них оснований заявить, что все тленные тела заключены в сфере, ограниченной небом Луны, коль скоро в течение столетий им не доводилось наблюдать гибель или рождение объектов за ее пределами? Однако не должны ли мы утверждать обратное, когда по всей земле явственно видны кометы, вспыхивающие и исчезающие далеко за пределами данной сферы[12]?

Именно поэтому они имели право сказать, что природа не терпит пустоты — ведь все их опыты всегда свидетельствовали о страхе природы перед пустотой, о ее неспособности терпеть последнюю. Однако если бы им были известны новые опыты, то, быть может, они восприняли бы точку зрения, которую отрицали, поскольку в их времена пустоту еще не обнаружили. Таким образом, в мнении, согласно которому природа не терпит пустоты, отражен лишь их уровень позна-

ния природы. Ведь для того, чтобы это сказать о природе вообще, недостаточно ни сотни, ни тысячи, ни сколь угодно большего числа постоянно воспроизводимых примеров, подтверждающих данный тезис: пусть остается один-единственный повод для проверки, и этого уже хватает для признания неправомерности общего определения, а если бы в одном из случаев обнаружилось нечто противоположное, этот единственный.

<...>

Относительно любых областей, где доводом считается эксперимент, а не рассудочные доказательства, недопустимы обобщающие утверждения, которые бы не опирались на исчерпывающий перечень всех частностей и всего многообразия случаев. Так, когда мы говорим: «алмаз есть самое твердое из всех тел», мы подразумеваем одни лишь известные нам тела, но не можем и не должны иметь в виду тела, о которых мы ничего не знаем. И когда мы говорим, что золото есть самое тяжелое из всех тел, то было бы безрассудно полагать, что этот всеобщий постулат относим и к вещам, еще нам неизвестным, хотя вовсе не исключено, что неизвестные тела отвечают этому постулату.

Точно также, заявляя, будто природа не терпит пустоты, древние свидетельствовали о том только, что она поступает в соответствии с этим правилом в рамках доступных им опытов, и не могли, не впадая в самонадеянность, подразумевать здесь еще и опыты, недоступные уровню их познания. Если бы опыты такого рода имели место в ту эпоху, древние, несомненно, пришли бы к тем же выводам, что и мы, и своим признанием позволили бы нам опереться на ту самую древность, которую теперь хотят превратить в единственное основание для наук.

При сложившемся положении дел мы можем утверждать обратное тому, что говорили они, отнюдь им не противореча[13], и какой бы силой в итоге не обладала древность, истине, хотя бы и едва открытой, всегда следует отдавать предпочтение, ибо истина всегда древнее любых мнений о ней, и полагать, будто она начинает существовать вообще лишь после того, как начинает существовать в качестве нам известной,— значит не понимать ее природы[14]

РАССУЖДЕНИЕ О СТРАСТЯХ ЛЮБВИ

ЧЕЛОВЕК рождается затем, чтобы мыслить,— так что нет мгновения, когда бы он не предавался этому занятию[1] Однако чистые мысли[2], которые бы могли сделать человека счастливым, будь он всегда способен вынести их [напряжение], утомляют и подтачивают силы. Человек не умеет приноровиться к однообразию жизни, ему требуются движение и действие, иначе говоря, он нуждается в том, чтобы порой его обуревали страсти, живые и глубокие источники которых он чувствует в своем сердце.

Страсти, более всего согласные с человеческой природой и заключающие в себе множество иных [страстей], суть любовь и честолюбие: между ними нет ничего общего, однако связывают их друг с другом весьма часто. Между тем, они взаимно ослабляют, хуже того — разрушают друг друга.

Человек, сколь бы ни был обширен его ум, способен лишь на одну большую страсть. Поэтому любовь и честолюбие, столкнувшись, теряют в своей силе вдвое против того, как если бы они существовали порознь.

Возраст — отнюдь не помеха ни зарождению, ни прекращению указанных страстей. Захватив человека в первые же

годы жизни, они зачастую не покидают его до самой могилы. Поскольку все же для этого нужна известная пылкость, постольку, естественно, что они скорее обуревают молодых людей, [нежели стариков,] и кажется, что и любовь, и честолюбие равно ослабевают с годами; однако же [на самом деле] это большая редкость.

Жизнь человека ничтожно коротка. Обычно ее начинают отсчитывать с первой же минуты появления на свет, но я склонен вести отсчет с момента рождения разума,— с того самого мгновения, когда разум становится движущей силой наших поступков, что обычно случается не ранее двадцати годов. До тех пор мы еще дети, а ребенка нельзя называть [вполне] человеком.

Сколь счастлива жизнь, которая начинается любовью, а завершается честолюбием! Обладай я возможностью выбирать себе жизнь, я избрал бы именно такую [долю]. Любят, покуда есть пыл. Но пыл угасает, и любовь уходит: какой же великий и прекрасный простор открывается тогда честолюбию! Бурная жизнь приятна великим умам, умы же посредственные не находят в ней никакого удовольствия. Они во всем подобны машинам. Вот почему, когда любовь служит началом, а честолюбие завершением жизни, человек пребывает в счастливейшем из состояний, какие только доступны его природе.

По мере обретения большего ума, возрастают и страсти, ибо они суть лишь чувства и мысли, принадлежащие исключительно уму, хотя бы их причиной и было тело; очевидно, что они не представляют собой что-либо отличное от ума как такового, и, следовательно, пронизывают любую его способность. Я говорю лишь о страстях вдохновения (*passions de feu*), ибо что касается других, то они часто смешиваются

воедино и вызывают весьма тягостное душевное смятение[3] невозможное, если речь идет о страстях, принадлежащих к области ума. В великой душе все будет великим.

Спрашивают, нужно ли любить. Об этом не следует спрашивать, это необходимо чувствовать. В любви не рассуждают, к ней [всегда] известным образом расположены и, получая [сторонние] советы, по-прежнему пребывают в сладостном заблуждении[4].

Ясность ума порождает ясность страсти. Вот почему ум великий и ясный, предаваясь пылкой любви, вместе с тем четко различает то, что он любит.

Суть два рода ума: во-первых, ум геометрический, во-вторых, тот, который можно назвать умом проницательным (*esprit de finesse*)[5]. Первому доступно медленное, настойчивое и не слишком гибкое рассмотрение, второй же отнюдь не лишен мыслительной гибкости, которую он использует для одновременного рассмотрения различных качеств предмета своей любви. От глаз он переходит к сердцу, а по внешним движениям заключает о том, что происходит в душе. Если человеку присущ ум двоякого рода, сколько наслаждения способна принести ему любовь! Ведь в этом случае он обладает равно и умственной силой, и умственной гибкостью, столь необходимыми для красноречия двух лиц[6].

Мы рождаемся с определенным образом любви, запечатленным у нас в сердце,— и образ этот непрестанно развивается по мере того, как наш ум совершенствуется, побуждая нас любить то, что кажется нам прекрасным, хотя нам никто и никогда не говорил, что значит «прекрасное». Кто же может усомниться в истине, утверждающей, что в мир мы приходим единственно ради любви?

Действительно, тщетно отрицать, что человек любит всегда. Даже в вещах, не имеющих, казалось бы, ничего общего с любовью, она присутствует тайно, сокровенным образом, и невозможно человеку прожить хотя бы единый миг без любви.

Человек не терпит одиночества и в то же время наделен способностью любить. Следовательно, предмет любви должно искать вне себя самого. Найти его можно лишь в красоте. Но коль скоро сам человек — прекраснейшее из всех творений, когда-либо созданных Богом, ему в самом себе надлежит найти образец той красоты, которую он ищет во внешнем мире. Первые проблески этого каждый может отметить в собственной душе. И коль скоро все догадываются, что все существующее вне нашей души либо соответствует такому образцу, либо удаляется от него, то, в итоге, применительно ко всякой вещи возникают идеи прекрасного, красивого и безобразного[7]. Однако хотя человек и ищет, чем бы ему заполнить зияющую пустоту, открывшуюся после выхода за свои пределы, тем не менее он довлеет отнюдь не всякому объекту. Сердце человеческое слишком просторно; заполнять же его следует лишь тем, что с ним сходно и всего ему ближе. Посему красота, способная удовлетворить человека, характеризуется не только соответствием, но также и сходством; границы и пределы этому сходству она полагает посредством различия полов.

Природа так хорошо запечатлела эту истину в наших душах, что мы находим ее в совершенно готовом виде. Здесь не требуется ни искусства, ни обучения; кажется, будто в сердце наличествует пространство, требующее заполнения и заполняющееся само по себе. Впрочем, для чувства это гораздо доступнее, нежели для высказывания, и только люди,

которые беспорядочно смешивают свои идеи и нисколько не брегут ими, могут не замечать любви.

Хотя неизгладимые образы и запечатлевают идею красоты в основании наших душ, применение ее весьма различно, соответственно тому или иному случаю,— впрочем, различие это касается только способов изображения того, что нам нравится. Ибо никто не устремляется прямо к красоте, но в зависимости от настроения находит всевозможные привходящие обстоятельства. Именно в таком смысле можно говорить, что каждому дан некий оригинал его представления о красоте, копию которого он ищет в большом мире[8]. Этот оригинал чаще всего определяют женщины. Безраздельно властвуя над умами мужчин, они всячески подчеркивают в себе то, что доподлинно может почитаться прекрасным, либо же то, что сами полагают таковым,— прибавляя тем самым к основополагающей красоте то, что им нравится. Вот отчего эпохи блондинок сменяют эпохи брюнеток, а присущее женщинам несогласие касательно того, кому из них отдавать предпочтение, порождает различие во взглядах и среди мужчин, в одну и ту же эпоху по-разному относящихся к блондинкам и брюнеткам. Зачастую только мода и местные традиции предписывают, что считать красотой. Столь изрядная примесь обычая к нашим страстям кажется весьма странной[9], но не мешает, впрочем, каждому обладать своей собственной идеей красоты, с которой можно соотнести другие [идеи] и вынести о них соответствующее суждение. Руководствуясь именно таким побуждением, влюбленный находит самую прекрасную [в его глазах] властительницу и принимает ее в качестве образца.

Так красота распадается на великое множество различных способов [представления]. Хранить образ красоты более

всего свойственно женщине: ведь если она умна, то сумеет вдохнуть в красоту жизнь и чудесным образом возвысить. Если женщина хочет понравиться и наделена хотя бы малой толикой красоты, ее стремление увенчается успехом. И пусть даже мужчины почти не обращают на нее внимания, как если бы она вообще не предпринимала никаких усилий,— она все же заставит их любить себя. Ведь в мужских сердцах всегда найдется место для некоего ожидания, где сумеет обосноваться женщина.

Человек рожден для удовольствий. Он это чувствует и не нуждается в каких-либо иных доказательствах [кроме самого чувства]. Таким образом, предаваясь удовольствиям, он следует своему разуму. Но весьма часто он, ощущая в своем сердце страсть, не ведает, где ее начало.

Любое удовольствие, истинное или ложное, в равной мере способно наполнить ум[10]. Ибо что значит ложность удовольствия, когда человек убежден в его истинности?

Любви достигают с помощью любовных речей — что может быть легче? Страсть эта — самая естественная [из страстей] человека. У любви нет возраста, она всегда рождается [наново]. Оттого-то, как известно, поэты и представляют любовь в виде ребенка. Мы же ощущаем присутствие любви, ни о чем ее не спрашивая.

Любовь наделяет умом и умом держится, поскольку для того, чтобы любить, надлежит направлять ум [должным образом]. С каждым днем все меньше становится способов, позволяющих понравиться, но нравиться необходимо, и люди все-таки достигают своей цели.

Мы располагаем некиим началом самолюбия, позволяющим рассматривать себя как возможную замену многих эле-

ментов внешнего мира. Поэтому нам не трудно любить. Достаточно страстно пожелать, и по выражению глаз любящего легко можно будет заметить и распознать признаки влюбленности. Ведь глаза — толкователи воли сердца, хотя язык их внятен лишь тому, кто искренне заинтересован в таком понимании.

Одинокий человек есть нечто несовершенное; чтобы обрести счастье и стать счастливым, ему необходим другой. Часто ищут себе спутника жизни в том же сословии, к которому принадлежат сами, ибо свобода [общения] и повод открыто заявить о себе обретаются здесь с большей легкостью. Тем не менее, порой устремляются гораздо выше своего общественного положения и, ощущая жар [в душе], не смеют открыться той, что его вызвала.

Когда любишь женщину из другого, высшего сословия, начальная стадия любви может еще сопровождаться честолюбием. Но вскоре любовь становится полновластной госпожой, тираном, не терпящим близ себя никаких иных совместников. Она желает пребывать в гордом одиночестве, и всем прочим страстям надлежит уступить и подчиниться.

Высокая дружба гораздо успешнее, нежели дружба заурядная и ровная, заполняет человеческое сердце: вещи незначительные оно не может уловить, и лишь великое задерживается и сохраняется в нем.

Суть вещи, доказать которые можно лишь призвав [читателя] взглянуть на самого себя и убедиться в истинности высказанной точки зрения. Именно таковы предлагаемые мною здесь доводы.

Если человек когда и проявляет чуткость к определенным состояниям своего ума, то, очевидно, лишь будучи влюблен-

ным. Коль скоро ум приводится в движение некиим объектом, пребывающим вовне, то он несомненно ощутит несоответствие [объекта] своим идеям и станет его избегать. Правила такой чуткости зависят от чистоты, благородства и возвышенности разума — ведь мнить себя чутким можно и не будучи таковым в действительности, и тогда у людей появляется повод порицать нас.

Но в рассуждении красоты правила каждый полагает себе сам и независимо от правил окружающих. Тем не менее в вопросе об истинной и ложной чуткости следует согласиться с тем, что стремясь быть чутким, человек недалек от стремления к некоей совершенной чуткости. Женщинам по душе чуткость мужчин, и, как по мне, эта нежная струнка [женской души] — прямой путь к женскому сердцу. Ибо не так уж трудно сделать вид, что мы одни заслуживаем уважения, тогда как тысячу других людей можно лишь презирать. Качества, присущие уму, не приобретаются с помощью привычки. Привычка лишь совершенствует их. Отсюда легко заключить, что чуткость — это, скорее, дар природы, а не произведение искусства.

Чем большим умом наделен человек, тем больше неповторимых красот ему оказывается доступно. Но для этого вовсе не нужно быть влюбленным, ибо любящие стремятся лишь к чему-то одному.

Не возникает ли впечатление, что всякий раз, когда женщина готова на все, лишь бы оставить неизгладимый след в сердцах окружающих, она не оставляет для них места в собственном сердце? Хотя мне известны люди, утверждающие, что дело обстоит не так, отважимся ли мы все же назвать это неправдой? [Ведь] когда получаешь, естественно и отдавать.

Привязанность к одной и той же мысли изнуряет и разрушает человеческий ум. Поэтому для того, чтобы удовольствие, приносимое любовью, сделать непреходящим, следует порой как бы вообще позабыть о том, что влюблен. Речь не идет о неверности или о любви к другому лицу, но лишь об обретении новых сил для прежней страсти. Происходит это бессознательно (*sans l'on y pense*). Ум сам по себе достигает такого состояния, ибо оно — воля и предписание природы. Тем не менее, подобную покорность человеческой природы нельзя не признать достойной сожаления: люди стали бы [много] счастливее, не будь у них потребности менять образ мыслей. Впрочем, лекарств от этого нет.

Удовольствию любви, в которой не смеешь признаться, свойственны как тягостные, так и отрадные стороны. Есть ли предел восторгу, сопровождающему каждый шаг, направленный на то, чтобы понравиться бесконечно дорогому человеку? Пребывая в этом состоянии, мы целыми днями заняты поисками средств, которые позволили бы нам открыться, на что уходит столько же времени, как если бы пришлось занимать любимую беседой. Взгляд [наш] попеременно то сияет, то помрачается, и хотя мы не знаем определенно, заметила ли это особа, ставшая причиной душевной смуты, нас, однако, удовлетворяет сама возможность ощущать волнения из-за той, которая столь их достойна. Хочется узнать сотню языков, чтобы говорить ей о своем чувстве, однако же, не имея возможности воспользоваться словом, мы принуждены прибегать к красноречивым поступкам.

Все это время мы непрестанно ощущаем и радость, и, в равной мере, немалую заботу. Так мы испытываем счастье, ибо стремясь навсегда сохранить страсть, надлежит не давать уму передышки, понуждая его без устали возвращаться к

тому, что касается его столь приятным образом. Но оставаться в таком состоянии [бесконечно] долго ум не может, и вот отчего: возложив на одного себя бремя страсти, предназначенное для двоих, он не избежит скорого истощения всех своих побудительных душевных порывов.

Хотя речь здесь идет об одной и той же страсти, она нуждается в известном обновлении. Ум находит в этом удовольствие, и потому тот, кто умеет достигать нового [состояния страсти], тот и умеет любить. Порой на этом пути страсть оскудевает, и, не питаясь более от источника своих душевных сил, мы, презренные, отступаемся от былой любви; иные, чуждые ей страсти завладевают сердцем, разрывая его на тысячу частей[11]. Тем не менее, едва заметный луч надежды все еще напоминает о той высоте, где мы некогда пребывали Часто надежда на поверку оказывается игрою, которой развлекаются дамы, но иногда, обнаружив нечто в роде сочувствия, они делают это совершенно серьезно. Сколь счастливы мы, когда дело принимает именно такой поворот!

Начало прочной и надежной любви всегда кладет красноречивый поступок. Лучшее средство здесь — глаза, но их выражение следует еще разгадать и разгадать правильно.

Когда два человека полны чувства, им нет нужды терзаться в догадках; по крайней мере, один из них тотчас догадывается, что хочет сказать второй, даже если тот сам еще этого не понимает или не смеет понять.

Полюбив, мы воспринимаем себя совершенно иначе, нежели в то время, когда любви еще не было. Нам кажется, что всем вокруг заметна наша влюбленность,— нет ничего ошибочнее этого мнения, но зоркость [нашего] разума ограничена страстью, и мы не можем принудить себя встать на верную точку зрения, постоянно пребывая в недоверии.

Полюбив, испытывают потребность открыться другому, и это порождает страх.

Чем длиннее путь любви, тем больше удовольствий доступно чуткому уму.

Иные умы долгое время питают надежду; их можно назвать чуткими. Другие же умы гораздо грубее и неспособны упорно сопротивляться трудностям. Первые любят дольше и с большим изяществом. Вторые — стремительней, свободней, страсть их не отличается долговечностью.

Любовь начинается с чувства глубокого уважения. Отсюда проистекает преклонение перед тем, что любят. Весьма справедливо утверждают, что любящий во всем мире не может сыскать ничего столь же великого, как объект его любви.

Авторы не умеют хорошо описать нам вызываемые любовью душевные движения своих героев, поскольку для этого самим авторам необходимо стать героями.

Беспутство, побуждающее не ограничиваться лишь одним объектом любви, столь же чудовищно, как и несправедливость ума.

Молчание в любви ценится дороже речей. Хорошо, когда любовь запретна,— ведь есть некое безмолвное красноречие, проникающее гораздо дальше пределов, которых уже не в силах перейти язык. Пусть влюбленный, если чувство нельзя проявить открыто, попытается как следует убедить свою избранницу [в том, что любит ее], впрочем, не теряя головы! Какой бы пылкостью мы ни обладали, в некоторых случаях ее полезно умерить. Все это не подчиняется никаким правилам и не поддается никакому рассуждению, стало быть, когда ум поступает так, он не обдумывает своих действий наперед. Это происходит по необходимости [само собой].

Часто преклоняются перед тем, перед чем вовсе не думали преклоняться, и хранят верность предмету преклонения, даже ничего о нем не зная. Однако любовь должна быть весьма утонченной, иначе говоря, в высшей степени чистой.

Мы познаем ум, присущий людям (и, как следствие, их страсти), сравнивая себя с другими.

Я разделяю мнение того, кто сказал, что в любви забывают о своем имении, родителях и друзьях; не помеха любви и самая крепкая дружба. Причина же, по которой заходят так далеко [проста]: влюбленным даже не приходит в голову, что они могут нуждаться в чем-либо еще, кроме предмета любви, который заполняет весь их ум целиком и не оставляет места [сторонним] заботам или беспокойству. Страсть не может обойтись без чрезмерностей. Отсюда следует: коль скоро наше поведение продиктовано разумом и не подлежит осуждению, нечего заботиться о том, что скажут люди. В полноте страсти не пристало рассуждать.

Мужчина делает первый шаг, желая снискать дружбу дамы, отнюдь не вследствие обычая, но по велению природы.

Любовь чревата забвением, а привязанность к тому, кого любят, порождает качества, которых дотоле не наблюдали. Мы обретаем великолепие, которого были лишены прежде. Даже скряга, полюбив, становится щедрым и не помнит уже о том, что некогда имел совсем иной обычай. Исходя из этого, можно заключить, что одни страсти укрепляют и останавливают душу, другие же возвышают ее и понуждают распространяться вовне.

Любовь напрасно объявили безумной и весьма неосновательно противопоставили разуму. В действительности, любовь и разум суть одно и то же. Пусть на первый взгляд

любовь кажется стремительным потоком мыслей, проносящихся [в голове] без сколько-нибудь основательного исследования,— она, тем не менее, всегда разумна, и мы не должны и не можем желать иного, дабы не превратиться в нечто в роде невообразимо отвратительных машин. Не будем же отнимать разум у любви, ибо это суть вещи неразделимые. Так, ошибались поэты, изображая любовь слепой. Должно снять с нее повязку и вернуть ее глазам свет.

Души, подлинно способные любить, стремятся к деятельной жизни, озаряемой все новыми событиями. Напряженная внутренняя деятельность души требует такой же внешней деятельности, и подобный способ жизни является чудесным воплощением страсти. Вот почему придворные более восприимчивы к любви, нежели простые обыватели: ведь все существо первых бывает охвачено [любовным] пламенем, тогда как вторые ведут жизнь, однообразию которой не ведомы потрясения. Бурная жизнь должна удивлять, поражать, пронизывать нас насквозь.

Когда любишь, кажется, что душа у тебя совсем иная, нежели когда не любил. Так страсть возвышает все наше существо и наделяет его величием. Необходимо, чтобы и все прочее [в нашей жизни] соответствовало этому состоянию, в противном же случае возникает несоразмерность и в любви более не находишь ничего приятного.

Приятное и прекрасное суть одно, и идея эта присуща каждому человеку. Говоря о красоте, заключенной в словах и поступках, я подразумеваю красоту моральную. Можно насчитать немало правил, позволяющих сделать жизнь приятной, но для этого необходимо определенное состояние тела, а такое состояние не возникает по желанию. Люди находили удовольствие в том, чтобы так возвышать идею приятного,

что она оказывалась совершенно недостижимой. Поразмыслим же над этой идеей получше и найдем, что заключается она всего лишь в естественности, соединенной с удивительной простотой и пылкостью ума. Оба эти качества необходимы для любви, и здесь нет нужды в напоре, как, впрочем, незачем и медлить. Остальное дает привычка.

Уважение следует строго соразмерить с любовью, чтобы они взаимно поддерживали друг друга, причем уважение не должно подавлять любви. Великие души — не те, что любят чаще прочих. Я касаюсь любви неистовой: необходимо половодье страстей, чтобы взволновать и наполнить эти души. Однако всего лучше любовь при своем начале.

Говорят, что одни народы более способны к любви, нежели другие. Едва ли это суждение удачно или, по крайней мере, во всех отношениях справедливо. Любовь — это мысленная привязанность и, разумеется, должна обладать одинаковой природой повсюду на земле. Климат, правда, оказывая влияние на некоторые отличные от мысли качества человека, способен наложить свой отпечаток, но только в отношении тела[12]. С любовью, как со здравым смыслом: если у одного человека такой же ум, что и у другого, то и любить он может точно так же. Однако чем лучше любящий способен подмечать детали, тем больше мелочей, недоступных другим, не ускользнет от его взора. Нужна немалая утонченность, чтобы не проглядеть это различие.

Притвориться влюбленным можно только когда ты и вправду не слишком далек от любви или хотя бы отчасти любим. Ибо как иначе обрести годные для такого притворства ум и мысли, а равно и слог? Истину страстей нельзя подделать столь же легко, как иные серьезные истины. Ведь если

для первой необходимы вдохновение, естественность и стремительная пылкость ума, [сущность] вторых кроется в медлительности и изворотливости, которые куда проще даются притворщику.

Когда мы далеко от предмета любви, то полны решимости многое сделать, о многом сказать; когда же приблизимся, от былой решимости не остается и следа. Отчего так? Когда ты удален [от того, кого любишь], твой разум взволнован не в той мере, как когда ты близок [к предмету своей любви], и твердость, необходимая [тебе], дабы исполнить решение, подтачивается волнением.

В любви не отваживаются рисковать из опасения потерять все; тем не менее, следует постоянно стремиться вперед, но кто скажет, до каких пор? Мы охвачены трепетом, пока не найдем этот заветный предел наших устремлений. Когда же он найден, никакая осторожность не в силах удержать нас в прежнем состоянии.

Нет ничего более тягостного для влюбленного, нежели видеть положительные признаки взаимности — и не сметь им верить. Его в равной мере терзает и страх, и надежда, но страх, в конце концов, берет верх.

Когда любовь сильна, любимый человек видится нам всякий раз по-новому. Предмет любви отсутствует одно только мгновение, а наше сердце уже ощущает, что его нет.

Но сколь радостна бывает новая встреча, тотчас же прекращающая всякую тревогу! Впрочем, для этого любовь должна пройти достаточно долгий путь. Ибо когда она пребывает при своем начале, еще не достигнув сколько-нибудь заметных успехов, мы склонны едва только исчерпав одно беспокойство, тотчас же вдруг впадать в новое.

Хотя в этом случае огорчения следуют одно за другим, нас не покидает желание вновь увидеть властительницу наших дум, поскольку мы надеемся меньше страдать. Однако стоит только этому желанию осуществиться, как мы начинаем страдать пуще прежнего. Былые горести уже не влияют на нас, но появляются новые, они-то и питают упомянутые ранее надежды.

Влюбленный, пребывающий в подобном состоянии,— поистине, разве не достоин он сочувствия?

БЕСЕДА С Г-НОМ ДЕ САСИ ОБ ЭПИКТЕТЕ И МОНТЕНЕ[1]

В то время в Пор-Рояле находился и г-н Паскаль. Я не могу не рассказать, каким был этот человек, вызывавший восхищения не одной Франции, но и всей Европы. Свой всегда живой и деятельный ум, который по широте, возвышенности, твердости, проницательности и стрости превосходил всякое представление, этот замечательный человек, вняв Господнему призыву, подчинил игу Иисуса Христа, а благородное и великое сердце смиренно открыл покаянию. Он приехал в Париж вручить себя г-ну Сенглену, проникнутый решимостью исполнить любые предписания последнего. Обнаружив пред собой столь великого гения, г-н Сенглен счел, что будет правильно послать его в Пор-Рояль, где г-н Арно мог бы обсуждать с ним сложные научные вопросы, а г-н де Саси — научить их презирать. Так г-н Паскаль поселился в Пор-Рояле. Г-н де Саси даже из одних соображений вежливости не мог не видеться с ним, тем более, что о том же просил и г-н Сенглен. Знание же священных предметов, почерпнутое тогдашним главой общины загородного Пор-Рояля из Библии и сочинений отцов Церкви, позволяло питать надежду на то, что его не ослепит блеск г-на Паскаля, обладавшего способностью очаровать и привести в восхищение любого. Г-н де Саси действительно находил весьма справедливыми паскалевские высказывания и с удовольст-

вием признавал силу ума и логики их автора, но не видел в том ничего для себя нового. Все, что г-н Паскаль говорил ему, он уже большей частью читал у св. Августина. Посему, стремясь быть справедливым, г-н де Саси говаривал: «Г-н Паскаль, право, достоин всяческого уважения, поскольку благодаря проницательности своего ума самостоятельно, не читая отцов Церкви, открыл истины, которые содержатся в их сочинениях. Он был изумлен своим открытием, поскольку, по собственным его словам, нигде прежде ничего подобного не встречал. Что же до нас, то мы привыкли к их всестороннему рассмотрению в наших книгах». Так, этот церковный мудрец, полагавший, что древние обладали не меньшими познаниями, нежели его современники, твердо держался своего воззрения и выказывал г-ну Паскалю уважение за то, что тот в своих выводах оказался столь близок св. Августину.

Беседуя с людьми, г-н де Саси имел обыкновение приноравливать тему разговора к интересам собеседника. Если это был, к примеру, г-н Шампань[2], речь заходила о живописи, если г-н Амон[3],— о медицине. Местного хирурга г-н де Саси расспрашивал о хирургии; виноделы, садовники, или хлебопашцы рассказывали ему обо всем, что можно было обсудить в связи с их занятиями. Любая тема служила ему предлогом без промедления направить течение беседы к Богу и увлечь собеседников за собой[4]. Так что и г-на Паскаля он не собирался лишать привычной почвы и потому избрал в качестве предмета разговора философские учения, особенно того занимавшие. К этой теме внимание было обращено с первых же их бесед.

Г-н Паскаль сообщил г-ну де Саси, что его настольными книгами были сочинения Эпиктета и Монтеня и весьма высоко отозвался об этих великих умах. Г-н де Саси, всегда испытывавший необходимость хотя бы немного познакомиться с этими авторами, попросил г-на Паскаля рассказать о них подробнее.

Эпиктет,— сказал ему г-н Паскаль,— это один из мирских философов, полнее других постигнувший долг человека. Он хотел, чтобы человек, прежде всего, нашел в Боге главную свою цель, уверовал в справедливость божественного управления, предался Ему всем сердцем и добровольно за Ним последовал (ибо все, что Бог вершит, преисполнено величайшей мудрости), дабы человеческий дух в таком расположении без жалоб и ропота недовольства готовился безмятежно претерпевать наихудшее[5]. «Никогда не говорите: я утратил,— учил он,— но: я отдал. Мой сын умер?— Я отдал его. Умерла жена?— Я отдал ее»[6]. То же справедливо в отношении имущества и всего прочего. «Однако тот, кто у меня отнимает, человек дурной»,— скажете вы. Стоит ли так огорчаться? Ведь это просто ваш заимодавец требует возвратить долг. Пока вам дозволено пользоваться тем, что вы от него получили, заботьтесь об этих вещах как о чужом достоянии, подобно путешественнику, живущему в гостинице[7]. Вы не должны ожидать, что ход вещей будет соответствовать вашим чаяниям; напротив, сами чаяния следует направить к тому, чтобы все шло своим чередом[8]. «Помните,— замечает он в другом месте,— что вы здесь актер и играете ту роль в комедии, которую постановщик соизволил вам дать. Дана короткая роль — играйте короткую, дана длинная,— играйте длинную. Если ему было угодно, чтобы вы уподобились нищему, вам надлежит исполнить это с тем простодушием, на какое вы только способны. То же и в остальном[9]. Ваше дело хорошо играть роль, данную вам, но выбирать ее вы не властны[10]. Во все дни свои обращайте лицо к голоду, смерти и несчастьям, которые паче прочих почитаются непереносимыми, никогда не думайте о низком и не желайте ничего сверх меры»[11]. И так на тысячу ладов показывал он, что дол-

жно делать человеку[12]. Ему хотелось видеть людей смиренными[13], таящими (особенно поначалу) свои благие намерения и их осуществление, ибо нельзя вернее повредить благому намерению, нежели выставив его напоказ[14]. Эпиктет не уставал повторять, что всякое человеческое знание и стремление должны признавать волю Божью и следовать ей[15].

Таковы, сударь, воззрения этого великого ума, столь глубоко постигнувшего долг человека. Он, осмелюсь заметить, был бы еще более достоин восхищения, постигни столь же хорошо и бессилие человека, но один только Бог может дать людям знание и того, и другого[16]. Эпиктет же был лишь прах и тлен[17], и посему, познав человеческие обязанности, впал в пагубную самонадеянность касательно человеческих возможностей. Действительно, этот философ утверждал, будто Бог дал человеку средства исполнить все свои обязанности, и во власти человека всегда к ним прибегнуть[18]; будто счастье следует искать, обращаясь к вещам, которые нам доступны, поскольку именно с этой целью[19] Бог их нам и даровал, а, стало быть, необходимо исследовать пределы нашей свободы. Ведь имущество, жизнь, почет от нас не зависят и, следовательно, не ведут к Богу[20]. Однако ум не принудишь уверовать в то, что он признает ложным, а волю не заставишь полюбить то, что, по ее мнению, может принести несчастье[21]. Вот эти-то две способности (*puissances*) и остаются свободными, именно с их помощью мы можем достичь совершенства. Благодаря им мы способны познавать Бога, любить Его, повиноваться и угождать Ему, дабы, избавившись от пороков и стяжав все добродетели, стать святыми и соратниками Божьими. Дьявольская гордыня, заключенная в этих принципах, привела Эпиктета ко всем дальнейшим заблуждениям[22]: душа, якобы, причастна божественной субстанции[23], страда-

ние и смерть не суть зло[24], а самоубийство, дескать, правомерно, если жизнь столь полна невзгод, что можно поверить, будто это призыв, исходящий от Бога[25], и т. д.

Что же до Монтеня, о котором, сударь, вы также просили рассказать, то, родившись в христианском государстве, он исповедовал католичество[26] и в этом отношении ничем не выделялся[27]. Но решив отыскать такой род морали, который был бы продиктован самим только разумом, без света веры, принципы свои он обусловил именно этим [решением]. Отсюда, из взгляда на человека как на существо, совершенно лишенное истин откровения, проистекают его выводы[28] Все на свете этот автор подвергает сомнению столь универсальному и всеохватному, что оно обращается на само же [сомнение][29]. Иначе говоря, когда он сомневается — даже и в самом своем сомнении,— его неуверенность замыкается на самое себя в непрестанном и безысходном круговороте, равно противопоставленная [уверенности] и тех, кто заявляет, что в мире все ненадежно, и тех, кто говорит обратное,— ибо от своего лица Монтень утверждать ничего не желает. Именно сомнение относительно самого сомнения и незнание собственного незнания,— [вещи,] которые Монтень называл своими основаниями,— составляют суть его взглядов, не поддающуюся выражению в каких-либо утвердительных терминах. Ведь коль скоро он заявляет, что сомневается, то, тем самым, уже изменяет себе, утверждая, по крайней мере, одно: «Я сомневаюсь». Утверждение, направленное против собственного смысла он не мог для себя выразить иначе, как в вопросе. Допустим, не желая говорить: «я не знаю», он спрашивает: «что я знаю?»[30]. Последнее выражение он сделал своим девизом, как бы положив его на весы, которые при взвешивании противоречивых мнений пребывают в полном равновесии[31]

Иначе говоря, Монтень — чистой воды пирроник. Вокруг этого принципа вращаются все его размышления и *Опыты*, это — единственный тезис, который он намерен был прочно установить, пусть и не всегда раскрывая свой замысел. Так Монтень исподволь разрушил все, что люди почитали незыблемым, правда, вовсе не затем, чтобы утверждать обратное с достоверностью, которой одной только он бежал, но единственно, чтобы показать равенство противоположных друг другу вероятностей (*apparences*), не позволяющее ему отнестись к чему-либо с доверием[32].

Именно в этом духе он и осмеивает всяческую уверенность. Так, он обрушивается на тех, кто хотел бы в многочисленности и «правильности» законов найти средство против судебных процессов, точно этим и впрямь можно подорвать корни сомнений в правомерности истолкования тех или иных случаев,— сомнений, выступающих источником всех процессов подобного рода; точно есть плотина, способная остановить стремительный поток неуверенности и удержать в узде различные предположения! Именно поэтому, утверждая, что для него безразлично, кому поручить свое дело,— первому встречному или судьям, вооруженным многочисленнейшими ордонансами, он вовсе не притязает на изменение государственного строя: такого рода поползновения ему совершенно не свойственны. Не намерен он также предлагать свою точку зрения в качестве наилучшей, поскольку вообще не верит, что в этой области можно высказать хотя бы одно правильное мнение. Все его усилия направлены на то, чтобы показать суетность самых распространенных суждений. Показывая, что споров станет меньше скорее в результате отмены всяческих законов, нежели их нагромождения, которое ведет лишь к усилению разногласий, ибо по-

нимание законов затрудняется по мере уяснения их смысла; что толкования лишь умножают неясность, и потому самый надежный способ уразуметь суть рассуждения — отказаться от проверки и принять его таким, каким оно показалось с первого раза, Монтень заключает: ясность рассеивается даже при малейшей попытке рассмотрения[33]. Таким образом, о всяком человеческом поступке и о всяком историческом событии он судит наудачу, прибегая по собственному произволу то к одному способу, то к другому, не подчиняя мысль требованиям разума, располагающего лишь ложной мерой, и на собственном опыте с радостью показывая противоречия, заключенные в одном и том же уме. Ввиду столь вольного взгляда, ему совершенно безразлично, достигнута победа в споре или нет, ибо он всегда располагает средством, позволяющим выявить слабость любых мнений. Удобство такого всеобъемлющего сомнения [очевидно]: успеху его воззрения равно служат как победы, так и неудачи[34].

Опираясь на столь шаткое основание, Монтень обнаружил несокрушимую твердость в борьбе с современными ему еретиками, заявлявшими, будто ими познан единственно истинный смысл Писания[35]. Отсюда же он черпал силы, когда ополчался против отвратительного нечестия тех, кто дерзал отрицать существование Бога[36], ярким образцом чего может служить *Апология Раймунда Сабундского*[37]. Полагая, что эти люди добровольно отвергли всякое откровение, естественный свет разума и веру, Монтень спрашивает их, на основании какого авторитета пытаются они судить о Высшем Существе, бесконечном по определению, когда толком не знают и самой малой из природных вещей! Он спрашивает их, на какие принципы они опираются, и требует эти принципы предъявить. Он подвергает испытанию все, что они могут

измыслить, и благодаря своему замечательному дару проникает так глубоко, что обнаруживает тщету всех тех принципов, которые слыли в наивысшей степени ясными и надежными[38] Он спрашивает, сколь сведуща душа, и ведает ли самое себя: субстанция она или акциденция, тело или дух, знает ли, чем являются эти вещи и нет ли чего-нибудь еще помимо них; [он спрашивает душу], знакомо ли ей собственное тело, известно ли, что такое материя, и умеет ли она разобраться с бесчисленным множеством мнений о том; [он спрашивает], как она может рассуждать, будучи материальной, и как может быть связанной с телом и испытывать порождаемые им страсти, будучи духовной; [он спрашивает], когда началось ее существование: вместе с телом или прежде тела, и прекратится ли оно со смертью тела или же нет; [он спрашивает], всегда ли душа действует безошибочно, знает ли о своих заблуждениях (ведь суть ошибки — в незнании того, что ошибка совершена), не полагает ли в минуты помрачения, что два плюс три будет шесть, с той же уверенностью, с какой впоследствии, узнав правильный ответ, считает эту сумму равной пяти[39]; [он спрашивает], разговаривают ли, рассуждают ли, мыслят ли животные[40] и кто может сказать, что такое суть пространство, время, протяженность, движение, единство, хотя и присущие всем вещам вокруг нас, однако же совершенно необъяснимые, что такое суть здоровье, болезнь, жизнь, смерть, добро, зло, справедливость, грех, о которых мы говорим ежеминутно... [Наконец, он спрашивает], несем ли мы в самих себе истинные принципы и являются ли принципы, которые мы разделяем и называем аксиомами, или общими понятиями, едиными для всех людей и сообразными сущностной истине[41]? И поскольку лишь посредством веры мы можем знать, что некое всеблагое Сущест-

во дало нам их в подлинном виде, сотворив нас для постижения истины[42], то кому без этого знания пришло бы в голову, что они верны, будь они в действительности созданными наудачу, или что они не искажены преднамеренно, дабы ввести нас во искушение, будь они творением существа лживого и злобного[43]?

Отсюда проистекает, что Бог и истина нераздельны, и от того, есть Бог или нет, от достоверности или недостоверности Его существования, зависят, соответственно, и свойства истины. Посему, кто может знать,— предполагает ли здравый смысл, почитаемый нами судьей в вопросах истины, существование своего Создателя? Более того, кому известно, что есть истина и как можно удостовериться в обладании ею, не зная ее? Кому доступно познание того, что значит слово «бытие»? Ведь этот предмет неопределим в силу отсутствия чего-либо более общего, что способно послужить объяснением, ибо спросив «что есть...», мы применяем слово, изначально подлежащее определению[44]. А поскольку нам неизвестно,что такое душа, тело, время, пространство, движение, истина, благо и даже бытие, поскольку мы не в состоянии объяснить идею, которую создаем для этих предметов, и поскольку единственной доступной нам вещью является одинаковость следствий, которая отнюдь не всегда есть признак одинаковости принципов, то как же удостовериться, что истина одинакова у всякого человека? Ведь принципы вполне могут быть различными и, тем не менее, приводить к одинаковым следствиям. Каждому известно, что истинное часто следует из ложного[45].

Наконец, Монтень глубоко рассмотрел науки: геометрию, сомнительность которой показал на примере аксиом и принимаемых без определения терминов, в роде протяженности,

движения[46] и т. д.; физику, которую подверг гораздо более широкой критике[47]; медицину, которую удостоил нескончаемых упреков[48]; историю, политику, мораль, юриспруденцию, и прочие дисциплины[49].

Так складывается убеждение, что явь нашего мышления подобна сну, пробудиться от которого можно только к смерти, и в этом сне мы столь же мало обладаем истинными принципами, как и во сне обыкновенном[50]. Вот отчего он с такой силой и беспощадностью бичует изверившийся разум. Сомневаясь в том, действительно ли [такой разум] разумен, не присущ ли он и животным (и [если присущ, то] в какой степени), Монтень низводит его с высоты совершенства, на которую тот себя возвел и, тонко уравнивая разумную способность со способностями, присущими животным, не позволяет, чтобы она вышла из животного состояния иначе, как с помощью своего Создателя, который указует ее законное место, ей самой неизвестное,— а если разум проявляет недовольство, грозит и вовсе унизить его перед любой иной способностью, что Богу так же легко [содеять], как и обратное[51] Согласно Монтеню, разум не должен возноситься в безумном высокомерии, но искренно и смиренно стремиться к осознанию своей слабости[52].

Г-н де Саси, которому показалось, будто он находится в новой стране и слышит новый язык, произнес про себя слова св. Августина: «О, Боже истины, те, кто проник в подобные тонкости размышлений, стали ли они Тебе от того приятнее?»[53]. Он жалел несчастного философа, которого язвили и терзали им же самим взращенные тернии[54], если воспользоваться выражением св. Августина, который так оценивал ту пору своей жизни, когда он, будущий отец Церкви, пребывал в подобном же положении.

Затем, терпеливо выслушав все, сообщенное собеседником, г-н де Саси сказал: «Сударь, я ваш должник. Уверен, что даже читая Монтеня долгое время, я не постигнул бы его так, как в беседе с вами. Этому автору следовало бы только желать, чтоб о нем узнавали исключительно по рассказам, в роде вашего, тогда он мог бы сказать вместе со св. Августином: *ibi me vides, attende*[55]. В уме этого философа я нисколько не сомневаюсь, однако, право, не знаю, не приписали ли вы ему несколько сверх, того, что действительно у него содержится, сделав собственные, столь последовательные, выводы из его принципов?

Посудите сами, сударь,— [продолжал г-н де Саси],— жизнь моя сложилась так, что мне редко советовали читать этого автора, в чьих сочинениях, нужно отметить, напрочь отсутствуют предметы, которых мы, согласно правилу св. Августина, должны бы прежде всего искать в нашем чтении, а слова его, похоже, вовсе не покоятся на надежном фундаменте смирения и благочестия[56] Философам древности,— так называемым академикам,— еще простительна склонность подвергать все сомнению[57] Но что за нужда была Монтеню тешить ум воссозданием доктрины, которая сегодня выглядит безумием в глазах христиан?

На сей счет известна точка зрения св. Августина, так что вместе с ним мы можем теперь сказать о нашем авторе: "Как во всех своих речах он отстраняется от веры, так и мы, верующие, должны отстранить от себя все, о чем он говорит"[58]. Заметьте, я вовсе не порицаю ум этого философа,— ум, бывший великим даром Господа. Однако он бы мог получше распорядиться им и посвятить его Богу, а не дьяволу[59]. К чему благо, если используют его дурно? *Quid proderat*[60] и т. д., говорит о себе этот святой доктор перед своим обращением. Ваше счастье, сударь, что вы возвысились над людьми, которых именуют докторами[61]· они опьянены наукой, но сердца их не знают истины[62]

Но в ваше сердце Господь вселил иную кротость и иные влечения, нежели те, что вы нашли у Монтеня. Он вам напомнил об опасном удовольствии, *a jucundidate pestifera*[63], как говорит св. Августин, воздавая Богу хвалу за то, что ему прощены все грехи, совершенные во дни чрезмерной привязанности к бренному миру[64]

Слова Августина тем более вызывают доверие, что он и сам некогда испытывал подобные чувства. И если Монтеню, как вы утверждаете, универсальное сомнение послужило оружием против современных ему еретиков, то ведь и Августину сомнение академиков помогло расстаться с манихейской ересью[65]. Однако же вверив себя Богу, он тотчас отверг эту суету, которую полагал святотатственной, и стал поступать по Его заповедям, обращенным к другим; так постигнул он всю мудрость ап. Павла, призывавшего не соблазняться такого рода рассуждениями[66], в которых действительно сокрыта некая вдохновляющая нас привлекательность,— ибо и вещам истинным верят порой только если о них говорят красноречиво[67]. "Эту опасную пищу,— замечает св. Августин,— подносят на красивых блюдах: вместо того, чтобы насыщать сердце, она опустошает его" Так можно уподобиться людям, которым снится, как они якобы едят, но воображаемая пища оставляет их столь же голодными, что и прежде»[68]

Г-н де Саси высказал г-ну Паскалю несколько подобного рода соображений и услышал в ответ, что отметив в своем собеседнике изрядное знание Монтеня и умение рассказать о нем, сам он может быть безоговорочно признан прекрасным знатоком св. Августина, которого умеет представить слушателю с наилучшей стороны, хотя бы и в ущерб бедному Монтеню.

Все, о чем только что, в продолжение их беседы, говорил г-н де Саси, показалось г-ну Паскалю, видимо, в высшей степени обоснованным, однако же, находясь все еще под впечатлением Монтеня, он не смог удержаться от следующего замечания:

— Признаюсь, сударь, я не могу скрыть радости при виде того, как гордый разум поражен собственным же оружием[69], как кровавый бунт человека против человека исторгает его из той общности с Богом, до которой он возвысился, опираясь на принципы одного лишь разума, и низвергает в чисто животное состояние[70]. Я бы всем сердцем полюбил вершителя (*ministre*) столь великой мести, если бы, разделяя точку зрения Церкви в вопросе вероисповедания, он следовал также и правилам морали и склонял людей, приведенных им в столь смиренное состояние, не оскорблять новыми преступлениями Того, Кто один только и может внушить им истины, недостижимые, как это было убедительно показано Монтенем, на одном лишь пути знания.

Но он, напротив, ведет себя здесь, точно настоящий язычник. На том основании, что вне веры все ненадежно, и люди заняты длительными и беспокойными поисками истины и добра[71], он предлагает заботы подобного рода оставить другим, самому же, пока те ищут, оставаться в покое, избегая поводов к страху, и, наконец, получив такую опору, превзойти ищущих[72]. Истину и добро, по его мнению, следует принимать в изначальном виде, [никак] не воздействуя на них, ибо они так непрочны, что едва только сожмешь их, как они просыпятся сквозь пальцы, оставив нам пустоту[73]. Вот почему он всецело полагается на связь между чувствами и общими понятиями. Ведь для того, чтобы противоречить чувствам необходимо совершить над собой известное усилие, а он вовсе не уверен в успехе, не зная что есть истина. Так, побуждаемый инстинктом, который повелевает ему отказаться от сопротивления, он мнит избежать мыслей о страдании и смерти, не считая их, впрочем, подлинном злом и не слишком доверяя природным аффектам (*mouvements*) страха, по-

сколько иным [дано] испытывать удовольствие от того, что обычно принято называть несчастьем, хотя бы и вопреки природе[74]. Следовательно, в его поведении нет ничего противоестественного. Он действует, подобно прочим, однако не из глупой уверенности, будто бы тем самым и впрямь шествует [путем] добра, но следуя принципу, согласно которому все в равной степени вероятно: чужой пример и соображения удобства — эти противоположные начала и направляют его поступки[75].

Что ж, он следует нравам своей страны, ибо этого требует привычка[76]. Так, седлая лошадь,— поскольку та терпит,— подобно любому не-философу, он не полагает, однако, что это и в самом деле правомерно, ибо достоверно не знает, не вправе ли лошадь, в свою очередь, оседлать его самого[77]. Он полон решимости расстаться с некоторыми своими пороками и даже хранит супружескую верность, ибо за распутством следует расплата[78]. Но если [окажется, что] приверженность пороку, которого стоило бы избегать, требует меньших усилий, нежели попытка от него избавиться, то он не станет ничего предпринимать, ибо правило его поведения — во всем искать удобства и спокойствия[79]. Стало быть, Монтень безусловно отвергает суровый образ стоической добродетели: ее строгий лик, свирепый взгляд, подъятые волосы, нахмуренное потное чело, мучительная неестественность позы... Этот призрак, которым, по словам нашего философа, только детей пугать, застыл на вершине безлюдной скалы, среди угрюмого безмолвия, взыскуя единственно покоя,— покоя, которого ему вовек не достигнуть. Собственная же Монтенева добродетель простодушна, непринужденна, приятна, жизнерадостна и, можно сказать, игрива[80]: она следует за тем, что ее очаровывает, шутит, беззаботно касаясь добра и зла, нежится в

безмятежной праздности, указуя усердным искателям счастья, что найти его возможно лишь здесь, а неведение и нелюбопытство суть два чутких уха для благоразумно устроенной головы[81].

Не могу скрыть от вас, сударь, что читая Монтеня и сравнивая его с Эпиктетом, я нахожу, что оба они, безусловно,— самые выдающиеся защитники двух самых известных в мире сект[82], а их учения — единственные из всех философских школ — согласуются с разумом, поскольку человек может идти лишь по одному из двух путей: либо признать, что есть Бог, устанавливающий высшее благо, либо подвергнуть сомнению Его существование, а равно и существование истинного блага, которое Бог, в таком случае, был бы бессилен сотворить. Я испытываю необычайное удовольствие, отмечая в двух этих способах рассуждения некоторую степень согласия с высшей мудростью, которую и Эпиктет, и Монтень оба пытались познать. Ибо если приятно наблюдать в природе страстное стремление свидетельствовать о Боге каждым из своих творений, которые суть образы божественности, зримо воплощающие те или иные ее черты, то куда справедливее будет отметить, что плоды человеческого ума стремятся уподобиться сущностной истине, даже если сам ум от нее удаляется. Своим рассмотрением я как раз и пытался установить, в какой мере они этой истины достигают, а в какой — заблуждаются относительно ее природы.

Вы были совершенно правы, сударь, когда столь ясно показали мне, что для христианина эти философские занятия бесполезны. Однако не премину, с вашего позволения, высказать еще одно мнение, хотя и готов отказаться от него, буде оно вам окажется не по вкусу: как бы то ни было, я останусь в выигрыше, ибо если не обрету истину благодаря

счастливому стечению обстоятельств, то уж наверное получу ее от Него [через вас][83]. Мне кажется, заблуждения обеих сект вызваны тем, что они не различают настоящее положение человека от того, чем он был непосредственно по сотворении[84].

Дело обстоит так: Эпиктет, отмечая следы первоначального величия человека и, вместе с тем, пренебрегая его ничтожеством, счел, что наша природа здорова и не нуждается в исправлении,— отчего и преисполнился гордыни. Монтень же, наблюдая нынешнее падение и не ведая об изначальном достоинстве, необходимо полагает эту же природу немощной и неисправимой, посему лишает ее надежды достигнуть истинного блага и, тем самым, ввергает человека в совершеннейшее ничтожество.

Следовательно, оба положения, которые во имя постижения всеобъемлющей истины надлежало бы познавать в совокупности, взяты порознь,— а взятые порознь, они неизбежно приводят к одному из двух пороков: гордыне либо лености, [равно] присущим всякому человеку, еще не осененному благодатью, коль скоро если не низость, так суетность непременно толкают его к распутству, ввиду чего все сказанное вами о св. Августине верно и представляется мне весьма глубоким. Ибо и вправду люди различными путями приходят к пороку[85].

Стало быть, несовершенное знание возникает, когда один из наших философов, зная долг человека, но не его бессилие, коснеет в самодовольстве, а другой, признавая бессилие, но не долг, исполняется лености. Посему и кажется, что объединив обе точки зрения, можно получить совершенную мораль. Однако из такого объединения[86] вышел бы отнюдь не мир, но война и полное взаиморазрушение. Ведь если одна

точка зрения обосновывает уверенность, а другая — сомнение, одна — величие человека, а другая — бессилие, то, вместе взятые, они опровергают истинность друг друга, так же, как ложность одной опровергает ложность другой. В итоге, несамодостаточные и, вместе с тем, взаимоисключающие,— они не могут существовать ни порознь, ни купно, и так, во взаимном опровержении и уничтожении, приуготовляют место для истины Евангелия[87], которая одна согласует противоположности посредством всецело божественного искусства и, вбирая всякую истину и истребляя всякую ложь, устанавливает божественную мудрость, совершенную и свободную от несовместности, свойственной человеческим мудрствованиям. Действительно, мудрецы от мира сего наделяют противоположностью одну и ту же вещь, ибо одной и той же природе приписывают кто величие, а кто — слабость, что невозможно. Вера же учит нас относить противоположности к различным вещам: немощь — к природе, могущество — к благодати[88]. Таков тот удивительный новый завет, сотворить и заповедать который под силу одному лишь Богу, таково то единство, что есть только образ и следствие неизреченного единства двух природ в единой природе Человека-Бога.

Прошу простить мне, сударь, что в вашем присутствии я пустился было богословствовать вместо того, чтобы оставаться в пределах философии — единственного моего предмета. Это вышло само собою. Да и как было не обратиться к теологии — средоточию всех истин, какую ни возьми. Мы могли сполна это наблюдать, ибо в теологии несомненно содержатся все истины, заключенные в рассмотренных нами воззрениях[89]. Посему я не вижу, отчего бы философам избегать богословия. Ибо если их мысли заняты величием чело-

века, то как же они измыслят его таким, чтобы он не следовал обетованиям Евангелия, которые суть не что иное как достойная цена смерти Господней? Если же им угодно наблюдать слабость природы, то их мысль отнюдь не соответствует представлениям о подлинной греховной слабости, средство от которой заключено вновь-таки в смерти Иисуса Христа. Таким образом, найденное ими в теологии весьма превышает ожидаемое и, что примечательно, здесь они приходят к согласию,— они, кто на уровне много более низком и не помышляли о единстве!

Г-н де Саси не мог удержаться, чтобы не выказать своего восхищения искусством г-на Паскаля выражать смысл вещей,— вместе с тем признав, что ни для кого не секрет, каким образом он, читая Эпиктета и Монтеня, смог достигнуть столь мудрых и возвышенных суждений. По словам г-на де Саси, ему вспомнились здесь искусные врачи,— те, кто, ловко приготовляя опаснейшие яды, умеют извлечь самые действенные лекарства, и хотя из сказанного г-ном Паскалем хорошо видна польза такого чтения, он все же не убежден в его пригодности для большинства людей, умы которых слабо подготовлены и не достаточно возвышены, чтобы отыскать жемчужину в навозной куче: *aurum ex stercore Tertulliani**, как говаривал один из отцов Церкви[90]. Ведь, если воспользоваться только что приведенным выражением, «навоз» этих философов подобно дыму[91] способен затмить шаткую веру их читателей.

Вот отчего тот же отец Церкви советовал подходить без излишней легкости к такого рода сочинениям ввиду опасности заблудиться вместе с их авторами, став добычей бесов и пищей червей[92],— чем эти философы и были, по слову Писания.

---

* Золото из Тертуллианова навоза (*лат.*).

— Чтобы доказать полезность такого чтения,— сказал г-н Паскаль,— постараюсь выразить свою мысль проще. У Эпиктета я нахожу несравненное искусство смущать покой тех, кто ищет его в вещах внешних[93], понуждая их признать себя сущими рабами[94] и жалкими слепцами[95], внушая им, что не вверившись без остатка одному лишь Богу[96], они не достигнут ничего, кроме заблуждений и страданий. Монтень же незаменим, когда требуется сбить спесь с тех, кто тщится уста-новить истинную справедливость вне веры. Обращение к Монтеню позволяет рассеять заблуждения поборников подобных взглядов, чающих в науках обрести нерушимые истины. [Монтень помогает также] доходчиво убедить разум в его скудости и погрешимости, в том, что, правильно применяя принципы разума, едва ли обнаружишь противоречия в таинствах, ибо по своему устройству ум весьма чужд стремлению судить о подлинности или мнимости Воплощения и Евхаристии. Люди обычные часто так и поступают.

Эпиктет, желая одолеть леность, ведет к гордыне, весьма опасной в тех, кто не ведает, сколь порочна самая совершенная справедливость, если она не основана на вере. Монтень же губителен для тех, кто склонен к неверию и порокам. Потому-то изучение должно направлять со всей заботой, осторожностью и вниманием, сообразуясь с положением и нравами читателей. Видимо, только рассматривая этих авторов вкупе, можно уменьшить вредоносность их сочинений, принудив опровергать обоюдное зло[97]. Они призваны не воспитывать добродетели, но смущать души, погрязшие в пороках, дабы те, ощутив себя полем битвы меж противоположными порочными склонностями, одна из которых истребляет гордыню, другая — леность, не в силах избегнуть их разом, вместе с тем, не могли бы и выбрать, на чем им остановиться

На этом два столь замечательных ума — г-н Паскаль и г-н де Саси — наконец сошлись; хотя и несколько различными путями, они пришли к единому мнению касательно упомянутых философов: г-н де Саси — сразу, благодаря ясному свету христианства, а г-н Паскаль — поблуждав окольными путями вслед за Эпиктетом и Монтенем.

Г-н де Саси и весь Пор-Рояль были охвачены радостью, вызванной обращением г-на Паскаля. Но если нас восхищает всемогущество благодати, приведшей столь высокий ум к смиренному самоограничению через редкостное милосердие, то тем паче достойна восхищения едва ли не чудесная перемена, случившаяся почти тогда же с другой особой[98] и наполнившая ликованием всю уединенную обитель.

О ГЕОМЕТРИЧЕСКОМ УМЕ

В ИССЛЕДОВАНИИ истины возможны три главные цели: во-первых, в ходе необходимо обнаружить [истину]; во-вторых, доказать ее после того, как она будет обнаружена; и, наконец, отграничить ее от лжи с помощью проверки.

Я ничего не буду говорить о первой цели. Речь пойдет о второй, заключающей в себе и третью, ибо если известен метод доказательства истины, то известен и метод отграничения ее от лжи, поскольку, устанавливая, доказана ли истина в соответствии с общепринятыми правилами, выясняют и степень строгости этого доказательства.

Геометрия, с успехом решающая все три задачи, выработала общепонятное искусство открытия неизвестных истин,— искусство, именуемое анализом. Дальнейшие рассуждения на эту тему,— после стольких замечательных работ,— представляются мне излишними.

Единственное, что меня сейчас занимает — это само искусство доказательства уже обнаруженных истин, равно как и [искусство] разъяснения их смысла на основе неопровержимых доводов.

Достичь своей цели я могу, лишь предъявив [читателю] метод, которому здесь следует геометрия, ибо она прекрасно научает этому искусству с помощью своих примеров, даже не прибегая к рассуждению. А поскольку два главных требования упомянутого искусства предписывают: первый — доказывать каждое положение в отдельности, а второй — располагать все положения в наилучшем порядке, постольку и мое исследование будет состоять из двух частей. В первой части речь пойдет о правилах проведения геометрических доказательств, во второй же — о правилах создания геометрического, иначе говоря,— методически строгого и завершенного,— порядка.

В итоге, обе эти части позволят охватить все необходимое для рассуждения, имеющего своей целью доказательство и вычленение истины, о чем я и намерен дать исчерпывающее представление.

РАЗДЕЛ I

О МЕТОДЕ ГЕОМЕТРИЧЕСКИХ, ТО ЕСТЬ МЕТОДИЧЕСКИ СТРОГИХ И СОВЕРШЕННЫХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ

Я не знаю лучшего способа показать путь, которым достигается убедительность доказательств, иначе, нежели разъяснив метод, принятый в данном случае геометрией[1].

Прежде, однако, нам следует задать понятие метода еще более возвышенного и совершенного, хотя и превышающего человеческие возможности,— как превышает нас все, что выходит за пределы геометрии[2]. Тем не менее, об этом методе все же необходимо сказать несколько слов, пусть его и нельзя использовать на деле[3].

Этот истинный метод, применение которого,— окажись он действительно достижим,— сделало бы возможным проведение самых совершенных доказательств, должен отвечать двум главным требованиям: не применять термины, смысл которых заранее четко не определен, и не выдвигать положения, не доказанные на основании уже известных истин,— иначе говоря, определять все термины и доказывать все положения. Но дабы не уклоняться от разъясняемого мною порядка, я обязан изложить свое собственное понимание определения.

В геометрии принимают единственно те определения, которые в логике называются определениями имени,— т. е. те и только те, что состоят в приписывании имени лишь вещам, ясно обозначенным с помощью совершенно известных терминов. Именно такие определения я и имею в виду[4]

Польза и назначение последних опирается на их способность прояснять и сокращать рассуждение, выражая в едином имени то, что иначе можно было бы высказать лишь посредством множества терминов. Такое имя лишается всех иных смыслов, присущих ему в обыденном словоупотреблении, кроме того единственного, который оно и обозначает. Так, например, если необходимо различить числа, кратные двум, от чисел, неспособных к такому делению, избежав при этом частого повторения задачи в развернутом виде, условие заменяется именем: все числа, кратные двум, я называю четными числами[5].

Именно таково геометрическое определение, предполагающее, что строго обозначив вещь,— число, кратное двум,— последней присваивают имя, свободное от какого-либо иного смысла, присущего ей в обыденном словоупотреблении, кроме указанного в обозначении вещи. Поэтому-то определения кажутся весьма произвольными[6] и непротиворечивыми, ибо нет ничего более произвольного, нежели произвольное именование строго обозначенной вещи,— достаточно только не злоупотреблять этой свободой именования, чтобы две различные вещи не получили одного и того же имени.

Нельзя сказать, чтобы такой род именований был вовсе недопустим; нужно лишь не смешивать следствия различных причин и не распространять их значений друг на друга. Если же такая ошибка допущена, мы можем обратиться к весьма надежному и верному средству — мысленно заместить определяемое определением и постоянно о нем помнить, так, чтобы всякий раз, когда речь заходит, допустим, о четном числе, строго иметь в виду число, кратное двум, и полагать эти две вещи столь едиными и нераздельными, что едва только рассуждение укажет нам на одну из них, как разум тотчас же

должен связать ее с другой. Ибо геометры — и вообще все, кому приходится действовать методически,— приписывают вещам имена единственно краткости рассуждения ради, а вовсе не для ослабления или изменения их идеи. [Иначе говоря], они требуют, чтобы ум всегда замещал полное определение кратким термином только лишь во избежание беспорядка, порождаемого многословием.

Право, что может полнее и действеннее изобличить коварные уловки софистов, нежели этот метод, о котором следует помнить всегда, поскольку его одного достаточно, дабы всегда успешно преодолевать всяческие трудности и двусмысленности[7]?

Засим я возвращаюсь к разъяснению истинного порядка, сущность которого заключается в требовании все определять и все доказывать.

Так, это поистине отменный метод, но, увы,— при всех своих достоинствах, совершенно неосуществимый. Ведь каждому очевидно, что первые термины, если попытаться дать им определение, возьмут в качестве основы для своего определения термины предшествующие, и, подобным же образом, первые положения, пожелай мы их доказать, будут исходить из предшествующих положениях. Отсюда ясно, что едва ли когда-нибудь можно будет доискаться до самого первого термина и самого первого положения.

Посему продвигая исследование все далее и далее вперед, неизбежно приходят к некоторым неопределимым изначальным словам и принципам столь ясным, что едва ли удастся отыскать для их доказательства принципы еще более ясные[8] Стало быть, человек не в силах усмотреть в какой-либо науке нечто совершенно-завершенное,— и бессилие это естественно и неизменно[9].

Из этого, однако, не следует, будто необходимо вовсе отбросить какой бы то ни было порядок. Ибо есть один род порядка, а именно тот, что принят геометрами,— безусловно, более ущербный и менее убедительный, нежели описанный выше метод, но отнюдь не менее достоверный. Этот порядок не предполагает доказательства и определения всего, и именно здесь обнаруживает свою недостаточность. Однако, благодаря естественному свету, он имеет в виду лишь предметы ясные и постоянные, а посему оказывается в высшей степени истинным. Не получая поддержки со стороны рассуждения (*discours*), природа сама оказывает ему помощь[10].

Суть этого порядка — самого совершенного из доступных человеку — заключается отнюдь не в том, чтобы все определять или все доказывать, так же как и не в том, чтобы отказываться от какого-либо доказательства, но единственно в том, чтобы держаться середины: не определяя и не доказывая вещи ясные, понятные и известные, определять и доказывать все прочие. Против такого порядка в равной мере грешит и тот, кто все доказывает и определяет, и тот, кто пренебрегает доказательством и определением в вещей несамоочевидных.

Именно этому методу прекрасно учит геометрия. Она не определяет такие вещи, как пространство, время, движение, число, равенство и множество им подобных[11], поскольку для тех, кто понимает язык, упомянутые термины столь естественно указывают на вещи, знаками которых являются, что прояснение их привело бы, вероятно, к полной утрате смысла, а вовсе не к его установлению. Так, нет ничего более тщетного, нежели размышления того, кто пожелал бы определить эти первоначальные слова. Какова, к примеру, потребность объяснять, что понимают под словом *«человек»*?

Разве вещь, обозначенная этим термином, известна недостаточно? И что пользы было в том, что Платон заявил: человек-де — это двуногое животное без перьев?[12] Неужели идея человека, которая присутствует во мне естественным образом и без всякого объяснения, менее точна и верна, нежели нелепое и смехотворное[13] утверждение Платона? Право же, человек не утрачивает своей природы, даже утратив обе ноги, а каплун не обретает ее, даже с ощипанными перья.

Иные доходят до такого вздора, что объясняют слово через само же это слово. Я знаю людей, определяющих свет как «световое движение светящихся тел». Можно подумать, кто-нибудь поймет смысл слов «световое» и «светящийся», не понимая слова «свет»[14]!

Невозможно не впасть в эту же нелепость, определяя бытие, ибо нельзя определить какое-либо слово, не начав с *«это есть»*,— что бы этим ни выражали и какой бы смысл ни вкладывали. Следовательно, определяя бытие, надлежит сказать *«бытие есть»*,— и, тем самым, употребить для определения само [определяемое] слово[15].

Все это достаточно хорошо показывает, что суть слова, не поддающиеся определению. И если бы природа не восполнила эту недостаточность, внушив всем людям сходную идею, то никакое из наших высказываний нельзя было бы понимать однозначно. Однако на деле их считают столь же обоснованными и достоверными, как если бы они были объяснены совершенно недвусмысленным образом: ведь природа сама без обиняков наделила нас пониманием более ясным, нежели то, что доставляет нам искусство разъяснения[16].

Отсюда не следует, что все люди наделены одной и той же идеей в отношении сущности вещей, определять которые невозможно,— да и нет в том никакой нужды.

Возьмем, к примеру, время. Кто смог бы его определить? Да и к чему его определять, когда все и так понимают, о чем речь? Что же до мнений о сущности времени, то они весьма разнятся. Так, одни называют его движением сотворенной вещи, другие — мерой движения[17] и т. д. Стало быть, я не утверждаю, будто всем ведома природа таких вещей; речь идет исключительно об отношении имени и вещи: действительно, при слове «время» все направляют мысли к одному и тому же объекту,— этого вполне достаточно для того, чтобы данный термин не нуждался в определении, хотя после, обращаясь к сущности времени, надлежит различать ощущение времени от времени как предмета мысли. Ибо определения созданы лишь для обозначения называемых вещей, а вовсе не для выявления их природы.

Это, конечно же, не значит, будто именем «время» нельзя называть движение сотворенной вещи, ибо, как я уже говорил, нет ничего произвольнее определения. Однако в нашем случае вследствие такого определения одним и тем же именем «время» наделяются две вещи: во-первых, то, что все естественным образом понимают под этим словом, то, что все, говорящие на нашем языке, именуют этим термином; во-вторых, движение сотворенной вещи, коль скоро прежнему термину придано и это новое определение. Так появляется необходимость избегать двусмысленностей и смешения следствий. Ибо отсюда вовсе не следует, что естественным образом понимаемое под словом «время» действительно является движением сотворенной вещи. Мы вольны именовать обе эти вещи одинаково, но согласование по имени еще не согласование по природе[18].

Итак, если выдвигается положение: «Время есть движение сотворенной вещи», то нужно спросить, что понимается

под словом «время», сохраняют ли за ним привычный и общепризнанный смысл или же отбрасывают его с тем, чтобы придать слову «время» смысл движения сотворенной вещи. Когда слово «время» будет освобождено от всякого иного смысла, кроме единственно подразумеваемого, то исчезнет почва для противоречия и мы действительно обретем произвольное определение, вследствие чего, как я уже говорил, две вещи получат одно и то же имя. Но противоречие возможно, если утверждать, что слово, которому оставлен его обыденный смысл, тем не менее, подразумевает движение сотворенной вещи. Мы получим уже не произвольное определение, а положение, которое нужно доказывать, разве только оно самоочевидно и, в таком случае, является принципом и аксиомой, но отнюдь не определением, ибо из приводимого высказывания не следует, будто бы слово «время» по значению тождественно движению сотворенной вещи, но лишь, что время понимают как такое движение.

Если бы мне не было известно, как необходимо понимать такие вещи в совершенстве и сколь часто в обыденной и научной речи возникают случаи, подобные вышеприведенным, то едва ли бы я обратился к этой теме. Однако, зная по опыту, какой беспорядок царит порой на диспутах, я склонен полагать, что постигнуть тот дух строгости, которому посвящен настоящий трактат, нельзя иначе, нежели усвоив предмет моих рассуждений.

Сколько людей, полагающих, будто, сказав: «время есть мера движения», они дали определение времени, на деле оставляют за этим термином его обычный смысл! В данном случае они лишь выдвинули положение, требующее доказательства, а не задали определение. А сколько найдется тех, кто уверен, что дали определение движения, заявив: *Motus*

nec simpliciter actus nec mera potentia est, sed actus entis in potentia"[19]. Но они также оставляют слову «движение» его обычный смысл, потому это не определение, а положение требующее доказательства. Так, смешивая определения, называемые определениями имени, которые суть подлинно произвольные, правомерные и геометрические определения, с теми, которые называются определениями вещи и представляют собой отнюдь не произвольные, но, напротив, весьма подверженные противоречию положения, эти люди получают возможность исходить в данном вопросе равно из обоих определений.

В итоге, определяя одни и те же вещи каждый по-своему,— в силу произвольности, столь же недопустимой в определениях вещи, сколь позволительной в определениях имени,— они затемняют понимание и без порядка и света теряются сами, заблудившись среди затруднений, не поддающихся разъяснению.

Следуя порядку, принятому в геометрии, оказаться в таком положении нельзя. Этой рассудительной науке в высшей степени чужды попытки определения таких элементарных, принимаемых в качестве самоочевидных предметов как «пространство», «время», «движение», «равенство», «большее», «меньшее», «целое» и т. д. Все же прочие термины, употребляемые ею в исследовании, столь прояснены и определены, что нет нужды в словаре, чтобы уразуметь смысл любого из них.

Одним словом, все термины [здесь] объясняются либо посредством естественного света, либо посредством определений, заданных самой геометрией.

---

* Движение не есть ни просто деятельность, ни чистая возможность, но деятельность существующего в возможности (*лат.*).

Так эта наука избегает всех пороков, возможных и в тех случаях, когда требуется определить вещи, действительно нуждающиеся в определении, и в тех, когда речь идет о доказательстве неочевидных положений. Ибо достигнув самых первых известных истин, геометрия на этом останавливается и требует согласиться с ними, поскольку не располагает чем-либо более ясным, что послужило бы основой для их доказательства. Так что все, предлагаемое геометрией, в совершенстве доказано благодаря естественному свету или соответствующим доводам.

Следовательно, если наука не определяет и не доказывает любую вещь, то причина тому одна: для нас это невозможно. (Однако, поскольку природа сообщает все то, чего не дает геометрия, постольку порядок последней отмечен лишь человеческим совершенством, зато и представляет собой высший предел, которого в состоянии достичь человеческое познание. Я хотел бы в начале нашего рассуждения привести эту <...>)

Быть может, покажется странным, что геометрия не в силах дать определение ни одному из своих главных объектов,— ни движению, ни числу, ни пространству. Тем не менее, именно эти три вещи она главным образом и рассматривает, принимая в процессе исследований имена механики, арифметики и геометрии (последнее — и родовое, и видовое[20]). Но эта великолепная наука касается лишь простейших вещей, и посему неудивительно, что качество, благодаря которому такие вещи становятся ее объектами, обусловливает также их неопределимость.

Отсутствие определений — скорее, достоинство, нежели изъян, ибо вызвано не затемненностью вещей, но, напротив, их предельной очевидностью[21], которая одна способна вну-

шить полное доверие к себе еще до того, как убеждение будет достигнуто путем доказательства. Геометрия предполагает, следовательно, что значение таких терминов, как «движение», «число», «пространство» известно и, не отягощая себя излишними определениями[22], проникает в природу вещей и открывает их чудесные свойства.

Эти три вещи, заключающие в себе всю вселенную по слову [премудрого Соломона]: *Deus fecit omnia in podere, in numero et mensura**[23], обладают взаимной и необходимой связью. Действительно, невозможно представить себе движение без самой движущейся вещи; с другой стороны, будучи одной, эта вещь является единицей, которая есть начало всех чисел; наконец, движение немыслимо без пространства. Таким образом, все три вещи заключены в первой из них[24] Самое время также содержится здесь, ибо с ним сотнесено движение: быстрота и медленность, в которых происходит движения, необходимо связаны со временем.

Итак, [заключаем, что] суть присущие всем вещам свойства, познавая которые, ум открывает для себя величайшие чудеса природы, и главное в их череде являют обнаруживающиеся повсеместно бесконечности бесконечно большого и бесконечно малого.

Действительно, каким бы быстрым ни было движение, всегда можно представить себе движение еще более быстрое, а это последнее в свою очередь ускорить, и так далее до бесконечности, нигде не встречая пределов ускорения. И, напротив, каким бы медленным ни было движение, его можно замедлять, так и не достигая пределов замедления, бесконечно нисходя к той степени медленности, за которой начинается состояние покоя.

* Бог все создал весом, числом и мерою (*лат.*).

Равным образом, как бы ни было число велико, можно вообразить еще большее, а затем и превосходящее его — и так бесконечно, не достигая числа, которое нельзя увеличить. И, напротив, каким бы оно ни было малым — сотая, десятитысячная доля — можно до бесконечности представлять себе еще меньшее, не достигая нуля или ничто (*neant*).

Сколь бы ни было велико пространство, можно беспрепятственно вообразить пространство еще большее, и так далее до бесконечности, не сталкиваясь с пространством, которое не поддавалось бы дальнейшему увеличению. И, напротив, каким бы малым пространство ни было, можно предположить, что есть меньшее. Подобные предположения можно строить бесконечно, никогда не доходя до чего-либо неделимого, такого, что уже не имело бы протяженности.

То же справедливо и в рассуждении времени. Всегда можно представить себе как наибольший из доселе известных временной промежуток,— но наибольший отнюдь не в окончательном смысле,— так и сколь угодно малый отрезок времени, никогда не совпадающий с неким элементарным мгновением, чистым ничто длительности.

Одним словом, каким бы ни были движение, число, пространство и время, всегда можно говорить об их увеличении или уменьшении, так что расположенные между ничто и бесконечностью, они всегда удалены от этих пределов[25]. Такого рода истины нельзя доказать,однако, они-то суть основание и начала геометрии. Поскольку же их недоказуемость обусловлена не затемненностью, а, напротив, предельной очевидностью, отсутствие доказательств — не изъян, но, скорее, достоинство.

Отсюда видно, что геометрия не может ни определять свои предметы, ни доказывать принципы, однако неспособ-

ность эта опирается на единственное и благоприятное для геометрии основание, состоящее в том, что и первым, и вторым присуща предельная естественная ясность, которая действует на разум гораздо сильнее рассуждения[26].

Что очевиднее истины, согласно которой любое число может быть увеличено, например, удвоено? Разве нельзя удвоить скорость движения или размеры пространства? А кто усомнится в том, что, каким бы ни было число, его можно разделить пополам, а половину вновь разделить? Разве сравнится когда-нибудь такая половина с ничто? И смогут ли две половины, равные нулю, составить число? То же и с движением, сколь угодно медленную скорость которого всегда можно вдвое уменьшить, так что определенное расстояние придется теперь одолевать вдвое дольше. Подобным же образом можно будеть поступить и с новой скоростью, полученной вследствие замедления. Придем ли мы так к состоянию чистого покоя? Да и возможное дело ли, чтобы сумма двух половин скорости, являющихся состояниями покоя, составила первоначальную скорость? Наконец, сколь бы малым ни было пространство, нельзя ли и его разделить надвое, а половины — вновь подвергнуть делению? Но как это осуществить, если полученные половины будут неделимы, т. е. лишены всякой протяженности? Как тогда они смогут в новом соединении дать первоначальную протяженность?[27]

Человеку неведомо такое естественное познание, которое бы предваряло эти истины либо превосходило их в ясности. Но чтобы привести общедоступный пример, обратим внимание на людей, которые, великолепно разбираясь в других вещах, впадают в недоумение, столкнувшись с рассматриваемыми здесь бесконечностями и никак не могут их постигнуть.

Я еще не встречал человека, который бы считал, что пространство нельзя расширить, однако мне доводилось знать людей,— весьма сведущих в других предметах,— уверенных, что некое определенное пространство может быть разделено на две далее неделимые половины, как бы это ни было нелепо[28]. Я задался целью выяснить причину такого недоразумения и нашел, что виной всему здесь одно обстоятельство сторонники этой точки зрения не умеют воспринять протяженность делимой до бесконечности[29], отчего и заключают, что на некотором уровне протяженность неделима.

Вера в непосредственное обладание истиной является естественной слабостью (*maladie*) человека. Здесь кроется основа присущего человеку стремления отрицать все непостижимое: ведь от природы ему на самом деле ведома только ложь, также он знает правило, требующее принимать за истину лишь вещи, противоположность которых кажется ложью. Поэтому всякий раз, когда какое-нибудь положение выглядит непонятно, следует не отрицать его тотчас же, но заняться исследованием противоположного смысла. Если он будет очевидно ложным, то можно будет смело утверждать, что первый смысл истинен, каким бы непонятным он ни казался[30]. Применим же это правило к нашей теме.

Нет геометра, который не полагал бы пространство делимым до бесконечности. Не усвоив этого принципа, нельзя стать геометром, как нельзя стать человеком, не имея души. Тем не менее, никто не понимает бесконечную делимость и убедиться в этой истине можно только четко уяснив единственный, но, несомненно, достаточный довод: ошибочно полагать, будто при делении пространства может быть достигнута его неделимая, иначе говоря, не обладающая протяженностью, часть.

Поистине, нелепостью будет утверждение, будто бы при непрестанном делении пространства наступает момент, когда, разделив очередной участок надвое, мы получаем неделимые и лишенные какой бы то ни было протяженности половины, а соединив эти не-протяженности вдруг составляем протяженность. Я хотел бы спросить у поборников такого взгляда, отчетливо ли они представляют себе соприкосновение двух этих неделимых? Ведь если неделимые соприкасаются целиком, то, тем самым, они составляют одну вещь, и такое объединение, в свою очередь, неделимо. Если же соприкосновение происходит не во всех точках,— значит оно имеет место в какой-либо части неделимого, которое, таким образом, уже оказывается состоящим из частей и, стало быть, тем самым не является неделимым. Пусть же те, кто допускают существование неделимого, сочтут свой тезис, по меньшей мере, столь же непонятным, что и противоположный ему, и уяснят, во-первых, что понимание вещей, с помощью которых следовало бы судить об истинности того и другого, не в наших силах, поскольку обе части этой оппозиции непонятны, и, во-вторых, что одна из них необходимо должна быть признана истинной[31].

Теперь пусть они противопоставят этим затруднениям, химерическим и соразмерным нашей слабости, упомянутые выше природную ясность и верные истины: если бы пространство действительно состояло из некоторого числа неделимых, то отсюда следовало бы, что два квадратных (т. е. таких, каждый из которых имеет стороны, равные между собой и подобные сторонам другого) участка пространства,— один вдвое больше другого,— содержали бы также соответствующие количества неделимых. Что ж, запомним этот вывод и попробуем упорядочить точки квадратов таким образом,

чтобы каждой точке одного квадрата поставить в соответствие две точки другого. Если из этого что-нибудь выйдет, тогда я заставлю всех геометров мира отступиться.

Но если это окажется невозможным, иначе говоря, если нельзя соотнести заданные так квадраты, один из которых имеет вдвое больше точек, нежели другой (я мог бы здесь доказать, что указанное соотнесение неосуществимо, если бы предмет того стоил), то пусть отсюда будут сделаны надлежащие выводы[32].

А дабы облегчить затруднения, которые могут возникнуть в некоторых случаях (например, при попытке уяснить, каким образом в случае бесконечной делимости пространства за столь короткое время удастся обозреть бесконечное количество делимых элементов), следует внушить этим людям, что неправомерно сравнивать между собой столь несоизмеримые вещи — бесконечность делимых и малое время для их обозрения.

Пусть такое сравнение будет проведено между пространством и временем, взятыми в целом, между бесконечным количеством делимых элементов пространства и бесконечным количеством моментов времени. Тогда они смогут обнаружить, что бесконечная делимость пространства обозревается в течение бесконечного количества мгновений, малое же пространство — за малое время. С помощью такого приема можно полностью устранить несоразмерность, приведшую в замешательство их ум.

Наконец, если они находят странным, что малое пространство состоит из такого же количества частей, как и большое, то пусть уяснят также, что части малого пространства меньше, и дабы свыкнуться с этой истиной, посмотрят на небо в небольшое оптическое стекло, наблюдая сквозь его

части соответствующие части неба. Если же трудности вызывает равная делимость и тех частиц пространства, которые столь малы, что ускользают от восприятия, и небосвода, то здесь нет лучшего средства, нежели заставить их посмотреть на эти частицы через очки, способные увеличить малую точку до огромных размеров. Тогда им легко будет понять, что с помощью другого стекла, изготовленного еще более искусно, можно увеличить мелкие частицы до размеров, сравнимых с величиной небосвода, вызывающего такое восхищение, после чего такие частицы должны им показаться весьма легко делимыми,— особенно, если вспомнить, что природа способна намного превзойти наше искусство. Ибо кто, в конце концов, доказал им, что оптические стекла изменили естественную величину этих объектов или, напротив, восстановили ее подлинные размеры, после того, как она была изменена и уменьшена в изображении, существовавшем в глазу, который действует подобно уменьшающим очкам?[33]

Останавливаться на подобных безделицах весьма докучно, однако есть ведь время заниматься и пустяками[34].

Тем, чей ум сведущ в рассмотренном здесь предмете, достаточно сказать, что две не-протяженности не могут в сумме дать какую-либо протяженность. Однако иные пытаются отгородиться от этого факта чудным доводом: мол, две не-протяженности могут столь же успешно составить протяженность, как две единицы, ни одна из которых не является числом[35], способны вместе составить число. На это необходимо ответить одно: с таким же успехом можно утверждать, будто двадцать тысяч человек — армия, хотя никто из указанных людей армией не является, что тысяча домов — город, хотя дом в отдельности городом быть назван не может, или что части составляют целое, хотя никакая часть этим целым не

была, или, непокидая области чисел, что сумма двух двоек составляет четверку, а десять десятков составляют сотню, хотя по-отдельности **они** — не четверка и не сотня.

Однако столь неправомерное смешение незыблемой природы вещей со свободно данными, произвольными и зависящими от прихоти создавшего их человека именами — отнюдь еще не признак правильно устроенного ума[36]. Очевидно, что двадцать тысяч человек именуют армией, определенное количество домов — городом, а десять единиц — десятком лишь для того, чтобы облегчить рассуждение. Такой же точно свободе определений обязаны своим появлением имена «единица», «двойка», «четверка», «десяток», «сотня», различающиеся только в нашем воображении, хотя вещи, которые они представляют, на самом деле однородны, полностью соразмерны и разнятся между собой лишь как большее от меньшего. Благодаря соответствующим именам, двойка не становится четверкой, дом — городом, а город — домом. Но, следует заметить: хотя дом — не город, тем не менее, он не является и чем-то абсолютно непричастным городу, поскольку «не быть некоторой вещью» и «быть совершенно ей непричастным» — значит отнюдь не одно и то же.

Для основательного уяснения этого вопроса не мешает вспомнить, что единственная причина не считать единицу числом заключалась в том, что Евклид и первые авторы, исследовавшие математические вопросы, имея в качестве предмета свойства, присущие всем числам, кроме единицы, и желая избежать слишком частого поторения слов «данное условие подтверждается на примере всех чисел, кроме единицы», попросту исключили единицу из того содержания, которое закреплялось за термином «число», прибегнув к произвольности — мы уже говорили о ней,— позволяющей каж-

дому давать определения по собственному усмотрению. Точно так же, будь на то их воля, они могли бы поступить и с двойкой, и с тройкой, и вообще с чем угодно. В подобном деле каждый может ощутить себя полновластным хозяином, стоит только оговорить некоторые условия: как, допустим, в случаях, когда единицу или дробь принимают в качестве числа. Эту подстановку действительно необходимо произвести во всех основных положениях, дабы не повторять всякий раз: «некоторое свойство присуще всем числам, а также единице и дробям». Именно в этом широком смысле я всегда и писал о единице. Однако и Евклид, лишивший единицу права называться числом (впрочем, он мог себе это позволить), решив показать, что единица все-таки не ничто, но, напротив, в том же роде, что и остальные числа, так определил однородные величины: «Величины называются однородными, если одна из них, будучи несколько раз умножена, способна стать больше другой»[37]. Стало быть, если несколько раз умноженная единица может превзойти любое число, то она, строго говоря, по сути своей и по своей незыблемой природе, принадлежит к числам даже в смысле самого Евклида, не желавшего называть ее числом.

Но того же нельзя сказать об отношениях неделимой и протяженности, ибо различие здесь кроется не в произвольно установленном имени, но в подлинной разнородности, выявляемой согласно все тому же Евклидову определению: ведь сколько неделимую ни умножай, она все будет неделимой, что и показано выше. Последнее доказательство основано на определении и неделимой, и протяжения, и на этом тему можно считать исчерпанной: неделимой величиной есть то, что не обладает частями, а протяженность есть совокупность различных обособленных частей.

Исходя из этих определений, я заявляю, что совокупность двух неделимых не станет протяженностью, ибо сама идея их объединения предполагает, что они соприкасаются какой-либо частью[38], но эти части не обособлены, иначе бы они не соприкасались, других же частей, по определению, у неделимых нет, ибо у них вообще не должно быть обособленных составляющих. Таким образом, они не могут составить протяженность, по определению имеющую обособленные части. Этот вывод воспроизводим на том же основании для всех возможных неделимых. Следовательно, даже умножив неделимую столько раз, сколько заблагорассудится, мы все равно не достигнем протяженности. Итак, неделимая величина и протяженность не принадлежат к одному роду по родовому определению. Именно так доказывается неоднородность неделимых и чисел. Отсюда, две единицы могут составить некоторое число, поскольку относятся к тому же роду, что и оно, а две неделимые не составляют протяженности, ибо здесь речь идет о вещах разнородных. Приведенные выше доводы позволяют увидеть, сколь необоснованно сравнивать связь единицы и числа со связью неделимых и протяженности.

Но если в области чисел хотят найти пример, который бы точно отражал наш способ рассмотрения протяженности, следует обратиться к соотношению числа и нуля, который не принадлежит к роду чисел, поскольку, будучи умноженным, не в состоянии их превзойти и, тем самым, являет собой подлинный образец неделимой числа,— как, впрочем, и сама неделимая составляет подлинный нуль протяженности. То же наблюдаем и в отношениях покоя и движения, мгновения и времени: все эти вещи разнородны по величине, так что покой и мгновение, будучи бесконечно умножаемы, так ни-

когда и не перестанут быть неделимыми — подобно неделимым протяженности и на том же основании. Тогда и обнаружится совершенная связь между протяженностью, движением и временем, поскольку эти величины обладают свойством быть делимыми до бесконечности, не достигая неделимого уровня. Все они занимают срединное положение между бесконечностью и ничто.

Таковы суть великолепная связь, самой природой установленная между этими вещами, и две чудесные бесконечности, которые природа предложила человеку не для постижения, но восхищения ради.

В заключение замечу, что обе бесконечности, пусть и бесконечно различные между собой, тем не менее, связаны друг с другом таким образом, что познание одной из них необходимо ведет к познанию другой. Ведь из способности чисел постоянно расти необходимо следует также и способность постоянно уменьшаться. Это вполне очевидно, так как если есть возможность умножить некоторое число, к примеру, на 100 000, то что помешает разделить его на столько же, на сколько умножали, и получить стотысячную часть? Следовательно, всякий предел умножения станет пределом деления, превращая целое число в дробь. А отсюда вытекает, что бесконечное умножение необходимо заключает в себе бесконечное деление.

Подобную же связь двух противоположных бесконечностей можно наблюдать в пространстве, из способности которого к бесконечному расширению выводится способность к бесконечному же сокращению. В этом убеждаешься, наблюдая сквозь оптическое стекло корабль, удаляющийся строго прямолинейно, так что каждая его точка постоянно поднимается по мере удаления. Тогда, если маршрут судна удли-

няется постоянно и до бесконечности, наша точка будет подниматься с тем же постоянством, никогда не достигая места падения горизонтального луча, на оси которого лежат глаза и стекло, неизменно приближаясь к нему и бесконечно деля пространство, остающееся ниже предела приближения. От сюда необходимо следует: в случае, если движение корабля продолжится бесконечно, небольшое пространство под точ кой горизонта будет делиться бесконечно, даже если расстоя ние до точки станет бесконечно малым[39].

Тот, кто не удовлетворится приведенными здесь аргументами и останется в твердом убеждении, что пространство нельзя делить до бесконечности, не должен требовать геометрического доказательства. Сколь бы он ни был просвещен и сведущ в других вопросах,— все, что связано с геометрией, ему чуждо; впрочем, и самый толковый человек может оказаться дурным геометром[40]. Тот же, кто поймет разъясняемые здесь истины, [неизбежно] восхитится величием и мощью природы, заключенными в окружающей нас двойной бесконечности, и с помощью этого чудесного рассмотрения, наблюдая свое положение между бесконечностью и небытием протяженности, между бесконечностью и небытием числа, между бесконечностью и небытием движения, между бесконечностью и небытием времени, постигнет самого себя, узнает себе цену и придет к мыслям, более важным, нежели вся прочая геометрия[41].

Я возложил на себя обязанность провести это длинное рассуждение ради тех, кто, не понимая поначалу сути двойной бесконечности, все же сумеет удостовериться в ней. И хотя найдутся люди, знания которых позволят им без этого обойтись, все же может статься, что мое рассуждение, необходимое для одних, будет небесполезным и для них.

РАЗДЕЛ II

ОБ ИСКУССТВЕ УБЕЖДАТЬ

Искусство убеждать необходимо зависит от способностей, благодаря которым добиваются согласия с теми или иными положениями, а также с обстоятельствами вещи, в которые хотят заставить поверить[42]

Всем известно, что существуют два пути, две главные способности души воспринимать мнения: рассудок и воля. Рассудочная способность более естественна, ибо никогда не следует соглашаться ни с чем, кроме доказанных истин, но чаще прибегают к воле, несмотря на ее противоестественность, ибо все, что доступно людям, почти всегда вызывает доверие не за счет доказательств, но благодаря привлекательности. Подобный путь странен, низок, недостоин человека, и потому все вчуже отвергают его, гордясь тем, что их вера и любовь отданы лишь предметам достойным.

Не стану говорить здесь о божественных истинах, ибо они бесконечно выше природы, и я не намерен подчинять их искусству убеждения. Один лишь Бог может располагать их в душе так, как Сам того пожелает. Мне известно, что по Его воле эти истины должны из сердца проникать в ум, но не наоборот, дабы смирилась гордыня рассудка, чающая быть судьей в делах волеизъявления, и исцелилась немощь воли, совершенно испорченной ее же собственными гнусными страстями. Именно по этой причине святые, касаясь божественных вещей, не следуют максиме, обычной для вещей человеческих и ставшей уже притчей во языцех: «узнать, чтобы полюбить», но, напротив, взыскуют любви прежде поз-

нания, и, заявляя, что истина достижима только через милосердие, полагают это воззрение одним из самых полезных[43] Выходит, это Бог установил такой порядок,— сверхъестественный, совершенно противоположный тому, что предначертан человеку в естественных вещах. Люди же его исказили, отнесясь к мирскому так, как следовало бы относиться к священному, поскольку на деле человек почти всегда верит в то лишь, во что ему нравится верить. Поэтому-то мы так далеки от признания истин христианской религии, полностью противоположной нашим удовольствиям. «Говори нам приятное, и мы будем слушать»,— требовали иудеи от Моисея[44],— как если бы вера и впрямь находилась в зависимости от удовольствия. Воздавая за такой беспорядок Своим порядком, Бог изливает познания в умы, лишь усмирив мятежную волю Своей всецело небесной добротой, пленительной и влекущей.

Итак, речь идет лишь об истинах, доступных пониманию. Именно для них, как я уже отметил, ум и сердце служат вратами на пути к душе. Ум, впрочем, здесь применяется нечасто. Обычно истины проникают в душу через бездумно-непостоянную волю, не внемлющую доводам разума. Каждая из этих способностей обладает своими принципами и движущими силами своих действий.

Принципы и движущие силы ума суть естественные и общепонятные истины, в роде утверждения о том, что «целое больше части»[45],— и, помимо этого, частные аксиомы, которые даже будучи ложными, но получив признание,— хотя бы и не у всех,— способны внушить признавшему их такое же доверие, как и аксиомы в высшей степени истинные.

Принципы и движущие силы воли суть естественные и всеобщие желания, в роде желания быть счастливым, без ко-

торого невозможно представить себе никого из людей,— и, помимо того, частные цели, достичь которых стремится каждый; они настолько сильны, что, обладая свойством нравиться, могут приводить в действие нашу волю так, точно составляют ее истинное счастье,— хотя бы даже их суть была гибельна для нас.

Вот что можно сказать, рассмотрев способности, благодаря которым мы склонны бываем к согласию. Свойства же самих вещей, в которых нужно убеждать, весьма разнятся между собой.

Одни из них вытекают в качестве необходимого следствия из общих принципов и признанных истин. Такие свойства убеждают неизбежно, ведь, обнаруживая свою связь с достоверными принципами, они тем самым вызывают необходимую уверенность, так что им невозможно не запечатлеться в душе, едва только их сочтут равноценными с уже усвоенными истинами. Другие же пребывают в тесной связи с объектами нашего удовольствия, а потому также принимаются за достоверные. Ведь едва душа смогла заметить то, что способно приблизить ее к возлюбленному предмету, как ей уже невозможно не вожделеть этой вещи. Но свойства, равно связанные и с признанными истинами, и с сердечными порывами кажутся столь верными, что во всей природе едва ли отыщется что-либо надежнее,— как, впрочем, и обратное: то, что не соотносится ни с нашими верованиями, ни с нашими удовольствиями, представляется нам докучным, ложным и совершенно чуждым.

Рассмотренные случаи не содержат в себе ничего сомнительного. Сомнения, однако, возникают, когда те вещи, в которые хотят заставить поверить, оказываются прочно основанными на общеизвестных истинах, но, вместе с тем, проти-

воречат всего более важным для нас удовольствиям. Как раз этим-то вещам и грозит опасность явить весьма распространенный в повседневной жизни пример того, о чем я говорил вначале: самовластная (impйrieuse) душа, похваляющаяся тем, что она якобы поступает лишь согласно разуму, на деле руководствуясь постыдным и безрассудным выбором, следует прихотям испорченной воли, как бы тому ни сопротивлялся сколь угодно просвещенный ум.

Тогда-то и начинается сомнительное колебание на грани истины и похоти[46]. Знание первой и чувство второй вступают в поединок, исход которого весьма неопределен, поскольку прежде, нежели судить о нем, следовало бы узнать все, происходящее в самых сокровенных глубинах человеческого существа,— а этого-то мы почти никогда не знаем.

Следовательно, в чем бы ни состоял предмет убеждения, все дело в человеке, которого предстоит убедить: нужно узнать, каковы его ум и сердце, какие принципы он разделяет, что любит, а затем в самом предмете убеждения для вящей привлекательности выделить его связи с общепризнанными принципами или вещами, способными вызывать наслаждение. Так что искусство убеждать заключается в умении быть приятным, а равно и прибегать к сильным доводам, ибо люди руководствуются более причудами, нежели разумом.

Итак, изложив суть обоих методов — убеждения и угождения,— я укажу здесь лишь правила первого, причем только для случая, когда налицо согласие с принципами и способность их принять. Без этого я вообще затрудняюсь сказать, как возможно искусство приспосабливать доказательства к непостоянству наших причуд.

Метод угождения, конечно же, несравненно более труден, тонок, полезен и достоен восхищения. Если я о нем и не

говорю подробно, то лишь ввиду своего несоответствия этой задаче, столь полного, что нахожу рассуждение на эту тему совершенно для себя невозможным[47]

Это не значит, что я не верю в существование правил, столь же приятных, сколь и доказательных, познав и применив которые человек смог бы не только успешно снискать любовь как королей, так и всех людей вообще, но и преподать начала геометрии тем, у кого достанет воображения[48] понять ее гипотезы. Однако я полагаю,— и, быть может, моя неумелость в искусстве быть приятным тому причиной,— что овладеть ими на деле невозможно. По крайней мере, если и были люди, способные на это, то мне они известны, а кто-либо не из их числа просто не обладает достаточными познаниями в этой области[49]

Сущность этой чрезвычайной трудности коренится в том, что принципы удовольствия непрочны и изменчивы. У всех людей они разнятся, будучи столь шатки, что один и тот же человек в разное время походит на других более, нежели на себя. Удовольствия мужчины несхожи с удовольствиями женщины. Богач и бедняк наслаждаются по-разному. Князь, воин или купец, мещанин и крестьянин, старик и юноша, здоровый и больной — все они смотрят на удовольствия каждый по-своему, и взгляды их может переменить малейший случай.

Итак, я веду речь о некоем искусстве, которое помогает уловить связь между истинами и их принципами, относящимися либо к области собственно истинного, либо к области удовольствия, если только принципы эти, единожды принятые, остаются тверды и несомненны. Поскольку же таких принципов весьма мало,— и вне геометрии, занятой лишь очень простыми фигурами, почти нет истин, с которыми мы

были бы всегда согласны, а неизменных объектов удовольствия и того менее,— то я не знаю возможно ли задать надежные правила, которые позволили бы согласовать рассуждения с непостоянством наших прихотей.

В сущности, искусством убеждать я называю искусство проведения методически строгих доказательств[50] сообразно трем основным требованиям: ясно определять термины, которыми предстоит пользоваться, в ходе доказательства исходить из принципов или очевидных аксиом и постоянно мысленно замещать определяемый предмет определением.

Основания метода очевидны.

В самом деле, бесполезно что-либо полагать и доказывать, не определив прежде все неясные термины. Доказательство необходимо также предварить введением очевидных принципов,— ведь на непрочном фундаменте здание не построишь. Наконец, проводя доказательство, следует мысленно замещать определяемое определением, дабы не впасть в ошибку из-за многозначности терминов.

Нетрудно убедиться, что соблюдая такой метод, достигают убежденности поистине неоспоримой, ибо с помощью определений термины до конца проясняются и становятся совершенно однозначными, принципы получают безоговорочное признание, а непреодолимая сила логического выведения в полной мере обнаруживает свое действие, едва только в ходе доказательства определяемое мысленно замещается определением. Доказательство, проведенное согласно этим требованиям, не вызовет ни малейшего сомнения. Несоблюдение же их лишает доказательство силы.

Стало быть, весьма важно понять эти требования и научиться применять на деле. А дабы сделать этот предмет более легким и доступным для запоминания, я представлю его в

виде в небольшого числа правил, содержащих все необходимые средства к достижению совершенства в определениях, аксиомах, доказательствах и, как следствие, во всем методе геометрических доказательств, принадлежащем к искусству убеждать.

ПРАВИЛА ДЛЯ ОПРЕДЕЛЕНИЙ

1 Воздерживаться от определения вещей, самоочевидность которых исключает возможность появления более ясных терминов

2. Не оставлять без определения ни один, хотя бы и в самой малой степени неясный либо же сколько-нибудь двусмысленный термин.

3. Применять в определениях только совершенно ясные или предварительно разъясненные слова.

ПРАВИЛА ДЛЯ АКСИОМ

1 Устанавливать необходимость каждого необходимого принципа, сколько бы тот ни был ясным и самоочевидным.

2. Принимать в качестве аксиом только самоочевидные положения.

ПРАВИЛА ДЛЯ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ

1 Не доказывать положения, самоочевидность которых исключает появление более ясных доказательств.

2. Доказывать все положения, хотя бы в малой степени неясные, используя для их доказательства лишь наиболее самоочевидные аксиомы либо такие положения, которые уже приняты и доказаны.

3. Всегда мысленно замещать определяемое определением, дабы избежать заблуждений, связанных с многозначностью терминов, смысл которых должен быть ограничен определением.

Таковы восемь основных правил, в которых сосредоточены все требования, обязательно предъявляемые к надежным и неоспоримым доказательствам. Три правила из этого перечня не являются абсолютно необходимыми,— поэтому ими можно порой пренебречь, не опасаясь совершить [грубую] ошибку. К тому же, очень трудно,— почти невозможно даже!— всегда соблюдать их в совершеннейшей точности, хотя ради вящего совершенства доказательств следует стремиться к этому всегда.

Речь идет о первых правилах каждого раздела:

для определений:

— не определять термины, совершенно известные;

для аксиом:

— исследовать аксиомы, даже вполне ясные и самоочевидные;

для доказательств:

— не доказывать самоочевидного.

Несомненно, не будет большой ошибки ни в более четком определении и объяснении даже совершенно самоочевидных вещей, как не будет ее, разумеется, ни в вынужденном отказе от изначального требования исследовать аксиомы, ни, наконец, в обосновании положений, обычно принимаемых без доказательств.

Однако соблюдение пяти других правил абсолютно необходимо, поскольку небрежение ими чревато неустранимыми ошибками и существенными заблуждениями.

Посему я повторю их:

НЕОБХОДИМЫЕ ПРАВИЛА ДЛЯ ОПРЕДЕЛЕНИЙ

1. Не оставлять неопределенным ни один, хотя бы даже в самой малой степени неясный либо же сколько-нибудь двусмысленный термин.

2. Применять в определениях только совершенно ясные или предварительно разъясненные слова.

НЕОБХОДИМОЕ ПРАВИЛО ДЛЯ АКСИОМ

Принимать в качестве аксиом только самоочевидные положения.

НЕОБХОДИМЫЕ ПРАВИЛА ДЛЯ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ

1. Доказывать все положения, хотя бы в малой степени неясные, используя для их доказательства лишь наиболее самоочевидные аксиомы либо такие положения, которые уже приняты и доказаны.

2. Не злоупотреблять многозначностью терминов, помнить о необходимости мысленно замещать определяемые определениями, которые их ограничивают и объясняют[51].

Таковы пять правил, составляющих необходимую основу убедительных и неопровержимых, т. е. собственно геометрических доказательств; соблюдение всех восьми правил переводит доказательство на высшую ступень совершенства.

Теперь я перехожу к рассмотрению порядка, при котором между положениями устанавливаются безупречно-геометрические отношения. Установив <...>

Итак, искусство убеждать целиком заключается в двух следующих правилах:

— определять все применяемые термины;

— в ходе доказательства мысленно подставлять определения на место определяемого.

Здесь мне кажется необходимым и уместным предупредить три наиболее возможных упрека: в том, что метод этот не нов, что в силу своей простоты он не требует предварительного изучения начал геометрии и, изложенный в нескольких словах, легко постигается с первого же прочтения, наконец, что польза его невелика, поскольку на деле он применим лишь в геометрии.

Стало быть, следует доказать, что в действительности нет ничего более неизвестного, более сложного, более полезного и более универсального.

Что до первого возражения,— дескать, требование все определять и доказывать, общеизвестно, и логики числят его среди правил своего искусства,— то я был бы очень рад, окажись оно справедливым: будь это действительно общеизвестно, мне не пришлось бы так тщательно исследовать источник поистине всеобщих изъянов рассуждения. Увы, правила эти знакомы столь ничтожному числу людей, что помимо нескольких геометров, всегда и везде представляющих явление единственное в своем роде, едва ли найдется человек, способный разобраться в нашем предмете. Усвоить эти положения и впрямь нетрудно людям, глубоко постигнувшим то немногое, о чем я говорил, однако поверхностное понимание, думаю, мало чему научит. Тот же, кого проникнет сам дух этих правил, тот, чью душу они захватят дабы доподлинно укорениться и утвердиться в ней,— тот *должен почувствовать*, до чего все сказанное мною отлично от того, что, быть может, иные логики описывали порой в своих сочинениях.

Всякому, кто наделен проницательным умом, ведомо различие между двумя схожими словами, обусловленное обсто-

ятельствами места и употребления. В самом деле, можно ли поверить, что два человека, прочитав и вытвердив одну и ту же книгу, будут знать ее одинаково хорошо, если одному понятны все принципы, логические связи, ответы на возможные возражения и самый строй (*économie*) этого сочинения, а другой усвоил только нагромождение мертвых слов, подобно тому, как семена, из которых могут вырасти плодоносные деревья, засыхают втуне, угодив на бесплодную почву скудного ума?

Говоря об одном и том же, люди говорят отнюдь не одно и то же. Потому-то несравненный автор *Искусства беседы* так заботливо научает читателя не судить о качествах человека только по меткому слову[52]. Вместо того, чтобы восхищаться чьей-нибудь одной счастливой мыслью, замечает он, пусть лучше разберутся, какой ум ее породил и не обязана ли она своей удачей памяти или счастливому случаю. Пусть отнесутся к ней холодно, даже презрительно, и посмотрят, как поведет себя собеседник, почувствовав, что к его словам не проявляют должного уважения. Чаще всего он немедленно отречется от только что высказанного замечательного мнения ради совершенно противоположного, в высшей степени низкого и жалкого. Стало быть, надлежит проверить, как и где он нашел свою прежнюю мысль и насколько ею владеет. Иначе скоропалительное суждение обернется приговором,— поспешным и неосновательным.

Я хотел бы спросить людей беспристрастных, действительно ли принципы, утверждающие,— первый: «материя пребывает в непреодолимой естественной неспособности мыслить», а второй: «мыслю, следовательно, существую»,— одинаковы в уме Декарта и в уме св. Августина, высказавшего то же на двенадцать столетий ранее[53]?

Я отнюдь не склонен полагать, будто Декарт не был доподлинным автором этих мыслей, даже если бы он усвоил их, читая великого святого, поскольку хорошо знаю, что написать слово наобум, без длительного и глубокого осмысления,— одно, а построить на нем превосходную цепь следствий, доказывая различие материальной и духовной природ и полагая надежное и возвышенное основание для всей физики, как попытался Декарт,— совершенно иное. Не касаясь вопроса о том, насколько он преуспел в своем притязании, я полагаю, что то был успех, и посему рассматриваемое изречение отлично от изречений, сходных с ним, но неосновательных и словно бы попутных, подобно тому, как отличен от мертвеца человек, полный жизни и сил.

Бывает, один высказал мысль, не осознав всей ее глубины, а другой постигает в ней чудесный порядок следствий,— и вот мы уже решительно заявляем, что речь идет не об одной и той же мысли, и восприемник слова обязан тому, от кого он его воспринял не более, нежели великолепное дерево обязано появлением на свет человеку, нечаянно и бездумно бросившему семя в тучную землю.

Одни и те же мысли могут иметь разное значение для своего автора и какого-нибудь стороннего человека: бесплодные на родной почве, они начинают щедро плодоносить после пересадки на чужую[54]. Однако гораздо чаще здравый ум пользуется плодами собственных мыслей, а уже после другие, вчуже прослышав о том, что они хороши, присваивает их и при случае даже кичится тем, чему не знает истинной цены. В этом случае смысл слова более всего зависит от произносящих его уст. Быть может, логика именно так и заимствовала из геометрии не дух, но правила, не осознавая их силы[55] и произвольно располагая среди прочих своих уста-

новлений. Теперь об этих правилах говорят лишь мельком, без должного понимания, и посему я никогда не соглашусь отнести их к геометрии, которая учит истинному способу направлять разум. Напротив, я весьма склонен признать, что они утратили всякую связь с геометрией, и утратили бесповоротно. Действительно, говорить об этих правилах походя, не вдумываясь в их содержание и презирая заключенные в них познания, блуждать окольными тропами бесцельных исследований, гоняясь за неисполнимыми обещаниями,— это, право, хуже, нежели пренебречь этими правилами из простого невегласия.

Все ищут метод, который бы позволил им избежать заблуждений. Логики хвалятся, что следуют ему, но одни геометры действительно нашли его, и вне их науки и наук в подобном же роде, истинных доказательств нет. Все геометрическое искусство доказательства заключено в тех предписаниях, необходимых и достаточных о которых мы уже говорили. Другие правила бесполезны, либо вредны,— к такому заключению меня привел длительный опыт общения с самыми разными книгами и людьми[56].

Исходя из сказанного, я распространяю свои выводы и на тех, кто полагает, будто основополагающие правила геометров для них новость. Такие люди действительно владеют этими правилами, однако не могут отделить их от множества других, бесполезных и ложных,— подобно тому, как если бы кто-то искал драгоценный алмаз в груде фальшивых и, не умея отличить настоящий камень от подделки, принялся бы опрометчиво хвалиться своим достоянием, тогда как другой, не обращая внимания на весь этот дешевый хлам, сразу нашел бы искомый камень, ради которого и не отбросили прочь остальное.

Изъян ложного рассуждения — болезнь, исцеляемая указанными выше двумя правилами. Но люди, упрекающие правила геометрического доказательства в банальности, изготовили свое снадобье, смешав массу бесполезных трав с немногими полезными, утратившими, однако, целебную силу ввиду дурных качеств всей смеси.

Во имя разоблачения всех софизмов и двусмысленностей, присущих обманчивым рассуждениям, логики изобрели варварские термины, поражающие каждого, кто их слышит. Но вместо того, чтобы, отчаявшись развязать этот тугой узел, внять советам геометров, показавшим, за какие нити следует тянуть, они[57] наметили было тьму других концов, запутав среди них истинные, и заплутали сами, так и не решив, за какой же взяться.

Таким образом, уверяют нас логики, поскольку к нашей цели ведут несколько различных путей, геометрия, надежно устанавливая среди этих путей два [подлинных], дает людям лишь то же, что и логика, которая и впрямь прелагает нам даже больший [выбор], не учитывая, впрочем, что ее подарок обесценивается как раз ввиду его чрезмерной щедрости, и что прибавляя, она в действительности отнимает.

Нет ничего более обычного[58], нежели правильное,— вопрос только в том, чтобы выделить его из прочего. Несомненно, правильное совершенно естественно, не выходит за пределы наших способностей и общеизвестно. Однако отличать его от неправильного не умеют и недостаток этот чрезвычайно распространен. Высшая ступень совершенства обнаруживается отнюдь не в вещах исключительных и причудливых. Чтобы достигнуть ее, люди пытаются возвыситься и тем вернее удаляются от нее, поскольку для достижения цели следует, скорее, спуститься вниз. Лучшие книги[59] убеж-

дают читателя, что тот сам мог бы их написать. Природа, одна только и являющая совершенство, всецело проста и бесхитростна[60].

Отсюда несомненно, что рассмотренные мной истинные правила, должны быть такими же простыми, безыскусными, естественными, какими они и являются в действительности. Рассудок не основывается из *barbara* и *baralipton*[61]. Уму не пристала напыщенность. Причудливая и тягостная манерность исследований, отвратительная велеречивость, жалкая выспренность переполняют его нелепой гордыней, а ум взыскует здоровой и питательной пищи.

Воображение — вот что более всего сбивает с пути истинного познания. Именно оно виной тому, что правильные вещи изначально признаются непостижимыми, именно оно и раздает им имена «великих», «высоких», «возвышенных», «величественных»[62]. Это и губит дело всякого познания, так что я, скорее, предпочел бы называть вещи низкими, обыденными, общеизвестными. Такие имена подходят им больше. Мне ненавистны выспренные слова...[63]

СРАВНЕНИЕ ДРЕВНИХ ХРИСТИАН С НЫНЕШНИМИ

ВПЕРВЫЕ времена существования Церкви христиане были вполне сведущи во всем, что необходимо для спасения. В наше же время господствует такое грубое невежество, что оно вызывает горькие стенания у всякого, кто любит Церковь.

Прежде вступали в Церковь лишь после долгого ожидания и приуготовления; а теперь обретаются в недрах ее без всяких подвигов, забот и труда.

Тогда разрешалось вступление только по строгом испытании; ныне же человек делается членом Церкви прежде, чем становится способным выдержать испытание.

Некогда доступ обусловливался отречением от прежней жизни, от мира, плоти и дьявола; теперь вступают в Церковь, *еще не имея к тому способности.*

Наконец, первые христиане, дабы войти в Церковь, покидали мир, а в наш век в Церковь вступают вместе со вступлением в мир.

Тогда было существенное различие между миром и Церковью; их считали противоположностями, двумя непримиримыми врагами, из которых, по-видимому, слабейший должен был восторжествовать над сильнейшим. Люди покидали

один из враждебных лагерей и переходили в другой; отвергали законы одного ради законов другого; совлекали мысли, приличные одному, чтобы облечься мыслями другого. Одним словом, отказывались, отлучали себя от мира, где были рождены первый раз, дабы предаться Церкви, где как бы совершалось второе рождение. Этим устанавливалось различие между ними.

Ныне принадлежат и Церкви, и миру одновременно. Момент, когда мы родимся для мира, есть и момент нашего второго рождения в Церкви, так что, пробудившись, рассудок не различает эти столь противоположные сферы, воспитываясь в обоих вместе. Приступают к Таинствам, вкушая удовольствия мира. Если в былое время замечалось между Церковью и миром отличие, теперь они оказались совершенно смешаны между собой, так что их и нельзя различить.

Оттого в древности вовсе не было христиан, несведущих в вопросах веры, ныне же они отличаются ужасающим невежеством. Оттого в первые века среди возрожденных крещением и покинувших мирские пороки ради церковного благочестия так мало было отступников.

Теперь же преданность христианского сердца мирским порокам — обычное дело. Немногие святые совершенно теряются в сонмищах грешников, а дети Церкви, зачатые и вскормленные ею в своем лоне с самой колыбели, допускают к ее сердцу, к ее величайшим тайнам самого злейшего из врагов — дух мира, дух мщения, нечистоты и чувственности. Чадолюбие заставляет ее отворять самые сокровенные недра для своего жесточайшего гонителя.

Но не Церковь следует винить в несчастьях, последовавших за отказом от столь спасительной дисциплины. Церковь не изменилась в духе, хотя внешне и переменилась. Ус-

мотрев, что из-за отсрочки крещения множество детей оставалось в Адамовом проклятии, она пожелала избавить их от старой закваски[1], ускорив свою помощь. И вот эта добрая мать неизменно с великим сожалением видит, как средство, обращенное во спасение детей, ведет к гибели взрослых. Истинный дух ее требует, чтобы те, кого она удаляет в столь нежном возрасте от искушений света, исполнялись чувств, совершенно противоположных миру. Она предваряет время пользования рассудком с тем, чтобы предупредить пороки, в кои увлек бы их поврежденный разум; и прежде нежели для их ума настанет пора деятельности, она исполняет их своего духа, чтобы жили они в неведении мира и были бы, тем более далеки от порока, что никогда не могли узнать его. Это видно из обряда крещения, совершаемого не прежде, как они устами восприемников заявят о желании креститься, исповедуют веру и отрекутся от мира и сатаны. Стремясь, чтобы крещеные сохранили это настроение в течение всей жизни, она настоятельно предписывает хранить его нерушимо, возлагая на восприемников непременную обязанность наставлять детей. Здесь видно ее желание, дабы воспринятые ею в свое лоно были так же научены и ревностны в вере, как те взрослые, среди которых она некогда нашла своих последователей.

Между тем, страшно и подумать, сколь несогласно с целями и намерениями Церкви относятся к крещению. О таком великом благодеянии вряд ли и размышляют когда-нибудь, потому что никогда его не желали и не требовали, даже и забывают, что получили его. Но ввиду той очевидности, что Церковь требует не меньшей ревности от родившихся в вере, нежели от ищущих вступить в нее, нужно взять себе примером оглашенных, обратить внимание на их ревность

и преданность Церкви, их отвращение к миру, великодушное отречение от него. Коль скоро их не считали достойными принять крещение, пока не обнаруживали такого настроения, то те, кто не находит его в себе, должны подчиниться необходимости принять наставление, как если бы им приходилось готовиться ко вступлению в Церковь. Им следует постоянно каяться, и умерщвление плоти предпочесть ядовитым прелестям греха. Чтобы расположить их к назиданию, необходимо пояснять им различие обычаев, употреблявшихся в Церкви сообразно тому или другому времени: в нарождавшейся Церкви оглашенных, желавших получить крещение, поучали прежде, нежели допускали к таинству. До того они должны были получить полное наставление и разъяснение тайн религии, покаяться, торжественно признать величие и превосходство вероисповедания и правил христианских, которые они желали себе усвоить навсегда, обнаружить явные признаки действительного обращения сердца и горячее желание креститься. Когда же это становилось известно всей Церкви, их допускали к таинству причащения, через которое они делались членами Церкви. Ныне же, когда к крещению идут еще неразумные дети, на что есть весьма уважительные причины, небрежение родителей нередко бывает причиной того, что христиане достигают старости, не имея ни малейшего понятия о величии нашей религии.

Когда наставление в вере предшествовало крещению, все имели познание веры; когда крещение стало предшествовать наставлению, ознакомление с истинами веры сделалось произвольным; потом стали им пренебрегать, а иногда и вовсе обходиться без него. Истинная причина такого явления заключается в уверенности, что крещение необходимо, тогда как подобного убеждения в необходимости наставления в

вере не существует. Поэтому, когда поучение предшествовало крещению, потребность в одном необходимо заставляла прибегать к другому. При настоящем же порядке, когда христианами делаются, не изучив истин веры, считают возможным оставаться христианами и без этого.

Тогда как в первые века христиане выражали столько благодарности к Церкви за милость, оказанную ею только после долгих просьб, они обнаруживают теперь столько же неблагодарности за ту же самую милость, которую она дарует им даже прежде, нежели они в состоянии просить о ней. Если она так строго относилась к хотя и редким случаям отпадения первых христиан, как должна она вознегодовать на беспрестанные многократные отпадения новых христиан. А ведь они обязаны ей гораздо больше, так как с несравненно большей поспешностью и щедростью она избавляет их от проклятия, тяготеющего над ними с момента первого рождения. Без горького вздоха она не может видеть, как злоупотребляют величайшей из ее милостей и как положенное ею для упрочения их спасения становится почти несомненной причиной их погибели; ибо у нее нет...

ОБ ОБРАЩЕНИИ ГРЕШНИКА

КОГДА благодать Божия действительно касается души человека, она прежде всего внушает ей совершенно новые понятия и совершенно новый взгляд на окружающее и на самое себя. Этот новый свет порождает в душе страх и смятение; покой, в котором она пребывала до сих пор среди услаждавших ее вещей, нарушается. Она уже не может спокойно довольствоваться тем, что радовало ее прежде. Постоянные сомнения удручают ее среди этих утех; внутренний взор не позволяет ей более находить отраду в том, чему она предавалась всем сердцем. Но в делах благочестия она испытывает еще большую горечь, нежели в суетах мира[1]. С одной стороны, присутствие видимых вещей трогает ее сильнее надежды невидимых, с другой же, прочность вещей невидимых для нее дороже тщеты видимых. Подобным же образом, наличие одних и благонадежность других оспаривают друг у друга ее любовь, а тщетность первых и отсутствие вторых возбуждают ее отвращение, отчего в ней рождается беспорядок и смятение.

На преходящие вещи она смотрит как на исчезающие и даже исчезнувшие. Зная несомненную гибель всего, что ей

дорого, она ужасается при виде того, как каждый миг отнимает у нее ее блага, как все, любимое ею, гибнет одно за другим[2] и приближается день, когда ей неминуемо нужно будет отрешаться от всего, в чем полагала она свои надежды. Так проникается она совершенным сознанием того, что если сердце привязано лишь к тленным и суетным вещам, то душа останется одинокой в разлуке с этой жизнью, ибо не озаботилась воссоединить себя с действительным благом, самосущим и могущим поддержать ее как во время, так и по окончании земной жизни.

Итак, она начинает взирать на все, подлежащее уничтожению, как на ничтожество: на небо и землю, ум и тело, родных, друзей и врагов, богатство и нищету, невзгоды и благосостояние, честь и бесчестие, уважение и презрение, силу и убожество, здоровье, болезнь и самое жизнь. Наконец, все, чему положен меньший предел существования, нежели ей, перестает удовлетворять желаниям этой души, истово ищущей приобрести счастье, столь же продолжительное, как и она сама[3]. Она начинает удивляться своему былому ослеплению. Учитывая, с одной стороны, продолжительность времени, прожитого ею без этих размышлений, и число людей, ведущих подобную жизнь, а с другой, не сомневаясь, что душа, будучи бессмертной, не может находить своего счастья среди тленных предметов, которые по крайней мере в смертный час приходится покинуть, она впадает в благодетельное смущение, в спасительную тревогу и удивление. Она начинает понимать, что как бы значительно ни было число подвизающихся в этих мирских правилах, как ни велик авторитет такого множества примеров в людях, полагающих свое счастье в мире, несомненно, однако, что если в земных предметах и заключалось бы какое-нибудь прочное благо — что

признано за ложное, в силу бесчисленного множества столь роковых и постоянных опытов,— то мы неизбежно лишимся их при жизни или, в конце концов, утратим вместе с жизнью. Таким образом, собрав множество земных сокровищ, будет ли это золото, наука или громкое имя, душа с необходимостью расстнется со всеми этими предметами своего блаженства. Поэтому если они и могут удовлетворять, то отнюдь не всегда; если обладание ими можно счесть действительным счастьем, то все же счастье это не прочно и ограничено сроком настоящей жизни. Посему в силу этого святого смирения, которое Бог возвышает паче гордости, она начинает подыматься над обыкновенным уровнем людей, осуждает их образ жизни, отвращается от их правил, скорбит об их ослеплении, начинает искать истинное благо и осознает, что ему должны быть присущи следующие два качества: во-первых, одинаковая с ней продолжительность и неотъемлемость без ее на то согласия; во-вторых, оно должно быть для нее дороже всего на свете.

Она видит, что, слепо любя мир, находила в нем второе качество, но, не замечая первого признака, узнает, что это не высшее благо. Посему ищет его в другом месте и, зная, благодаря осенившему ее чистейшему свету, что оно не заключается ни в ней самой, ни вне ее, ни перед ней, начинает искать его над собою.

Этот подъем настолько силен, что она не останавливается ни на небе, не удовлетворяющем ее, ни даже выше неба, ни на ангелах, ни на самых совершенных существах. Она минует все эти создания и может остановить свое сердце, лишь достигнув престола Бога, где начинает обретать покой, т. е. то драгоценнейшее благо, которого она может быть лишена только со своего согласия. Хотя и не чувствуя еще бла-

женства, которым Бог награждает неустанные подвиги благочестия, она понимает, однако, что твари не могут быть драгоценнее своего Творца. Тогда ее разум, при помощи света благодати, открывает ей, что нет ничего драгоценнее Бога, что утратить это благо может только тот, кто его отвергает, ибо обладать им — значит желать его, и отрицание его равно утрате. Так радуется она обретению блага, которое не может быть похищено у нее, доколе она того не пожелает, и выше которого ничего быть не может.

Такими новыми для нее размышлениями она подвигается к созерцанию величия своего Создателя, к глубочайшему смирению и благоговению перед Ним. Вследствие этого она как бы уничтожает себя и, не имея возможности сама по себе составить ни достаточно низкого, ни достаточно высокого понятия об этом высшем благе, делает новое усилие принизиться до последних бездн ничтожества, представляя себе Бога бесконечно умножаемой ею необъятностью. Наконец, в этом истощающем ее силы[4] созерцании она преклоняется перед Ним в молчании, смотрит на себя как на жалкую бесполезную тварь Его; в этом неослабном поклонении она славит и благословляет Его, желая вечно благословлять и славить. Тогда она сознает оказанную Им милость, что такому ничтожному червю[5] Он благоволил открыть свое бесконечное величие. Твердо решившись быть вечно благодарной за это, она приходит в смущение, что предпочитала такую суету этому Божественному Владыке. Сокрушенная сердцем, со слезами раскаяния, она прибегает к Его милосердию и просит Его отвратить Свой гнев, последствия которого ей кажутся ужасными. Ввиду этих безмерностей<...>

Она горячо молит Бога, чтобы Он, Коему угодно открыться ей, благоволил привести ее к Себе и указал бы пути

к тому. Стремясь к Богу, она желает обрести Его только указанными Им путями, чтобы Он Сам был ее путем, ее предметом и последней целью. В силу и исполнение этих молитв, она начинает действовать, начинает познавать Бога и желает к Нему приблизиться; но, не зная средств к достижению этой цели, она, если желание ее искренне и действительно, делает то же, что человек, который, желая добраться до известного места, потерял дорогу и, видя, что заблудился, прибегает к людям, которые отлично знают эту дорогу[6] и<...>

Она решается согласовать с Его волей остаток своей жизни; но так как ее естественная немощь, вместе с привычкой к грехам, в которых она жила до тех пор, лишили ее возможности достигнуть этого блаженства, она испрашивает у Его милосердия средств приблизиться и прилепиться к Нему всецело и навеки...

Так убеждается она в своей обязанности: как тварь поклоняться Богу, как должница воссылать Ему благодарение, как виновная умилостивлять Его и как нищая просить благостыни.

ТРИ БЕСЕДЫ О ПОЛОЖЕНИИ ВЕЛИКИХ МИРА СЕГО

Беседа первая

ПРИСТУПАЯ к исследованию своего положения в обществе, задумайтесь над одним образом. Человек выброшен бурей на неведомый остров, обитатели которого заняты поисками пропавшего короля. Героя, весьма схожего лицом и фигурой с королем, принимают за отсутствующего властителя, и народ признает за ним монаршье достоинство. Поначалу он не знает, как поступить, наконец, решает отдаться на волю благосклонной фортуны, принимает все знаки уважения, которые ему готовы оказать, и позволяет почитать себя королем. Но человек этот не в силах забыть свое подлинное положение и, несмотря на все знаки уважения, помнит, что он — не тот король, которого искали островитяне, и обретенная им власть ему не принадлежит.

Так мысль нашего героя раздваивается[1], предоставляя ему возможность, с одной стороны, повести себя, как подобает королю, а с другой — увидеть свое подлинное общественное положение и уяснить, что единственно только случай поместил его туда, где он сегодня находится. Вторую мысль

он скрыл, первую выявил. Первая мысль создает его облик в глазах народа, вторая — в собственных глазах.

Не думайте, сударь, что богатства, которыми вы ныне владеете, обязаны менее случайным причинам, нежели королевство, доставшаяся человеку из моего примера. Вы не имеете на эти богатства, равно, как и он на королевскую власть, какого-либо укорененного в вас или в вашей природе права, ибо не только стали сыном герцога, но и вообще явились на свет лишь в силу бесконечной череды случайностей. Ваше рождение зависело от брака, точнее, от всех браков, заключенных некогда вашими предками. Но от чего, в свою очередь, зависели эти браки?— От случайной встречи, пустого разговора, от тысяч непредвиденных обстоятельств.

По вашим словам, вы унаследовали свои богатства от предков. Но не в силу ли множества разнообразных случайностей предки ваши их приобрели и сохранили? Тысячи других людей, столь же способных, как и ваши предки, не сумели их приобрести либо утратили впоследствии. Не воображаете ли вы, что эти богатства достались вам естественным образом? Это вовсе не так. Порядок наследования основан исключительно на воле законодателей, которые могли руководствоваться серьезными побуждениями, ни одно из которых, однако, не исходит из вашего якобы естественного права на владение родовым достоянием. Сочти закон уместным, чтобы богатства по смерти приобретших их отцов переходили в общественную собственность, у вас не было бы совершенно никаких оснований обжаловать это [решение][2].

Посему, любой документ, удостоверяющий ваше право владения, обязан своим появлением не природе, но тому или иному человеческому установлению. Прихоть законодателя могла бы превратить вас в бедняка. Стало быть, вы владеете

этими благами лишь благодаря случайности, позволившей вам родиться, и благосклонности закона. Я не хочу сказать, будто блага эти принадлежат вам незаконно и кто-либо вправе их похитить. Ведь сам Бог, будучи истинным хозяином всему, позволил установить в обществе законы, которые бы регулировали распределение благ. А законы, однажды установленные, преступать несправедливо[3].

Это несколько отличает вас от человека, получившего королевскую власть в силу ошибки народа. Ибо Господь не допустил бы подобной власти и принудил бы [властителя] от нее отказаться,— тогда как вам Он позволяет владеть родовым достоянием. Но в чем вы совершенно подобны тому человеку, так это в том, что ни его, ни ваше право владения не обосновано личными качествами или заслугами, которые делали бы вас обоих достойными такого права. От вашей души и вашего тела как таковых нисколько не зависит, кем вам быть: лодочником или герцогом, и нет никакой естественной связи, которая бы преимущественно закрепляла вашу душу и ваше тело за каким-либо из этих состояний[4].

Что же отсюда следует?— То, что у вас, как и у человека, о котором мы говорили, есть двойная мысль, и, обращаясь с другими людьми сообразно своему званию, вы, благодаря этой более сокровенной, но истинной мысли[5], вынуждены признавать: у вас нет ничего, что естественным образом ставило бы вас выше прочих. Если публично обнаруживаемая мысль возвышает вас над большинством, то вторая, неявная, принижает и совершенно уравнивает со всеми людьми, ибо таково ваше естественное состояние. Народ, склоняющийся перед вами, не знает, быть может, этой тайны и полагает, что дворянское достоинство есть некая действительная величина, а люди высшего сословия наделены как бы особой при-

родой, отличной от природы прочих. Коль вам угодно, можете не раскрывать им глаза на их заблуждение. Но не допускайтесь и до заносчивого злоупотребления высоким положением и, главное, не обманывайтесь, [полагая] свое существование в чем-либо выше существования других.

Что бы вы сказали о человеке, который, став королем в силу ошибки народа, до такой степени позабыл бы свое естественное положение, что вообразил, будто его королевская власть — нечто надлежащее, будто он ее заслужил и обладает ею по праву?— Вы подивились бы его глупости и безумию. Но разве мало высоких особ, являющих столь странную забывчивость касательно своего естественного состояния? Как важна эта мысль! Все вспышки гнева, вся жестокость и все тщеславие великих мира сего проистекают из их неведения о том, кто они такие. Весьма маловероятно, чтобы человек, внутренне убежденный, что он равен любому иному, и Бог никак не выделил его в сравнении с прочими людьми, стал бы перед ними чваниться. Для этого нужно забыть самого себя и уверовать, будто обладаешь действительным величием, возносящим тебя над остальными. Здесь-то и коренится самообман, смысл которого я пытаюсь вам прояснить.

Беседа вторая

Вам, сударь, следует хорошо знать обязанности других перед вами, дабы не требовать от людей сверх должного. Хотя подобные требования очевидно несправедливы[6], несправедливость эта весьма свойствена особам вашего положения, поскольку они не ведают его истинной природы.

В мире суть два вида величия[7]: установленное и естественное. Первое зависит от воли людей, которые не без осно-

вания считают своим правом выказывать почести отдельным сословиям и закреплять за ними известный род уважения. Высокое звание и благородное происхождение суть как раз такие почитаемые вещи. В одной стране почитают дворян, в другой простолюдинов[8], здесь — старших, там — молодых. Отчего так?— От того, что было угодно людям. Прежде, нежели та или иная вещь становится общественным установлением, она может быть безразличной, но затем превращается в справедливую[9], ибо нарушать общественные установления несправедливо. Естественное величие не зависит от людской фантазии, ибо основывается на действительных и действенных качествах души или тела, вызывающих к ним уважение,— [таковы] познания, просвещенный ум, добродетель, здоровье, сила.

У нас есть обязанности по отношению как к первому, так и ко второму роду величия. Но коль скоро природа их неодинакова, то и чтить их надлежит по-разному. Установленное величие требует от нас установленного же уважения, иначе говоря, некоего внешнего церемониала, который, тем не менее, должен, как подсказывает разум, сопровождаться внутренним признанием справедливости такого порядка, но, вместе с тем, не позволяет усмотреть в тех, кого мы там почитаем, какое-либо и впрямь достойное уважения качество. С королями надлежит говорить коленопреклоненно, в покоях принцев не следует садиться. Отказ от исполнения этих обязанностей свидетельствует о глупости и низости духа[10].

Но почтение, основанное на подлинном уважении, следует выказывать лишь естественному величию, качества же, противные ему, заслуживают нашего презрения и неприязни. Мне вовсе нет нужды уважать вас на том основании, что вы — герцог, но приветствовать вас как герцога я должен.

Если вы — герцог и к тому же порядочный человек[11], я воздам вам почести, отвечающие как первому, так и второму качеству. Я не откажу вам ни в церемониях, которых требует ваше герцогское достоинство, ни в уважении, которого заслуживает ваша порядочность. Но если вы, будучи герцогом, окажетесь, вместе с тем, непорядочным человеком, я все равно поступлю справедливо, исполнив положенный церемониал, ибо, воздав вам внешние почести, знаки которых привычны людям вашего происхождения, я не утрачу внутреннего презрения, вызванного низостью вашего духа.

Вот в чем заключена справедливость такого рода обязанностей. Несправедливость же состоит в переносе уважения, присущего естественному величию, на величие установленное,— либо в требовании почестей, положенных установленному величию, для величия естественного.

Г-н N — лучший геометр, нежели я. На этом основании он хочет, чтобы я уступил ему дорогу[12]. Я отвечу, что он ничего здесь не понял. Геометрия принадлежит к области естественного величия, [здесь] она требует предпочтительности в уважении, но люди вовсе не связывают с ней внешних почестей. Посему я пройду первым, но как геометра буду ценить г-на N выше, нежели себя. С другой стороны, если, будучи герцогом и пэром, вы не удовольствуетесь тем, что я снял перед вами шляпу, и захотите еще и моего уважения, вам придется предъявить мне качества, которые бы это уважение заслужили[13]. Поступив так, вы окажетесь достойным искомого уважения, и я не смогу вам в нем отказать, не совершив несправедливости. Но если вы не сумеете этого сделать, то несправедливым будет требование уважать вас, и, разумеется, вам не добиться в этом успеха, будь вы величайший вельможа на свете.

Беседа третья

Мне хотелось бы, сударь, разъяснить вам ваше истинное положение, ибо оно более всего неведомо лицам вашего звания. Что значит, по-вашему, быть «большим вельможей»?— Это значит быть хозяином определенного рода вещей, к которым вожделеет человек и, следовательно, иметь возможность удовлетворять потребности и желания определенного рода людей. Именно эти потребности и желания влекут их к вам и заставляют подчиняться; без этого на вас даже и не взглянули бы[14]. Так же они надеются, услужив вам и выказав свою почтительность, получить некоторую долю благ, которыми, как они видят, вы обладаете.

Господь окружен исполненными милосердия людьми, испрашивающими у Него блага милосердия, которые находятся в Его власти; Он, таким образом, воистину царь милосердия[15]. Так и вы окружены небольшим числом людей, над которыми царите доступным вам образом. Люди эти исполнены вожделения и от вас требуют благ вожделения. Именно вожделение связывает их с вами. Пусть ваше царствование и не распространяется слишком далеко, но в чем вы равны величайшим из земных владык, так это в том, что они, подобно вам, суть цари вожделения. Вожделение, точнее владение вещами, к которым вожделеет человеческая алчность, составляет их силу.

Однако познавая свое естественное состояние, не пренебрегайте средствами, которые оно вам доставляет, и не стремитесь властвовать иным образом, нежели тот, что, собственно, и делает вас властителем. Отнюдь не ваша сила или могущество подчиняют вам всех этих людей. Не стремитесь, стало быть, властвовать над ними с помощью силы и не допускайте грубого с ними обращения. Удовлетворяйте их спра-

ведливые потребности; помогайте им в нужде; расточайте милости, дабы прослыть среди них благодетелем; предоставляйте, насколько это в ваших силах, возможность снискать выгоды, к которым они стремятся,— и вы будете поступать как истинный король, чья власть основана на людском вожделении.

В моих словах нет ничего необычайного, и следуя этим советам, вы хотя и не избежите опасности погубить себя, но, по крайней мере, можете погибнуть как порядочный человек. Ведь есть люди, которые бездумно обрекают себя на проклятие из-за свойственной им жадности, грубости, жестокости, вспыльчивости, склонности к излишествам и богохульству! Предложенный мною способ поведения, несомненно, более приличествует порядочным людям, но обрекать себя на погибель — это всегда великое безумие. Поэтому не следует вести себя даже так. Надлежит презреть и вожделение, и собственную власть, уповая лишь на ту милосердную силу, которая наполняет сердца подданных милосердием и жаждой благ милосердия[16]. Этот путь укажут вам другие, мне же достаточно отвратить вас от соблазна низменной жизни, которому дают себя увлечь некоторые лица вашего положения, не знакомые в достаточной мере с его истинной сущностью.

СОЧИНЕНИЕ ПО ПОВОДУ ПОДПИСИ

тех, кто так подписывает конституцию: «Я подписываюсь лишь под тем, что касается веры» или же: «Я подписываюсь под конституциями, имея в виду только вопрос веры»

ВЕСЬ вопрос сегодня заключен в следующих словах: «Я осуждаю пять положений в том смысле, который вложил в них Янсений» (или: «Я осуждаю Янсениеву доктрину в пяти положениях»). Крайне важно уразуметь, как здесь подписываешься.

Во-первых, следует знать, что для того, кто руководствуется истинной сутью вещей, нет никакой разницы между осуждением доктрины Янсения в пяти положениях и осуждением, к примеру, действенной благодати св. Августина, св. Павла и т. д. Это — единственное основание, побуждающее врагов действенной благодати всеми силами добиваться подписания Формуляра. Следует знать также, что способ, с помощью которого пытаются защититься от решений папы и епископов, осудивших и доктрину, и смысл Янсения, оказался столь утонченным, что, будь он даже истинным в своей основе, присущие ему нечеткость и боязливость придают ему вид средства, недостойного подлинных защитников Церкви.

Основу этой защиты составляют различение высказываний факта с высказываниями права и указание на необходимость доверять первым и уважать вторые. Вопрос, стало быть, в том, действительно ли факт и право разделены или же здесь имеет место одно лишь право, т. е. действительно ли смысл Янсения, выраженный в пяти положениях, относится к праву. Папа и епископы единодушны: утверждать, что пять положений еретичны в смысле Янсения,— значит высказываться и о праве, и о вере. Александр VII заявил в своей конституции: «Дабы оставаться в истинной вере, надлежит говорить, что слова "смысл Янсения" однозначно подразумевают "еретический смысл положений"» и, таким образом, именно факт влечет за собой право и составляет существенную часть символа веры. Это равнозначно высказыванию: «евхаристия в смысле Кальвина является ересью», которое, несомненно, составляет постулат веры. И лишь весьма небольшое число людей, непрерывно производящих на свет мелкие сочиненьица на час, твердят, будто факт по природе отличен от права.

Наконец, следует отметить, что упомянутые слова о факте и праве не встречаются ни в предписании, ни в конституциях, ни в формулярах, но единственно в некоторых опусах, никакой необходимой связью не связанных с рассматриваемым вопросом о подписи. Пусть же те, кого совесть обязывает ни под каким видом не осуждать смысл Янсения, продумают по совести же вопрос о подписании, исходя из всего вышесказанного.

Мое мнение на сей счет таково: если смысл Янсения действительно отражен в предписании, буллах и формулярах, то от него надлежит отречься и подписать, иначе не будет исполнен долг [христианина]. Ибо утверждать, что доста-

точно при подписании конституции просто заявить: мол, я имею в виду лишь вопрос веры, и на том только основании, что выдумали некий факт, отличный от права, полагать, будто ты не осудил Янсениев смысл,— значит впасть в чистой воды самообман, и доказательств тому несть числа. Достаточно уже сказать, что коль скоро факт и право вовсе не упоминаются в документе, предложенном к подписанию, два эти слова отнюдь не связаны друг с другом такой связью, чтобы с необходимостью можно было признав первый, исключить второе. Если бы в предписании, конституциях или формулярах говорилось, что верить следует не только в догматы веры, но также и в факт; или если бы факт и право в равной мере предлагались к подписанию; или, наконец, если бы два эти слова, факт и право, были ясно обозначены в вышеуказанных документах,— тогда, пожалуй, стоило бы заявлять, что простого согласия в одном лишь вопросе о праве достаточно для того, чтобы обозначить несогласие в вопросе о факте. Однако эти слова присутствуют лишь в наших беседах и в некоторых совершенно независимых от конституций сочинениях, которые вполне могут сгинуть, подпись же останется. И поскольку [факт и право] не соотносимы друг с другом и не противоположны друг другу ни применительно к сущности предмета (где вера естественным образом противостоит не факту, но заблуждению), ни применительно к документу, который надлежит подписывать, то тем самым устраняется возможность утверждать, будто выражение веры с необходимостью влечет за собой исключение вопроса о факте. Ибо пусть говорят, что принимают только веру,— и тем самым указывают на наличие некоторой иной вещи, которой не приемлют,— отсюда отнюдь еще не следует, что эта вторая, неприемлемая, вещь с необходимостью яв-

ляется смыслом Янсения. Под ней может пониматься множество иных вещей, например, истории, приведенные в папских документах, запрет читать и писать и прочее. Более того, слово «вера» оказывается здесь в высшей степени двусмысленным, ибо хотя одни утверждают, что вопрос о доктрине Янсения — это вопрос веры, а другие — что речь идет всего лишь о чистом факте, несомненно одно: провозгласить, что имеешь в виду положения веры, не оговорив при этом своего отношения к Янсениевому учению, вовсе не значит сказать, что-де, не имеешь в виду положений последнего,— скорее, что именно о них-то и идет речь. Ибо папа и епископы открыто намереваются представить осуждение Янсения как вопрос веры — все говорят об этом без утайки, и никто не отваживается прямо заявить об обратном. Несомненно, такое исповедание веры, по меньшей мере, двусмыслено и неясно, а, стало быть, неудовлетворительно.

Откуда я заключаю, что:

1. Лица, просто и безоговочно подписывающие Формуляр, подписываются под осуждением Янсения, св. Августина и действенной благодати.

2. Отказ от подписи под документом, требующим формально осудить Янсениеву доктрину, спасает от осуждения и Янсения, и действенную благодать.

3. Наконец, всякий, кто, имея в виду лишь положения веры, ставит свою подпись под документом, но формально не отказывается от осуждения Янсениевой доктрины, избирает средний путь, который мерзок пред Господом, достоин презрения в глазах людей и совершенно бесполезен для тех, кого хотят погубить при помощи затеи с подписанием Формуляра[1].

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

ПИСЬМО АДВОКАТУ ПАРЛАМЕНТА ОТ ОДНОГО ИЗ ЕГО ДРУЗЕЙ

1 июня 1657 г.

СУДАРЬ,

Вы привыкли считать, что дела Ваши идут хорошо, если успешно продвигается проводимый Вами процесс. Однако сейчас Вам следует признаться в абсолютном непонимании происходящего. Ведь это Ваше счастье, что Вы наблюдаете за тяжбами вчуже.

Но сегодня все мы — накануне дня, когда во Франции будет учреждена инквизиция[1],— инквизиция, от которой никто уже не сможет совершенно отстраниться. Представители Римской курии, а также некоторые из епископов, чье мнение преобладало на съезде духовенства[2], соединили свои усилия дабы воплотить этот план, основанный на булле папы Александра VII о пяти положениях[3]. Они заставили духовенство признать буллу вместе со всеми следствиями, благоприятствующими их замыслам. Ведь съезд духовенства решил, что под названной буллой должны в знак своего согласия поставить подписи все священнослужители королевства, а также что к лицам, которые откажутся от подписания, должны

быть применены все наказания, предусмотренные в отношении еретиков, т. е. лишение бенефициев[4] и другие жестокие меры, которые всем известны.

Вы прекрасно видите, что все это означает,— и если парламент не воспротивится, то инквизицию можно наверное считать установленной. Между тем говорят, будто бы булла уже послана в парламент, и едва только ей придадут законную силу, Франция окажется в том же ярме, что и другие народы.

Я часто предавался размышлениям об этом и не усмотрел здесь ничего хорошего. Мир просто-напросто не представляет себе куда ведут подобные намерения, и какими могут быть их последствия. Дело это отнюдь не религиозное, но политическое. Я ошибался, полагая, что янсенизм, который принято представлять в качестве главной цели всех подобного рода дел,— и вправду нечто большее, нежели просто повод. Пока нас тешат тщетной надеждой на его скорое якобы искоренение, мы незаметно для себя превращаемся в рабов инквизиции, под игом которой окажемся прежде, нежели станем свидетелями падения янсенистов.

Я хотел бы от всей души, чтобы попытка убедить свет, будто у Янсения действительно наличествует пяток крамольных положений, оказалась достойным похвалы начинанием,— да только вот средства такого убеждения совершенно мне не нравятся. Образ действий, состоящий в том, чтобы лишать людей их бенефициев, я оцениваю как нововведение наихудшего рода, затрагивающее даже тех, кто о нем и не помышляет.

Ибо неужели, сударь, Вы полагаете, будто до нас это дело никак не касается, коль скоро мы не принадлежим к духовному званию? Не следует заблуждаться: оно имеет отноше-

ние ко всем нам, кем бы мы ни были, а если не к нам непосредственно, то уж точно — к нашим близким, к нашим друзьям и к нашим детям.

Сударь, разве Ваш сын, обучающийся ныне в Сорбонне, не может унаследовать бенефициев своего дяди? А мой сын, настоятель монастыря, он разве не заинтересован в том же? Вы ответите мне на это, что им, мол, достаточно только поставить подпись, чтобы обезопасить себя от преследований. Пусть так, согласен. Но неужели перед нами дело, в зависимость от которого и впрямь оправданно ставить их безопасность? Как же так? Ведь если мой сын будет уверен, что положения, о которых идет речь, Янсению вовсе не принадлежат (боюсь, он и в самом деле так полагает, ибо часто видится со своим кузеном, доктором теологии, а тот, по его собственным заверениям, как ни старался, так и не сподобился отыскать сих злополучных положений в Янсениевых книгах), то, тем самым, не допуская, будто они суть в текстах упомянутого автора, он не сможет поставить свою подпись под противным утверждением, поскольку поступить подобным образом означало бы просто-напросто солгать,— тогда как для него предпочтительнее все потерять, нежели оскорбить Бога [ложью].

Итак, придет все это в голову моему сыну — и прощайте мои бенефиции, на приобретение которых я положил немалые труды.

Вам, стало быть, ясно, что у того, кто сегодня нисколько не заинтересован в данном деле, заинтересованность может возникнуть завтра, и сегодняшние наши обстоятельства ничего не значат. Так неужели же нельзя как-то иначе, не будоража все королевство, доказать факт наличия крамольных положений в Янсениевой книге?

Да и было б из-за чего поднимать столько шума! Диспутируй они[5] лишь на книжных страницах, я, ничуть не вмешиваясь, охотно предоставил бы им болтать вволю. Здесь, однако, предлагается довольно забавный способ покончить с их разногласиями, попутно лишив покоя множество семейств, никак к этим дискуссиям не причастных, и насадив во Франции новую инквизицию, которая вела бы нас «правильным» путем. Бог свидетель, в сколь непродолжительное время может она разрастись, стоит лишь дать ей возможность пустить корни. Нам достанет мгновения, чтобы понять: сложись обстоятельства подобным образом,— и никто уже более не сможет чувствовать себя в безопасности даже в собственном доме, ибо достаточно всего лишь иметь влиятельных врагов, которые подадут на Вас в суд и обвинят в янсенизме за то, что у Вас в кабинете были янсенистские книги или за какой-нибудь несколько вольный отзыв об этих новых буллах (что, как Вам известно, иные адвокаты частенько себе позволяют) и, тем самым, Ваше благополучие будет поставлено под угрозу. И пусть даже в конце концов все ограничится одним лишь судебным разбирательством — разве и это не будет уже достаточно большой неприятностью, независимо от исхода дела?— Право же, легче легкого обойтись так со своим противником, в особенности же несложно это для того, кто вызывает наименьшие подозрения.

У нас уже есть тому примеры. Ведь этот замысел возник у них не сегодня. Изводить людей они научились еще прежде, во времена булл и бреве Иннокентия X[6]. Вы сами знаете, сколько треволнений пережили достойные каноники из Бове, когда их принуждали подписывать упомянутые папские документы под угрозой отрешения от должностей, которых они сегодня, быть может, уже лишились бы, не обратись к

парламенту с жалобами на злоупотребления; это лишь одно смогло разрушить все замыслы, направленные против означенных духовных лиц.

Действительно, в столкновении с инквизицией нет более надежного средства защиты, нежели жалоба на злоупотребления, представленная в суд. Им это также хорошо известно, и они ни за что не упускают случай и всегда пытаются закрыть эту лазейку, если только вознамериваются помучить кого-либо всласть.

Так поступили они с кюре из Либурна, что в Гиени, которого, прибегнув к помощи [ложных] свидетельских показаний обвинили и принудили держать ответ перед уполномоченными, добившись их назначения для разбирательства дела через людей из совета при архиепископе Бордо. А поскольку уполномоченные не являлись судьями, которым положено рассматривать такие дела, и к тому же выказали слишком уж явное пристрастие, кюре подал на них жалобу и потребовал, чтобы дело рассмотрели Генеральные викарии архиепископа Парижского или официал[7] архиепископа Бордо; в этом однако было отказано. И хотя ему пришлось писать к самому архиепископу Бордо и даже к папе, уполномоченные так и не пожелали добровольно устраниться от ведения дела. В конце концов наш бедный кюре обратился в парламент с жалобой на допущенные злоупотребления,— и парламент взял его под свою защиту. Таким образом он мог бы выскользнуть из рук своих мучителей, когда бы те не добились решения архиепископского совета, запретившего парламенту знакомиться с этим делом и передавшего его прежним уполномоченным.

Вот так более шести месяцев измывались над либурнским кюре, который на этот срок должен был оставить приход и

отправиться в Париж, дабы воззвать к справедливости короля и его архиепископа (подобное путешествие потребовало, кстати, затраты немалых усилий и средств). Как мне стало известно от лиц, близких к архиепископу Парижскому, несколько дней назад он возвратился в свой приход, претерпев множество тягот по милости ничем не рисковавших обвинителей.

Не находите ли Вы, что инквизиция — весьма надежный и удобный способ лишать покоя своих врагов, сколь бы невинными они ни были? Ибо и того, кого не в чем обвинить, могут, как кюре из Помейроля (также расположенного в Гиени), сразу бросить в тюремный застенок безо всякого предуведомления и объяснения причин, по обыкновению римской инквизиции. За поиск доказательств, изобличающих кюре в янсенизме, обвинители принялись уже после. Между тем судьи, проводившие разбирательство, были просто поражены, когда убедились по изучении дела в невиновности этого добропорядочного человека и увидели невероятную пристрастность его прихожан. Так, одним из важнейших пунктов обвинения, на котором они более всего настаивали, гласил: он проповедовал, будто Иисус Христос присутствует в святом Причастии, а вовсе не в хоругви; причиной послужило следующее: кюре порицал прихожан за то, что они, принимая святую просфиру, обычно для благодарения Спасителя обращались не к святому Причастию, а к хоругви, на которой был изображен Иисус Христос[8]. Этот факт привел судей в такое замешательство, что они немедленно освободили несчастного из тюрьмы, где тот успел провести два месяца. И сколько он потом не требовал довести процесс до конца и наказать либо его, либо обвинителей, никакого возмещения за столь несправедливые притеснения добиться ему не удалось.

Правду говоря, сударь, все вышеперечисленное едва ли можно счесть наибольшим злодейством, на какое только способны инквизиторы, ибо они пока лишь начинают. И уж если им в такой мере удалось использовать для гонения на неугодных папские конституции и бреве, не получившие от парламентов законодательной силы, то разве сможет что-нибудь остановить их, как только они вооружатся буллой, наделенной упомянутой силой?

Меня просто душит смех, когда я слышу разговоры, о том, что королевская декларация[9], узаконивающая буллу якобы еще не предполагает обязательного установления инквизиции и не наносит ущерба нашим свободам. Это утверждение нравится мне не менее, нежели обещание умертвить без какого-либо ущерба для жизни. Ведь не со словом же «инквизиция» связана наша тревога, но с самою инквизицией. Каким именем ее ни назови, она все равно окажется скорее действенным и надежным способом ущемления наших свобод, нежели средством к нашему исцелению, как на том настаивает духовенство.

Не находите ли Вы также весьма слабым утешением заверения о том, что парламент, дескать, всегда будет наготове, чтобы рассмотреть жалобу на злоупотребления? Ведь узаконив буллу, парламент лишит нас возможности подавать жалобы на злоупотребление,— возможности, которая остается за нами, откажись парламентарии от такого узаконивания. Но даже если и можно было бы пожаловаться в любой момент, сколько людей подверглись бы гонениям в отдаленных провинциях, где нет ни малейшей возможности воспользоваться этим правом? Ибо чего только не вытерпит несчастный кюре из какого-нибудь Лионнэ или Пуату, покуда доберется до Парижа!

Итак, узаконь мы эту буллу,— и силы сторонников инквизиции возрастут чрезвычайно, даже при условии, что позволено будет жаловаться на злоупотребления. Выходит, они недостаточно хорошо взвесили [последствия], принимая решение, которое опубликовано у Витре в протоколе их последнего заседания[10], страница 2: «Покорнейше просить короля, дабы он воспретил всем парламентам рассматривать жалобы на злоупотребления, которые могут быть поданы в связи с подписанием папских документов».

Чего, собственно, они этим добились? Разве это не достаточное свидетельство того, что они сами осознают неправедность своей затеи? Они ведь боятся парламентов и потому, желая достичь успеха, задумали связать им руки. Возможно ли лучше обнаружить предвзятость, которой они намерены руководствоваться уже в качестве высших должностных лиц инквизиции?

Что ж, все это — отнюдь не самый удачный способ превратить людей в сторонников своего начинания. Средство, к которому они прибегли, позволяет не так добиться нужного им узаконения буллы, сколько наперед выказать их подлинные цели. Они и сами это признали, но, увы, слишком поздно. Ведь они не препятствовали распространять тираж упомянутого протокола, экземпляры которого сами же и разослали епископам — в установленном порядке, скрепленные подписями полномочных лиц съезда духовенства. Осознав же, что это наносит им ущерб, они вознамерились было окружить заговором молчания порочащий их документ,— затея, лишний раз доказывающая всю меру их неискренности. Однако поборники установления инквизиции воображают, что коль скоро сегодня они выдвинули очень простое требование, с виду — кротчайшее из всех, какие только могут быть,

то парламент попадется в эту ловушку и ограничится рассмотрением одной только предложенной ему буллы самой по себе, оставив без внимания цель, которой та служит и которую они столь явно обнаружили в своих сочинениях. Поистине, восхитительная попытка трактовать парламент как сборище эдаких простофиль!

Но если не ошибаются они, тогда ошибаюсь я. Во всяком случае для меня достаточно понятен поворот, который принимает дело. Каждое утро, выходя из дворца, я говорю с советниками парламента, и среди них нет ни одного, кому бы все это не было ясно. Не далее как сегодня утром Ваш советник сообщил мне, что не считает это дело заурядным и что данную буллу нельзя рассматривать как обычную буллу, разрешающую какой-либо спорный вопрос, не сопряженный с серьезными последствиями. Ее, напротив, следует рассматривать как основание для новой инквизиции, которую хотят учредить и которой не достает лишь согласия парламента, чтобы окончательно утвердиться.

Отрадно видеть, что от парламента не укрылась истинная суть происходящего. В самом деле, даже не будь в этой булле ничего такого, что понуждало бы отвергнуть ее самое по себе (в действительности, она полна существенных расхождений с законодательством) парламент все же не мог бы ее сейчас узаконить уже из-за одних только последствий, которых кое-кто хочет с ее помощью добиться. Ибо разве мало вещей, приемлемых в одно время и совершенно неприемлемых — в другое?

Весьма удачный тому пример явила Сорбонна, когда ее докторов хотели принудить к публичному заявлению о том, что «они не будут высказывать ничего несогласного с декретами пап — без ограничений и оговорок о том, что данное

обязательство не касается декретов, которые противоречат правам и свободам, установленным в королевстве»; к тому их пытались подвигнуть, приводя в пример некоторых старых докторов, якобы поступавших именно так. Но доктора, по изучении вопроса, сослались на г-на Филесака[11], декана Сорбонны, который в 1628 г. печатно заявил: «Если кто в прошлом и высказывался подобным образом, это было поступком чрезвычайным, нисколько не вменявшимся законодательно; и, более того, если в другие времена такие высказывания можно было допускать со спокойной совестью, то сегодня это невозможно из-за нового положения вещей».

Вот какие доводы они выдвинули в свою защиту: «За несколько столетий папами издано огромное количество декретов, декреталий, булл и конституций, противоречащих древним установлениям Церкви и даже самому Священному Писанию» (С. 89), и в подтверждение этого привели примеры такого рода расхождений папских документов со Священным Писанием, свободами галликанской церкви и властными полномочиями наших королей, в том числе — случай папы Бонифация VIII[12], который, объявив еретиком всех, кто не верит, будто французский король подчинен ему даже в светских вопросах, определил в булле *Unam sanctam*: «Дабы обрести спасение, надлежит верить, что в руке папы пребывают оба меча — как светский, так и духовный; и всякое человеческое существо ему подчинено». Посему, согласно мнению папы, тот, кто говорит обратное — впадает в ересь. К сказанному сорбоннские доктора присовокупили буллу *Cum ex apostolatus*, в соответствии с которой «особы любого звания, короли и частные лица, впавшие в ересь либо покровительствующие еретикам, дающие им приют или же укрывающие их от преследования, находятся вне закона и навсег-

да утрачивают все положенные им почести, заслуги, а также имущество, на которое имеет право всякий, кто первым сумеет им завладеть». На этом основании доктора заявили о невозможности безоговорочного подчинения Римской курии в ее нынешнем виде, подтвердив этот довод ссылкой на господствующее ныне настроение умов: «Нам довелось жить в такое время, когда вот уже пятьдесят лет отмечают появление подобных булл, облыжно присваивающих право распоряжаться судьбами королевств.

Равно не остались незамеченными и некоторые книги того же толка, таящие в себе решительную угрозу державе и самой жизни наших королей; среди прочих особо выделяется отвратительное сочинение, озаглавленное *Admonitio* [*Наставление*] а также опус иезуита Санктареля в поддержку принципов, направленных против короля и его государства...».

«Отсюда становится очевидным,— продолжают они,— каков замысел лиц, добивающихся от нас этих новых свидетельств лояльности папе, что на деле означает лишь окончательное ниспровержение государственных устоев, подточенных папскими декретами. Совершенно ясно, что происки и интриги, предпринятые дабы воплотить это новшество в жизнь, также не имеют иного основания и цели, кроме стремления придать законную силу буллам, направленным против власти короля, и оградить сочинения иезуитов Санктареля и Марианы[13] от цензуры и суровых приговоров Государственного совета[14] и парламента, осудивших эту отвратительную доктрину» (С. 53; 95). Отсюда они заключают: «Когда бы даже на самом деле (а это вовсе не так) в течение долгого времени приняты были заявления о лояльности папе в роде требуемого, то сегодня от этого должно было б отказаться» (С. 46, 47).

Эти же слова я могу в точности повторить и касательно нашего дела. Если бы мы и согласились с тем, что интересующую нас буллу [Александра VII.— *О. Х.*] можно узаконить, при условии, что как таковая она не вызывает возражений (а это вовсе не так), то в нынешних обстоятельствах от подобного узаконения все же следует воздержаться. Ведь поступить иначе — значит потворствовать очевидным замыслам тех, кто требует принять буллу лишь для отвода глаз, а на деле стремится загнать нас в кабалу инквизиции, под игом гнусных судилищ которой томится едва ли не весь христианский мир.

Но я скажу больше — она и сама по себе полна юридически неприемлемых положений в такой мере, что не может быть узаконена без ущерба всем существующим формам правосудия. О некоторых из этих положений я Вам сейчас расскажу, ибо не совсем еще забыл каноническое право.

Не вздумайте смеяться над первым из них, представляющим собой общеизвестный грубый солецизм в слове *imprimantur*. Ибо одно это уже делает буллу недействительной на основании декретов папы Луция III[15],— причем недействительной столь бесспорно, что глосса добавляет: «В соответствии с мнением всех докторов канонического права, нельзя прислушиваться ни к каким доводам в пользу законности буллы, исходя из подобной презумпции ложности» (*«contra istam praesumptionem non est admittenda probatio»*). Как это свидетельствует о необдуманности составления и поспешности составителей! Во Фландрии вокруг этого также было немало шума. Несомненно ведь, что ошибка допущена в оригинале, и, стало быть, ее уже никак не исправишь в напечатанных экземплярах буллы, поскольку, если недействителен подлинник, то недействительны и копии. Кроме того, согласс-

но нормам канонического права, малейшее изменение, пусть даже оно касается одной-единственной точки, делает буллу недействительной, а виновник такой ошибки должен быть отлучен от Церкви.

Другая юридическая несообразность, ближе всего до нас касающаяся: в рассматриваемой булле папа грозит наказанием тем, кто ей не подчинится. Предоставляю парламенту судить о том, обладает ли папа правом угрожать подданным короля: *sub poenis ipso facto incurrendis.*

Еще одним существенным несоответствием праву является та оскорбительная манера, в которой здесь принижается священное и высшее сословие епископов, помещаемое в ряд менее значительных сословий. Ведь в одном из параграфов [буллы] папа, говоря о себе, отмечает, что будь он равен кардиналу и епископу, он был бы тогда *in minoribus*; подобное положение делает буллу недействительной, в соответствии с разделом *Quam gravi, titul de crimine falsi* канонического права, гласящим: если папа назовет епископа *своим сыном*, вместо того, чтобы именовать его *своим братом*, вопреки той общности, что установлена между ним и всеми епископами мира посредством общего епископского сана, то документ, в котором встретится подобное выражение, должно считать недействительным. А что же тогда говорить о рассматриваемой нами булле, коль скоро папа называет в ней епископов не просто *сыновьями*, но *младшими*? Здесь применен столь оскорбительный и уничижительный термин, что съезд духовенства, в других случаях не слишком ревностно отстаивавший интересы епископата, изменил это слово в своем варианте буллы, смягчив его оскорбительность насколько возможно. Однако тем самым они отнюдь не добавили чести своему званию, которое остается опозоренным в оригинале буллы и в

самой латыни, которую они цитируют. Так что это исправление лишь подчеркивает ущерб, нанесенный их достоинству, и недостаточность веры, которую они столь явно выказывают, спокойно снося такое обращение.

Не угодно ли ознакомиться и с другими примерами подобного рода?

Что Вы скажете о стремлении папы не ограничиваться запретом писать, проповедовать и говорить все, что противоречит его решениям,— запретом, который признается законным только в силу высшего положения, занимаемого папой в Церкви? Он ведь хочет пойти дальше и обязать нас веровать в то, что решено им в одиночку. Но разве можем мы с этим согласиться, не признав, вместе с тем, что «мы и наши короли суть его подданные даже в вопросах, относящихся к компетенции светской власти»,— если в папских буллах обратное ясно и недвусмысленно провозглашено ересью: *Aliter sentientes haereticos reputamus*,— говорил Бонифаций VIII нашему королю Филиппу Красивому[16]. Стало быть, не остается никаких сомнений: коль скоро мы сочем папу непогрешимым, нам надлежит либо объявить себя его рабами, либо превратиться в еретиков, противящихся непогрешимому авторитету. Посему Церковь никогда не признавала подобной непогрешимости за папами, но только за вселенскими соборами, на которых всегда можно было обжаловать несправедливые решения понтифика. И если в целях установления своего верховного господства, папы часто объявляли еретиками тех, кто на соборах пытался обжаловать их действия (это относится к Пию II, Юлию II и Льву X[17]), Церковь, напротив, всегда стояла на том, что папа, как следует из самого определения вселенского собора[18], должен подчиняться его решениям.

Как раз в силу данного обстоятельства наши короли, их генеральные прокуроры, целые университеты и частные лица столь часто прибегали к праву обжалования булл на соборах, каковое право подтверждается всею главой 13-й свобод галликанской церкви.

Еще одним важнейшим основанием наших свобод, в зависимость от которого почти все они поставлены г-ном Питу[19], служит следующая древняя максима: «Хотя бы папа и был верховным владыкой в духовной области, во Франции его власть не безраздельна, но ограничена канонами и правилами древних соборов: *et in hoc maxime consistit libertas ecclesiae gallicanae*, в соответствии с мнением Парижского университета». По этому поводу г-н Дюпюи[20] замечает в комментариях к свободам галликанской церкви, посвященных покойному г-ну Моле[21], первому президенту и министру юстиции: «Наши теологи называют это полновластие папы абсолютным бедствием и дьявольским наущением, *plenam tempestatem et verbum diabolicum*» (С. 30 в издании Крамуази[22]).

Таковы мнения наших докторов, в соответствии с которыми решение папы отнюдь не обязательно; это относимо даже к вопросам веры, поскольку он подвержен заблуждению в этих вопросах; однако папе не следует возражать без веских доводов: *«In causis fidei determinatio solius papae ut papae, non ligat ad credendum, quia est deviabilis a fide»*,— как говорит Жерсон[23]. Следовательно, папа в рассматриваемой булле, с помощью которой он хочет обязать нас уверовать в его решения, посягает на наши свободы, и булла эта юридически явно несостоятельна.

Есть тому и еще одно, куда более существенное, как мне кажется, подтверждение: папа говорит, что данный предмет исследован с наибольшей тщательностью, какой только мож-

но желать: *qua major desiderari non possit.* Но здесь присутствует одна тайная уловка, которую необходимо раскрыть. Состоит она вот в чем. Как я уже Вам говорил, папы хотят заставить нас поверить, будто они одни способны выносить решения в вопросах веры, причем совершенство их решений в этой области уже невозможно превзойти. На наш взгляд, однако, лишь соборы могли бы обязать к принятию чего-либо на веру, не оставляя при этом никаких оснований искать большего. И, стало быть, папа в своих притязаниях заходит слишком далеко, стремясь уверить нас, будто относительно данного предмета он сообщает *все, чего только можно пожелать*, в то время, как он просто-напросто посовещался с несколькими монахами.

Согласившись с подобной претензией, мы поступили бы весьма опрометчиво, поскольку это значило бы признать папу непогрешимым и, тем самым, нанести величайший ущерб нашим свободам, да к тому же лишить правомочности апелляции к собору,— да и вообще все соборы сделать бесполезными: ведь достаточно было бы и одного папы, коль скоро он непогрешим. И можете не сомневаться,— сторонники Римской курии не преминут однажды воспользоваться узаконением данной буллы дабы извлечь все вышеперечисленные выгоды.

Найдутся и другие примеры юридических несообразностей, перечислять которые я нахожу делом слишком долгим. Никогда еще не выходила в свет такая булла. Но более всего одобрение ее парламентом немыслимо потому, что, составленная одним только папой, без консультаций с собором и даже без учета мнения коллегии кардиналов, она может расцениваться лишь как изданная папой по собственному побуждению, *motu proprio*, что не позволяет признавать ее во

Франции, ибо здесь никогда не признавали булл, составленных *motu proprio*, в вопросах веры либо в общецерковных делах,— сколько бы о том ни старались иные папы, как, например, Иннокентий X, который в булле от 1646 г. о резиденции кардиналов, заявлял, что хотя и составил ее *motu proprio*, все же требует, чтобы она «имела такую же силу, как если бы была составлена после совещания с кардиналами». На это покойный генеральный адвокат, г-н Талон[24], отвечал: «Напрасно папа в своей оговорке пытается властным распоряжением изменить суть важного документа». В конце концов, булла была отвергнута как незаконная. Что же до последней конституции этого папы (о пяти положениях Янсения), решения которой по вопросам веры разделяли все без исключения теологи,— здесь также никто не отважился требовать столь желанного для иных узаконения из-за того лишь, что папа высказывается от своего лица.

Так отчего же не отвергнуть и буллу Александра VII, если один-единственный изъян — то, что папа в ней выражает лишь свою личную точку зрения (не будь она даже отмечена всеми иными юридическими несообразностями),— уже делает ее непригодной к узаконению?

Итак, сударь, достоверно установлено, что никогда еще не появлялась булла, менее приемлемая, нежели эта, достойная быть отвергнутой по причине как явных несоответствий праву,— хотя бы даже ее и не собирались применять во зло, так и дурного применения, которое ей уготовано,— хотя бы даже в ней и не было указанных несоответствий.

А что же получится, если рассмотреть вкупе и несоответствия, и характер применения? Не ясно ли, что если узаконить эту буллу, то любой иной тогда следует придавать законную силу и подавно, а мы окажемся беззащитными пе-

ред каждой буллой, которую пришлют из Рима, что отнюдь нельзя признать безобидным итогом. Ибо о вероятных последствиях можно судить по тому, что уже произошло. Разве Вы не видите: сейчас все направлено лишь к умножению числа булл, чтобы возникло столько непогрешимых документов, сколько требуется, и мир мало-помалу привык слепо им верить. Когда они превратятся в мотивы, руководящие умами людей, тогда напрасны уже будут попытки парламентов выступать против посягательств Рима на светскую власть наших королей. Такого рода выступления сохранят политическое значение, но не смогут избавить от мук совести. Если Риму буде угодно, то и самих членов парламента, вставших на защиту прав светской власти, объявят еретиками. Ибо как может заблуждаться непогрешимый авторитет? Ведь после булл Бонифация VIII и им подобных не остается никакого различия между высказываниями «папа непогрешим» и «мы суть подданные папы».

Рассмотрев все вышеприведенные доводы, Вы, сударь, не можете не признать всей опасности этой буллы,— как в рассуждении порочности цели, которой ее хотят подчинить, так и способа, которым она составлена. Мне остается лишь показать Вам, сколь незначительна она по своему основанию и по решаемому в ней вопросу; последний, будучи всего лишь простым вопросом о факте, едва ли стоит того шума, который вокруг него хотят поднять. Ибо всеми теологами мира признано: отрицая этот факт, человек еще не становится еретиком; здесь можно говорить разве что о дерзости. Но лишать имущества и бенефициев за дерзость и карать за нее, как за ересь, по меньшей мере, неблагоразумно.

Действительно, зачем числить в еретиках того, кто еретиком вовсе не является? Ведь речь идет о вопросе фактичес-

ком, а такой вопрос не может породить ереси. Однако некоторые епископы, постановившие лишать бенефициев без какого-либо основания, кроме упомянутого вопроса о факте, в циркулярном письме от 17 марта сего года провозгласили, что «те, кто отказывается ставить подпись под документом, касающимся вопроса о факте, будут рассматриваться как лица, отказавшиеся ставить подпись и под решением вопроса о праве»[25]. Славно, нечего сказать! Ведь вся их власть бессильна совместить эти вещи, столь различные по природе. Простой факт всегда будет только простым фактом, и отталкиваясь от него, никак не обосновать правомочность отнятия у людей их бенефициев — в своем письме я постоянно к этому возвращаюсь.

Разве не ясно как Божий день, что вся эта история с буллой затеяна мим вовсе не затем, чтобы наставить нас в вере, но лишь для того, чтобы подчинить инквизиции? Располагай я временем, мне не составило бы труда обстоятельно доказать Вам этот факт как в рассуждении вопроса, который они избрали основанием для своего решения, так и образа действия, к которому они прибегают. Право же, перед нами — великолепный догмат веры, уверяющий, будто в некоей книге содержатся положения, всем миром осужденные! И можно ли предположить, что подписи всех служителей церкви требуются лишь затем, чтобы заставить в него поверить?

В таком случае следовало бы поступить проще. Если уж им так хотелось заставить в это уверовать и коль скоро они намеревались со всей основательностью просветить нас, достаточно было просто процитировать соответствующие страницы и растолковать нам этот пресловутый «смысл Янсения», осужденный ими, без объяснения, в чем же, собственно говоря, он заключается (как замечено в восемнадцатой *Про-*

винциалии, что этим утром принес мне сын). Признайте же это, сударь! Они думали лишь об осужденных положениях, а не о нас и выбрали этот вопрос потому только, что он показался им удобным ввиду их пристрастного отношения к Янсению. Они хотели воспользоваться случаем и обратить себе на пользу присущее кое-кому стремление осудить Янсениеву доктрину; они сочли, что это стремление ослепит совершенно ослепит нас и мы готовы будем заплатить за их буллы своими свободами...

Уже написав эти строки, я встретил одного из наиболее сведущих советников парламента, который сообщил мне, что выступать в роли законных и полномочных судей при разрешении вопросов о факте, возникающих в церковной практике — обычное дело парламентов. Таким образом, поскольку речь идет лишь о том, действительно ли пять положений извлечены из книги Янсения, парламентам достаточно исследовать, содержатся ли осужденные Римом положения в указанной книге,— разумеется, если соответствующая булла будет представлена в парламент,— подобно тому, как это было на знаменитой конференции в Фонтенбло, когда кардинал дю Перрон объявил несоответствующими оригиналу пятьсот фрагментов из святых отцов, приведенных дю Плесси-Морнэ. Поскольку вопрос состоял в том, чтобы просто проверить, действительно ли эти места присутствуют в святоотеческих сочинениях (равно как и сегодня речь идет о [проверке]: действительно ли осужденные положения взяты у Янсения), король Генрих IV назначил разобраться в деле светских комиссаров[26]. И какой бы шум ни пытался поднять поначалу папский нунций: для рассмотрения церковного-де предмета не приглашены церковнослужители и т. п.,— назначенные королем лица остались судьями, ибо требовалось лишь удосто-

верить фактическое соответствие. Мой собеседник привел и иные примеры подобного же рода. Впрочем, одного этого достаточно, чтобы развеять всякие сомнения и показать, что если на парламент оказывают давление в связи с буллой, то нам доставило бы удовольствие наблюдать, как парламентарии на совместном заседании палат тщательно проверяют, наличествуют ли пять положений в книге Янсения. Тогда-то мы и узнаем, вправду ли не верить в это — дерзость, и увидим, какую оценку получит постановление папы в постановлении парламента.

Право же, я не в силах сколько-нибудь полно выразить свое удивление тем, до чего же скверно был продуман упомянутый проект учреждения инквизиции, чтобы надеяться претворить его в жизнь руками столь сведущих в юриспруденции людей. Ибо едва ли они[27] сумели бы найти более зыбкое и неверное основание, нежели эта булла, которая, опираясь всего лишь на факт, никогда не смогла бы получить значение, достаточное для того, чтобы поддержать своим авторитетом столь широко задуманное предприятие. Действительно, разве не покроем мы себя несмываемым позором, когда инквизиция, с которой никто во Франции не желает мириться применительно даже к вопросам веры, отыщет себе лазейку в обсуждении вопроса о факте, когда все превратятся в ее добровольных пособников, когда наши епископы подкрепят буллу своим авторитетом, а парламент уклонится от сопротивления?

Не думаю, что парламент к этому расположен. Здесь нет никакой насмешки. Это дело лично касается членов парламента, как я недавно указывал,— по крайней мере, оно может отразиться на судьбе их родственников и друзей. Нет ныне человека, который бы мог остаться в стороне от этого каса-

ющегося до всех дела. Чем меньше рабства, тем лучше. Мудрый человек никогда не пожелает просто так, по доброй воле, надеть на себя ярмо.

Что ж, пусть сторонники буллы поищут иных способов убедить нас в том, что осужденные положения содержатся в Янсениевой книге. Пусть они пишут, сколько им вздумается, или, лучше, пусть все уймутся. Слишком уж много об этом переговорено. Пусть они оставят мир в покое, а наши бенефиции — в неприкосновенности.

Если парламент возьмется за это дело, то я смогу привести достаточно убедительных доводов, демонстрирующих различие между первенством, которым Господь действительно наделил папу, дабы тот наставлял Церковь,— и непогрешимостью, которой хотели бы наделить его всевозможные льстецы на погибель Церкви и нашим свободам.

СОЧИНЕНИЯ ПАРИЖСКИХ КЮРЕ

ФАКТУМ В ЗАЩИТУ ПАРИЖСКИХ КЮРЕ

против «Апологии казуистов от клевет янсенистов», а также лиц, означенную книгу писавших, издававших и продававших

НАШЕ дело — дело христианской морали, наши противники — казуисты, тщащиеся ее разложить. Наш интерес — интерес неусыпной совести, а повод подняться с небывалым прежде рвением против нового пасквиля казуистов заключается в том, что дерзость их, непрестанно возраставшая и достигшая уже высшего предела, обязывает нас прибегнуть к последнему средству, довести дело до суда и потребовать для максим казуистической морали цензуры и немедленного осуждения.

Чтобы убедиться в обоснованности наших намерений, достаточно лишь четко уяснить суть настоящего дела и тот образ действий, которого придерживаются новые казуисты с первых же шагов до последней книги, венчающей все, прежде ими совершенное. Нужно, чтобы каждый, кто видит, сколь губительно для Церкви терпение, с которым к ним доселе

относились, уразумел ныне необходимость *иной позиции*. Однако прежде важно показать, где скрыто ядовитое жало их злобных учений,— вопрос, который не освещен еще в должной мере.

Пагубнее всего в новых системах морали то, что они не довольствуются только порчей нравов — им нужно извратить само правило, лежащее в основе нравственности. Такая особенность заслуживает совершенно особого отношения. В этой области беспорядок — при сохранении законов, от него защищающих,— менее опасное и всеобъемлющее зло, нежели извращение законов и оправдание беспорядка. Действительно, если природа человека от самого его рождения привержена злу и сдерживает ее лишь страх перед законом, то стоит лишь устранить эту преграду, как похоть тотчас же получит возможность беспрепятственно распространиться. Так что, дозволяем ли мы самый порок или всех превращаем в порочных — все едино.

Отсюда понятно, почему Церковь печется о неприкосновенности правил морали перед лицом разврата тех, кому она не смогла помешать их нарушить: ведь так, несмотря на дурных христиан, можно видеть, что остались и осуждающие их святые законы, напоминающие о долге. Прежде, нежели явились новые казуисты еще не было примера, чтобы кто-нибудь, пребывая в лоне Церкви, без стеснения порочил чистоту ее правил.

Такого рода покушения — признак последнего времени, которое французские священнослужители именуют *осадком* и *концом веков*, когда теологи, вместо того, чтобы приучать к жизни, следующей заповедям Христа, попытались сами заповеди приноровить к человеческим интересам, страстям и наслаждениям. Именно посредством такой чудовищной под-

мены те, кто почитают себя докторами и теологами, замещают истинную мораль, единым принципом которой является божественный авторитет, а целью милосердие,— моралью всецело человеческой, основанной на принципе разума и нацеленной на вожделение и потворство природным страстям, что означенные лица и провозглашают с неимоверной дерзостью, как можно видеть из подборки максим, наиболее характерных для них. «Поступок,— говорят они,— возможен и не противоречит совести христианина, если подкреплен разумным основанием, *ratione rationabili,* либо авторитетом нескольких солидных авторов (или даже одного) и направлен на достижение честной цели».

Что понимается здесь под «честными целями» явствует из нижеследующих примеров, заимствованных у рассматриваемых авторов. Допустимо,— заявляют они,— убить оскорбителя, если убийство призвано снискать уважение людей. Разрешено драться на дуэли, если хочешь прослыть в свете храбрецом. Дозволено купить духовную должность, лишь бы только благо преходящее, которое предоставляет эта должность, не было приравнено к духовному. Женщина может наряжаться, какие бы беды отсюда ни проистекали, лишь бы делала она это по естественной склонности, из тщеславия. Позволительно в течение поста пить и есть без крайней необходимости, лишь бы это служило наслаждению и не вредило здоровью, поскольку в действиях, направленных на удовлетворение природного аппетита, греха нет.

В этих примерах раскрывается суть казуистов и ясно видно, как, искореняя правила благочестия, подменяют они завет Писания направлять все поступки к Богу, низменным дозволением полагать целью всего лишь самих себя: иначе говоря, в отличие от Иисуса Христа, пришедшего умертвить

в нас вожделение ветхого человека[1] и установить милосердное царствие человека нового, эти отцы пришли возродить похоть и затмить любовь Господню, от которой они освобождают людей, заявляя, что, дескать, вполне достаточно, просто не питать к Нему ненависти. Вот какова та мораль, которой они учат,— всецело от мира сего, подкрепленная одной только *плотской рукой*, как говорит Писание, и обоснованная исключительно авторитететом Санчеса, Молины, Эскобара, Азора и прочих. Отсюда казуисты заключают, что ей можно следовать со спокойной совестью и не опасаясь осуждения. Поразительно, до чего может дойти дерзость человеческая! Положение это, впрочем, скложилось не вдруг.

Такого рода «терпимые» взгляды начинались не с нынешних крайних проявлений, но с гораздо менее грубых и первое время только предположительных. Исподволь они усиливались соответственно умножению приверженцев ослабленной морали, в которых никогда не было недостатка, и вот уже перед лицом огромной армии казуистов, поддерживающих эти максимы, служители Церкви, опасаясь задеть столь многих и уповая, что кротость и разум окажутся в состоянии вернуть на путь истинный всех заблудших, мирятся с такими беспорядками, обнаруживая не только бесполезное, но и явно вредное в нынешних условиях терпение. Ибо воспользовавшись свободой писать, казуисты в короткое время намарали столько, что Церковь прямо-таки изнемогает под чудовищным гнетом всех этих томов. Распущенность мнений, нарастающая вместе с числом их книг, понуждает казуистов семимильными шагами продвигаться по пути дальнейшего разложения морали и дерзостно предлагать свои порочные взгляды в качестве правил. Таким образом, максимы, поначалу высказанные как просто мысли, вскоре предстали как

вероятные, затем казуисты принялись трактовать их как верные основания в руководстве совестью и, наконец, как столь же верные, что и противоположные мнения. Этот процесс развивался в столь дерзких формах, что церковные власти, наконец, обеспокоились и подвергли казуистические учения цензуре. Так, съезд французского духовенства в 1642 г. наложил запрет на книгу иезуита о. Бони[2], в которой собраны почти все упомянутые максимы (ибо книги казуистов суть лишь копии друг друга). Несколько цензур вынесли также Сорбонна, теологи Лувенского университета и покойный архиепископ Парижский.

Так появилась надежда, что столько авторитетов, выступив разом, все же сумеют остановить неустанно разраставшееся зло. Вместе с тем, некоторые обстоятельства понуждают нас не ослаблять бдительности. Речь идет о лекциях о. Эро в Коллеж де Клермон (о допустимости убийства), а также о лекциях о. Флао и о. Лекура в Канне (о допустимости дуэлей), столь странных и ужасных, что Парижский университет вынужден был обратиться к Парламенту и начать всем известную долгую тяжбу. Пример о. Эро, которого Государственный совет осудил на заключение в тюрьме Коллеж де Клермон, и навсегда отстранил от преподавания, слегка умерил пыл казуистов. Они занялись подготовкой новых материалов, дабы с наступлением более благоприятных времен издать их сразу и в полном объеме.

И правда, вскоре вышли сочинения Эскобара, о. Лами, Маскареньи, Карамуэля и проч., изобилующие уже осужденными, а равно и новыми, еще более ужасными мнениями, так что мы, разглядев, благодаря коренящейся в глубине наших душ добросовестности, вред, который причиняет делу морали такая смута, сочли своим долгом решительно высту-

пить против нее. Именно поэтому мы обращались к съезду духовенства и требовали осудить основные принципы, разделяемые авторами, из чьих книг мы извлекли цитаты, подборку которых предложили рассмотреть присутствовавшим на съезде епископам.

Здесь-то и проявили весь свой пыл заступники казуистов. Они прибегли к самым настойчивым ходатайствам и иным средствам, дабы предотвратить или хотя бы отсрочить цензуру в надежде, что под конец съезда уже не останется времени для ее обсуждения,— в чем отчасти и преуспели. И все же, на какие бы ухищрения они не шли, сколько бы дел не скопилось в последние дни работы,— все это, волей Провидения, не помешало съезду прежде, чем участники вернулись в свои диоцезы, высказать общее возмущение распущенной моралью казуистов и явить стремление осудить ее по всей форме, когда бы только позволило время[3]. А ведь на нашей стороне была одна лишь истина, столь бессильная ныне!..

Чтобы довести указанные решения до всеобщего сведения съезд подготовил циркулярное письмо к прелатам королевства, которое предполагалось рассылать вместе с книгой св. Карла [Борромео][4] *Наставление священников*, изданной в прошлом году по приказанию епископов-участников съезда под одной обложкой с этим письмом. Борьба против упомянутых злобных максим начинается здесь с опровержения доктрины пробабилизма — основы всех положений ослабленной морали[5]. Вот дословный текст из него: «Долгое время мы справедливо сокрушаемся, видя, что положение дел с исповедниками в наших диоцезах отнюдь не походит на то, что [мы видим] в области св. Карла, но гораздо более плачевно. Ибо если наши исповедники более просвещены, нежели его, то им угрожает и большая опасность увлечься некоторыми

современными мнениями, столь противными христианской морали и максимам Евангелия, что глубокое невежество было бы здесь несравненно более желательным, нежели подобная наука, которая учит сомнительным воззрениям и занята не искоренением дурных нравов, но их оправданием и поиском средств согласования с совестью»[6].

Затем они переходят к послаблениям, основывающимся на принципе пробабилизма: «В то время как Иисус Христос дал нам Свои заповеди и явил пример, дабы верующие в Него посвящали [заповедям] жизнь и приноравливались к ним, намерение данных авторов тому противно и состоит в приспособлении заповедей и правил Иисуса Христа к людским интересам, удовольствиям и страстям; поистине, сколь они изобретательны, когда угождают жадности и честолюбию либо советуют, как отомстить врагам, пустить деньги в рост, достичь, не выбирая средств, [высокого] положения в Церкви или же не уронить ложно понятой чести с помощью разного рода кровавых обычаев, заведенных в свете». Показав смехотворность казуистического метода руководства намерением[7], авторы письма сурово осуждают злоупотребления, совершаемые новыми казуистами в вопросе о допущении к причастию.

И, наконец, дабы показать всей Церкови, что казуисты достигли весьма немалых успехов, и могли бы достичь большего, выпади им такая возможность, письмо заявляет: «Некоторые кюре Парижа и других крупнейших городов королевства своими жалобами на эти беспорядки, представленными с позволения их прелатов на наше имя, а также настоятельными просьбами найти против упомянутых беспорядков какое-либо средство, еще более усилили наше рвение и усугубили печаль. Обратись они пораньше к съезду, мы бы

со всею тщательностью исследовали положения новых казуистов, из текстов которых для нас были извлечены выдержки, и торжественно огласили бы свой приговор, способный остановить эту чуму совести. Однако не располагая временем, необходимым для того, чтобы провести такую проверку с тщанием и точностью, соответствующими важности предмета, мы сочли, что не знаем пока лучшего средства против столь прискорбного беспорядка, нежели опубликовать коштом духовенства наставления св. Карла Борромео, в которых исповедникам разъясняется, каким образом им следует допускать к причастию, и разослать это сочинение всем епископам королевства».

Такая настроенность съезда тем вернее отражала подлинное мнение епископов, что, несомненно, побудительным мотивом их высказываний служила одна лишь сила истины. А посему, как мы полагали, авторы нововведений в области моральной теологии отныне должны будут выказывать большую сдержанность, и ввиду единодушия всех кюре и епископов крупнейших французских городов в осуждении их доктрины, успокоятся и сочтут великой удачей, что цензура, вполне заслуженная ими и соразмерная степени их злоупотреблений против Церкви, так и не была оглашена.

События, казалось, шли именно по такому пути, и мы уже не помышляли ни о чем, кроме мирного наставления паствы в духе благочестия и подлинно христианских заповедей, не опасаясь более помех на этом поприще, как вдруг[8] появилась новая книга, которая, будучи апологией всех казуистов, одна содержит столько же предосудительных положений, сколько все прочие опусы подобного толка, вместе взятые.

Указанная *Апология* как бы возобновляет все с позором осужденные прежде положения распущенной морали, а так-

же выказывает дерзость, тем более подлежащую цензуре, что в ее основании лежит презрение ко множеству прежних цензурных запретов, и тем более достойную наказания, что применявшиеся доселе средства воздействия доказали свою бесполезность,— почему и надлежит признать необходимым обращение к средствам более мощным, дабы остановить раз и навсегда распространение столь опасного зла.

Сейчас мы изложим те особые соображения, на которых, собственно, и основано наше требование осудить рассматриваемый здесь пасквиль. Некоторые из них весьма значительны. Во-первых, речь идет о совершенно неслыханной наглости, с которой в данной книге отстаиваются наиболее гнусные положения казуистической морали. От сходных с ней сочинений *Апологию* существенно отличает лишь меньшая степень притворства. Прежние способы защиты отвергнуты,— отныне не говорится, что положения, заслужившие упреки, приписаны, дескать, казуистам облыжно. Теперь перед нами куда более откровенный род выражений. Наличие осужденных максим признается, но, в то же время, они защищаются как якобы безоговорочно приемлемые для совести и *столь же верные, как и противоположные мнения.* Действительно, многократно повторяет Апология, казуисты держатся этих максим, однако к тому находятся веские основания. Книга даже несколько выходит за пределы обращенных к ней упреков. Таким образом, здесь нет больше вопроса о факте[9]. *Апология* согласна со всем. Она утверждает, что самая ростовщическая сделка не будет *лихоимством*, если только следовать казуистическому рецепту, приведенному на страницах 101, 107, 108 и т. д.; продажа церковных должностей— какие бы спекуляции при этом не осуществлялись — не будет *симонией*, если только верно направить намерение (С. 62); *бого-*

хульство, клятвопреступление, нечестие, наконец, какое бы то ни было *преступление против десяти заповедей*,— не суть грехи, если совершены по неведению, сгоряча или в состоянии аффекта (С. 26, 28). Слуги, согласно мнению о. Бони, подтвержденному в *Апологии* на странице 81, вправе обирать господ, дабы привести свое жалование в соответствие с *затраченными трудами*. Женщины могут пускать деньги мужей на игру (С. 152). Судьи не обязаны возвращать мзду, полученную за несправедливое решение (С. 123). Нет нужды избегать обстоятельств или занятий, сопряженных с опасностью погубить душу, если только это сопряжено с трудностями (С. 40). Вполне позволительно отпускать грехи и допускать к причастию человека, который не покаялся и разве что испытывает легке угрызения [совести] (С. 162, 163). Не предосудительно клеветать на тех, кто плохо отзывается о нас, вменяя этим людям в вину преступления, *которых они заведомо не совершали* (С. 127, 128, 129).

В итоге все будет дозволено, закон Божий — упразднен, а природный рассудок станет единственным нашим наставником во всяком деянии,— даже и тогда, когда потребуется решать, в каких случаях люди вправе убивать своих ближних, а это пагубнее всего иного и чревато ужасающими последствиями. «Пусть мне ясно покажут, что мы не обязаны руководствоваться естественным светом разума, решая, когда позволено, а когда запрещено убивать ближнего» (С. 87 и др.). И в подтверждение тезиса: «Поскольку монархи, осуждая злодеев, прибегают исключительно к помощи природного рассудка, постольу он может служить основой в решении вопроса о праве частного лица убить того, кто на него нападает, даже если угроза касается не жизни, но чести или имущества». В ответ же на напоминание о том, что закон

Божий запрещает это, книга заявляет от имени всех казуистов: «На того, кто совершает убийство, дабы сберечь честь, доброе имя или имение, мы полагаем справедливым не распространять эту заповедь Божью».

Достаточно только представить себе возможные последствия максимы, утверждающей, что *природный рассудок полномочен решать, когда позволено, а когда запрещено убивать ближнего*, и присовокупить [к тому] отвратительные максимы весьма солидных докторов, посредством своего природного рассудка решивших, будто в некоторых случаях допустима такая чудовищная вещь, как убийство, чтобы отчетливо понять: если после всего этого мы умолкнем, то окажемся недостойными нашего сана, станем нашим прихожанам врагами, а не пастырями, и предстанем достойными кары Господней за столь преступное молчание. Стало быть, долг наш состоит в том, чтобы отвратить паству и судей от мерзостей казуистической морали. Мы надеемся, что будем услышаны, и прихожане начнут избегать их, а лица, поставленные блюсти закон, отнесутся к их осуждению как к наиважнейшей из своих обязанностей.

Но более всего нас гнетет мысль о том, что приведенные тезисы отнюдь не следует рассматривать в качестве отличительных признаков некоей анонимной и лишенной авторитета книги, поскольку сочинение это одобрено и дозволено могущественным Орденом. С печалью говорим мы об этом, ибо хотя нам всегда были известны источники упомянутой распущенности, мы, тем не менее, не стали бы их раскрывать. Мы бы и сейчас не стали этого делать, не разоблачи они себя сами в стремлении к громкой славе. Поскольку они хотят, чтоб об *Апологии* узнали все, поскольку пасквиль свой они продавали открыто, поскольку позорная эта торговля проис-

ходила прямо в Коллеж де Клермон, и тот, кто нес туда свои деньги, получал столько экземпляров *Апологии*, сколько хотел, поскольку отцы-иезуиты распространяли ее среди своих друзей как в Париже, так и в провинции, поскольку о. Бризасье, ректор иезуитского коллежа в Руане, лично вручил ее первым лицам города и приказал читать на трапезах семинаристов как произведение наставительное и благочестивое, а также обратился за разрешением на переиздание к одному из главных наших магистратов[10], поскольку парижские иезуиты побудили двух докторов Сорбонны дать на нее одобрительный отзыв и требовали у г-на канцлера привилегии[11],— постольку с нашей стороны было бы глупо хранить молчание и дальше. Коль скоро им угодно, наконец, сбросить маску и столь недвусмысленным образом объявить о себе, то, стало быть, пришло время действовать и для нас. И если иезуиты открыто именуют себя защитниками *Апологии казуистов*, то кюре принимают имя ее разоблачителей. Дабы не случилось так, что люди неискушенные, встречая повсюду лишь во всеуслышание распространяемые могущественным Обществом положения и не видя отпора, приняли бы их за истину и предались им, всем надлежит знать: в то время, как Коллеж де Клермон торгует пагубными максимами, в наших приходах учат максимам христианским, всецело [этой пагубе] противоположным. Пусть же, согласно учению пророков, обнаружится суд Божий[12] в отношении тех прихожан и пастырей, которые выступают против новых мнений, угрожающих и первым, и вторым: первым — в силу недостатка необходимых наставлений, вторым — в силу недостаточной заботы о такого рода наставлениях.

Мы, стало быть, просто обязаны принять вызов. Но еще более настоятельной нашу обязанность делает сам оскорби-

тельный тон, в котором авторы *Апологии* поносят наш сан. Ибо упомянутая книга, собственно говоря, не что иное, как клеветнический пасквиль против кюре Парижа и провинции, восставших на казуистическую распущенность. Весьма удивительно слышать, что сказано в нем о представленных нами съезду духовенства сборниках цитат с наиболее опасными положениями казуистов: у кого-то хватает дерзости именовать нас *невеждами, мятежниками, еретиками, волками и лжепастырями* (С. 2, 176). «С великим прискорбием,— сказано на странице 176,— Общество иезуитов видит, как обвиняют его невежды, недостойные принадлежать к пастушьим псам, стерегущим церковное стадо, невежды, которых многие овцы принимают за истых пастырей и следуют за ними, отдавшись во власть волков»[13].

Вот на какую недосягаемую вершину наглости вознесли иезуиты своих казуистов. Некогда злоупотребив терпимостью, проявленной служителями Церкви по отношению к его нечестивым взглядам, Общество дошло ныне до того, что готово исключить из числа священнослужителей всякого, кто откажется эти взгляды признать. Мятеж и схизма, с помощью которых [иезуиты] стремятся внести раскол между прихожанами и их законными пастырями, побуждая первых избегать вторых как лжепастырей и волков на том единственном основании, что пастыри эти выступают против совершенно нечестивой морали, имеют такие важные последствия для Церкви, что мы едва ли сможем принести пользу своим служением, если не пресечем подобную наглость. Ведь нам поистине следовало бы отказаться отправлять свои должности и покинуть свои церкви, коль скоро при наличии христианских судов, учрежденных специально для сохранения в неприкосновенности евангельских заповедей, мы не сумели

бы — без того, чтобы не услышашь в ответ оскорбительных кличек, в роде «волки», «лжепастыри» и прочее,— говорить тем, чье наставление на путь истинный вменено нам в обязанность, что клеветать на своего ближнего всегда грех, что получив пощечину, более по совести будет подставить другую щеку, нежели убить того, кто, ударив нас, убегает, что дуэль всегда преступна, а утверждение, будто *дело естественного рассудка решать, когда позволительно, а когда запрещено убивать ближнего*, суть ужасная ложь. Если мы не вольны говорить так без того, чтобы тотчас не явились защищаемые иезуитами книги, бранящие нас мятежниками, невеждами и лжепастырями,— тогда нам никак нельзя верно руководить нашей паствой.

Нет на свете такого места — даже в пределах дикарей и нехристей,— где бы возбранялось говорить, что клевета преступна и недозволено убивать ближних ради одной защиты чести: только там, где находятся иезуиты, не отваживаются на подобные высказывания. Следует либо допустить клевету, убийство и осквернение гостии, либо пасть жертвой мести этих отцов. И хотя нам предписано Богом нести Его заповеди Его народу, мы не осмеливаемся исполнить это предписание, не испытав ярости казуистов. До чего же мы дошли сегодня? «Горе нам,— говорит Писание,— если мы не благи, и горе нам, если скажут люди, что благи мы!»[14] Гнев Божий грозит нам с одной стороны, а дерзость таких людей — с другой. Это приводит нас к необходимости либо на деле превратиться в лжепастырей и волков, либо внимать оскорблениям из тридцати тысяч поносящих нас глоток[15]

Именно здесь корень наших жалоб. Именно это обязывает нас искать справедливости как для себя, так и для христианской морали, которую мы свято чтим, и множить свое

заступническое рвение по мере того, как множатся попытки ее ущемить. Она становится для нас тем дороже, чем сильнее нападки на нее и чем более мы одиноки в деле ее защиты. И радуясь тому, что Бог соизволил возложить на наши слабые плечи эту задачу, мы отважимся Ему сказать вместе с каждым, кто, сохранил чистоту сердца: *Господи, настало время вступиться Тебе, ибо они изгнали закон Твой*[16]. Сегодня обстоятельства побуждают нас еще сильнее возлюбить Твои заповеди и внушают нам еще большее отвращение к любому из путей беззакония.

Однако нам весьма горько видеть себя в небрежении и под градом оскорблений со стороны тех, от кого нам всего более следовало бы ожидать помощи. Так что страсти людские, с которыми мы боремся, не только сопровождаются порывами, присущими им от природы, но и раздуваются и одобряются столь многочисленным монашеским Орденом. Посему, вместо того, чтобы следовать за ним по пути исправления людских заблуждений, мы взываем к остаткам благочестия нашей паствы, дабы отвратить ее от заблуждений самих этих монахов.

Вот какова ныне сила вещей. Однако нас не покидает надежда, что Бог склонит к нам сердца тех, кто мог бы, оценив по достоинству наши дела, взять в свои руки дело нашей защиты, и что такая склонность будет тем большей, что самих этих лиц превратили в соучастников казуистического разложения морали. Речь идет о папе, епископах и парламенте, поставленных в такое положение нелепым притязанием авторов пасквиля, провозглашенным во многих местах текста как нечто вполне установленное: *папские буллы против пяти положений якобы означают полное одобрение доктрины казуистов*. Едва ли можно выдумать что-либо более оскорбитель-

ное для булл и более дерзкое само по себе, поскольку между этими вещами нет ничего общего. Единственная связь пяти положений с тезисами казуистов состоит в том, что и те, и другие суть всецело еретические[17]. Ибо если ересь есть в области веры, то, согласно указаниям отцов Церкви и соборов, она есть и в области нравов, при этом таящаяся в ней опасность особенно велика, коль скоро эта ересь способна сообразовывать себя с природными страстями человека и с тою злобною стихией вожделения, которой не чужды были и величайшие из святых. Мы заключаем отсюда, что те, кто многажды выказывал рвение, направленное против осужденных положений, никак не касались вопроса об оценке казуистических максим, ибо благу Церкви, которое одно только и могло быть целью этих лиц, нанесен тем больший ущерб, что ересь пяти положений понятна одним лишь теологам, и никто не дерзнет следовать указанным положениям; ересь же казуистов, напротив, общепонятна, и иезуиты защищают ее открыто.

ВТОРОЕ СОЧИНЕНИЕ ПАРИЖСКИХ КЮРЕ

призванное защитить Фактум, посредством коего они требовали цензуры на «Апологию казуистов», и послужить ответом на сочинение, озаглавленное «Опровержение новых клевет, опубликованных авторами некоего Фактума, назвавшимися именем господ парижских кюре»

ПОСЛЕ формального разоблачения *Апологии казуистов*, проведенного нами столь справедливо и основательно перед лицом церковного суда, когда мы раскрыли здесь наиболее пагубные максимы и нелепые заблуждения, наполняющие ужасом всех верных, коим Бог даровал хотя бы малейшую любовь к Своим истинам, можно было надеяться, что те, кто призван отстаивать указанную книжицу в неумеренном стремлении защитить наиболее распущенных авторов их Общества (из сочинений которых она является всего лишь точным извлечением), своим смирением и молчанием возместят прегрешение, допущенное ими, по мнению всех беспристрастных лиц, по невоздержанности и слепоте.

Однако, как мы только что убедились, никакое средство не в силах пресечь их злоупотребления. Вместо того, чтобы умолкнуть или раскрыть рот исключительно ради опровержения столь невыносимых и явно противоречащих чистоте Евангелия заблуждений, они недавно выпустили в свет опус, в котором защищают все названные заблуждения и чернят в оскорбительной манере *Фактум*, направленный нами против их порочного учения.

Именно это обстоятельство и обязывает нас опять подняться против их новой дерзости, дабы наш век не могли, нам в упрек, назвать веком, когда враги христианской морали нападали на нее с рвением большим, нежели то, с каким церковные пастыри ее защищали, и дабы не сложилось положение, когда прихожане полагаются на нашу бдительность, а сами мы пребываем в беспечности, которую Писание столь сурово воспрещает пастырям[1].

Означенный опус, опубликованный тотчас же по выходе в свет нашего *Фактума*, представляет собой новую уловку иезуитов, которые открыто называются здесь собственным именем и, дабы обеспечить себе свободу в поношении *Фактума*,— без того, однако, чтобы возникло впечатление, будто они стремятся оскорбить нас лично,— заявляют, что упомянутый *Фактум* они, дескать, рассматривают не как наше подлинное сочинение, но как произведение, приписываемое нам подложно. И невзирая на то, что *Фактум* был создан нами, проверен и исправлен восемью лицами, специально для этой цели избранными из нашей среды, издан от нашего имени, по всем правилам представлен генеральным викариям архиепископа Парижского, нами лично распространен в наших приходах и признан с нашей стороны всеми мыслимыми способами в качестве нашего сочинения, как то следует из книг записей наших ассамблей от 7 января, 4 февраля и 1 апреля 1658 г.,— невзирая на все эти обстоятельства, иезуиты, тем не менее, по-прежнему твердят, что мы, мол, не имеем к нему никакого отношения! Основываясь на столь нелепом предположении, они хулят авторов *Фактума*, прибегая к самой отборной брани, какой только бывала поносима истина, а нам расточают наисладчайшие похвалы, наивность которых поистине поразительна.

Итак, они весьма заметно переменили манеру высказываться. В *Апологии казуистов* мы были *ложными пастырями*; здесь же мы — пастыри истинные и достойные. В *Апологии* нас клеймят как волков, *скрывающих свое истинное лицо;* здесь же изъявляют нам свою любовь как людям *благочестивым и добродетельным.* В *Апологии* нас именуют *невеждами*, здесь мы уже отличаемся ясными и просвещенными умами. В *Апологии* нас объявили еретиками и схизматиками; здесь же восхищаются *нашим нравом* и *нашими личностями.* Но и для первого, и для второго случаев характерно нечто общее: иезуиты по-прежнему защищают порочную мораль казуистов как подлинную мораль Церкви. Это явно показывает, что у них нет иной цели, нежели распространять пагубное учение казуистов, для чего они используют любые средства, сулящие, по их мнению, наибольший успех. И, стало быть, называют ли они нас волками или, напротив, законными пастырями — речь идет единственно лишь о соображениях большей полезности в деле защиты их заблуждений. Так что эта перемена стиля — отнюдь не свидетельство преображения сердец, но лишь следствие политической целесообразности, побуждающей их менять личины, хотя по сути они неизменны в своей всегдашней вражде к истине и ее поборникам.

Понятно, что на деле их отношение к нам осталось прежним: ведь они вовсе не восхваляют нас, но, напротив, оскорбляют, ибо предмет их восхвалений — некие [воображаемые] кюре, никак не связанные с *Фактумом*, а вовсе не мы, все впрямую причастные к этому сочинению, авторов которого они отрыто поносят, равно как и лиц, его одобряющих,— что уже непосредственно касается всех нас. Следовательно, все дурное, что они, казалось бы, не говорят о нас как о свя-

щенниках, адресовано нам как авторам *Фактума*, и, стало быть, благоприятно они о нас высказываются лишь с одной только целью — обеспечить себе возможность безнаказанно оскорблять нас в другом месте.

Такой прием — слишком грубая уловка, а такое оскорбление — подлей и досадней, нежели явное и открытое [нападение]. И все же иезуитам достает дерзости выступать подобным образом не только против нас, но и против тех, кого Бог наделил высшим положением в Своей Церкви. Ведь точно так же они преследуют и циркулярное письмо, разосланное прелатами — участниками последнего съезда духовенства всем епископам Франции, дабы уберечь их диоцезы от казуистического растления[2]. Об этом письме авторы Апологии говорят на странице седьмой, именуя его *подложным, бессовестным, бессовестным и лишенным авторитета*, хотя в действительности оно было опубликовано по распоряжению прелатов, участвовавших в упомянутом съезде, составлено ими самими, ими же одобрено, издано по их приказу у Витре, печатника французского духовенства, вместе с *Наставлениями* св. Карла и выдержкой из протокола заседания от 1 февраля 1657 г., на котором прелаты осудили распущенность казуистов и выразили гневное недовольство «распространением, которое получили в последнее время максимы, столь противные Евангелию и губительные для христианской морали».

Письмо порицает доктрину казуистов — и этого одного уже достаточно, чтобы заслужить у иезуитов прозвище подложного, каким бы подлинным оно ни было на деле, и сколь бы почтенными — особы, от которых оно исходит. Кому же, неизвестно, что иезуиты стремятся любой ценой избежать санкций со стороны иерархов Церкви и признают их внуше-

ния лишь тогда, когда им это выгодно? Кажется, что лица, наделенные церковной властью, едва ли не замещают Бога, когда потворствуют иезуитам, но восстав против злоупотреблений [Ордена], тотчас это место утрачивают. Вот образчик иезуитской наглости. Причиной тому — поддержка в свете, достаточно мощная, чтобы защитить их от справедливого наказания, которое постигло бы кого-либо иного за гораздо меньшие провинности. Потому-то они и считают себя вправе принимать от Церкви только то, что им угодно. Разве можно убедить нас в противном, заявив вслед за ними: «Мы чтим наших прелатов и все, от них исходящее, но что до разосланного по их повелению и от их имени всем прелатам Франции циркулярного письма против наших казуистов, то к нему почтения мы отнюдь не питаем, напротив, отвергаем его как ложное, бессовестное и лишенное авторитета. Точно так же мы чтим и господ парижских кюре. Но что до *Фактума*, изданного ими и представленного генеральным викариям, то сочинение это — позорное, а те, кто его написал — мятежники, еретики и схизматики»? Разве подобного толка высказывания иезуитов не свидетельствуют о том, что они почитают служителей Церкви лишь когда те не мешают им спокойно пребывать во власти пороков, которыми одержимо Общество Иисуса? Но стоит только кому-то посягнуть на этот покой и выступить против Ордена, как иезуиты без малейших колебаний прибегают к травле, клевете и оскорблениям.

Неужели им и дальше будет дозволено все, а прелаты и пастыри так и не решатся им противоречить, из опасения тотчас прослыть еретиками или мятежниками в силу каких-то особенностей своей личности[3] либо за опубликованные труды? Неужели они и дальше могут распространять в своей

коллегии и в наших приходах отвратительную *Апологию казуистов*, а мы так ничего и не попытаемся противопоставить столь смертоносной отраве?

Неужели они и дальше могут вкладывать кинжал или яд в руки обуянных страстями, злобных и мстительных людей, заявляя буквально, что «частные лица, подобно государям, имеют право на основании одного лишь природного рассудка решать, когда им дозволено убить ближнего», а мы не отважимся привлечь к церковному суду их убийственные максимы и с *Фактумом* в руках показать чудовищные следствия кровожадной доктрины?

Неужели они и дальше могут, не признавая никаких различий, направо и налево наделять людей правом решать вопрос о жизни и смерти,— правом, которое является одной из главных привилегий государей,— а мы не сумеем предупредить наших прихожан о том, что всякий, кто утверждает, будто они сами могут вершить справедливость (особенно, если речь идет о смерти врага), говорит ужасную, дьявольскую ложь, и людям вовсе не дано убивать со спокойной совестью на основании одного только частного авторитета либо суждений естественного рассудка, коль скоро авторитет и знание суть от Бога?

Нужели они и дальше могут ставить ни во что всю церковную иерархию и под предлогом мнимого различия между *побуждением и ценой*[4] открывать дом Божий для симонии, а мы не посмеем заявить, что преступен путь к церковному сану, если он не пролег через врата, коими есть Иисус Христос[5], и те, кто хочет, чтобы путь этот пролагали деньги, открывает не врата для честных пастырей, но, поистине, лаз для волков, жаждущих не упасти, но пожрать столь дорогую Ему паству?

Неужели они и дальше будут освобождать клеветников от греха, в который те впали из-за своих клевет, и дозволять, ссылаясь на авторитет их собрата Дикастилля и более двух десятков других знаменитых иезуитов, «выдвигать обвинения в преступлениях, даже зная об их мнимом характере, дабы повредить репутации тех, кто желает повредить нашей собственной репутации»?

Неужели они и дальше будут дозволять, чтобы судьи пользовались мздой, полученной за неправедные решения; жены обкрадывали мужей, а слуги — хозяев; неужели они и дальше будут попустительствовать матерям, которые желают смерти своим дочерям, засидевшимся в девках, снисходить к скаредным богачам, скупящимся подавать милостыню, потакать чревоугодникам и сластолюбцам, что стремятся только пить и есть вволю, искать одних лишь наслаждений и безбоязненно предаваться плотским утехам; неужели они и дальше будут поддерживать намерения тех, кто готов совершить смертный грех, если их [душевное] расположение нельзя легко переменить; неужели они и дальше будут допускать к причастию закоренелых грешников, пусть даже их решимость изменить прежний образ жизни ничтожна, и они, полагая в скором времени вернуться к своим преступлениям, сводят раскаяние к одному лишь мимолетному неприятному ощущению? Неужели, наконец, они ввергнут Церковь в кромешный мрак преисподней, дозволяя христианам все то, чего прежде чурались даже магометане, язычники и варвары,— а мы не сумеем принести и малейший луч евангельского света, дабы рассеять это помрачение, без того, чтобы Общество, дружно поднявшись, не объявило тех, кто воостал на его мораль, мятежниками и еретиками, которых оно обязано преследовать, невзирая на угрозы, коль скоро исповедуемое им

учение есть истинное учение Церкви? Нас они, якобы, не затрагивают, ибо мы-де слишком благочестивы для того, чтобы быть авторами враждебного им сочинения и не можем нарушить мир и покой Церкви указанием на дерзкий (*libre*) характер их доктрины. При этом они пытаются выставить нас врагами общественного спокойствия. «Кто поверит,— заявляют они,— что кюре, в силу обязанностей, налагаемых на них саном, выступающие посредниками-миротворцами во взаимоотношениях мирян, способны произвести на свет сочинение, которое стремится внести раскол в среду духовенства?» И далее: «Неужели Дух Божий и христианское благочестие сводятся сегодня к тому, чтобы дать последователям Агнца пожрать друг друга подобно волкам?» Так они разглагольствуют, пытаясь показать, что пекутся о мире, который мы нарушаем.

Поразительно, как смелеет наглость, когда надеется остаться безнаказанной,— и как стремительно умножается дерзость, когда не встречает препон! Казуисты, стремящиеся, по словам наших епископов, разрушить учение Иисуса Христа, нарушив покой Церкви своими ужасными доктринами, ныне обвиняют тех, кто хочет учение Христово и церковный мир восстановить. Предав гласности свою отвратительную мораль, они повсюду посеяли беспорядок, теперь же объявляют возмутителями общественного спокойствия тех, кто не стал сносить их козни и кто не в силах видеть, как эти, по их же собственным словам, *фарисеи нового закона*, устанавливали чисто человеческие предания на руинах преданий божественных.

Впрочем, тщетно прибегли они к этим ухищрениям. Наша тяга к миру достаточно доказана нашим длительным молчанием. Мы взяли слово лишь тогда, когда далее молчать

было бы уже преступно. Они злоупотребили миром, введя в обиход свои предосудительные воззрения, и хотят сохранить мир, дабы еще шире распространить их. Однако же истинные дети Церкви способны различать истинный мир, который может быть дарован одним лишь Спасителем и неведом миру сему, от того мнимого мира, который вполне от мира сего, но отвратителен Спасителю. Они знают, что во времена истинного мира вера сохраняет присутствие истины, а во времена мира мнимого легковерный человек впадает в заблуждение. Им ведомо, что истинный мир неотделим от истины, которой не убудет в глазах Господних, сколько бы ни искажали ее в глазах людских всяческие споры; и то, что миру кажется миром, есть война для Бога, ибо Он сам велит защищать Его истины, когда тем угрожает опасность, и нельзя нанести ущерб милосердию, исправляя заблуждения, но лишь пренебрегая таким исправлением, поскольку милосердие, не беспокоящее злодеев, закоснелых в пороках, мнимо; истинное же милосердие нарушает злополучный покой. Следовательно, осуществляя милосердие Божие через кротость, мы, напротив, сокрушали бы его, впадая в преступную снисходительность, ибо, как писали святые отцы: «Такое милосердие разрушает милосердие» (*Haec charitas destruit charitatem*).

Посему Писание нас и учит, что Иисус Христос пришел принести миру не только мир, но также *меч и разделение*[6]: все эти вещи необходимы, каждая в свое время, для блага истины, выступающей в качестве последней цели верующих. Так что и мир, и война здесь суть лишь средства и обретают законные права только сообразно пользе, которую они приносят делу истины. Так, в Писании сказано: «время войне и время миру»[7], но не сказано: «время правде и время лжи».

И отцы Церкви научают нас, что лучше быть спорам, нежели оставить в небрежении истину.

Стало быть, несомненно, что слова о милосердии и мире используют, дабы воспрепятствовать обличению тех, кто разрушает истину, друзья мнимого мира, которые суть враги мира истинного и самой истины. Именно под покровом этих слов гонители Церкви всегда творили ужасающее преступления против верующих, а мнимые друзья мира соглашались с ущемлением истин религии и святых, их защищавших.

Потому-то св. Афанасия[8], св. Иллария[9] и других святых епископов того времени поносили как мятежников, упорствующих [в заблуждениях], врагов мира и единства Церкви, отрешали от сана, изгоняли, потому-то их оставляли приверженцы, принимавшие ревность к истине за возмущение спокойствия.

Потому-то св. Стефан был обвинен в нарушении церковного мира тремястами тридцатью епископами, которые хотели убрать иконы из храмов[10],— а ведь вопрос об иконах не из числа наиболее важных для спасения души. И, тем не менее, поскольку никогда не следует поступаться даже самыми малейшими истинами, предпочитая последним спокойствие, этот святой монах открыто воспротивился епископам и за то был в итоге осужден, как видно из *Анналов* Барония[11], год 754-й.

Точно так же осуждали патриархов и пророков (к примеру, Илию) *за возмущение спокойствия* Израиля[12], а апостолы[13] и сам Иисус Христос[14] были осуждены за то, что внесли смятение и распрю, ибо они объявили спасительную войну испорченным страстям и гибельным заблуждениям лицемерных фарисеев и гордых священников Синагоги. И, наконец, именно об этом повествует нам Писание, когда, изображая

лживых ученых, называющих божественным — дьявольское (подобно тому, как поступают сегодня казуисты), говорит, что они также дают имя мира столь жалкому падению: «Заблуждения людей доходят до такой чрезмерности, что неизреченным именем Божиим нарекают не обладающее божественной сущностью, дабы потворствовать людским наклонностям и угождать князьям и царям; и, люди, мало того, что заблуждаются о божественном и пребывают во власти своего заблуждения, как бы в войне, еще и называют миром столь смятенное и беспорядочное состояние: *In magno viventes inscientiae bello tot et tanta mala pacem appellant*»* (Прем. 14)[15]

Стало быть, истина, гласящая, что бывают времена, когда надлежит восстать на ту порабощенность заблуждением, которую нечестивцы называют миром (*paix*), является одной из основных истин нашей религии. После стольких авторитетных свидетельств это несомненно. Итак, поскольку к тому есть поводы и настоятельная необходимость, исследуем же, не настало ли сейчас время, когда истина эта тяготеет над нами и понуждает действовать?

Мы видим наиболее могущественное и многочисленное из церковных сообществ, направляющее совесть почти всех великих мира сего, согласно упорствующим в защите максим, самых ужасных из всех, что когда-либо заставляли Церковь страдать. Мы видим, что эти максимы вопреки всем милосердным предупреждениям по-прежнему открыто насаждаются и именем общества дозволяют месть, корыстолюбие, сладострастие, ложное честолюбие, самолюбие и все страсти испорченной природы, надругательство над причастием, унижение служителей Церкви и презрение к древним

* Но они, живя в великой борьбе невежества, то великое зло зовут миром (*лат.*).

ее отцам, имеющее целью заменить их наиболее невежественными и слепыми из [нынешних] авторов. Неужели же воочию наблюдая глазами весь этот поток скверны, готовый захлестнуть Церковь, мы из страха нарушить мир не возопим к тем, кто правит ею: «*Спасите нас, ибо мы гибнем*»?

Малейшие истины религии должно защищать, не щадя живота своего; а мы возьмем, да и согласимся на ослабление устоев, самых необходимых для спасения, поскольку ниспровержение их угодно не трем сотням епископов и даже не кому-нибудь одному из них, не папе, но только Обществу иезуитов.

«Мы хотим,— заявляют эти отцы,— сохранить мир даже с теми, кто его вовсе не желает». Вот уж, поистине, странные хранители мира: не оставляя без кровожадных ответов даже самый ничтожный опус, направленный против их морали, обуянные своими несправедливыми притязаниями, они хотят, тем не менее, чтобы другие пребывали в покое!

Мы сочли уместным детально опровергнуть выдвинутое против нас обвинение, которое представляет для них такую ценность. Ибо пусть пока еще мало кого они смогли убедить в «святости» казуистических авторов, тем не менее, могут встретиться такие, что поверят небылице, будто мы своим сопротивлением непрестанно нарушаем спокойствие Церкви. Именно к этим людям мы обращаем свое рассуждение, желая показать им, что здесь не два вопроса, но только один, и нельзя, признавая мораль казуистов отвратительной, одновременно порицать нас за нашу борьбу с ними, якобы нарушающую мнимый мир.

Мы никогда не отступимся от защиты христианской морали, ибо слишком любим истину. Однако, чтобы засвидетельствовать также и свою любовь к миру, мы широко рас-

пахнем перед ними дверь к этому миру и во всеуслышанье заявим, что с радостью заключим их в объятия, как только они пожелают отказаться от своих губительных моральных максим (приведенных в наших *Фактуме* и *Выдержках* после того, как мы их нашли и прочитали дословно у соответствующих авторов) и искренне отвергнут *Апологию казуистов*, а также изуверскую теологию Эскобара, Молины, Санчеса, Лессия, Уртадо, Лами, Бони, Маскаренаса и все опусы подобного толка, называемые нашими епископами *чумой для совести*.

Вот каков истинный характер наших взаимоотношений. Здесь нет спора между кюре и монахами, как они лукаво пытаются внушить. Нет речи ни об их привилегиях, ни об их непрестанных попытках узурпировать авторитет священников. Хотя их книги и полны отнюдь не лучших суждений на сей счет, они все же не включены нами в *Выдержки*, представленные съезду духовенства, дабы не смешивать главное дело Церкви с частным делом. Речь здесь, следовательно, идет лишь о чистоте христианской морали, которую мы полны решимости отстоять от посягательств. И в этом мы не одиноки: так, кюре Руана, с ведома своего прелата, оказывают нам помощь, являя христианское и истинно пастырское рвение. Есть у нас и множество доверенностей от кюре из других городов Франции, которые в согласии со своими прелатами полны решимости подняться против новых искажений христианской морали и не останавливаться вплоть до полного их искоренения.

Пока не наступит этот момент, мы всегда будем преследовать иезуитов, хорошо они станут о нас говорить или дурно. И мы не откажемся от истин, провозглашенных в нашем *Фактуме*, дабы такой ценой купить похвалы, которыми Об-

щество отличило бы нас, случись это в действительности. Нас,— по слову Писания,— *не свернут с избранного пути ни их злоречие, ни их благословения*[16]. Вражды их мы не испугаемся, лесть, исходящая от них, нас не развратит. Они уже увидели наше бесстрашие перед лицом их угроз, увидят они и нашу непреклонность перед их искательностью; мы останемся нечувствительны ни к их оскорблениям, ни к их любезностям. Всем их личинам мы всегда противопоставляем одно и то же лицо, а двуличности детей века сего — простоту детей Евангелия.

Следуют клаузулы и подписи восьми кюре-уполномоченных, датировано 1 апреля 1658 г.

ПЯТОЕ СОЧИНЕНИЕ ПАРИЖСКИХ КЮРЕ

касающееся выгод, извлекаемых из морали казуистов и иезуитов еретиками в их борьбе с Церковью

ПРОТИВОСТОЯТЬ, как это делаем мы, всему злу, порождаемому книгами казуистов, в особенности их *Апологией,*— задача весьма обширная и трудная. До сих пор в своих сочинениях мы останавливались лишь на самом существенном, пытаясь предупредить то дурное воздействие, которое их распущенные максимы могли бы оказать на верующих в лоне Церкви. Но вот новое зло возникает вне лона Церкви, в среде еретиков, и чревато оно столь же значительными последствиями.

Еретикам, этим врагам веры, которые, отпав от Римской Церкви, непрестанно тщатся оправдать свое отделение, выход упомянутой книги дает важные преимущества, подобно другим сочинениям того же толка. Глядите, говорят они своей пастве, какова вера тех, чье общество мы оставили! Там царит распущенность, ибо изгнана любовь к Богу и к ближнему. «Может показаться,— говорит пастор Дрельенкур[1],— что человек вовсе и не обязан любить Творца; что спасение совершится, даже если ты не испытаешь в сей жизни ни единого внутреннего порыва любви к Богу, и что Сам Иисус Христос сумел заслужить прощение мира, побуждаемый отнюдь не милосердием, как утверждает о. Сирмон». По словам другого пастора, у католиков «считают, что дозволено скорее убить, нежели снести оскорбление, что не обязательно возвращать [неправедно нажитое], если нельзя этого сделать,

не претерпев бесчестья, и что можно получать и требовать плату за проституцию *и не только женщине, но и мужчине* (*et non solum femina quoeque, sed etiam mas*), как говорит Эммануэль Са, иезуит».

Посему еретики уже несколько лет упорно вменяют в вину Церкви все мерзости порочных казуистов. Такую задачу поставил в своей книге, дерзко озаглавленной *Римские традиции*, пастор Дюмулен[2]. То же было и во время диспута о балах, прошедшего десять-двенадцать лет назад в Ла-Рошели между о. Эстрадом, иезуитом, и пастором Венсаном. Пастор осуждал балы как опасные и противные духу христианского смирения. Иезуит же выступал в их защиту с публичными *Апологиями*, изданными тогда же. А в последние годы умножил свои усилия пастор Дрельенкур, написавший книгу *О распущенности, внушаемой казуистами Римской Церкви своим читателям*. Наконец, сегодня еретики всей Франции в том же духе толкуют новую Апологию казуистов, наиболее злобную из всех, что были доселе, и, представляя ее как свидетельство против Церкви, извлекают для себя выгоды большие, нежели когда-либо прежде, ибо указав на эти ужасные максимы (как, к примеру, недавно в Шарантоне) могут и впредь удерживать прихожан вне нашего сообщества.

Вот в какое положение поставили иезуиты Церковь, святость коей должна сиять так ярко, чтобы душа каждого человека наполнилась почтением и любовью; вот как они сделали ее предметом презрения и ужаса в глазах еретиков. И Церковь вправе сказать этим отцам то же, что Иаков говорил своим жестокосердым детям: «Вы сделали меня ненавистным народам, нас окружающим»[3], а Господь чрез Своих пророков — мятежной синагоге: «Вы наполнили землю мерзостями вашими, и из-за вас святое имя Мое хулят среди язычн-

ников, когда те, видя ваши кощунства, говорят: вот народ Господень, покинувший землю Израиля, которую Он дал им в наследство»[4]. Так говорят о нас еретики при виде моральной скверны, поразившей Церковь в самое сердце, и, [мнимо] скорбя, заключают, как обычно: таково-де учение Римской Церкви, которого придерживаются все католики. Для Церкви же нет ничего оскорбительнее такого утверждения.

Но нестерпимость его возрастает, когда осознаешь, что исходит оно не от одних только еретиков, которые отказав Церкви в послушании, заслуживают, чтобы, в свою очередь, не прислушивались и к ним. Ужасно сознавать, что к этому утверждению причастна и самая многочисленная корпорация внутри Церкви. Ибо в то самое время, когда кальвинисты обвиняют Церковь в проповеди этих отвратительных максим, и все католики обязаны встать на ее защиту, Общество Иисуса согласно заявляет о том, что наша Церковь действительно руководствуется правилами распущенной морали. Стало быть, когда протестантские пасторы пытаются доказать, что гнусные максимы казуистов суть римские традиции, и тщетно ищут тому подтверждения, иезуиты проповедуют им в лад, точно задавшись целью доставить ту поддержку, какая только потребуется. Еретикам более нет нужды изобретать новые способы борьбы против католиков,— достаточно просто открыть книги этих отцов и там найти все необходимое.

Однако нам хорошо известно, что иезуиты вовсе не желают потворствовать ереси. А коль скоро мы говорим о них беспристрастно и не хотим приписывать им мнимых преступлений, нам приходится защищать орден от возможных подозрений в сознательной измене и показывать только действительное зло, которое они несут Церкви, дабы уберечь

тем самым наших прихожан. Итак, мы знаем, что известное сходство иезуитов с кальвинистами все же еще не предполагает между ними связи; напротив, они противники. Сходство это вызвано лишь неуемным стремлением угождать человеческим страстям, которое, собственно, и понуждает Общество согласовать склонности света со строгостью правил Евангелия, извращенных иезуитами затем, чтобы приспособить их к извращенной природе. Таким образом, приписывая свои заблуждения Церкви, иезуиты руководствуются отнюдь не теми же соображениями, что кальвинисты, ибо хотят лишь убедить всех, что они верны церковным принципам. Еретики же, напротив, пытаются обосновать свое отступничество от Церкви.

Тем не менее, при всем различии целей иезуиты и кальвинисты, бесспорно, напоминают друг друга схожестью своих притязаний, и дьявол использует это подобие, дабы, невзирая на противоположные интересы, так объединить их усилия, чтобы с помощью первых усилить позиции вторых и помочь кальвинистам уверить всех в том, что Церковь действительно следует самым омерзительным моральным максимам. Действительно, если кальвинисты пользуются сочинениями иезуитов для доказательств в роде: «подобных воззрений, несомненно, должна придерживаться вся Церковь, ибо их придерживается Общество Иисуса», то иезуиты, в свою очередь, обращаются к писаниям еретиков, утверждая, что «подобного рода воззрения, несомненно, должны принадлежать Церкви, ибо ее враги, еретики, подвергают их нападкам». Эту мысль иезуиты проводят в каждом своем сочинении, касающемся данного вопроса. Стало быть, очевидно, что две эти враждебные корпорации, точно по чьей-то страшной воле, протягивают друг другу руку помощи, с тем, чтобы

совместными усилиями совратитть Церковь в стихию казуистической скверны. Последствия такой недобросовестности ужасающи, ибо если Господь и стерпит подобное осквернение Своего алтаря, еретики никогда к нему не возвратятся, а католики впадут в заблуждение и не покидая его, так что для одних уже не осталось бы надежды на спасение, для других — святости, а все без исключения люди были бы обречены на погибель.

Итак, ныне нет важнее задачи, нежели отстоять в этом проивоборстве Церковь, которая претерпевает столь жестокие обиды с разных сторон одновременно и подвергается нападкам не только явных своих врагов, обрушивающихся на нее извне, но и собственных чад, терзающих ее изнутри,— но и соединившись, эти супостаты не заставят нас отступиться. Напротив, дело защиты отныне весьма облегчается, поскольку в борьбе против их совместных клевет у нас больше преимуществ, нежели имей мы дело с кем-нибудь одним, ибо истине свойственно сиять тем яснее, чем больше лжи нагромождают, стремясь ее задушить. Нам, следовательно, стоит только противопоставить истинное правило Церкви — правилам ложным, которые ей приписывают,— и все наветы рассеются. Мы потребуем от кальвинистов, усвоивших эти ложные правила, признать нелепость их вывода о том, что раз некоего воззрения придерживаются иезуиты, стало быть, его придерживается и вся Церковь,— точно Церковь направляема лишь иезуитскими максимами! Отцам же из Общества Иисуса заметим: если единственным доводом в пользу принадлежности их взглядов всей Церкви служат нападки кальвинистов, это мало что доказывает, ибо правило Церкви не в том, чтобы противоречить еретиками всегда и во что бы то ни стало. Следовательно, наше правило вовсе не в том,

чтобы всегда противостоять еретикам, но и не в том, чтобы всегда соглашаться с иезуитами. Да не даст нам Господь признать тысячу заблуждений, поскольку им учат отцы из Общества, и отказаться от основных догматов веры, таких как Троица и Искупление, поскольку их разделяют еретики. У нашей религии более прочные основания. Всецело божественная, лишь в Боге обретает она опору, и нет у нее иного учения, кроме полученного от Него через священное предание, которое и есть наше истинное правило, отличающее нас от всех еретиков на свете и предохраняющее от всех заблуждений, возникающих внутри самой Церкви. Действительно, согласно св. Василию Великому, мы ныне веруем лишь в то, во что веровать нас научили наши епископы и пастыри, в свою очередь воспринявшие предметы веры, как, впрочем, и самое священство, от предшественников, первые из которых, будучи посланы апостолами для служения в мир, учили единственно тому, чему их научили апостолы[5], апостолы же, посланные Св. Духом, возвещали миру лишь внушенные Им слова[6], а Св. Дух, посланный Сыном, взял слова Свои от Сына, как сказано в Евангелии[7], и, наконец, Сын, посланный Отцом, говорил лишь об услышанном от Отца, что Сам и подтвердил[8].

Пусть теперь исследуют все вышесказанное и, если после этого [они] все же пожелают убедить Церковь в необходимости столь злобных максим, пусть покажут, что отцы и соборы им следовали — тогда и мы должны будем признать их своими. Иезуиты, правда, неоднократно пытались осуществить подобный замысел, но все их попытки опровергнуты в нашем *Третьем сочинении*, где мы показали, как искажают они смысл всех цитируемых [в свою поддержку] мест. Так что, если именно отсюда исходят кальвинисты, когда поро-

вят обвинить Церковь в заблуждении, то они либо явно высказывают свое невежество, не помышляя, что все приводимые иезуитами выдержки вполне обоснованно признаны подложными, либо, зная об этом, пытаются весьма недобросовестно извлечь какие-либо выгоды в своей борьбе против Церкви, поскольку из той [частной] очевидности, что иезуиты суть лжецы, неправомерно заключают, будто вся Церковь поражена разложением в целом,— а ведь именно в этом суть рассматриваемого нами вопроса.

Как отныне будут они поступать, утратив доводы, которые могли бы противопоставить факту последовательного разворачивания нашей традиции? Скажут ли, что Церковь лишь в последние времена пала и отказалась от древних истин ради новых воззрений современных казуистов? Правду говоря, им стоило бы большого труда убедить кого-либо в этом. Если бы мы молчали, а *Апология казуистов* распространялась повсюду, не встречая сопротивления, то, пожалуй, у кальвинистских клевет появилось бы некое основание, хотя можно возразить, что молчание Церкви еще не знак ее согласия, и правило это, общее и для кальвинистов, и для иезуитов, испещривших им все свои книги, совершенно ошибочно. Причины такого молчания могут быть различны; чаще всего оно лишь свидетельствует о слабости пастырей, но вовсе не том, что поколеблены основы Церкви, по прежнему питающей к этим гнусным воззрениям глубокое отвращение, проявляемое в публичных выступлениях благочестивых людей, а также в формальном осуждении упомянутых злобных максим французским духовенством и в цензуре, которой их подвергли факультеты католической теологии.

Но сколь мы сегодня здесь сильны,— ибо вся Церковь открыто выступила против казуистических попыток извра-

тить религию, и все пастыри самым крупных городов королевства с небывалой силой и искренностью восстали на это зло,— столь же бессильны еретики! Ибо неужели найдутся те, кто не слышал бы нашего голоса? Разве не провозгласили мы повсеместно, что иезуиты придерживаются нечестивых и отвратительных максим? Разве упустили мы какое-либо из доступных средств остеречь от них паству, как остерегают от смертельной отравы? Разве не заявляли мы в нашем *Фактуме*, что открыто взялись разоблачить злоупотребления отцов-иезуитов, и в наших приходах евангельские максимы противопоставлены максимам их Общества?

Можно ли после этого говорить о том, что Церковь привержена подобным заблуждениям, и кто, кроме обуянного злобой еретика, способен утверждать это на основании того только, что одна из церковных корпораций, вставшая вне иерархии, упрямо держится некоторых воззрений, осужденных лицами, наделенными властью? Стало быть, надлежит вознести хвалу Господу, который попустив явиться столь великому множеству доподлинных свидетельств отвращения Церкви к этим максимам, вручил нам, таким образом, средство, позволяющее легко защитить ее от клевет и, одновременно, свести на нет мнимые преимущества, которые кальвинисты и иезуиты надеются извлечь из своего обмана. Так, притязания еретиков оказываются абсолютно беспочвенными. Свое отпадение от Церкви они хотели бы оправдать, ссылаясь на заблуждения иезуитов, которые суть те же самые заблуждения, что отчетливее всего обнаруживают преступность их самоотделения от сообщества верных. Ибо заблуждения иезуитов, равно как и заблуждения еретиков, заключаются в том, что и первые и вторые бегут учения Церкви и хотят руководствоваться собственным умом. Стало быть,

вовсе не злоупотребления, на которые пошли иезуиты, дабы уклониться от церковного предания, вызвали отказ еретиков подчиниться этому преданию. Напротив, злоупотребления эти — лучшее свидетельство в пользу предания и пример, позволяющий наблюдать бедствия, порождаемые отазом от него. Не менее основательно опровергаются и притязания иезуитов. Излагая свои максимы, они стремятся уверить нас, будто речь идет не иначе, как о правилах самой Церкви. Но ведь очевидно, что максимы иезуитов и максимы Церкви разительно противоположны друг другу, ибо наглость отцов из Общества породила скандал столь всеобъемлющий и противостояние столь очевидное, что нет, наверное, такого уголка в христианском мире, где бы не знали о противоложности правил Общества Иисуса и Церкви,— противоположности, которая так и осталась бы скрытой, когда бы сами иезуиты, впав в невероятную слепоту, не явили ее со всей очевидностью.

Итак, пришло время истине Господней опровергнуть своих недругов с помощью их же стрел, направленных на нее, и как раз в момент, когда ярость их превышает меру терпения, угрожая Церкви полным крушением. Иезуиты дошли до того, что во всеуслышанье объявляют кальвинистом и еретиком любого человека, не разделяющего их взгляды, а кальвинисты, столь же дерзостно, уравнивают с иезуитами всех без католиков скопом. Так они пытаются внушить, что здесь невозможна середина, и необходимо избрать одну из крайностей: либо согласиться с Женевой, либо с мнениями Общества. Обстоятельства сложились так, что мы не могли далее медлить, не подвергая угрозе честь Церкви и спасение множества людей. Ибо нет сомнений, что многие католики падут жертвой пагубных наущений этих отцов, поскольку полага-

ют, что мнение монаха всегда выражает точку зрения Церкви. А среди еретиков отыщется немало людей, которых один вид казуистической морали укрепляет в их схизме и убеждает в благотворности разрыва с Церковью, которая выказывает взгляды, столь далекие от евангельской чистоты.

Повинны во всех этих бедах иезуиты, и есть лишь два средства изменить что-либо к лучшему: либо преобразование Общества, либо его обличение. Господи, ниспошли им избрать преобразование! Мы тогда первыми бы придали перемене их взглядов столь широкую огласку, что она послужила бы наставлению всякого человека. Но коль скоро они упорствуют ко все большему стыду и негодованию Церкви, остается лишь вопиять об их испорченности, чтобы никто уже не мог обмануться и стало совершенно ясно: Церковь терпит их в своих рядах лишь в надежде исцелить, дабы верующие не прельщались более столь испорченной моралью, еретики обратились, и все смогли обрести спасение на пути Евангелия, избегнув как одних, так и других заблуждений.

Хотя и первые, и вторые заблуждаются, тем не менее, справедливо будет сказать, что заблуждения их неравнозначны. Именно этот тезис мы хотели бы прояснить, ибо стремимся как иезуитам, так и кальвинистам вменить ту степень порочности, которая им присуща, и заставить их испить ту меру позора, которую они заслуживают. При всестороннем сравнении иезуиты, бесспорно, выигрывают рядом с еретиками. Мы не боимся заявлять о том открыто, ведь унижение первых отнюдь не послужит чести последних, но общее их бесчестье непременно будет во славу Церкви, которая останется, таким образом, нашей единственной целью.

Мы стало быть не хотим, чтобы те, кого Господь вверил нашему руководству, видя злоупотребления иезуитов, забы-

ли, что последние суть их братья, пребывающие в единении с Церковью, что они суть члены нашего тела и, стало быть, в наших интересах сохранить их в единстве с нами. Еретики же — отсеченные члены, составляющие тело, враждебное нашему. Это порождает бездонную пропасть между еретиками и иезуитами, ибо схизма — зло столь великое, что не только является величайшим из зол, но и не может заключать в себе никакого добра, согласно всем отцам Церкви.

Так, по их словам, это преступление превосходит все другие; оно — «самое отвратительное из всех преступных деяний, хуже сожжения Святого Писания; его не исправить даже мученичеством, ибо всякий, кто принимает мученическую смерть за веру Христову вне рядов церкви, будет осужден»,— как свидетельствует св. Августин. Согласно св. Иринею, это зло «нельзя уравновесить никаким благом». «Пронзавшие тело Иисуса Христа не заслуживают более сурового наказания, нежели вносящие раскол в Его Церковь, сколь бы добра они не сотворили в других областях»,— говорит св. Иоанн Златоуст. И, наконец, все святые всегда были едины в том, что кальвинисты не заслуживают прощения, поскольку нельзя их простить даже в случае, когда они утверждают, будто не сами поставили себя вне Церкви, но, напротив, Церковь несправедливо извергла их из своего сообщества. Ибо помимо того, что такое заявление ложно в двух главных пунктах,— еретики ведь начали с отделения и заслужили отлучение за свои ереси,— можно уличить их с помощью их же собственных слов: будь даже приведенные аргументы верны,— это, согласно св. Августину, еще не повод противопоставлять церковь церкви, как то сделали еретики. «Нет,— заключает св. Августин,— оправданной необходимости отделять себя от единства Церкви».

Если это правило, запрещающее чинить в Церкви раскол, является столь всеобщим, что не признает никаких исключений, кто позволит кальвинистам оправдывать собственную схизму, ссылаясь на извращенные воззрения иезуитов? Точно нельзя состоять в Церкви, не придерживаясь упомянутых взглядов! Точно мы сами, Божьей милостью, не явили пример того, как можно отмежеваться от их злобных мнений и, в то же время, сохранить связь с Церковью настолько тесную, насколько это возможно! Точно христианин не должен равно блюсти заповеди Апостола: «Не соглашаться со злыми делами нечестивцев» и «Не создавать схизмы» (*ut non sit chisma in corpore*).

В мире, где избранные перемешаны с отвергнутыми, пока Господь не разделил их на вечные времена, исполнение двух этих требований составляет отличительную черту праведника. Нарушение же какой-либо из этих заповедей приводит либо к распущенности верующих, которые не хотят отлепиться сердцем от зловредных учений, либо к схизме еретиков, которые ставят себя вне сообщества братьев и, посягая тем самым на божественное право судить, творят гнуснейшее из злодеяний.

Таким образом, вина кальвинистов, конечно же, несходна с виной иезуитов,— это два совершенно различных рода людей, и нельзя сравнить их, не отметив полного несоответствия в их положениях. Ибо у иезуитов, несомненно, есть хотя бы одно доброе качество: они хранят единство рядов Церкви. Тогда как, согласно святоотеческому учению, у самых добродетельных еретиков нет ничего благого, ибо они нарушили церковное единство. Кроме того, невозможно, чтобы среди стольких иезуитов не нашлось совершенно непричастных к заблуждениям, за которые упрекают Общество. И мы пола-

гаем, что таких иезуитов можно, хотя и нечасто, отыскать и легко распознать по тому, как они страдают от беспорядков, царящих в Обществе, и не скрывают этого. Их преследуют, удаляют, принуждают скрываться, чему много было примеров. Вот, собственно, почему мы говорим о тех, кто почти всегда незаметен. Однако, среди еретиков нет свободных от заблуждения, и все они, несомненно, лишены благодати, ибо отвержены Церковью.

Преимущество иезуитов еще и в том, что, пребывая в лоне Церкви, они причастны ко всем ее обрядам и, стало быть, могут рассчитывать, что все будут молить Бога об их просвещении, как то милосердно предписало французское духовенство несколько лет назад (вспомним также публичные молитвы, которые отправлялись за них в некоторых диоцезах). Но еретики, отторгнутые от святого тела Церкви, лишены и этого блага. Так что, коль скоро нет соответствия между иезуитами и еретиками, и можно утверждать, что последние прозябают в состоянии самом плачевном, то для их блага следовало бы желать им, дабы уподобились иезуитам.

Ввиду всех приведенных доводов очевидно, какое отвращение надлежит питать к кальвинистам, и посему мы убеждены, что прихожане, возросшие в страхе перед кальвинистской схизмой, легко избегнут опасности впасть в ересь, чураться которой они привыкли с детства. Однако этого нельзя сказать о распущенных мнениях казуистов,— посему мы и страшимся опасности именно отсюда. Пусть это зло и меньшее, нежели схизма, оно, тем не менее, много опаснее, поскольку более отвечает естественным суждениям и вызывается в людях столь глубокой внутренней склонностью, что нужна неусыпная бдительность, дабы уберечь от него паству. Последнее обстоятельство обязало нас предупредить лиц, пре-

бывающих под нашей духовной властью, чтобы они, являя милосердие к иезуитам, не следовали по пути заблуждений за этими отцами, ибо надлежит помнить, что они не просто члены нашего тела, но члены больные, заражения от которых нам следует избежать. Нельзя допустить, чтобы между ними и нами встал раскол — ведь это нанесло бы рану и нам самим, но, равно, недопустимо, чтобы мы оказались причастны к их испорченности, поскольку это нас самих сделает испорченными и бесполезными членами Церкви Христовой[9].

Следуют клаузулы и подписи восьми кюре-уполномоченных, датировано 11 июня 1658 г.

ШЕСТОЕ СОЧИНЕНИЕ ПАРИЖСКИХ КЮРЕ

где в разборе нового сочинения иезуитов показано, что Общество не желает осуждать «Апологию», и демонстрируется на нескольких примерах, что одним из самых твердых принципов этих отцов есть требование всегда защищать силами Ордена взгляды отдельных его докторов

ДОЛГИЙ процесс против Апологии казуистов завершился столь успешно, что мы, подвигнутые к этому труду нашим саном, просто не умеем полной мерой возблагодарить Господа, ниспославшего нам Свое благословение. Мы хотели, чтобы люди отринули испорченную мораль, чтобы прелаты и доктора подвергли ее цензуре и запрету, а упрекавшие нас в приверженности ей еретики были посрамлены.

И вот мы видим, что люди, о которых мы прежде всего призваны печься, милостью Божией преисполнены ужаса перед нечестивыми максимами казуистов и отныне им нет нужды опасаться несчастий, которыми эти максимы чреваты; мы видим, что наши провинциальные собратья, явив немалую отвагу, одновременно с нами поднялись на защиту своих церквей от этого яда, который, можно надеяться, не отравит более никого в нашем королевстве; мы видим, что великое множество прелатов возымело намерение подвергнуть *Апологию* своей цензуре, как поступил уже епископ Орлеанский, снискавший славу зачинателя этого процесса, и что епископские осуждения, хотя и вынесенные порознь, составляют как бы некий собор против извращений казуис-

тической морали. И если генеральные викарии откладывают еще на несколько дней оглашение цензуры, над которой они столь кропотливо трудились, то лишь затем, чтобы постановить ее с наибольшею силой и пользой. Наконец, Сорбонна, презрев козни, к которым не постеснялись прибегнуть иезуиты, все-таки завершила работу над цензурой, составила заключение, а также проверила и подтвердила ее текст шестнадцатого числа сего месяца.

Стало быть, после столь единодушного согласия всех составляющих Церковь корпораций, еретики утрачивают основание для своих клевет[1]. Итак, мы готовы были уже признать, что сбылись все наши чаяния, когда бы не начали терять надежду на исполнение самого заветного: нам нужно, чтобы Орден иезуитов, один из наиболее дорогих нашему сердцу, сам отрекся от своих заблуждений, чтобы их пагубные потоки, захлеснувшие весь христианский мир, не порождали неизбежного страха, иссушенные при своем истоке, и чтобы нашлось средство быстро и надежно очистить Церковь, да пребудет с ней благословение Господне! Здесь-то мы сталкиваемся с непреодолимыми трудностями, ибо много проще было встревожить совесть пастырей и возбудить негодование всех церковных властей, нежели принудить отцов-иезуитов отвергнуть заблуждения, в плену которых они пребывают.

Новое их сочинение лишило нас последних надежд на то, что нам удастся преуспеть в нашем намерении. В этой книжице, озаглавленной *Мнение иезуитов...* и т. д. и написаной в целях предуведомления, они выступают от собственного имени и выражают точку зрения всего Ордена. Однако мы не находим здесь ничего, что могло бы свидетельствовать о каком-либо повороте в их мнениях или о жела-

нии приблизиться к истине, но одно лишь подтверждение их неизменной приверженности к максимам, осуждения которых мы требуем и которые, безусловно, суть подлинные воззрения иезуитов.

Из этого сочинения определенно явствует прежняя их решимость придерживаться все тех же зловредных взглядов, хотя и несколько поостывшая ввиду известных трудностей, с которыми они сталкиваются, выражая свои мысли. Действительно, когда иезуиты руководят совесть несметного числа людей, желающих жить в разврате и, тем не менее, подходить к причастию, эти максимы им совершенно необходимы, и в данном случае отцы из Общества готовы их всеми силами отстаивать. С другой стороны, стремясь приспособиться к нынешним умонастроениям публики и не вызвать отвращения у людей, недвусмысленно выступающих против злоупотреблений казуистов, они уже не осмеливаются высказывать свои взгляды с той же откровенностью, [что прежде]. Посему, стремясь поставить дело так, чтобы, прибегая по необходимости к вышеупомянутым максимам, в то же время не слишком задевать общественное мнение, иезуиты не находят ничего лучшего, как заявить, что вообще не придерживаются взглядов какой-либо партии, точно они не собирались ни осуждать, ни одобрять *Апологию*.

Именно такой замысел и направляет все их сочинение И вот, вместо естественных речей, которые истина всегда сумела бы доставить Обществу в избытке, будь у того только искреннее желание ее высказывать, они прибегают лишь к речам искусственным и двусмысленным, так что всегда остается возможность истолковать их с той или иной точки зрения. Если б они захотели отвергнуть омерзительные максимы *Апологии*, они бы так и сказали. Но этого-то они и

стараются избежать! Так что вместо простого разрешения вопроса на страницах их опуса не встретишь ничего, кроме выражений в роде: «Среди этих произвольно подобранных вопросов нет ни одного, в опровержении либо защите которого мы были бы заинтересованы. Вы говорите, что данная доктрина преступна, но автор утверждает, что она взята у докторов, каждый из которых является выдающимся ученым. Если она верна — не поносите тех, кто ее проповедует Если же ошибочна — ваше дело доказать это с помощью убедительных доводов, а их дело — защищаться. Так что не пятнайте-ка чести, по праву заслуженной этими великими людьми. Что же до нас, то мы не желаем ни дозволять, ни осуждать...»

В этом вся их суть. Исходя из такого основания, они готовы угодить каждой стороне. Тех, кто возмущен упомянутыми максимами, иезуиты заверят в справедливости их возмущения, о своих же взглядах скажут, что они-де *не желают подтверждать мнения такого толка.* Тех же, кто решится этими максимами руководствоваться, они уверят в их дозволенности, и, стало быть, обнаружат свои *взгляды*, данные мнения *отнюдь не осуждающие.* Таким образом, дабы удовлетворять с помощью своего обычного метода любому роду человеческих наклонностей, они делают свои *взгляды* двусмысленными.

И после этого они дерзают объявлять себя самыми безупречными на свете людьми и спрашивают нас: «Почему вы нападаете на нас за учение, которого мы не желаем ни дозволять, ни запрещать?» (С. 8)! Мы же отвечаем: именно потому-то мы и ополчились на вас, что вы не желаете осудить столь предосудительное свое учение, и еще хотите, чтобы заявление о вашем якобы *неодобрении Апологии* восприни-

малось удовлетворительно. Слова эти ничего не значат, и сказав их, вы отнюдь не признали данную книгу пагубной и исполненной заблуждений. Простое неодобрение какого-либо текста еще не свидетельствует о его осуждении (равно как и несметного числа частных интересов и облегченных решений, по существу, совершенно чуждых морали),— ведь можно же не одобрять и хорошую книгу. Вот отчего мы жалуемся на вас [церковным властям], вот за что вас упрекаем. Вопрос в том, можно ли спастись, не возлюбив Бога и преследуя ближнего [любыми средствами], вплоть до клеветы и убийства. А вы говорите, что, дескать, *равнодушны как к защите, так и к осуждению каждого из этих произвольно подобранных мнений.* Да кто же сможет спокойно снести столь явственно напускное безразличие, из которого следует лишь одно: вы хотите, но не осмеливаетесь встать на защиту упомянутых мнений, во всяком случае, полны решимости их не осуждать.

Как же так, святые отцы? Ведь вся Церковь взбудоражена этим диспутом. На одной стороне — Евангелие, на другой — *Апология казуистов.* Прелаты и пастыри, доктора и прихожане,— все вместе они составляют единый фронт. А от иезуитов, спешно переменивших позицию, мы слышим, что они, дескать, «не принимают участия в этом сражении» Преступный нейтралитет! Значит ли он, что от иезуитов мы добились одного: в своем безразличии к истине и заблуждению, Евангелию и *Апологии* они не станут осуждать ни то, ни другое? Но если бы все последовали их примеру, Церковь отнюдь не осталась бы в выигрыше, а иезуиты — в проигрыше. Ведь страшась утратить уважение порядочных людей, они никогда и не предлагали отказаться от Евангелия, и порой прибегали к нему с тем же успехом, что и казуисты

Но стоит им отвергнуть такую необходимую для них *Апологию*,— и они доподлинно проиграют! Посему, единственная цель их теологии — не выбирая между Евангелием и *Апологией*, сохранять возможность свободного отношения ко всему [на свете]. Принять сторону одного только Евангелия — или одной только *Апологии* — выше их сил, ибо и первое, и вторая равно удовлетворяют их мнениям. Безнравственность, в которой их обвиняют, как раз и порождена столь [чудовищным] союзом. Оправдать иезуитов возможно лишь после того, как они, окончательно решив этот вопрос, прямо объявят, что принимают Евангелие и отвергают *Апологию*. Любой иной ответ оправданию препятствует и ввергает их все глубже в бездну смятения. Стало быть, вся сила наших обвинений направлена против того отвратительного сочетания Иисуса и Велиала[2], которое они практикуют, не отрекаясь ни от Христа, ни от Велиала.

Итак, выпустив свой опус, иезуиты лишь самолично удостоверили, что тот дух безразличия и нерешительности, который они выказывают в отношении спасительных истин и главных родов лжи, присущ не только немногим из них, но всему Обществу в целом и без изъятия и составляет, по их собственным словам, самое существо *иезуитского воззрения*. Теперь это ясно даже тем, кто прежде не осмеливался о том и помыслить.

Таким образом, после бесконечных упреков в том, что мы, якобы, приписываем всему их ордену взгляды отдельных его членов, после стольких обещаний представить миру свой подлинный портрет, *«дабы узнали»* их, иезуиты, которых, по всему судя, Провидение Господне справедливо обрекло странному ослеплению, явили себя миру в самом омерзительном виде. И отныне у нас есть право утверждать, что

уже не мы, а они сами провозглашают во всеуслышание отказ своего Общества от осуждения собственной нечестивости и решение не выступать против нее.

Действительно, будь Общество и впрямь неоднородным, можно было б ожидать, что хотя бы некоторые члены выскажутся против этих заблуждений. Увы, приходится признать, что порок получил здесь всеобщее распространение. Доселе ни один иезуит не написал ничего в осуждение упомянутых ошибок, в поддержку же созданы многие сочинения. История Церкви еще не знает примера, чтобы целый орден столь глубоко погряз в заблуждениях. Иной монах может и заблуждаться. Плохо, когда он упрямо держится своего заблуждения, а Орден открыто заявляет, что вовсе не намерен его направлять. В этом случае лица, наделенные свыше надлежащей властью, должны предотвратить пагубные последствия такого положения дел. Ведь ни для кого не тайна,— напротив, все знают: защиту мнений своих членов Общество рассматривает как дело достойное и весьма тем гордится, поскольку надеется так устрашить критиков и обезопасить себя от их нападок, дабы выступление против одного иезуита оборачивалось выступлением против всех разом. И хотя Обществу здесь часто сопутствует успех, это дурная политика, ибо всего более служит окончательному его бесславию. Действуя так, иезуиты не столько отстаивают взгляды своих собратьев, сколько порочат весь Орден, особенно же, если этот их принцип всем известен.

Вот почему сегодня так важно вполне уяснить его смысл. Ведь коль скоро отцы из Общества вовсе не намерены отрекаться от заблуждений *Апологии*, нам остается только ради безопасности верных чад Церкви и во имя истины показать всем, что иезуиты, по их открытому признанию, сделанному

самолично и во всеуслышание, никогда не откажутся от положения, хотя бы однажды ими обнародованного,— как мы далее увидим, они прямо так и заявляют. Понимание этого должно быть столь же ясным и очевидным, сколь ясны и очевидна иезуитская настойчивость,— и тогда им уже никого не удастся застигнуть врасплох и сбить с пути истинного, а упорствуя [в заблуждениях], они будут вызывать лишь сожаления об их слепоте.

Мы приведем здесь несколько примеров, из которых видно, что иезуиты никогда не перестанут отстаивать мнения своих авторов, даже самые ужасающие, и предпримут любые усилия, среди прочего, прибегнут к двусмысленным заявлениям, только бы помешать цензуре, хотя бы против них соединились все силы Церкви и государства,— при этом, если их призвать к более точным ответам, они тотчас же откажутся от своих слов.

Весьма показательный тому пример — события вокруг книги о. Бекана, весьма вредной для государства и даже задевающей достоинство августейших особ. Когда иезуиты столкнулись с негодованием Сорбонны против этого сочинения и решили помешать славному университету постановить цензуру, они распространили слух, что злополучную книжицу вскоре будет цензуровать папа, и, следовательно, в цензуре сорбоннской надобность отпадает. Когда же из Рима действительно пришла цензура, гласившая, что книга содержит *ложные и возмутительные* положения и прочее, с предписанием их исправить, о. Бекан, для отвода глаз согласившийся устранить множество преступных тезисов, на деле изъял из своего сочинения лишь одну-единственную главу, и в таком виде, якобы очищенное от всех заблуждений, посвятил его папе. И вот в этом опусе, получившем таким обра-

зом совершенно свободное хождение, наряду с целым рядом ужасных положений, приводить которые сейчас не время, мы находим пункт, утверждающий, что короля надлежит отлучить от Церкви и лишить престола, если он того заслуживает (к примеру, нарушает привилегии монашества), а узнать о том заслужил король отлучения или нет, можно, руководствуясь заключением людей благочестивых и ученых. Получается, что Сорбонну, которая восстала против этих, а равно и других, не менее гнусных максим, содержащихся в рассматриваемом сочинении, иезуиты просто-напросто обвели вокруг пальца, добившись сначала с помощью различных уловок устранения ее от дела под предлогом римской цензуры, а затем обошли и папу, прибегнув к описанному нами способу, столь характерному для них.

Подобным же образом они действовали, когда Лувенский факультет теологии осудил положение, гласящее: «Монаху дозволено убить того, кто дурно отзывается о нем или его ордене, если нет иного средства избегнуть злословия». Учение это дерзнул изложить иезуит о. Лами[3] в своей *Теологии, составленной согласно методу, принятому школой Общества [Иисуса]* (*juxta scolasticam hujus temporis Societas methodum*) а отцы-иезуиты вместо того, чтобы запретить его,— если не из благочестия, то хотя бы из осторожности,— и, тем самым, предварить цензуру, воспротивились всеми силами и факультету, осудившему этот тезис как *«губительный для рода человеческого»*, и Высшему Совету Брабанта, передавшему книгу о. Лами на рассмотрение факультета. К каким только средствам иезуиты не прибегали, дабы отстоять своего собрата. Так, в поисках людей, которые бы одобрили его учение и чье мнение можно было бы противопоставить факультету, постановившему цензуру, они неустанно

писали куда только можно, вследствие чего вопрос получил, по словам Карамуэля (*Фундаментальная теология* 55, 542), известность по всей Европе. Карамуэль приводит письмо, адресованное ему иезуитом о. Зерголем: «Упомянутое учение подверглось жестокой цензуре, его запретили печатать. Посему меня попросили обратиться к знакомым выдающимся ученым и я написал некоторым докторам, уповая, что если найдется известное число сторонников рассматриваемого мнения, то суровый приговор, мрак которого не смогла рассеять даже основательность [наших] доводов, будет преодолен усилиями просвещенных богословов. Но прежде всего я мечтал приблизиться к свету великого Карамуэля в надежде, что этот светоч умов одобрит осужденное в Лувене учение, и противники наши попадут в западню, ибо принуждены будут выступать против воззрения, которому сочувствует сам Карамуэль».

Из приведенных примеров можно понять, что за дух царит в Обществе и на какую низость готовы пойти иезуиты, лишь бы обрести средства, позволяющие им противиться даже самым справедливым и достоверным осуждениям. Но их труды ни к чему не привели: цензуре не смогли сколько-нибудь серьезно воспрепятствовать ни толпы согласных с ними докторов, ни однозначное заключение Карамуэля, заявившего, что-де «доктрина о. Лами — единственно истинная, а противоположные ей не суть даже вероятные, и таково мнение всех ученых». Книга была осуждена, а Совет Брабанта столь недвусмысленно постановил изъять соответствующую главу, что у отцов-иезуитов просто не достало более сил сопротивляться.

Лишившись возможности прибегнуть к открытому непослушанию, они задумали обойти предписание Совета хитро-

стью и, притворно подчинившись ему, устранили только последние строки осужденного тезиса, а начало, содержащее все положение целиком, оставили в неприкосновенности. И что же: вопреки решению первого из теологических факультетов Фландрии и Высшего Совета при короле Испании, в книге о. Лами и сегодня можно прочесть: «Монаху дозволено защищать свою истинную честь, даже умертвив лицо, которое стремится его опорочить, если нельзя воспрепятствовать ему иначе». Но этот тезис — всего лишь несколько измененный вариант уже приведенного нами положения, утверждающего, что монах вправе убить того, кто вознамерился дурно отозваться о нем или об его ордене. Итак, учение, которое было провозглашено в этой книге изначально, останется там навсегда, ибо кто решится на новую войну с людьми столь строптивыми и коварными единственно ради восстановления справедливости!

Так, выказывая мнимую покорность, они сводят на нет осуждение самых наигнуснейших максим. Именно посему прелаты Франции, пожелав заслушать объяснения касательно важнейших пунктов их доктрины, тщательно наблюдали за тем, чтобы не оставить им возможности для уверток и двусмысленностей. Правда, у прелатов достало власти принудить иезуитов к точным формулировкам, но не к их соблюдению. Одно только перечисление примеров отняло бы у нас слишком много времени. Всем известен их процесс «против» английских сочинений, покушающихся на церковную иерархию. Сочинения эти они должны были опровергнуть попечением отцов де Ласаля, Энева, Мейяна и прочих, но, в итоге, открыто их поддержали, отметили похвальным словом и признали в знаменитой книге, одобренной их генералом, где епископов называют «упрямцами» (*contumaces*)

и «обновителями» (*novatores*), разрывающими с традицией. Подобным же образом, торжественно подписав в присутствии покойного кардинала де Ришелье декларацию, согласно которой иезуиты в соответствии с безоговорочным предписанием Тридентского собора не могут и не должны принимать исповедь без позволения епископа, они столь же торжественно ее преступили в книге о. Бони и затем с еще большей наглостью — в книге о. Селло. Последний, будучи принужден отречься от своего опуса, тотчас же получил поддержку от о. Пинтеро, написавшего в *Ответе* на *Моральные теологии* обоих указанных авторов: «Иезуиты не могли и не должны были отказываться от права без одобрения епископа исповедовать прихожан, а о. Бони и иже с ним достойны всяческих похвал за то, что защищают свое право, которое у них оспаривали лишь из зависти к Ордену» (II, 87). А наши собратья из Амьена совсем недавно, пятого числа сего месяца, представили своему епископу прошение, где помимо прочего, содержится жалоба на о. Пуаньяна, проповедовавшего в иезуитском коллеже учение, от которого Общество столько раз обязывали отречься. Вот до какой степени Церковь утратила возможность отвратить этих отцов от заблуждений, в которые они однажды впали, и вот сколь нерушим в Обществе принцип, обязующий всех их защищать любое положение, хотя бы однажды влюченное кем-либо из них в свои сочинения.

Показателен пример, приводимый во славу Обществу их «великим светочем» Карамуэлем. Речь идет об ужасном случае, который разбирает все тот же о. Лами: «Если монах, поддавшись слабости, обольстил женщину из низшего сословия, а она, возгордившись тем, что отдалась значительному лицу, стала предавать происшедшее огласке, бесчестя

этого монаха,— может ли он убить ее во избежание позора?». Не правда ли, отменные вопросы морали Христовой! Ужели не мучит сама мысль о том, что теология — в руках людей, профанирующих ее столь отвратительными утверждениями? И можно ли стерпеть, когда Общество становится на защиту подобного толка положений потому только, что они выдвинуты отцами из его среды? И все же они продолжают действовать совершенно открыто, как можно в том убедиться на примере Карамуэля (*Фундаментальная теология,* 55, 551), приводящего мнение одного иезуита касательно этого ужасного случая[1]. Право же, оно заслуживает рассмотрения: «Отец Лами мог бы обойтись без этого решения, но однажды печатно упомянув о нем, должен его поддерживать, а мы обязаны его защищать как вероятное. Так что тот монах мог бы им воспользоваться, убить порочившую его женщину и спасти свою честь» (*«Potuisset Amicus hanc resolutionem omississe; at semel impressam debet illam tueri; et nos eamdem defendere»*) и т. д. Если взвесить смысл этих слов и рассмотреть все их возможные последствия, то станет очевидно, как мы были правы, когда выступили против Общества, столь широко и повсеместно распространенного, столь приверженного принципам зла и столь твердого в намерении всегда их держаться.

Мы хотели обнаружить и предъявить странную связь, существующую меж иезуитами, дабы показать, что вся их нынешняя суета вокруг *Апологии* — это отнюдь не случайный и необдуманный порыв, но следствие неизменной и твердо усвоенной манеры поведения, которой они строго придерживаются во всех случаях.

Таким образом, лишь следуя их общему духу, о. де Ланганд, более других усердствовавший в защите *Апологии,*

столько хлопотал, поддерживая ее в Сорбонне и в иных местах, требуя от генеральных викариев архиепископа Парижского не допустить цензуры на эту книгу и, лукавя, представлял им декларацию (впрочем, впоследствии отвергнутую). При этом он без всякого притворства и в полный голос заявлял то же, о чем не раз говорил в других случаях: иезуиты-де сожалеют о шуме, который поднялся было вокруг этого сочинения, но поскольку они связаны обетом, а *Апология* написана в защиту их казуистов, постольку им надлежит всячески ее поддерживать.

Не требуется много ума, чтобы увидеть, откуда пошло это правило в Обществе, которое держится столь предосудительных мнений, что готово скорее признать насилие любого рода достойным восхищения, нежели осудить его, и, несмотря на запреты властей духовных и светских, полно решимости ни от чего не отрекаясь, твердо противостоять бедам, вследствие подобной деятельности его постигающим, так что даже находит здесь повод сравнивать свои страдания со страстями Иисуса Христа и Его мучеников. Такая неслыханная наглость становится, однако, для них обычным явлением и воспроизводится из книги в книгу, вплоть до последнего опуса. «Наше Общество,— заявляют они уже на второй странице,— страждет, подобно Сыну Божьему, которого фарисеи некогда обвинили в нарушении закона. Дело чести для иезуитов разделить это посрамление с Иисусом Христом, ибо ученики сраму не имут, когда их оскорбляют, как оскорбляли Учителя»[5].

Так надменный Орден находит в своем поражении и позоре повод к тщеславию. Пора обуздать эту полную нечестия дерзость, по которой свою преступную закоснелость в заблуждениях они уподобляют святой и божественной стой-

кости Иисуса Христа и мучеников истины. Что может быть общего между столь чуждыми друг другу вещами? Сын Божий и принявшие муки во имя Его свидетельствовали евангельские истины, претерпевая жестокие кары и самое смерть от гнева тех, кто любил ложь. Иезуиты же неизменно на истину посягали, не претерпевая за свое столь предосудительное упорство никакого наказания. Правда, люди начали понимать их сущность, друзья, былые и сущие, сокрушаться при виде их дел, так что иные даже отказали им в сочувствии, и влияние Общества ныне падает день ото дня. Но можно ли называть это гонением? Не должно ли, скорее, видеть здесь милость Господа, Который так призвал их оставить козни и привязанности к миру, вызванные этим влиянием, и возвратиться к жизни уединенной, более приличествующей монахам, дабы предаться покаянию, от чего они с такой охотой освобождали других? Когда б их лишали крова и достояния, привлекали к суду, заточали в тюрьмы, всячески преследовали,— чего мы отнюдь не желаем, зная, сколь несовместна такая суровость с кротостью Церкви,— тогда они могли бы сказать, что страдают. Но и тогда б они страдали не *как христиане*, по слову ап. Петра[6], и не имели бы права на этом основании именоваться блаженными или мучениками, ибо тот же Апостол называет блаженными лишь тех, кто страдает за правду: *si propter justitiam, beati*[7]. И как говорил великий отец Церкви и великий мученик, «не кара, но дело», за которое страдают, залог мученичества: *non poena, sed causa* (св. Киприан).

Иезуиты же в своей слепоте принимают заблуждения за истины и воображают, что доподлинно страдают за правое дело. Вот высшая степень закоснелости [в пороках]! Первым шагом была публикация отвратительных максим, вторым —

отказ от их осуждения вопреки общему мнению, и последним — объявление святыми и мучениками тех, кого все порицают за упорство в отстаивании упомянутых выше злобных максим. Иезуиты же ныне дошли до степеней последних. Мы не верим в благочестие, которое не сопровождается святым негодованием против столь преступных и опасных настроений. В этом диспуте речь идет о заблуждениях, поразивших христианскую мораль в самые чувствительные места. А Общество, числящее в своих рядах множество священников, что руководят совесть множества людей, притязает еще на славу, которую ему должны снискать страдания, якобы претерпеваемые за отказ отречься от своих ошибок!

Поистине, нужно быть совершенно нечувствительным к заботам Церкви, чтобы не возмутиться таким положением дел. Тот, кто не имеет представления об этих беспорядках и занят лишь благом мира (*paix*) как такового, может счесть, что в подобных спорах мир как раз и надлежит ставить во главу угла. Но стоит только открыть ему глаза на упомянутые беспорядки, стоит только изобразить их вполне,— и он найдет, что в таких условиях миролюбие и стремление к покою несовместно с любовью к религии и Церкви. Когда бы мы преследовали свои собственные интересы, нынешнее положение вещей могло бы нас удовлетворить. Но коль скоро истина под угрозой, мы обязаны всеми силами ратовать за нее, страшась, по слову св. Августина, не нареканий в излишнем рвении, которыми нас могут осыпать равнодушные, но единственно того, как бы сама она не обвинила нас в бездействии и не возопила, что содеяно мало.

Действительно, достаточно только сопоставить, что́ говорим мы и что́ — ярые приверженцы иезуитов, вынужденные выступить против их ошибок, различие будет налицо.

Когда Сорбонне предложили рассмотреть их статус во Франции и возможные из такого рассмотрения следствия, теологический факультет высказался столь решительно, что мы теперь не знаем, простителен ли вообще [излишне умеренный] тон наших высказываний касательно их нынешнего положения. Даже их собственные генералы, весьма к ним расположенные, но, одновременно, видевшие порчу, которая вкралась в их ряды, направляли им послания такого рода, что доведись нам когда-либо пойти тем же путем, все поняли бы, к каким высказываниям обязывает подчас милосердие и как мощно оно может способствовать защите оскорбленной истины. Никто о том не знает лучше самих иезуитов, и посему они, как всем очевидно, не попрекают нас излишней резкостью тона. Однако, чтобы оправдаться перед Богом, нам надлежит отстаивать свои первоначальные мнения и повторить уже сказанное в одном из наших сочинений: мы готовы заключить их в объятия буде только они отвергнут *Апологию*, ибо одного признания необходимости любви к Богу и предосудительности клеветы на ближнего явно недостанет. Они могут уверять нас в этом сколько угодно, ибо приемлют всякое мнение, истинное оно или ложное, и морочат людей, не осведомленных касательно конечной цели их максим,— именно это мы и хотим разъяснить всем, дабы никто не был более застигнут врасплох иезуитскими двусмысленностями и умением отречься от собственных слов.

Но для того, чтобы иезуиты [действительно] признали ложными и отвратительными взгляды тех, кто говорит, будто можно обрести спасение не любя Бога, убивая, клевеща и прочее, им требуется осудить учение пробабилизма, разделяемое всем Обществом. Лишь тогда мы прекратим преследовать их – и ни в каком ином случае! Иезуиты должны

быть готовы столкнуться с нашим стремлением склонить их к отказу от заблуждения,— стремлением столь же неуклонным, как и упорная защита ими этого заблуждения,— и принять как факт, что, с Божьей помощью, пастыри Церкви не оставят своих стараний дотоле, пока столь зловредные воззрения будут присущи отцам из Общества Иисуса.

Постановлено 24 июля 1658 г. нижеподписавшимися уполномоченными по решению ассамблеи синода, состоявшейся в последний день апреля 1658 г.
[Следуют восемь подписей]

Не стоит отвечать иезуитам на то, что они говорят о г-не Дювале, поскольку Университет сделал это вполне удовлетворительно в своем *Ответе на Апологию,* составленном о. Кассеном (13, 176).

ПИСЬМА

ПИСЬМА К ФЛОРАНУ И ЖИЛЬБЕРТЕ ПЕРЬЕ

К ФЛОРАНУ ПЕРЬЕ[1]

15 ноября 1647 г.

СУДАРЬ,

Я не стал бы отвлекать Вас от неустанных трудов, налагаемых Вашей должностью, ради размышлений о физике, не будь мне известно, что они могут доставить Вам развлечение в свободные от дел минуты и что если для иных они весьма трудны, Вы сумеете ими насладиться. Это предложение для меня тем легче, что я знаю, сколь отрадны для Вас разговоры подобного рода. Все дальнейшее будет лишь продолжением прежних наших бесед о пустоте. Вам известно, что мнения философов на сей счет весьма определенны: все они придерживаются постулата, согласно которому природа не выносит пустоты, более того, не может допустить, чтобы пустота существовала и скорее уничтожила бы себя, нежели стала ее терпеть (это утверждают едва ли не все). Таким образом, взгляды разделились: одни довольствуются тем, что природа лишь не выносит пустоты, по мнению же других, терпеть существование пустоты для природы совершенно невозможно[2] Последнюю точку зрения я попы-

таюсь опровергнуть в *Кратком изложении трактата о пустоте* и надеюсь, что опытов, проведенных мною с этой целью, достанет ясно показать: природа может терпеть и терпит существование сколь угодно большого пространства, не заполненного никакой известной нам и доступной для наших органов чувств материей[3]. Теперь я проверяю первую из упомянутых точек зрения, стремясь узнать, действительно ли для природы невыносима пустота, и провести эксперименты, которые позволят разобраться, в самом ли деле связаны с боязнью пустоты явления, которые приписывали ее действию, или же их надлежит рассматривать как следствие веса и давления воздуха. Искренне признаюсь,— мне нелегко было поверить, будто природа, неодушевленная и бесчувственная, вдруг может испытывать боязнь. Ведь страсти предполагают наличие души, способной их чувствовать[4], и посему причиной всех упомянутых явлений я весьма склонен считать вес и давление воздуха как частные случаи всеобщего принципа равновесия жидкостей, изложению которого будет посвящена значительная часть обещанного мной трактата. Нельзя сказать, что когда я писал *Краткое изложение* у меня были иные взгляды. Но тогда за неимением убедительных экспериментальных данных я не отважился (и сейчас не отваживаюсь) отказаться от принципа боязни пустоты и даже использовал его именно в качестве принципа в своем *Кратком изложении*: ведь в то время мне важно было опровергнуть мнение о том, что пустота якобы абсолютно невозможна, и природа скорее разрушится, нежели потерпит хотя бы малую толику пустого пространства. Я действительно далек от мысли, будто нам дозволено легко отказываться от принципов, оставленных в наследство древностью, если к тому нас не понуждают бесспорные и неопровержимые доводы[5]. Но

в данном случае, полагаю, какие бы то ни было колебания прямо свидетельствуют о слабости: ведь, в конце концов, уважение к очевидным истинам должно преодолевать стойкость унаследованных воззрений. Едва ли Вы найдете лучший залог той осторожности, с которой я принимал решение отойти от древних принципов, нежели напоминание о недавно проведенном в Вашем присутствии эксперименте с двумя трубками, помещенными друг в друга, что наглядно демонстрирует наличие пустоты в пустоте. Вы видели, как ртуть во внутренней трубке зависала на высоте, где она задерживалась при обычном опыте, когда имело место уравновешивание и давление всей массы атмосферного воздуха, и как, напротив, полностью опускалась, без малейшего намека на зависание или задержку на каком-либо уровне, когда благодаря окружающей пустоте лишенная всякой опоры, она никакому уравновешиванию и давлению воздуха не подвергалась. Вы видели, что эта высота, или точка зависания ртути, увеличивалась или уменьшалась в соответствии с увеличением или уменьшением давления воздуха, и различные величины зафиксированных таким образом высот, или точек зависания ртути, всегда оказывались пропорциональны воздушному давлению[6].

Конечно, после этого вполне можно было убедиться, что не боязнь пустоты вызывает зависание ртути в обычном опыте, но, скорее, вес и давление воздуха, который уравновешивает вес ртути[7]. Поскольку же эффекты, наблюдавшиеся при проведении эксперимента с двумя трубками и столь естественно объяснимые только весом и давлением воздуха, могут быть еще и достаточно правдоподобно (*probablement*) объяснены также боязнью пустоты, я сохраняю верность этому древнему принципу, но, вместе с тем, надеюсь основа-

тельно прояснить указанное затруднение с помощью такого эксперимента, который бы окончательно все расставил по своим местам.

У меня сложился план опыта в этом роде; правильно поставленный, он один доставит нам искомое знание. Суть его в том, что обычный эксперимент пустоты проводится несколько раз в один и тот же день, с одними и теми же трубкой и ртутью, сперва у подножия, а затем на вершине горы, высотой не менее пятисот-шестисот туазов, дабы проверить, будет ли высота зависания ртути в трубке в обоих случаях одинаковой или же различной. Вы уже, несомненно, успели понять, что такой эксперимент сыграет ведущую роль в решении нашего вопроса, и коль скоро уровень подъема ртути на вершине будет меньшим, нежели у подножия,— а на это у меня есть основания рассчитывать, вопреки утверждениям всех, кто изучал данный предмет[8],— отсюда с необходимостью следует, что вес и давление воздуха, а вовсе не боязнь пустоты, суть единственная причина зависания ртути в трубке, ибо вполне логично предположить, что внизу воздушное давление сильнее чем вверху, если только не допустить, что у подножия гор природа более боится пустоты, нежели на вершинах.

Но поскольку великие вещи обычно сопряжены с [великими] трудностями[9], я нахожу их немало и в связи с исполнением моего замысла. Так, надобно подобрать весьма высокую гору, причем поблизости от города, где живет человек, способный в ходе данного опыта выказать всю необходимую тщательность,— ибо если гора будет далеко отстоять от города, то нелегким делом станет доставка на вершину сосудов, ртути, трубок и т. д., добавим сюда утомительные поездки, в которые нужно будет пускаться до тех пор, пока на вер-

шине не установится спокойная и удобная для исполнения задуманного погода, весьма нечастая в таких местах. А поскольку отыскать вне Парижа людей, обладающих качествами, требующимися для успешного проведения эксперимента, не менее трудно, нежели найти место, отвечающее всем условиям, то я весьма рад признать, что обоим условиям удовлетворяют: наш город Клермон, расположенный у подножия высокой горы Пюи-де-Дом, и Ваша особа,— ибо, надеюсь, Вы будете столь добры, что окажете мне любезность и соблаговолите лично провести этот опыт. Я совершенно в том уверен и уже обнадежил всех наших парижских знакомых, интересующихся исходом эксперимента, в их числе преподобного о. Мерсенна, уже снесшегося с Италией, Польшей, Швецией, Голландией и т. д. и уведомившего о моем замысле тамошних друзей, которых он приобрел благодаря своим высоким достоинствам.

Технической стороны опыта я не касаюсь, ибо знаю твердо, что Вы не упустите ни одной детали, необходимой для обеспечения точности. Прошу лишь об одном: осуществите все как можно скорее, а также простите мне некоторую вольность, вполне объяснимую нетерпеливым желанием без промедления получить весть об успехе, без чего я не могу закончить обещанный публике трактат и удовлетворить интерес стольких людей, которые ожидают его появления и будут Вам бесконечно признательны. Разумеется, моей признательности отнюдь не убудет из-за множества жаждущих ее со мною разделить, напротив, мне самому хочется присоединиться к ним в изъявлении чувства благодарности и, тем самым, в еще большей степени стать Вашим покорнейшим и смиреннейшим слугою.

Паскаль

К ЖИЛЬБЕРТЕ ПЕРЬЕ[10]

26 января 1648 г

Дорогая сестра,

мы получили твои письма. Я хотел было немедля ответить на первое из них, посланное четыре месяца назад, однако недомогание и множество дел помешали мне закончить ответ. Все эти месяцы я не мог писать — то из-за болезни, то по недостатку свободного времени, то по разным иным причинам. Редко бывает так, чтобы я имел досуг и при этом чувствовал бы себя здоровым. Попробую все же исполнить свое намерение, не напрягаясь сверх меры. Не знаю, коротким получится мое письмо или длинным, но прежде всего я хочу рассказать об известных тебе визитах (эти новости, надеюсь, тебя удовлетворят) и ответить на последние твои письма.

Не могу начать, не засвидетельствовав прежде всего доставленного мне ими удовольствия, столь живого, что его нельзя выразить в словах. Поверь, за то время, пока от меня не было писем, не проходило и часа, чтобы я о тебя не вспоминал и не желал, дабы ты и впредь следовала великому замыслу, который внушил тебе Бог[11] В каждом письме, хоть сколько-нибудь подтверждавшем, что тебя неизменно руководствует этот замысел, я находил все новый источник радости, и воистину испытывал восхищение от того, что, не получая от нас никаких известий, ты не отступилась от своего намерения.

Отсюда я заключаю, что твоему решению находится некая сверхчеловеческая поддержка, ибо в человеческой помощи оно не нуждается. Мне, конечно, хотелось бы внести свою лепту, однако я напрочь лишен нужных качеств. Слабость

моя столь велика[12], что если я даже решусь на это, то мой поступок будет продиктован скорее дерзостью, нежели милосердием, и мы уподобимся слепцам, один из которых ведет другого[13]

Присущую мне неспособность такого рода я гораздо острее ощутил во время визитов, о которых собираюсь рассказать, поскольку, будучи весьма далек от того, чтобы нести другим удовлетворительную ясность, я лишь наполнил собственную душу смятением и беспокойством, усмирить которые может один Господь. Я всем сердцем влекусь к этому усмирению, но без спешки и тревоги, ибо хорошо знаю, что и то, и другое скорее удалит меня от цели. Повторяю, один Бог принесет мне покой, и стремиться к такому божественному вмешательству я принужден потому лишь, что в людях, которые, казалось бы, могли рассеять мое смятение, находил только повод к его возбуждению и усилению. Так что, предоставленный самому себе, я мог только молить Господа, дабы Он благословил мои чаяния и ниспослал им успешно исполниться. В таком состоянии необходимо общение с людьми учеными и беспристрастными. Но как первые ничем здесь не помогут, я не ищу более никого, кроме вторых и посему очень хочу увидеть тебя, ибо письма длинны, скучны и почти бесполезны в подобных случаях. Однако кое-что я тебе об этом все же напишу.

Впервые столкнувшись с г-ном Ребуром[14], я представился ему и встретил такой учтивый прием, какой только можно было желать. Причиной этого, бесспорно, является отец[15], и отношение ко мне объясняется уважением, которое здесь питают к нему. После первых приветствий я попросил у моего собеседника позволения встречаться с ним время от времени и получил согласие. Так что теперь я могу свободно

видеться с ним и потому не считаю нашу первую встречу визитом, поскольку ее результатом стало лишь это позволение. Несколько времени спустя я вновь побывал у него и, среди прочего, сказал ему с обычной своею откровенностью и простодушием, что мы видели их книги и книги их противников, и этого оказалось достаточно для того, чтобы стать на его сторону. Сказанное мной доставило ему удовольствие. Далее я добавил, что, по моему мнению, на основании одних только принципов здравого смысла возможно доказать многое из того, что почитают неразумным его противники, которых к истинной вере с успехом мог бы привести умело направляемый рассудок, хотя верить надлежит и без такой помощи.

Таковы были мои слова, не содержавшие, казалсь бы, ничего, что задевало бы даже самую суровую безыскусность [веры]. Но поскольку, как тебе известно, всякий поступок может проистекать из двух источников, а высказанное мной могло бы основываться на суетности и чрезмерном доверии к рассудку, то этого подозрения, усугубленного сведениями о моих геометрических штудиях, г-ну Ребуру оказалось достаточно, чтобы найти мою речь странной. Об этом он мне и заявил, причем кротость и скромность его возражения несомненно могли бы привести в смущение [любую] надменность, которую он вознамерился бы ниспровергнуть. Я все же попытался объяснить свои побуждения, но тем лишь усилил подозрение, так что оправдание мое г-н Ребур принял за упорство.

Признаюсь, речь его была столь хороша, что разделяй я и вправду мнение, которое он мне приписывал, мне пришлось бы переменить взгляды. Однако нисколько не замечая в себе такого рода недуг, я воспротивился прописанному им

лекарству. Но он тем настойчивее его предлагал, чем упорнее я, как ему казалось, уклонялся, ибо отказ мой был воспринят как закоснелость [в заблуждении]. Чем дальше вел он свои увещевания, тем большие и все возраставшие проявления моей благодарности говорили о том, что я не вижу в том надобности.

Вот так, под знаком двусмысленности и затруднения, которого не удалось разрешить в ходе моих последующих визитов, прошла та встреча[16]. Я не стану подробно рассказывать об остальных,— это столь же ненужно, сколь и неуместно. Скажу лишь вкратце о главном из того, что там говорилось или, точнее, о том главном, что осталось в памяти.

Однако прежде всего прошу не делать из моего сообщения никаких выводов, поскольку, возможно, мне не удалось высказаться достаточно строго, а у тебя может возникнуть невыгодное и совсем несправедливое впечатление [о том, что же происходило в действительности]. В конце концов, по здравом размышлении я обнаружил здесь одну лишь непроясненность, с точки зрения которой было бы опасно, да и нелегко что-либо решать; посему я воздерживаюсь от определенного суждения,— как по причине моей слабости, так и ввиду недостаточного знания предмета.

К ЖИЛЬБЕРТЕ ПЕРЬЕ[17]

1 апреля 1648 г.

Не знаем, будет ли это письмо (как и прочие) бесконечным, но знаем твердо, что нам хотелось бы писать тебе без конца. У нас есть экземпляр письма г-на де Сен-Сирана *О призвании*[18], изданного недавно без одобрения и [королевской] привилегии[19] и вызвавшего негодование многих. Мы прочтем его и после перешлем тебе. Будем весьма рады узнать, какое мнение сложится у тебя и у отца об этом сочинении из числа весьма возвышенных.

Несколько раз мы начинали писать к тебе, но меня всегда что-то удерживало — пример и некоторые речи [других лиц] или, если угодно, плохой прием, о котором тебе уже, должно быть, известно[20]. Однако после того, как мы прояснили этот вопрос насколько это было возможно, полагаю, что если кому-то и надлежит проявлять здесь некоторую осмотрительность и вообще не говорить о таких вещах[21], то уж точно не нам, ибо коль скоро мы не сомневаемся друг в друге и знаем, что у наших бесед нет иной цели, помимо славы Божьей, а помимо того, почти никогда не ведем такого рода бесед с посторонними, я решительно не вижу причин для каких-либо угрызений совести,— не случайно же Он внушил нам подобные мнения[22]. Когда же к этим соображениям мы присовокупим союз, установленный меж нами природой, а к нему добавим тот, что установлен благодатью, тогда, полагаю, мы увидим в наших беседах уже не порок, но прямой долг: ведь, по-моему, наше счастье от пребывания в союзе, установленном благодатью, столь велико, что мы просто обязаны объединиться, дабы осознать его и возрадоваться. Необходимо ведь признать, что, собственно, лишь с этого мно-

вения[23] (которое, по мнению г-на де Сен-Сирана, заслуживает называться истинным началом жизни) мы можем считаться подлинными родственниками,— да соединит нас Господь в Своем новом мире через дух столь же тесно, как соединил в мире сем через плоть.

Мы просим тебя помнить об этом постоянно и осознавать тот ход вещей, к которому прибегнул Господь, сотворив нас не только братьями и сестрами, но и детьми отца, обретшего нас лишь по промыслу Божиему. Стало быть, мы не можем не восхищаться тем, что Господь даровал нам и образ, и действительное воплощение этого союза, ибо как мы часто признавали в наших беседах, телесные вещи суть лишь образы вещей духовных[24], невидимое же Бог являет в видимом[25]. Мысль эта столь всеобъемлюща и полезна, что недопустимо проводить хоть сколько-нибудь времени без внимательного осмысления ее.

О связи вещей видимых и невидимых мы рассуждали достаточно подробно, посему едва ли стоит к ней возвращаться. Предмет этот слишком обширен, чтобы о нем писать, слишком прекрасен, чтобы изгладиться в твоей памяти и, полагаю, поистине необходим. Наши грехи норовят удержать нас среди вещей плотских и земных, которые суть не только кара за совершенные нами прегрешения, но и повод к новым грехам, и причина греха первородного. Следовательно, самое место нашего падения должно использовать для того, чтобы подняться из ничтожества[26]. Посему мы должны правильно распорядиться преимуществом, дарованным милостью Божией: всегда иметь перед глазами некий образ утраченных нами благ[27], и даже заточенные в узилище, куда поместила нас Его справедливость, пребывать среди вещей, служащих как бы уроком, который дается во всякое мгновение.

Итак, нам надлежит рассматривать себя в роде некиих преступников, что заключены в темнице, наполненной образами освобождения и наставлениями о том, как бы им выйти из рабства[28]. Но следует признать, что без некоего сверхъестественного света эти святые признаки не могут быть восприняты. *Ибо хотя всякая вещь возвещает о Боге тем, кто знает Его, и открывает Его любящим, она же скрывает Его от незнающих.* Таким образом, нельзя не видеть, что, пребывая в темнице мира, отдаются ее тьме единственно из слепоты[29], которая и привязывает к мирской жизни, и полагает ее в качестве последней цели, что является святотатством, ибо один только Бог должен быть последней целью как истинное первоначало[30]. Какое бы сходство ни наблюдалось между сотворенной природой и ее Творцом, сколько бы ни являли самые незначительные вещи, самые ничтожные и малые частицы мира образ того совершенного единства, которое пребывает лишь в Боге, все же не следует оказывать им высших почестей, поскольку нет ничего более отвратительного в глазах Божьих и человеческих, нежели идолопоклонство,— иначе говоря, нежели наделение твари честью, по праву заслуженной одним лишь Творцом. Писание полно примеров мести, которую Господь обрушивал на тех, кто бывал повинен в служении кумирам, и первая из десяти заповедей[31], заключающая в себе остальные, запрещает поклоняться образу какой бы то ни было вещи. Но если наша любовь Ему гораздо важнее почитания, то, очевидно, нет преступления, в большей мере Его оскорбляющего, нежели стремление возлюбить тварь, хотя бы и свидетельствующую о своем Творце.

Вот почему люди, которым Бог открыл великие истины, должны использовать образы, дабы наслаждаться Тем, о Ком

эти образы свидетельствуют, а не прозябать вечно в плотской и чисто иудейской слепоте[32], смешивающей образ и действительность. А на тех, кого Бог через духовное перерождение беспричинно извлек из греховной жизни (которая поистине есть небытие, ибо противна Богу, Который есть истинное бытие) и поместил в Своей церкви, подлинном Своем Храме,— после того, как они беспричинно были извлечены из небытия в момент творения и помещены во Вселенной,— на тех возложен двойной долг: служить Ему и почитать Его, ибо будучи однажды сотворены, они должны держаться состояния, приличествующего твари, а будучи христианами, обязаны стать достойными причаститься тела Христова. Но если твари в миру исполняют свой долг, поддерживая себя в состоянии ограниченного совершенства (ведь и само мирское совершенство весьма ограничено), то дети Божии не могут полагать пределов своей чистоте и своему совершенству, поскольку составляют часть всецело божественного и бесконечно совершенного тела.

Как можно убедиться, Христос не ограничивает заповеди совершенства и предлагает нам образец, в котором совершенство не знает пределов, ибо сказано: «Итак, будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершенен»[33]... Стало быть, мнение, будто достижим некий достаточный уровень совершенства, превзойти который уже нельзя,— не что иное, как заблуждение, впрочем, обычное среди христиан и тех, кто блюдет лишь внешнее благочестие. Действительно, нет такого уровня совершенства, который не показался бы в конце концов низким, когда на нем останавливаешься, оставив стремление к чему-то более высокому,— равно как и нет иного средства устранить самое вероятность падения, нежели непрерывное стремление вверх.

К ЖИЛЬБЕРТЕ ПЕРЬЕ[34]

Париж,
5 ноября 1648, пополудни.

Дорогая сестра,

твое письмо заставило нас вспомнить об одной забытой было ссоре, полностью принадлежащей прошлому. Чуть более пространные, нежели следовало бы, разъяснения, представленные нами тогда, дали проявиться смутному и старому предмету наших жалоб[35], а представленное нами удовлетворение умерило горечь, которую происходящее внушало отцу. Получилось так, что мы повторили, не подозревая о том, сказанное прежде тобой, и простили на словах то, что ты уже простила письменно, хотя и не знали о твоем письме. Сделанное тобой стало нам известно лишь после того, как мы сами поступили подобным же образом. И поскольку мы ничего не скрывали от отца, он, в свою очередь, также был с нами полностью откровенен и развеял все наши подозрения. Тебе ведь известно, как подобные недоразумения нарушают покой и в доме, и вне дома, и сколь полезными здесь бывают предупреждения, которые, увы, мы от тебя получили слишком поздно.

Кстати, по поводу последних мы бы хотели высказать некоторые соображения. Во-первых, ты сообщаешь, что вещам, содержащимся в твоем письме, научилась у нас. Не помню, чтобы я тебе об этом говорил,— во всяком случае твое признание для меня стало новостью. Но если ты и права, я боюсь, как бы твоя память не пошла обычным человеческим путем, т. е. чтобы не сложилось положение, когда помнишь человека, который тебя [якобы] учил, вместо того, чтобы помнить лишь Бога, который один только и может научить.

Если ты вспоминаешь об этом как о какой-то благой вещи, не следует искать ее источник ни в ком другом, поскольку ни ты, ни другие люди не в состоянии научиться этому иначе, как от одного лишь Бога. Ибо хотя признательность в роде твоей и не предполагает, чтобы лица, к которым обращаются за наставлением, почитались как бы создателями блага, получаемого при их посредничестве, тем не менее, данное обстоятельство отнюдь не устраняет известного противопоставления Богу, и, главным образом, в тех людях, что не вполне еще очистились от плотских чувствований, которые и побуждают их рассматривать в качестве истинного источника блага непосредственных его носителей[36].

Это не значит, что нам не следует благодарить и хранить в памяти тех, от кого мы получаем определенные наставления, [особенно] когда такого рода лица обладают соответствующим правом, как то [святые] отцы, епископы, духовники, поскольку они суть учителя, чьими учениками являются остальные люди. Но в нашем случае дело обстоит не так. Ибо и мы сами, подобно Ангелу, отвергнувшему почитание подобного ему святого служителя, обращаемся к тебе с просьбой не прибегать более к словам сугубо человеческой признательности, впредь воздерживаясь от такого толка любезностей, ведь мы — такие же ученики, как и ты.

Во-вторых, ты говоришь, будто нет необходимости повторять нам эти вещи, поскольку они нам хорошо известны. Это внушает нам опасение, что ты еще не различаешь должным образом вещи, о которых говоришь [сейчас] сама, от вещей, о которых говорит свет, поскольку несомненно, что последние достаточно однажды узнать и хорошо запомнить, чтобы не иметь более нужды в наставлениях, тогда как просто хорошего — т. е. основанного на исходящем от Бога внут-

реннем побуждении — усвоения вещей первого рода совершенно недостаточно для того, чтобы, даже накрепко их вытвердив, сохранить знание о них в той же мере, что и о предметах светских. Последнее обстоятельство не означает, что эти предметы невозможно запомнить: послание св. Павла запоминается столь же легко, как и какая-нибудь книга Вергилия, однако познания, приобретаемые нами в последнем случае, как и их сохранение суть лишь следствие памяти. Для понимания же присутствующего у св. Павла языка[37], таинственного и чуждого тем, кто чужд небу, требуется, чтобы та самая благодать, которая в нашем случае одна и обеспечивает первоначальное постижение, сохраняла и всякий миг поддерживала его действительное существование, непрерывно запечатлевая в сердцах верующих, дабы дать ему вечную жизнь, подобно тому, как в блаженных Господь непрерывно возобновляет их благостность, итог и следствие Своей благодати, а Церковь полагает, что Отец непрерывно сотворяет Сына и сохраняет вечность Своей сущности непрестанно и беспредельно изливая Свою субстанцию.

Таким образом, свойство праведности верных продолжаться во времени есть не что иное, как последовательность излияния благодати, а вовсе не какая-то единичная благодать, которая пребывает постоянно. Данное обстоятельство в совершенстве научает нас непрерывной зависимости, в которой мы находимся по отношению к милосердию Господню; ведь если Он хотя бы ненадолго перестанет распространять это милосердие, души людей неизбежно очерствеют[38].

Такого рода необходимость позволяет легко увидеть, что следует неустанно совершать все новые усилия для достижения непрерывной обновляемости духа, ибо нельзя сохранить прежнюю благодать иначе, как снискав новую; и, напро-

тив, благодать утрачивается тогда именно, когда ее мнят сохранить, подобно тому, как, желая заключить поток света в некоем объеме, заключают одну лишь тьму. Итак, мы должны неустанно очищать свою душу, которая вновь и вновь непрестанно оказывается запятнана все новыми [грехами], не избавляясь при этом от старых [пороков],— ведь без постоянного усердного обновления невозможно обрести то новое вино, которое не вливают в старые мехи[39].

Посему ты отнюдь не должна бояться вновь и вновь представлять нашему взору вещи, укорененные в памяти, но подлежащие укоренению в сердце, ибо твои речи могут послужить для благодати лучшим орудием, нежели запавшая в память идея,— благодать ведь особенно сообразна с молитвой, а твое милосердие к нам и есть молитва из тех, что никогда не должны смолкать. Именно посему не следует отказываться от чтения или же слушания, если они касаются предметов священных, сколь бы те ни были общераспространенными и известными. Ибо память наша, равно как и наставления, в ней содержащиеся, есть только неодушевленное иудейское тело, не обладающее тем духом, который, собственно, и должен одушевлять наставления. И весьма часто случается, что Господь прибегает к внешним средствам с тем, чтобы помочь понять природу наставлений, хранимых памятью, и таким образом оставить людям как можно меньше оснований для суетности, когда они через это понимание обретают благодать в самих себе. Следовательно, книга или проповедь, сколь бы обыкновенными они ни были, приносят гораздо более обильные плоды тем, кто выказывает [к ним] расположенность, нежели великолепие самых что ни на есть возвышенных речей, обещающих, как правило, скорее удовольствие, нежели наставление. Ведь бывает порой, что людей,

даже весьма невежественных и тупых, но внемлющих проповеди в надлежащем расположении духа, трогает одно лишь имя Божье, одни лишь слова, грозящие им адом,— пусть даже этим исчерпывается все, что они сумели усвоить и пусть они знали об этом прежде.

В-третьих, по твоим словам, ты пишешь все это с единственной целью — дать нам понять, что таковы твои подлинные взгляды. В рассуждении этого обстоятельства хотелось бы тебя как похвалить, так, в равной мере, и поблагодарить. Похвалы заслуживает твоя твердость, благодарим же мы тебя за явленное нам свидетельство этой твердости. Мы уже получили такое признание от г-на Перье, и те вещи, о которых мы побудили его поведать, внушили нам прочную уверенность. Представь себе ту радость, которую бы ты испытала, если б услышала от нас то же самое — и сама поймешь, отчего мы не в состоянии выразить тебе, всю полноту нашего удовлетворения.

Засим нет ничего более примечательного, о чем можно было бы тебе сообщить, если не считать вашего замысла касательно дома[10]. Как нам стало известно, г-н Перье принимает слишком близко к сердцу свои занятия, чтобы думать сейчас о двух вещах разом. В полном объеме его замысел столь обширен, что для его завершения потребуется долгое время не думать ни о чем другом. Мы знаем также, что его проект лишь отчасти предполагает строительство. Но, помимо того, что эта часть проекта сама по себе слишком обширна, она еще и побуждает завершить остальные дела, как только к тому не будет более препятствий — какой бы ни была его решимость себе в этом помешать (особенно, если он тратит на строительство то время, которое нужно было бы употребить, дабы окончательно избыть свои заблуждения отно-

сительно тайных чар, заключенных в этом самом строительстве). Вследствие чего мы посоветовали ему строиться гораздо менее предполагаемого и не строить вообще ничего, что не было бы вызвано простой необходимостью (хотя бы и согласно прежнему замыслу), дабы не увязнуть в своем начинании с головой,— но, однако же, и не оставлять мысль об исполнении задуманного. Мы просим тебя серьезно поразмыслить над нашими словами, решить для себя этот вопрос и посоветовать г-ну Перье быть более осторожным, чтобы не случилось так, что он отдаст более заботы и труда строительству дома, который строить вовсе не обязательно, нежели построению той мистической башни, о которой, как тебе известно, св. Августин говорит в одном из своих писем, что он взялся ее завершить в своих беседах[41].

На том прощай!

Б. П. — Ж. П.

Постскриптум Жаклины

Надеюсь, я сама напишу тебе о своем деле, сообщив некоторые подробности. Пока же молю Бога о его благополучном завершении[42].

Если знаешь какую-нибудь добрую душу, попроси ее помолиться за меня[43].

К ФЛОРАНУ И ЖИЛЬБЕРТЕ ПЕРЬЕ[44]

17 октября 1651 г.

Поскольку вы оба теперь уведомлены о нашем общем горе, а посланное нами ранее письмо[45] несколько вас утешило, известив о счастливых обстоятельствах, которые сопутствовали предмету нашей привязанности в последние дни жизни, не могу не сообщить вам о тех утешениях, которые остались в моей памяти, ибо я просил Господа ниспослать их мне,— а равно и напомнить о полученных прежде Его милостью и вновь услышанных от наших друзей уже по нынешнему печальному поводу.

Не помню, чем завершалось первое письмо. Сестра отослала его незаконченным. Но мне кажется, оно, в сущности, содержало рассказ о некоторых особенностях того, как Провидение направляло жизнь и болезнь отца. Я б охотно здесь повторился, ибо особенности эти запечатлены в моем сердце и обещают верное утешение, когда бы не был уверен, что вы узнали о них из предшествующего письма, а сестра поведала вам о том при первом же удобном случае. Посему я скажу только о своем выводе из них: нет христианина — помимо тех, кто занят лишь чувствами, внушенными нашей тварной природой,— который бы не возрадовался при виде подобной смерти[46].

Начну разговором, который должен доставить большое утешение людям с умом, свободным настолько, чтобы понять его в минуту сильнейшей скорби. Я хочу сказать, что утешения в наших горестях мы должны искать не в нас самих, не в людях и ни в какой твари, но в Боге. И вот почему. Никакая тварь не есть первопричина событий, называемых горестями. Их посылает нам Бог как единственный истин-

ный властитель судеб наших, а посему неоспоримо, что искать действительного облегчения в скорби можно лишь прибегнув к первоисточнику. Если мы будем следовать этому правилу и смотреть на смерть не как на случай или роковое условие природы, не как на игралище стихий и частей, составляющих человека (ибо Бог не отдал бы избранных своих на произвол судьбы), но, напротив, как на необходимое, неизбежное, справедливое, святое, благое для Церкви и прославления имени и величия Господа следствие Его промысла, положенного от вечности к исполнению по свершении времен, в такой-то год, такой-то день, такой-то час, в таком-то месте и таким-то образом; если, наконец, мы признаем, что все ставшееся было изначально предвидено и предопределено Богом; если, говорю я, по вдохновению благодати мы рассмотрим это событие [смерть отца.— *О. Х.*] не в нем самом и вне Бога, а вне его самого и в связи с волей Бога, со справедливостью Его суда, Его Провидения, которое одно есть истинная причина событий, иначе бы и не свершавшихся, а свершающихся только через Него и образом им предназначенным,— тогда в смиренном молчании мы преклонимся перед непроницаемой высотой Его тайн, воздадим хвалу святости Его решений, благословим водительство Его промысла. Тогда, соединяя свою волю с волей Его, мы вместе с Ним, в Нем и для Него пожелаем того, чего пожелал Он в нас и для нас от начала веков.

Будем же так смотреть и прибегнем к полученному мной в минуту нашей сильнейшей скорби наставлению некоего великого человека[47], утверждавшего, что нет иного утешения, как в одной только истине. Без сомнения, речи Сократа и Сенеки о смерти нисколько не убедительны. Они коснели во тьме заблуждения, помрачившего в лице первого человека

всех людей, ибо полагали смерть естественной для человека[18], и все суждения, поставленные ими на этом ложном основании, так пусты, что своею нелепостью доказывают, сколь вообще слаб человек, если даже самые высокие произведения величайших из людей оказываются столь низкими и пустыми. Нельзя того же сказать об Иисусе Христе или о канонических книгах: истина в них открыта, и утешение так же непреложно соединено с ними, как непреложно отделено оно от заблуждения.

Итак, рассмотрим смерть в свете учения, внушенного нам Святым Духом. Благодаря ему мы знаем, что на самом деле смерть есть ни что иное, как наказание, наложенное на человека, дабы он искупил свое преступление и очистился от греха; что она одна способна избавить душу от той чувственности телесных членов, без которой и святые не приходят в сей мир. Мы знаем, что жизнь людей вообще,— а христиан в особенности,— есть постоянная жертва, завершающаяся только смертью; мы знаем, что Сын Божий в Своей земной жизни взирал на Себя и предложил Себя Господу как всесожжение, и Его рождение, жизнь, смерть, воскресение, вознесение, Его присутствие в Евхаристии и вечное восседание одесную Бога Отца суть единая и истинная жертва; мы знаем также, что совершившееся во Христе должно совершиться в каждом из Его членов[19].

Итак, будем смотреть на жизнь как на жертву; и пусть события жизни запечатлеваются в умах христиан лишь постольку поскольку они прерывают или восполняют жертву. Будем именовать злом только то, что обращает жертву Богу в жертву дьяволу, но назовем добром то, что жертву дьяволу в Адаме обращает в жертву Богу. На основании этого правила исследуем природу смерти.

Для этого нам надлежит взглянуть на личность Иисуса Христа, ибо все собственно человеческое отвратительно; и коль скоро Бог рассматривает людей через Своего посредника, Христа, то и люди не должны бы смотреть ни на других, ни на себя иначе, как только через Христа[50]. Ибо если мы не пройдем этой средой, то найдем в себе лишь истинные бедствия или отвратительные радости; если же будем рассматривать все во Христе, то найдем утешение, удовлетворение и назидание.

Итак, рассмотрим смерть во Христе, а не без Христа. Без Христа она страшна и мерзостна — ужас для природы. Во Христе же приятна и свята — отрада для верных. Все сладостно во Христе, даже самая смерть: Он страдал и умер, дабы освятить смерть и страдания. Как Бог и как человек, Он вмещал в Себе все, что есть великого, и все, что есть отверженного, и освятил в Себе все, кроме греха, и дал образец всякого жизненного положения[51].

Чтобы рассмотреть, что есть смерть и смерть во Христе, необходимо узнать, какое место она занимает в Его постоянной и непрестанной жертве, и для того заметить, что главную часть литургии составляет заклание жертвенного агнца. Предложение и освящение Даров предшествуют ему как действия приуготовительные; но совершение Даров есть смерть, в которой через уничтожение жизни тварь воздает самовозможнейшее для нее поклонение Богу, уничтожаясь пред Его величием и преклоняясь пред Его верховным бытием, которое одно истинно суще.

Однако же в литургии есть и другая часть, после смерти агнца, без которой смерть эта бесполезна: принятие Богом жертвы. В Писании сказано: «И обонял Господь *приятное* благоухание» [всесожжений]: «*Et odoratus est Dominus sua-*

bitatem»[52]. Действительно, это благоволение к жертве и венчает предлагаемые Дары, но это действие, скорее, Бога к твари, нежели твари к Богу, и потому не мешает смерти быть последним действием твари.

Все это совершилось во Христе. Вступая в мир, Он принес Себя: «Посему Христос [Духом Святым] входя в мир, говорит: „жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне. Всесожжения и жертвы за грех неугодны Тебе. Тогда Я сказал: вот, иду, как в начале книги написано о Мне, исполнить волю Твою, Боже“» (*«Obtulit semet ipsum per Spiritum Sanctum. Ingrediens mundum, dixit: hostiam noluisti... Tunc dixi: Ecce venio. In capite* etc.»)[53]. Вот Его приношение. Освящение же последовало немедленно по принесении жертвы[54]. Это жертвоприношение продолжилось во всю Его жизнь и завершилось смертью. Так надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою[55]. Хотя Он и Сын, однако страданиями навык послушанию. Но Он во дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления могущему спасти Его от смерти, и услышан был за Свое благоговение[56] И Бог воскресил Его и послал Свою славу, преображенную некогда огнем, с неба упавшим на жертвы[57], дабы сжечь и поглотить Его тело и дать Ему жизнь духа и славы. Вот что получил Христос, и это было совершено Его воскресением. Когда таким образом жертва была завершена смертью Иисуса и поглощена в Его теле воскресением, где образ тела греха был поглощен славой, Христос совершил все, что имел совершить. Оставалось только, чтобы Сам Бог принял жертву подобно возносящемуся благоуханию всесожжений, а Христа в состоянии совершенного заклания вознес и усадил у Своего престола, что и было выполнено в вознесении, которое свершилось как Его собственными усилиям, так и силой

Святого Духа, обступавшего Его повсюду: Он был вознесен *Деяния апостолов* определенно и выразительно свидетельствуют, что Он был принят на небесах[58], как бы в уверение, что земная жертва Его была принята Богом и, угодная Ему, горит славой во веки веков[59].

Таково положение вещей касательно Господа нашего и Спасителя. Рассмотрим теперь это положение в нас самих. С момента вступления в Церковь, составляющую мир верных вообще и избранных, в частности,— куда Иисус вступил с момента Своего воплощения, по особому преимуществу, как единородный сын Божий,— мы предлагаемся в жертву и освящаемся. Это жертвоприношение продолжается пока мы живы и завершается смертью, в которой душа, действительно оставив пороки и земную любовь, отравлявшую ее своим ядом во всю жизнь, оканчивает самозаклание и приемлется в лоно Божие.

Посему, не будем предаваться печали, подобно тому, как предаются ей язычники, которым не ведомы надежда и утешение. Ибо мы потеряли отца отнюдь не в самый миг его смерти; можно прямо сказать, мы лишились его, едва только он вступил в Церковь через крещение. С тех пор он был для Бога, жизнь его была обречена Богу, его поступки касались мира только ради Бога. В смерти своей он вполне отрешился от грехов; в это именно мгновение он был принят Богом, и жертва его получила свое завершение и увенчание. Стало быть, он исполнил то, чему был обречен, он сделал дело, данное ему Богом, совершил то единое, для чего был создан. Воля Божия совершилась в нем, а его воля передалась Богу. Итак, да не разлучит наша воля то, что соединено Богом; будем же умерять, в силу нашего разумения истины, чувства своей поврежденной и обольщенной природы, кото-

рая обладает одними только ложными представлениями — и тем самым нарушает святость чувств, внушаемых нам истиной Евангелия.

Будем же смотреть на смерть не как язычники, а как христиане, т. е. с надеждой, которая, по учению ап. Павла[60], составляет преимущество христиан. Не будем более считать тело смрадным прахом, ибо таким представляет его обманчивая природа; будем видеть в нем неприкосновенный и вечный храм Святого Духа, как учит вера. Мы знаем, что тело святого служит вместилищем Святого Духа до воскресения, имеющего совершиться силой этого Духа, который для того в них пребывает. По этому-то истинному воззрению почитают останки усопших и некогда полагали причастие в уста умершим, считая их за храм Духа, достойный святого таинства. Церковь изменила этот обычай, но не оттого, что эти тела не святы, но затем, что причастие как хлеб жизни и живых[61] не пристало давать мертвым[62].

Не будем более считать человека переставшим жить, что бы природа ни внушала нам, но начавшим жить, по истине. Не будем более смотреть на его душу как на погибшую и уничтоженную, но как на оживотворенную и приобщенную высшей жизни. Постараемся же, во внимание к этим истинам, исправить столь укоренившиеся в нас ошибочные воззрения и столь присущие нам от природы побуждения страха. Дабы успешнее побороть этот страх, нужно хорошо выяснить его источник, и, коснувшись его в нескольких словах, я скажу вам, где вообще коренится начало грехов и пороков. Я узнал это от двух великих святых людей[63].

Вот истина, что скрыта под этой тайной: Бог создал человека с двумя родами любви — к Богу и к самому себе; но закон этих любовей таков, что любовь к Богу бесконечна

и не имеет иной цели, кроме Самого Бога, а любовь к себе конечна и ставит Бога последней целью. Впав в грех, человек утратил первую из этих любовей; вторая же, т. е. любовь к себе, оставшись одинокой в этой великой душе, способной на любовь бесконечную, расширилась вследствие своего одиночества и захватила собой пустоту, оставленную любовью к Богу; так полюбил человек себя и все ради себя, т. е. полюбил бесконечно[64]. Таково происхождение самолюбия, естественного и справедливого в Адаме по его невинности, но преступного и неумеренного по его греху. Таков корень этой любви, такова причина ее уродливости и чрезмерности. То же можно сказать и о властолюбии, лености и прочих пороках. Предаться им очень легко.

Обратимся к главному предмету беседы. Страх смерти естествен для невинного Адама, ибо жизнь его, весьма угодная Богу, была очень привлекательна для него, смерть же страшна, ибо с ней оканчивалась жизнь, согласная с волей Бога. Но едва только человек согрешил, его жизнь стала поврежденной, тело и душа ожесточились как друг на друга, так и на Бога. Хотя эта ужасная перемена заразила прежде столь святую жизнь, любовь к жизни уцелела, а с ней и страх смерти, справедливый в Адаме, но преступный в нас. Таков корень страха смерти и причина его уродства.

Постараемся рассеять заблуждение природы при помощи светоча веры. Страх перед смертью естествен, но только в невинности: действительно, смерть ужасна, но лишь как прекращение жизни, совершенно чистой. Ненавидеть смерть было справедливо, когда она разлучала святую душу со святым телом; теперь же она достойна любви, разлучая святую душу с нечистым телом. Справедливо было бежать ее, когда она нарушала мир между душой и телом, но не тогда, когда она

прекращает непримиримый разлад. Наконец, когда она посещала невинное тело, отнимала у него возможность чтить Бога, отлучала от души тело, покорное и подчиненное ее воле, прекращала всякое добро, на какое был способен человек, отвращение к ней было обоснованным; но теперь, когда она прекращает жизнь порочную, лишает тело возможности грешить, избавляет душу от весьма сильного и упорного противника всех побуждений к спасению,— как при таком положении вещей не изменить к ней отношение?

Итак, не будем оставлять природной любви к жизни как полученной от Бога; но пусть любовь эта будет относиться к той жизни, какой Бог нам дал ее, а не к предмету, ей противоположному. Признавши любовь к своей жизни, которую питал Адам и даже Сам Христос как к жизни невинной, постараемся презреть жизнь, противоположную той, какую любил Спаситель, и убояться только той смерти, какой Он боялся, т. е. смерти тела, угодного Богу. Но не устрашимся смерти, которая, карая тело виновное и очищая порочное, должна внушать нам совершенно обратное чувство, если в нас достанет хоть немного веры, надежды и любви[65]

По величайшему из положений христианства все, совершившееся во Христе, должно произойти и в душе, и в теле каждого христианина. Как Христос страдал в земной жизни, умер для этой бренной жизни, воскрес в жизнь новую, взошел на небо и воссел одесную Отца, так тело и душа христианина должны страдать, умереть, воскреснуть, взойти на небо и стать одесную. Все это совершается во всю жизнь, но в душе, а не в теле. Душа страждет и умирает для греха в таинствах покаяния и крещения; душа воскресает для жизни новой в том же крещении, покидает землю и возносится на небо в час смерти и станет одесную, когда повелит Гос-

подь. Ничего этого не происходит в теле во всю жизнь, но лишь после нее. Ибо со смертью тело умирает для своей смертной жизни: в день Суда оно воскреснет к жизни новой, а по Суду взойдет на небо и станет одесную[66]. Таким образом, одно и то же творится и с душой, и с телом, но порознь: изменения в теле наступают лишь по свершении их в душе, т. е. в минуту смерти, так что смерть является венцом блаженства души и началом блаженства тела. Таково премудрое промышление Бога о спасении святых. Посему св. Августин учит нас[67], что Бог установил этот порядок во избежание того, что когда бы тело человека умирало и воскресало навсегда в крещении, то в послушание Евангелию христиане вступали бы только из любви к жизни; тогда как величие веры обнаруживается гораздо сильнее, если мы стремимся к бессмертию через мрак смерти.

Таково, поистине, наше верование, и я думаю, что этого более чем достаточно в подкрепление моих слабых усилий утешить вас. Я бы не решился доставить вам эту помощь, если бы она шла от меня самого; но так как я повторяю здесь только слышанное мной от других, то делаю это с уверенностью и прошу Бога благословить эти семена и взрастить их, ибо без Его помощи мы бессильны, и святейшее слово Его не примется в нас, как Он Сам сказал[68].

Я не желаю привести вас к совершенной бесчувственности: удар так ощутим, что был бы невыносим без помощи свыше. Посему нельзя требовать, чтобы мы не испытывали боли, подобно ангелам, не ведающим чувств нашей природы, но и несправедливо также быть безутешными, точно язычники, лишенные благодати. Нам пристало скорбеть и утешаться как христианам, и утешение благодати должно превозмогать чувства природы. Будем повторять слова апостолов:

«Нас преследуют, а мы благословляем»[69],— так, чтобы благодать не только пребывала в нас, но и брала верх над природными чувствами; чтобы таким образом, благословляя имя Отца нашего, сделать Его волю нашей волей. Да воцарится Его благодать над природой; да будут печали наши как жертва, поглощаемая и уничтожаемая благодатью Его во славу Божию. Да будут эти частные жертвы в честь и предображение всемирной жертвы, в которой вся природа будет поглощена всемогуществом Иисуса Христа. Так мы извлечем пользу из несовершенств наших как из вещества для этого всесожжения; ибо цель истинных христиан обращать в добро собственные несовершенства, так как «призванным по Его изволению все содействует ко благу»[70].

Рассмотрев наше событие в свете изложенной нами истины, мы найдем много поучительного. Коль скоро смерть тела не более, нежели образ смерти души, и мы вправе надеяться на спасение умершего, то несомненно, что, не будучи в состоянии вполне устранить горестное чувство, мы можем заключить, что если так страшит нас телесная смерть, то еще безутешнее была бы для нас сама мысль о смерти душевной. Господь Бог наш посылает нам первую и избавляет от второй. Посему, будем судить о величии наших благ по силе наших зол, и пусть чрезмерность скорби будет для нас мерилом силы нашей радости.

Ослабить эту радость в силах только опасение, что он будет томиться несколько времени муками, назначенными ему в очищение остатка грехов этой жизни, и нам придется смягчать обращенный на него гнев Божий молитвой и бескровной жертвой — самыми действенными средствами облегчения его мук. Но от одного святого человека[71] я узнал, что одно из наиболее полезных дел любви к умершим —

исполнять то, что они наказали бы нам при жизни, следовать благим их советам и ради них пребывать в том состоянии, в котором они хотели бы нас видеть. Так мы вновь оживим их в нас некоторым образом, ибо в нас будут жить и действовать их советы. И подобно тому, как ересиархи осуждены в мире ином, ибо вовлекли в грех и совратили с пути истинного своих последователей, которые и поныне окормляются их ядом,— точно так же другие умершие вознаграждены там сверх заслуг за тех, кого они наставили советом и личным примером на путь истинный.

Оживим же его пред Господом в нас, употребив для этого все силы и утешимся в единстве наших сердец, в котором, как мне кажется, он продолжает жить. Постараемся же, чтобы наш союз вернул нам некоторым образом его присутствие, подобно тому, как Иисус Христос являет Себя в собрании Своих верных[72].

Молю Бога внушить нам и поддержать в нас эти чувства, а также продлить те, что, кажется, Он внушил мне, побудив питать к вам и к сестре [Жаклине] нежность большую, нежели когда бы то ни было. Ибо, на мой взгляд, любовь, которую мы испытывали к отцу, не должна пропасть бесследно; мы обязаны воспрепятствовать этому в своих душах и прежде всего унаследовать его привязанность к нам, чтобы сколь возможно сердечнее любить друг друга. Молю Бога укрепить нас в этих решениях и надежде, а вас заклинаю благосклонно принять то обстоятельство, что я даю вам увещевания, которые вы могли бы получить и без меня. Но я не оставлю своих увещеваний, иначе получилось бы, что, найдя утешение для него, мы вдруг не сумели бы утешиться сами, остро ощущая необходимость его присутствия. В таком присутствии всего более заинтересован я. Потеряй я отца шестью

годами ранее, я бы погиб; и хотя ныне моя потребность в нем не столь остра, полагаю, он еще лет десять был бы мне необходим, а полезен — всю жизнь. Но наш долг — уповать, что коль Господь предписал этому случиться в определенное время, в определенном месте и определенным образом, то предписание это, несомненно, наиболее сообразуется с Его славой и с нашим спасением.

Сколь бы странным это ни показалось, я считаю, что так следует подходить к любым событиям и, какими бы ужасными они ни выглядели, надлежит уповать, что Бог обратит их в источник нашей радости, если мы только предадимся Его воле. Нам известно, что некоторые знатные особы опасались за жизнь своих домашних. Бог, может быть, по их молитве, отвращал смерть, но потом эти люди становились причиной стольких бед, что, пожалуй, желательнее, дабы такие молитвы не были услышаны.

Человек, без сомнения, так слаб, что не способен здраво судить о последствиях грядущих событий. Посему, возложим упование на Бога и не будем утомлять себя нескромным проницанием будущего. Предоставим же Ему направлять нашу жизнь и не дадим скорби овладевать нами. Св. Августин учит[73], что в каждом человеке пребывают змий, Ева и Адам. Змий — это чувства и наша природа: Ева — чувственные вожделения, а Адам — разум. Природа искушает нас постоянно, чувственность пробуждается часто, но грех еще не совершен, если с ним не согласен разум. Пусть действуют в нас змий и Ева, коль мы не можем избежать их, но будем молить Бога, чтобы благодать Его помогла разуму остаться победителем. Да воссияет над врагом наша победа — звезда Христова, и да царствует Он в нас навеки.

Аминь[74].

К КОРОЛЕВЕ ХРИСТИНЕ[1]

июнь 1652 г.

СУДАРЫНЯ,

будь мое здоровье равно моему рвению, я лично бы явился представить Вашему Величеству плод многих лет труда, который ныне дерзаю предлагать в дар, находясь так далеко, и не страдал бы от того, что иным, не моим, рукам[2], выпала честь возложить изобретение к стопам величайшей в мире государыни. Мое изделие,— это машина для произведения арифметических действий «без пера и жетона». Вашему Величеству известно, каких трудов стоит изобретение, особенно когда изобретатели стремятся сделать его безупречным. Посему нет смысла говорить о том, как много времени провел я, совершенствуя свой аппарат[3] с таким тщанием, как если бы наперед знал, что он однажды предстанет перед столь высокой особой. Но коль скоро эта честь не стала причиной моего труда, то пусть она будет наградой за него, и я буду безмерно счастлив узнать, что итог стольких бессонных ночей вызвал удовольствие Вашего Величества хотя бы на несколько мгновений. Не стану утомлять Вас подробностями устройства машины; если оно вызовет любопытство, то можно будет обратится к описанию, посланному мною

г-ну Бурдало, где кратко изложена история данного приспособления, цель, для которой оно изобретено, обстоятельства работы над ним, практическая выгода, трудности в использовании и правила работы. В настоящем же письме я выскажусь лишь о том, что побудило меня вручить эту машину Вашему Величеству, ибо самое возможность такого вручения я рассматриваю как лучшее увенчание пути изобретателя. Разумеется, представляя машину Вашему Величеству, я рискую навлечь на себя подозрения в искательстве славы, ибо детище мое нельзя не счесть выдающимся, едва только станет известно, что оно послано Вашему Величеству; и коль скоро представлять машину Вашему вниманию надлежит только в случае признания ее в высшей степени совершенной, то она вполне может быть таковой и признана, буде я ее Вам вручу. Однако замысел мой не связан с такого рода упованиями. Он слишком велик, сударыня, чтобы направляться к цели, менее величественной, нежели само Ваше Величество. Подлинной причиной, подвигнувшей меня на это предприятие, служит соединение в особе Вашего Величества двух вещей, которые равно наполняют меня восхищением и почтением: верховной власти и глубокой учености; ибо мне присуще особое уважение к тем, кто вознесен на высшую ступень, будь то власти или познаний. Последние могут, если я не ошибаюсь, в той же мере, что и первые, считаться властителями. Степени человеческого гения те же, что и в иерархии общественных положений, и власть королей над подданными, кажется, лишь образ власти одних умов над другими[4], нижестоящими, которых первые имеют право убеждать, играющим здесь ту же роль, что и право повелевать в области политического управления. Но господство второго рода, господство ума, представляется мне явлением более высокого

порядка — в той же мере, в какой ум стоит выше тела; впрочем власть эта отличается и большею справедливостью, ибо господство над умами обеспечивается личными достоинствами, тогда как господство политическое зависит от рождения или случая.

Итак, надлежит признать, что каждый из этих родов господства велик сам по себе; но порознь они кажутся ущербными (если Ваше Величество позволит так выразиться). Какой бы властью ни обладал монарх, его славе в всегда чего-то не достает, если он лишен превосходства умственного, и как бы ни был просвещен подданный — его общественное положение всегда зависимо. Люди, естественно стремящиеся к совершенству, не оставляли надежды встретить идеального властителя[5]. Усилия всех королей и всех ученых [прошлого] лишь отчасти оправдали их ожидания, и едва ли наши предки за все время от начала веков, сподобились лицезреть сколько-нибудь ученого короля. Воплощение совершенства выпало на долю Вашего Величества. А дабы чудо сопровождалось всеми мыслимыми основаниями для удивления, ступень, которою не одолели мужчины, покорилась юной государыне, соединившей в себе преимущества опыта и нежный возраст, досуг, отданный исследованиям, и заботы, налагаемые царственным происхождением, силу учености и слабость пола. Такова, Ваше Величество, женщина, явившая миру пример, дотоле неведомый; женщина, чья власть направляется светом наук, а знание возносится на несравненную высоту блеском власти. Поскольку нет никого, кто превышал бы Вас могуществом, а равно и умом, то Вам уготовано оставаться предметом восхищения последующих веков, ибо Вы воплощаете в себе усилия веков прошедших,— таковы итоги чудесного союза [учености и власти].

Так царствуйте же, несравненнейшая из государынь, но по-новому. Пусть гений Ваш подчинит Вам все, что не покорилось Вашему оружию. Пусть долгие годы по праву рождения продлится Ваше царствование над множеством благоденствующих стран, царствование же, залогом которому Ваши достоинства, да пребудет всегда и на всех земных пространствах. Что до меня, то, не имея счастия родиться под Вашей властью первого рода, я хочу, чтобы все узнали как благодарен я судьбе за возможность подчиниться второй из Ваших властей; и дабы свидетельствовать это, я осмеливаюсь поднять глаза на мою королеву, обнаруживая перед ней первое доказательство своей подчиненности[6].

Таковы, сударыня, мотивы, побудившие меня преподнести Вашему Величеству подарок, пусть и недостойный этого Величества. Слабость моя — не основание считать мое намерение странным. Я проникнут мыслью, что, хотя одно только имя Вашего Величества способно удалить от себя все, с ним несопоставимое, оно не станет отвергать менее совершенное, нежели оно само. Иначе степень его величия осталась бы без клятв верности, а слава — без восхвалений. Оно удовлетворяется, благосклонно приемля умственный порыв, вовсе не требуя, чтобы то был порыв ума, столь же великого, как и его собственный. Именно по причине такой снисходительности Ваше Величество соизволяет вступать в общение с другими. Все эти соображения, взятые вместе, побуждают меня заверить Ваше Величество, насколько это доступно одному из наиболее ревностных почитателей Ваших выдающихся достоинств, что у меня нет более страстного желания, нежели быть признанным Вами в качестве Вашего смиреннейшего, покорнейшего и вернейшего слуги.

Блез Паскаль

ФРАГМЕНТЫ ПИСЕМ К ШАРЛОТТЕ ДЕ РОАННЕ

I (9)

Сентябрь 1656 г.

ПИСЬМО Ваше доставило мне поистине величайшее удовлетворение. Признаюсь, я начал было уже бояться, по меньшей мере, беспокоиться. Не знаю, о каком именно скорбном начале Вы говорите, но убежден, что так и должно случиться[1]. Размышляя над письмом к Вам, я читал сегодня по полудни тринадцатую главу Евангелия от Марка. Расскажу о том, что я в ней нашел. Там приведена великая речь Иисуса Христа перед апостолами о последнем Его пришествии. А поскольку все, происходящее с Церковью, происходит и с каждым христианином в отдельности, то, бесспорно, вся эта глава провозвещает о вещах, неизбежно долженствующих произойти с каждым, кто, обратившись, разрушит в себе ветхого человека, и с целым миром, который будет разрушен, дабы подготовить место для новых небес и новой земли, по слову Писания[2]. Итак, полагаю, пророчество о разрушении отвергнутого храма, что олицетворяет разрушение отвергнутого человека (присутствующего в каждом из нас), храма, от которого, как сказано, не останется

камня на камне[3], указывает на необходимость избавиться от всякой страсти ветхого человека; а описание ужасных межусобных войн[4] столь наглядно представляет внутреннее смятение тех, кто вручает себя Богу, что состояние их, пожалуй, лучше уже никто и не сумеет изобразить.

Но не могут не поразить нас следующие слова: «Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую где не должно... тогда... да бегут в горы... не сходи в дом и не входи взять что-нибудь из дома своего...»[5] Мне кажется, здесь явно предречен нынешний век, когда разложение морали проникло туда, где ему быть вовсе не следует — в святые дома, в сочинения теологов и монахов[6]. Должно немедля бежать такого беспорядка, и горе тому, кто окружен и упоен этим веком, горе тому, кто не разорвал с миром порочной связи! На сей счет уместно привести слова одного святого: надлежит всегда задаваться вопросом не о том, призван ли ты оставить мир, но лишь о том, призван ли ты в нем оставаться, ибо человек отнюдь не нуждается в особых призывах покинуть дом, пораженный чумой или объятый пламенем.

Эта евангельская глава, которую я хотел бы всю прочесть вместе с Вами, заканчивается наказом бодрствовать и молиться во избежание упомянутых бедствий, и поистине справедливо, что молитве должно быть непрестанной, коль скоро непрестанна угроза.

С этим намерением в три часа пополудни я воздал положенные молитвы. После Вашего отъезда случилось чудо с одной монахиней из Понтуаза, которая исцелилась от сильнейшей головной боли, не покидая своей обители и поклоняясь св. Тернию[7]. Надеюсь как-нибудь подробнее сообщить Вам об этом. Сейчас же могу привести по случаю прекрасные

и весьма утешительные для многих слова св. Августина, сказавшего, что лишь тот доподлинно зрит чудеса, кто извлекает из них пользу, ибо мы не видим чудес, когда не получаем от этого пользы.

Я, безусловно, Ваш должник, ибо даже не способен в достаточной мере выразить признательность за подарок, который Вы мне сделали. Я не знал, что это могло быть, поскольку обнаружил его до прочтения Вашего письма и весьма сожалею, что посему не выказал с самого начала той почтительности, которую должен был бы выказать. Воистину Святой Дух невидимый пребывает в мощах тех, кто умер, отмеченный милостью Господней, чтобы в миг воскресения обнаружиться в них зримо.

Именно указанное обстоятельство делает мощи святых столь достойными почитания. Ибо Господь никогда не оставляет своих [избранных], даже во гробе, где их тела, пусть и мертвые в глазах мира, пребывают перед Богом более нежели, живыми, ибо, нет уже на них греха. А в земной жизни грех на них тяготеет постоянно, по крайней мере, в виде греховного корня (ибо плоды греха пребывают в них не всегда), и наличие злосчастного корня, неотделимого от жизни, не позволяет оказывать им, живым, почести, поскольку они скорее заслуживают ненависти. Чтобы напрочь искоренить этот корень как раз и необходима смерть, оттого-то и желанная. Не стоит, однако, говорить Вам о вещах, с которыми Вы и так хорошо знакомы. Было бы уместнее рассказать об этом другим людям, о которых сообщаете Вы, но только едва ли они внемлют...

II (4)

Воскресенье, 24 сентября 1656 г

Очевидно, что нельзя порвать с миром совершенно безболезненно. Связующая нить неощутима, пока, по словам св. Августина[8], добровольно следуешь за вожатым. Однако, едва начинаешь сопротивляться и уклоняться, возникает отчетливое чувство страдания. Нить напрягается и натягивается под действием силы, но не рвется до самой смерти, ибо есть наше тело. Господь сказал: «От дней же Иоанна Крестителя (т. е. от дней Его пришествия в душе верующего) доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие силу восхищают его»[9]. До того, как Бог коснется до нас, мы обременены своим вожделением, которое гнет нас к земле, Господь же влечет вверх; два этих усилия создают ту степень силового напряжения (*violence*), которую один Бог в силах превозмочь. Однако с Ним мы в силах совершить все, по словам св. Льва[10], без Него же ни к чему не способны. Итак, должно быть готовым претерпевать эту войну во всю жизнь. ибо нет здесь мира, и Иисус пришел принести не мир, но меч[11]. Все же, коль скоро Писание говорит: «Мудрость мира сего есть безумие пред Богом»[12], можно заключить, что эта война, такая тяжкая для людей, пред Богом мир. Ибо и мир также был принесен Христом[13], но достигается он совершенно лишь со уничтожением плоти. Именно это заставляет нас желать смерти и, вместе с тем, по доброй воле претерпевать жизнь единственно ради любви к Тому, Кто претерпел за нас и жизнь, и смерть[14], и способен дать нам более благ, нежели мы в силах не только испросить у Него, но даже и вообразить, как сказано у св. Павла применительно к теме сегодняшней мессы[15]

III (5)

Сентябрь/октябрь 1656 г.

Благодарение Господу, я не страшусь более за Вас, но питаю зато некую чудесную надежду. Сколь утешительны слова Иисусовы: «Кто имеет, тому дано будет и приумножится»[16]. Согласно этому обетованию, тот, кто много получил, вправе чаять большего, а тот, кто получил сверх меры, стало быть, и чаять должен непомерно.

Я пытаюсь, насколько могу, ни о чем не печалиться и все происходящее почитать за наилучшее [из возможного]. Полагаю, что в этом состоит долг [христианина], а вести себя иначе может только грешник. Ибо в конечном счете грех греховен лишь от противления воле Божьей и посему сущность греха состоит [единственно] в направленности нашей воли против другой воли, признаваемой нами за волю Божью. Очевидно, как мне кажется, что если Он обнаруживает пред нами свою волю в [разного рода] событиях, то грешно будет не сообразовываться с нею. Я уяснил, что во всем происходящем заключено нечто великолепное, ибо все происходящее несет на себе печать воли Божьей. Я от всего сердца возношу Ему хвалу за постоянство Его милостей, ибо отчетливо вижу, что они не оскудевают.

Дело <...> отнюдь не продвигается успешно[17], и это повергает в трепет всех, кто подлинно связан с Богом, когда они видят подготовку к гонениям не только на отдельных лиц (это еще не имело бы столь большого значения), но и на самое истину. Если взглянуть правде в глаза, Господь ныне совершенно оставлен [людьми], и, думаю, именно в это время стремление послужить Его делу будет весьма благосклонно Им принято. Он хочет, чтобы о милости мы судили

по природе[18]. И, стало быть, позволительно считать, что, подобно тому, как государь, изгнанный из своей страны [мятежными] подданными, в высшей степени ласков к сохранившим ему верность [в гонениях], точно так же и Господь с особенной добротой относится к тем, кто защищает чистоту религии и морали от столь усилившихся ныне посягательств. Есть, однако же, различие между владыками земными и Владыкой владык, и заключается оно в том, что государи не приводят своих поданных к преданности, но уже находят их преданными, тогда как Бог находит людей всегда неверными и внушает им верность[19]. Отсюда следует, что если государи в величайшем долгу перед теми, кто им предан, то, напротив, все, кто верен Господу, сами оказываются Ему бесконечно обязанными.

Продолжим же восхвалять Его за ту милость (коль скоро она нам оказана), за которую мы будем восхвалять Его в вечности и станем же молить Его о ниспослании милости вновь и о снисхождении к нам и ко всей Церкви, вне которой пребывают одни лишь проклятые.

Я выражаю сочувствие <...> гонимым, о которых Вы говорите[20] Я совершенно ясно вижу, что Господь сохранил для Себя тайных своих служителей, как Он говорит об Илии[21] Молю Его, чтобы и мы принадлежали к их числу, как и подобает,— в духе, правде и искренности.

IV (2)

Конец октября 1656 г.

Я думаю, Вы достаточно заняты [нашим] чудом, чтобы особо сообщить Вам о завершении его проверки, как следует из заключения г-на генерального викария[22].

Столь немногим людям Господь открылся в таких необычных явлениях, что надобно использовать во благо себе случаи, когда Он явственно обнаруживает Себя в таинственном средоточии природы, Его скрывающей,— обнаруживает единственно лишь для того, чтобы воодушевить нашу веру на тем более радостное служение Ему, чем надежнее мы познали Его.

Если бы Господь вовсе не таился от мира, в вере не было бы никакой заслуги, а если бы таился всецело, вера оставалась бы слишком слабой. Он же обыкновенно сокрыт, порой открываясь тем, кого желает привлечь к служению[23]. Эта сень, в которой сокрыт Бог, таинственная и непроницаемая для людских взоров, являет нам великий урок, научающий и нас стремиться к одиночеству, удаленному от глаз мира. Господь пребывает сокровен под покровом природы, таившей Его от нас до самого Воплощения. Когда же подошли сроки Ему предстать явно, Он еще более сокрылся под Своим человеческим обликом. Незримый, Он был явственнее, нежели тогда, когда стал видим. И, наконец, возжелав исполнить данное апостолам обетование[24] и пребыть с людьми до последнего Своего пришествия, Он избрал для этого пребывания наиболее странную и непостижимую из всех тайн — тайну крови и плоти причастия.

Речь идет о таинстве, которое Иоанн назвал в *Откровении* «сокровенной манной»[25]. Я полагаю, Исайя наблюдал Его

в этом состоянии, когда говорил, пророчествуя: «Истинно Ты — Бог сокровенный»[26].

Здесь, поистине, заключена последняя тайна, в которой Он может пребывать. Покров природы, скрывающий Господа, стал проницаемым для многих неверующих, которые, по словам св. Павла[27], узрели Бога невидимого в видимой природе. Еретики из христиан признают Его облаченным в человеческий облик, и почитают Иисуса Христа как Бога и как человека. Но принимать Бога под видом хлеба — это отличает только католиков, одних лишь нас Господь просветил до такой степени.

К этим рассуждениям можно добавить тайну Духа Божьего, еще сокрытую в Писании. Ибо суть два самостоятельных смысла — буквальный и мистический. Иудеи, останавливаясь на первом, не представляют себе, что существует второй и не помышляют о его поисках[28]: Так безбожники, наблюдая естественные явления, приписывают их природе, не задумываясь, что может быть и некий иной Творец. Это же относимо и к иудеям, которые, усматривая в Иисусе Христе лишь человека, не намерены искать иную Его природу: «ни во что ставили Его», по слову Исайи[29], и, наконец, к еретикам, которые в хлебе причастия хотят усмотреть иную сущность. Все в мире таит загадку, все есть покров, скрывающий Бога. Христиане обязаны распознавать Его присутствие во всем. Преходящие скорби скрывают вечное зло, их породившее.

Помолимся же Господу, дабы нам было дано познать Его и во всем служить Ему; воздадим Ему бесконечную благодарность за то, что, сокровенный во всем для прочих, Он во всякой вещи и во всякий способ открывается нам.

V (3)

Воскресенье, 5 ноября 1656 г.

Не знаю, как могли затеряться Ваши письма. Надеюсь, Вы восприняли это как подобает. Ибо пришло время судить о хорошем и плохом согласно воле Божьей, которая не может быть ни несправедливой, ни слепой[30], а вовсе не по подсказке нашей собственной воли, всегда исполненной злобы и заблуждения. Я был бы рад, утвердись Вы в таком мнении, дабы иметь возможность утешиться доводом более сильным, нежели моя надежда, что они [затерявшиеся письма.— *О. Х.*] найдутся. Мне уже принесли письмо от пятого числа. И хотя это еще ни о чем не говорит (так как письмо г-на дю Га[31] было отправлено позже), я все же сохраняю надежду получить и другое.

Не могу принять Вашего упрека в том, что, дескать, ничего не пишу к Вам [лично]. Я ведь не в состоянии отделить вас друг от друга и непрерывно думаю о вас обоих[32]. Вы же видите, моих писем (и прежних, и новое) у Вас достаточно. По правде, должен признаться, что мне не хотелось совершать ошибки в своих суждениях. С Вами бы от этого не приключилось ничего плохого, ибо Вами я весьма доволен, но мои суждения ничего не значат. Я имею в виду то, как Вы говорите об этом славном гонимом кордельере и о том, что делает его <...>

Нисколько не удивлен интересу г-на N..., ибо привык к его рвению, но вот Ваше рвение для меня совершенно внове. Вот он — новый язык, возникающий обыкновенно в новом сердце. Иисус Христос дал в Евангелии примету, позволяющую распознавать тех, кто имеет веру — они говорят на новом языке[33], поскольку действительное обновление мыслей

и желаний приводит к обновлению речи. Полагаю, что г-н N... и моя сестра[34] будут весьма рады узнать из моих уст, что Вы сообщаете о днях, когда почувствовали себя одиноко, и об утешении, обретенном в чтении. Это, безусловно, нечто новое, требующее, однако, непрестаннного обновления, ибо такая новизна, которая не может не быть угодна Господу, как не может Ему быть угоден ветхий человек, отлична от новизны земной. Ведь вещи мирские, какими бы новыми они ни были, ветшают со временем, тогда как новый дух обновляется тем более, чем долее существует. «Наш ветхий человек погиб,— говорит ап. Павел,— и мы обновляемся день ото дня»[35], совершенно же новое возможно лишь в вечности, где непрестанно будут петь песнь новую, как сказал Давид в хвалебных Псалмах[36], т. е. песнь, проникнутую новым духом милосердия.

Сообщу Вам новость о двух особах, чей пыл, как я смотрю, нисколько не угасает[37]. Для меня это вещь удивительная, ибо случаи такого утверждения в благочестии много более редки, нежели когда на путь добродетели только вступают. Я всегда думаю об указанных особах, главным образом о той, что непосредственно причастна чуду, ибо с нею, поистине, связано нечто совершенно необычайное, хотя и другой присуще благочестие отнюдь не меньшее и едва ли не столь же беспримерное.

Конечно, милости, ниспосылаемые нам Господом в жизни сей, суть мера славы, которую Он готовит в жизни иной. Равно когда я предвижу итог и венец Его труда в тех началах славы, которые проявляются в жизни благочестивых особ, я проникаюсь уважением, исполняющим меня почтительности к тем, кого Он, как кажется, отнес к числу Своих избранных. Признаюсь, мне кажется, что Вас я уже вижу на

одном из тех престолов, с которых каждый, оставивший все, что имел, будет судить мир с Иисусом Христом, по обетованию[38]. Однако когда меня давеча внезапно посетила мысль, что эти же лица могут пасть и оказаться в рядах несчастных осужденных, а также, что есть множество людей, которые отпали от славы [Божьей] и в силу собственной бездумности позволяют другим обрести венец, уготованный Господом для них,— я не в силах был переносить ее спокойно. Страх, который я испытал, увидев их прозябающими в вечном ничтожестве, после того, как столь отчетливо воочию вообразил их пребывающими в совершенно ином состоянии, заставил меня отвратить ум от этой мысли и вновь обратиться к Богу с мольбой не покидать слабых творений, избранных им для Себя, а также рассказать Ему об обеих известных Вам особах то, что Церковь говорит сегодня вместе со св. Павлом: «Господи, заверши же Сам дело, Тобою начатое»[39]. Апостол часто имел возможность ощущать себя в обоих указанных состояниях, что и заставляет его сказать в другом месте: «Но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы проповедуя другим, не остаться недостойным»[40]. Посему закончу я словами из Иова. «Всегда боялся я Господа, как корабли бурного моря, поднявшегося, дабы поглотить меня»[41] и из другого места Писания: «Блажен муж, боящийся Господа...»[42].

VI (1)

Ноябрь 1656 г.

<...> дабы ответить на все Ваши послания и написать хорошо[43], хотя у меня мало времени.

Рад, что Вам по душе книга г-на де Лаваля[44] и *Размышления о благодати*[45]. Я извлек из них важные следствия касательно занимающих меня вопросов. Сообщаю подробности испугавшего Вас осуждения[46]. Оно, слава Богу, не опасно, и чудо еще, что там[47] не пошли дальше, ибо враги истины имеют и власть, и волю для ее ущемления. Быть может, Вы принадлежите к числу тех, ради кого Он не оставит ее и не удалит с земли, [ныне] столь недостойной. Бесспорно, Вам теперь придется послужить Церкви своими молитвами, как Церковь доселе служила Вам. Ибо Церковь, вкупе с Иисусом Христом, который неотделим от нее, должна обращать тех, кто не живет в истине; обращенные же, когда приходит черед, оказывают помощь матери, их освободившей.

Всем сердцем воздаю хвалу тому малому рвению[48], что усмотрено мною в Вашем письме о единстве с папой. Тело не более жизнеспособно без головы, нежели голова — без тела[49]. Отделяясь от какой-либо одной из частей, отделяешься от всего тела и, стало быть, не принадлежишь более Христу. Не знаю, есть ли в Церкви люди, более преданные такого рода единству ее тела, нежели те, кого Вы называете «нашими». Нам известно, что любая добродетель,— будь то мученичество, телесное истязание или же благие дела,— бесполезна вне Церкви и вне единства с ее главою, которым является папа. Я никогда и не стремился отойти от единства с ним, по крайней мере, молю Господа, даровать мне такую милость во всю мою жизнь; без этого я погиб бы навеки[50].

Не знаю, зачем я принялся излагать здесь нечто в роде символа веры, но зачеркивать этих строк не стану, как не стану и возвращаться к их теме.

Г-н дю Га рассказывал утром о Вашем письме[51] с таким изумлением и радостью, какие только можно вообразить; он никак не поймет, откуда Вы сумели почерпнуть слова, которые он приводил. Говорил он вещи удивительные. Впрочем, я уже начал свыкаться с Вами и с милостью, являемой Вам Господом, и, тем не менее, признаюсь, всякий раз она внове, как и должно быть в действительности. Ибо непрестанный поток божественной благодати Писание сравнивает с полноводной рекой[52] и со светом, неустанно излучаемым солнцем: поток этот всегда нов, так что прекратись он на миг, и всякая тварь, приемлющая его, исчезла бы, а мир погрузился бы во мрак[53]. Он сказал также, что начал составлять Вам ответ, черновик которого намерен по окончании отдать переписать, чтобы облегчить чтение и, в то же время, самому лучше вникнуть в смысл. Но вскоре он прислал мне его с запиской, в которой сообщал, что так и не смог ни переписать, ни продумать свое послание. Это заставляет меня склоняться к мысли, что письмо его не будет верхом совершенства. Однако я могу свидетельствовать, что несмотря на недостаток свободного времени г-н дю Га полон решимости посвятить немногие минуты своего досуга Вам.

Разделяю радость, которую доставило Вам известие о деле...[54], ибо вижу, сколь небезразлично Вам благо Церкви, которой Вы столь многим обязаны. Вот уже шестнадцать столетий, как она родилась для Вас. Настало время и Вам родиться для нее, и посвятить ей остаток жизни, ибо Иисус обрел Свою жизнь лишь затем, чтобы отдать ее во имя Церкви и нас ради.

VII (6)

Декабрь 1656 г.

Как бы ни продвигалось дело...[55], оно, благодарение Господу, продвинулось достаточно далеко, чтобы можно было из него извлечь самые великолепные преимущества в нашей борьбе против окаянных максим [казуистической морали]. Всякий, кто имеет к указанному делу какое-либо отношение, должен вознести хвалу Богу, а его родным и друзьям надлежит молиться за них, дабы не были они низвергнуты с вершин столь великого блага и столь великой чести, дарованных им волею Божьей. Всякая мирская честь — лишь образ; только честь, дарованная Господом, одна оказывается надежной и подлинной, однако же, она, тем не менее, также бесполезна, если не встретит благого расположения сердец. Не истязания тела, не томление духа, но один лишь благой сердечный порыв достоин [божественной милости] и подкрепляет страдания телесные и духовные. Ибо, в конце концов, для наставления на путь истинный необходимы две вещи: страдание и удовольствие.

Св. Павел говорит, что те, кто войдет в блаженную жизнь, встретят в великом множестве скорби и беспокойство[56]. Это должно утешить в претерпевании [горестей сущих], поскольку, будучи предупреждены, что искомый путь на небеса исполнен скорби и беспокойства, эти люди должны радоваться, встречая признаки того, что они находятся на верном пути. Но упомянутых страданий нет без удовольствия и преодолеваться они могут не иначе как через удовольствие[57]. Ибо коль скоро предавшие Господа ради мира, совершили это, поскольку удовольствия земные приятнее им, нежели те, что обретаются в союзе с Господом, а очарование земного пленя-

ет их, понуждая раскаиваться в своем первоначальном выборе (согласно Тертуллиану[58], они приносят это раскаяние дьяволу),— то никто и никогда не оставит мирских удовольствий, дабы припасть к кресту Иисусову, если не найдет большую приятность в ничтожестве, бедности, лишениях, в отвращении людей, нежели в жизни, протекающей среди греховных наслаждений и, таким образом, по слову Тертуллиана[59], не следует думать, будто жизнь христианина исполнена уныния.

Христианин небрежет удовольствиями единственно ради иных, больших удовольствий. «Всегда радуйтесь,— говорит св. Павел.— Непрестанно молитесь. За все благодарите»[60]. Именно радость обретения Бога есть первопричина печали [верующего], а также полной перемены жизни. Нашедший сокровище в поле испытывает такую радость, что она побуждает его продать все и купить это поле[61]. Люди, всецело принадлежащие миру, неспособны к той радости, которую мир не в силах ни даровать, ни отнять[62], по Иисусову же слову. У блаженных эта радость лишена какой-либо примеси уныния, нехристи, пребывая в скорбях, не знают радости вовсе, христиане же испытывают радость, смешанную с печалью по иным удовольствиям и страхом утратить эту радость из-за привязанности к иным удовольствиям, которые непрестанно вводят во искушение.

Таким образом, мы призваны неутомимо трудиться над сбережением в себе этой радости, умеряющей наш страх, равно как и над сбережением в себе этого страха, умеряющего нашу радость,— и едва только покажется, что одолевает одно, немедля же склоняться к другому, дабы стоять прямо. Помнить о благе во дни скорби и о скорби во дни веселия призывает нас Писание[63],— помнить до той самой поры, когда

Иисусово обетование наделить нас полнотой Его радости исполнится в нас.

Не дадим же унынию поразить нас, и да не сочтем, что благочестие исчерпывается лишь одной безутешной горечью. Подлинное благочестие, в совершенном виде возможное только на небесах, столь исполнено удовольствия, что насыщает им и свое начало, и свое становление, и свой венец. Этот свет столь ярок, что отражается во всем, подверженном его воздействию; если же к радости и примешивается несколько печали, особенно когда только начинаешь утверждаться в благочестивой жизни, то источник ее в нас самих, а не в добродетели. Ибо это отнюдь не следствие входящего в нас едва только благочестия, но осадок еще пребывающего в нас нечестия. Искореним же его, и в нас пребудет беспримесная радость. Стало быть, не в набожности обретаем мы его, но в самих себе, так будем же искать избавления от него лишь в исправлении себя же.

VIII (7)

Декабрь 1656 г.

Я испытываю немалое утешение, когда возвращаюсь к надежде, что Вы подарите мне возможность видеть успешное завершение дела, суетность которого Вас так пугает. Право, поводы к страху отыщутся всегда, ведь если дело не завершится успехом, боюсь, это может стать причиной той печали, о которой св. Павел говорит, что она приводит к смерти, хотя есть и другая, приводящая ко спасению[64]. Бесспорно, дело было самого щекотливого свойства[65], и если известное лицо сумеет из него выпутаться, у него будет хороший повод потщеславиться.

Если это произойдет лишь после молитвенного обращения к Богу, то тогда должно будет верить, что так обретенное благо — следствие Его вмешательства. Если же дело удастся плохо, от одного этого отнюдь еще не следует впадать в уныние — хотя бы уже по той причине, что за его исход молили Господа, и Он явственно превратил его в Свое дело: Его же следует рассматривать как Творца всякого добра и всякого зла, за исключением греха[66].

Для упомянутого лица повторю слова Писания: «Когда Вы благополучны, помните о бедах, которых заслуживаете, а когда вас постигли беды, помните о благе, на которое уповаете»[67]. Применительно к нашему вопросу я расскажу о другой особе, Вам известной[68], извещающей, что ум ее ныне занят многими обременительными вещами, а я сержусь, видя ее в подобном состоянии. Я весьма опечален ее терзаниями и очень хотел бы облегчить их; я прошу ее не забегать вперед и вспомнить, что, как говорит Господь наш, «довлеет дневи злоба его»[69].

Прошлое не должно нас обременять, поскольку оно побуждает нас лишь к [бесплодным] сожалениям о совершенных некогда ошибках; будущее же должно до нас касаться еще менее, поскольку оно для нас — ничто и, быть может, мы так никогда и не дождемся его. Настоящее — вот единственное доподлинно наше время,— время, которым мы обязаны распоряжаться согласно повелениям Господним[70], именно настоящее прежде всего учитывая в своих помыслах. Однако мир наш столь беспокоен, что думает всегда не о том мгновении, в котором живет, но лишь о том, в котором будет жить впоследствии. Так что, люди всегда живут будущим и никогда — настоящим. Господь же не пожелал, дабы предвидение наше простиралось далее пределов настоящего, которые надлежит блюсти как залог спасения, а равно и спокойствия собственного ради. Ибо заповеди христианской религии поистине исполнены утешения сверх меры,— меры, отмеренной мирской моралью.

Я предвижу немалые душевные терзания, которые предстоит испытать и упомянутой особе, и окружающим ее людям, и мне самому вместе с ними[71] Но когда я чувствую, что такого толка предвидения начинают увлекать меня, я обращаюсь к Господу и молю Его ограничить меня моими пределами; я сосредоточиваюсь на самом себе и вижу, что не заботился должным образом о вещах, о которых обязан был позаботиться уже нынче. Так отвлекаюсь я от бесполезных размышлений о будущем,— размышлений, весьма далеких от того, о чем мне надлежало бы думать. Можно даже сказать, что мысли о будущем меня вообще не должны занимать. Ведь, право же, это явная ошибка — постигать и изучать настоящее, для того только, чтобы исследовать затем будущее...

Сказанное здесь я предназначал более для себя же самого, а вовсе не для той особы, безусловно, более добродетельной и рассудительной, нежели я. Однако мне приходится обнаруживать перед ней свои ошибки, чтобы помешать ей когда-либо повторить их. Порой лицезрение беды исправляет лучше, нежели благой пример, так что прекрасно было бы научиться извлекать пользу из зла, ибо зло вещь обыкновенная, добро же встречается весьма нечасто.

IX (8)

Воскресенье,
24 декабря 1656 г.

Мне жаль особу, которая, как Вы знаете, пребывает в душевном смятении, что меня вовсе не удивляет[72]. Этот малый судный день[73] не может не сопровождаться всеобъемлющим переживанием для человека, подобно тому, как день всеобщего суда ввергнет в это состояние весь мир, кроме тех, кто уже сам себя осудил[74]; им-то это переживание как раз и требуется: временное страдание спасает от страдания вечного бесконечностью заслуг Иисуса Христа, принявшего вечное страдание на Себя. Именно это должно послужить к успокоению той особы. Иго наше — равно и Его иго, иначе оно было бы невыносимым. «Возьмите иго Мое на себя». Поистине, иго это — не наше, а Его, и, стало быть, именно Он его несет. «Ибо иго Мое благо и бремя легко»,— говорит Он[75]. Легко оно лишь для Его божественной силы.

Я призываю эту особу помнить: смятение в ее душе вызвано не добром, начинающим в ней проявляться, но все еще пребывающим в ней злом, которое надлежит избыть. Следует вести себя подобно дитяти, похищенному из рук матери, которая не хочет от него отказаться. Ибо не любящую мать должно винить в насилии, от которого страждет дитя, но нечестивых похитителей. Рождественское богослужение хорошо подходит, дабы воодушевить слабых; в продолжение его звучат слова Писания: «Скажите робким душою: будьте гверды, не бойтесь; вот Бог ваш, придет отмщение, воздаяние Божье»[76], а во время сегодняшней вечерни полагается сказать: «Обретите новые силы и изгоните отныне всякий страх, вот Господь наш приходит, дабы помочь нам и спасти нас»[77]

К ПЬЕРУ ФЕРМА

10 августа 1660 г.
Бьен-Асси

СУДАРЬ,

Вы — учтивейший человек на свете, и я, безусловно, принадлежу к числу тех, кому хорошо известно это Ваше качество и кто им бесконечно восхищен, равно как и талантами, присущими Вам одному; это побуждает меня собственноручно свидетельствовать признательность, с которой я встретил Ваше предложение, каких бы мучений мне все еще ни стоило писать и перечитывать написанное, но честь, оказанная Вами, столь высока, что я не могу спешить с ответом. Посему я скажу Вам, следующее: если бы здоровье позволило, я бы примчался в Тулузу, и не страдал бы от того, что такой великий человек, как Вы, занят таким, как я. Скажу Вам также, что хотя полагаю Вас первым геометром Европы, не это притягивает меня[1], ибо в Ваших речах чувствуется столько ума и вкуса, что уже это одно заставляет искать Вашего общества.

Геометрия, разумеется, высшее испытание ума; но, откровенно говоря, она кажется мне столь бесполезной, что я не вижу разницы между человеком, занятым одной лишь геометрией, и умелым ремесленником. Я называю ее прекрас-

нейшим в мире ремеслом,— и только[2]. Полагаю, она прекрасное средство проверки, но отнюдь не объект приложения наших сил. Так что ради геометрии я не сделал бы и двух шагов,— надеюсь, Вы верно поймете меня. Ныне это настроение еще усилилось, так как я занялся исследованиями, столь чуждыми духу геометрии, что я едва помню о самом ее существовании. Вот уже год или два, как я обратился к ним, руководимый совершенно особым мотивом, следуя которому, я рискую впредь уже не думать о вещах, связанных с геометрией. Да и здоровье мое, ко всему, не вполне поправилось. Я так слаб, что не могу ни ходить без палки, ни ездить верхом. Я не в состоянии проехать даже в карете больше трех-четырех льё и поэтому затратил на дорогу из Парижа сюда двадцать два дня. На сентябрь врачи прописали мне воды Бурбона, оттуда через два месяца я должен отправляться в Пуату (водой до Сомюра) и погостить до Рождества у г-на герцога де Роанне, губернатора этой провинции, испытывающего ко мне чувства, которых я не заслуживаю. Но если мое здоровье не позволит мне плыть дальше, то по дороге к Сомюру, в Орлеане, я поверну в Париж[3].

Вот каким образом, сударь, протекает ныне моя жизнь, о чем я должен Вам сообщить, дабы убедить в невозможности принять ту честь, которую Вы милостиво изволили мне оказать и которую я всем сердцем желаю однажды ощутить — либо непосредственно у Вас в доме, либо у Ваших детей, которым я принадлежу всецело, ибо питаю особое уважение к тем, кто носит фамилию самого выдающегося человека на свете.

Засим остаюсь и т. д.
Паскаль

К ЖАНУ ДОМА
(ФРАГМЕНТ)

сентябрь 1661 г.

Вы доставили мне удовольствие, сообщив о подробностях Вашей фронды[1], а главное, засвидетельствовав интерес к подобного рода делам. Ибо, я полагаю, Вы не последуете примеру наших здешних фрондеров, столь неудачно на мой взгляд, использующих предоставленное им Господом преимущество пострадать ради установления Его истин. Они могли бы действовать так, как действуют [ныне], если бы дело касалось их собственных истин[2]. На мой взгляд, они никак не могут понять, что Провидение, просвещающее одних, отказывает в том другим[3]; и, сдается мне, что силясь убедить в этих своих истинах, они служат иному богу, нежели Тот, Который позволяет препятствиям появиться на их пути. Они полагают, будто служат Господу, когда ропщут на подобного рода препятствия,— так, точно бы одна сила предписала им благочестие, а совершенно иная укрепила их противников.

Именно такой ход мыслей присущ человеческому разумению. Когда мы, движимые собственными побуждениями, успешного хотим достигнуть [успешного] завершения како-

го-либо дела, то раздражаемся при виде препятствий, возникающих на пути к чаемому успеху. Ведь в этих помехах мы ощущаем нечто чуждое тому побуждению, что заставляет нас действовать, встречаясь, таким образом, с вещами, которые наш собственный ум, побуждающий нас к тем или иным поступкам, не предполагал здесь встретить.

Если же подлинной причиной каких-либо поступков является Господь, мы не ощущаем ничего вне нас, что не исходило бы от принципа, который побуждает нас действовать. Отсутствует всякое противодействие побуждению, неотступно в нас присутствующему. Та же движущая сила, которая нас приводит к действию, другим внушает намерение — или, по меньшей мере, позволяет — противодействовать нашим устремлениям. Так что, поскольку мы не видим здесь никакого различия, и поскольку на самом деле не наш ум борется с чуждыми [по природе] обстоятельствами, но один и тот же ум и творит добро, и попускает зло, подобное единство причины отнюдь не смущает душевного покоя и служит одним из лучших указаний на то, что действие осуществляется волей Господа. Ведь, несомненно, гораздо более основательным представляется вывод о том, что зло,— каким бы большим оно ни было,— допущено Господом, нежели попытки заключить, будто именно Он (а не какое-то иное скрытое побуждение) сотворяет в нас добро,— каким бы большим последнее нам ни казалось.

Таким образом, чтобы с уверенностью распознавать, действительно ли Господь побуждает нас к действию, надобно исследовать, скорее, наши внешние поступки, нежели внутренние побуждения, поскольку если мы займемся исследованием одного лишь нашего внутреннего мира, то даже когда столкнемся там с одним только добром, все равно не сумеем

вполне удостовериться, что это добро действительно исходит от Бога. Когда же мы станем исследовать наши явные поступки, т. е. когда рассмотрим, терпеливо ли мы переносим внешние препятствия,— это сможет выявить, действительно ли существует некое единообразие в нашем понимании того побудительного мотива, который вызывает наши страсти, и того, который допускает сопротивление нашим страстям. И если несомненно, что Господом допускаются вторые, то можно по праву и со смирением заключить, что Он же — творец и первого.

Да где уж там! Иные ведут себя так, точно их предназначение состоит единственно в обеспечении [последнего] торжества истины, тогда как человек призван только лишь беречь ее. Жажда победы столь естественна, что когда она скрывается под личиной страстного стремления обеспечить торжество истины, люди зачастую не различают первую от второго и, полагая, будто радеют о славе Божьей, в действительности ищут собственной славы[4]. Мне кажется, что тот образ действий, прибегая к которому мы переносим препятствия, является надежнейшим признаком изображенного положения: ибо если бы мы хотели жить лишь по Божьему повелению, то бесспорно стремились бы к торжеству как Его справедливости, так равно и милосердия, а также,— если будет искоренена наша [мыслительная] небрежность,— чтобы разум наш одинаково относился и к познанной [другими людьми], и к гонимой истине, поскольку в первом случае торжествует милосердие Господне, тогда как во втором — справедливость.

«*Pater juste, mundus te non cognovit*»: «Отче праведный, мир не познал Тебя»[5]. На что св. Августин резонно замечает: неизвестность Бога для мира есть итог Его справедливости[6]

«Предадимся же труду и молитве, радуясь всему происходящему»[7],— как говорит св. Павел.

Подвергни Вы критике мои первые ошибки, я не допустил бы этой нынешней, [вовремя] остановившись. Однако теперь я не могу исправить, как первой, так и второй. Вы, если хотите, можете легко сделать это, но я не в силах был справиться с собою, питая [подлинный] гнев к тем, кто желает, чтобы в истину обязательно уверовали только лишь тогда, когда она исходит от них. Ведь даже Иисус Христос, пребывая в бренном человеческом облике, не поступал подобным образом[8]. Право же, это какая-то насмешка и, на мой взгляд, образ действия <...>

Я весьма удручен болезнью г-на де Лапорта[9].

Заверяю Вас, что чту его всем сердцем.

ДОПОЛНЕНИЯ

ЖИЛЬБЕРТА ПЕРЬЕ

ЖИЗНЬ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ[1]

Мой брат родился в Клермоне 19 июня 1623 года[2] Нашего отца, президента тамошней палаты сборов[3], звали Этьен Паскаль, мать — Антуанетта Бегон[4]. Едва начав говорить, брат обнаружил признаки необычайного ума — не только в кратких репликах, которые он высказывал весьма кстати, но и в поражавших всякого слушателя вопросах о природе явлений. С самого начала подававший великие надежды, он всегда оправдывал их впоследствии. Ибо по мере того, как он взрослел, непрестанно росла и мощь его рассудка, так что умственное развитие [брата] намного опережало обычное для этого возраста.

Однако в 1626 г., когда брату исполнилось три года, умерла наша мать[5], и отец, овдовев, с еще большим, нежели прежде, рвением посвятил себя заботам о семье. А так как у него не было других сыновей, кроме Блеза, то положение единственного сына и яркие признаки ума, заметные в этом ребенке, внушили отцу столь сильную любовь к нему, что он никому не решился доверить его воспитание и взялся воспитывать мальчика сам. Брат никогда не посещал коллежа и не знал никакого иного учителя, помимо отца.

В 1631 г.[6] отец вместе с нами переехал в Париж и обосновался в этом городе. Брату, которому исполнилось тогда едва только восемь лет, переезд определенно пошел на пользу ввиду намерений отца относительно его образования. Несомненно, у него не было бы возможности так заботиться о сыне в провинции, где этому весьма препятствовали как обязанности по должности в палате сборов, так, в равной мере, и общество, постоянно собиравшееся в нашем доме; но в Париже он пользовался полной свободой, всецело посвятив себя воспитанию, в котором преуспел так, как только и мог преуспеть самый умный и любящий из отцов. Все воспитание строилось на принципе, согласно которому уровень умственных возможностей ребенка всегда должен был превышать уровень материала. Именно поэтому отец не соглашался учить Блеза латыни, покуда тот не достиг двенадцати лет, стремясь как можно более облегчить обучение.

Однако же стараниями отца эти годы [с восьми до двенадцати лет.— *О. Х.*] не пропали для Блеза впустую, ибо отец вел с ним беседы обо всем, к чему полагал его достаточно готовым. Так, растолковав [сыну] в общих чертах, что представляют собой языки, [он показал ему], каким образом, подчиняясь правилам грамматики и тщательно учтенным исключениям из таких правил, они, в результате, становятся доступными для понимания в разных странах. Эта общая идея прояснила ум брата и позволила ему увидеть смысл грамматических правил, так что, приступив впоследствии к изучению грамматики, он уже знал ее назначение и мог обращать внимание именно к тем вещам, к которым его и следует обращать главным образом.

Когда Блез усвоил эти знания, отец преподал ему новые; так, они часто разговаривали о необычных явлениях приро-

ды,— о пушечном порохе, например, или иных поразительных вещах. Эти разговоры доставляли брату огромное наслаждение, но он хотел знать основу (*raison*) всякой вещи. Когда же отец о чем-то умалчивал или рассказывал не более, нежели все остальные (что было, по существу, просто отказом от решения вопроса[7], поскольку не все вещи познаны), такое положение дел не могло удовлетворить брата: ведь он обладал отменно ясным умом, легко отличавшим ложное [от истинного]; можно сказать даже, что всегда и во всем сама истина составляла единственную цель для его ума, который так никогда и не способен был удовлетворяться ничем иным, кроме ее познания.

Таким образом, уже сызмальства Блез признавал единственно лишь то, что считал очевидно истинным, когда же ему не сообщали убедительных доводов, принимался искать их сам. А раз увлекшись исследованием, он не оставлял предмет своего увлечения до тех пор, пока не находил в нем того, что могло бы его удовлетворить. Так, однажды, когда кто-то из сидящих за столом задел ножом фаянсовое блюдо, он ожидал было услышать продолжительный звук, однако едва только до блюда коснулись рукой, звук тотчас же прекратился. Брат пожелал немедля узнать причину этого явления; произошедшее подвигнуло его поставить другие опыты со звуком, проводя которые он сделал такое множество важных наблюдений, что двенадцати лет отроду написал трактат о звуках, который оценили как сочинение, продуманное в высшей степени основательно.

Геометрический гений брата также стал проявляться в двенадцатилетнем возрасте, причем это было связано со случаем столь необычайным, что он заслуживает, как мне кажется, особого рассказа.

Отец наш был сведущ в математике[8] и имел обыкновение беседовать об этой науке со всеми склонными к ней гостями. Но поскольку он намеревался обучать Блеза языкам и знал, что математика без остатка заполняет и полностью удовлетворяет ум, ему не хотелось, чтобы брат знакомился с этой наукой, опасаясь, как бы та не заставила пренебречь изучением латыни и других языков. В рассуждении этого он спрятал все математические книги и воздерживался говорить о математике с друзьями в присутствии сына. Однако принятые меры предосторожности не смогли помешать любознательному ребенку, и он все время просил отца обучить его математике. Однако на эти просьбы отец отвечал отказом, пообещав обучить брата математике лишь в награду — после того, как тот освоит латынь и греческий. Столкнувшись с таким противодействием, Блез спросил однажды отца, какова эта наука и о чем в ней идет речь. Отец ответил ему в общих чертах, что наука эта представляет собой средство к построению правильных фигур и нахождению соотношений между ними, но, в то же время, запретил ему впредь об этом говорить и даже когда-либо над этим задумываться.

Однако брат неспособен был оставаться в узких границах, и едва открыв, что математика дает средство построения безупречно правильных фигур, тотчас же начал самостоятельно продумывать этот вопрос в свободные часы. Оставаясь один в комнате для игр, он, вооружась углем, строил фигуры на плитках пола, пытаясь отыскать способ построения идеального по форме круга или треугольника, стороны и углы которого были бы равны и прочее. Все это он открыл самостоятельно. Затем он стал искать соотношения между фигурами. Но поскольку отец принял очень строгие меры, он не знал даже геометрических терминов и вынужден был

сам придумывать определения. Так, окружность он называл кружком (*rond*), линию — палочкой (*barre*) и т. д. После определений он сформулировал аксиомы и, наконец, приступил к совершенным доказательствам; а поскольку в математических предметах переходят от одного к другому, он так продвинулся в своих исследованиях, что дошел до тридцать второй теоремы первой книги Евклида[9]. Когда брат был занят этим, незаметно для него в комнату вошел отец. Блеза он застал столь поглощенным собственными мыслями, что тот еще долго его не замечал. Невозможно сказать, кто испытал большее потрясение — сын, заметивший наконец отца и вспомнивший о строгом запрете на занятия геометрией, или же отец, увидевший сына за чертежами. Но удивление отца еще более возросло, когда на вопрос, чем он занят, Блез назвал предмет, соответствующий тридцать второй теореме Евклида из первой книги [*Начал*]. Отец поинтересовался, что побудило мальчика заняться исследованиями, и брат назвал другой открытый им предмет. Так отец узнал о еще нескольких доказательствах, найденных Блезом, который, постепенно восходя к самому истоку своих исследований и все время пользуясь словами в роде «кружок» и «палочка», пришел, наконец, к своим определениям и аксиомам[10].

Отец был до того ошеломлен широтой и мощью этого гения, что, не вымолвив более ни слова, оставил его и направился к г-ну Ле Пайеру, своему близкому другу и столь же видному ученому. Войдя в дом г-на Ле Пайера, он впал в какое-то оцепенение и казался совершенно обессилевшим. Г-н Ле Пайер, заметив в его глазах слезы, испугался и потребовал без утайки рассказать о причине огорчения. Отец же ответал: «Я плачу не от печали, а от радости. Вам известны, какие усилия я употребил, дабы оградить сына от изучения

геометрии, так как я боялся, что она отвратит его от других предметов: однако вот что он сделал!». И отец рассказал обо всем, что открыл Блез, и из чего [вполне] можно было сделать вывод, что тот в известном смысле [наново] изобрел математику. Г-н Ле Пайер был поражен не менее отца и сказал ему, что находит несправедливым по-прежнему держать такой ум в оковах, скрывая от него математические знания, и что должно не сдерживать его более, но, напротив, следует открыть доступ к книгам.

Отец, найдя этот совет уместным, дал брату *Начала*, чтобы Блез их читал в часы досуга. Он изучил и освоил их в одиночку, никогда не испытывая потребности в объяснениях. Знакомясь с книгой, он ее творчески переосмысливал и продвинулся так далеко, что стал регулярно принимать участие в еженедельных собраниях, которые посещали все ученые люди Парижа, желавшие представить на суд других свои труды или самим поучаствовать в исследовании чьих-либо сочинений[11]. Брат пользовался в этом сообществе очень высокой репутацией, в равной мере заслуженной и исследованием чужих работ, и созданием собственных, ибо он чаще других приносил на заседания что-нибудь новое. На этих собраниях также часто обсуждали теоремы, присланные из Италии, Германии и других чужеземных государств. В этих обсуждениях мнение Блеза принимали с таким вниманием, какого не удостаивали никого из присутствовавших, ибо он столь глубоко вникал во все предметы, что, случалось, находил ошибки, которых другие не замечали.

Однако за изучением геометрии он только отдыхал, ибо, следуя предписанному отцом строгому распорядку, изучал латынь. Но поскольку именно в геометрии он считал возможным найти столь страстно взыскуемую истину, эта наука

доставляла ему такое наслаждение, что брат отдавал ей все умственные силы. Так что, сколь бы ни было малым время, отведенное геометрии, он настолько продвинулся вперед в этой науке, что шестнадцати лет написал *Трактат о конических сечениях* — работу столь значительную, что стали даже говорить, будто после Архимеда ни в чьих сочинениях не чувствовалась такая мощь ума. По мнению сведущих людей трактат следовало без промедления публиковать, поскольку они считали, что хотя эта работа и не утратит своего великолепия и впоследствии, однако, изданная шестнадцатилетним автором, она будет еще прекрасней. Но брат никогда не стремился завоевать громкое имя и не воспользовался случаем, посему трактат этот так и не вышел в свет[12].

Все это время Блез неизменно продолжал заниматься латынью и греческим и, кроме того, во время и после обеда отец беседовал с ним то о логике, то о физике или иных частях философии. И все это он усваивал, не посещая коллеж и не обращаясь к другим учителям! Отец был сверх всякой меры доволен стремительными успехами сына в науках, видимо, не сознавая, что столь серьезные и продолжительные занятия в таком юном возрасте могут серьезно навредить здоровью, которое действительно стало ухудшаться по достижении братом восемнадцати лет. Но поскольку тогда его недомогания не отличались еще особой остротой, они не мешали ему неизменно предаваться обычным занятиям. Так, именно в то время, в восемнадцать лет, он изобрел арифметическую машину[13], с помощью которой можно было производить любого вида вычисления, не только не прибегая к перу и жетону, но даже не зная ни единого арифметического действия, достигая при этом безусловной уверенности в полученном результате.

Это приспособление рассматривали как новшество в природе, сводившее к совокупности машинных действий то знание, которое всегда было закреплено за умом, и позволявшее производить арифметические действия с полной уверенностью, хотя бы и без помощи рассудка. Работа над машиной очень утомила его, причем главная трудность заключалась не в недостатке идей или изобретении механизма передачи движения (с этим он справился легко), но в усилиях, которые приходилось прилагать, разъясняя эти вещи рабочим. В итоге, он потратил два года, чтобы придать своей машине ту степень совершенства, которой она сегодня обладает.

Но эта усталость и ослабленное в продолжении нескольких лет здоровье стали причиной недомоганий, которые его так больше никогда и не покинут вдо самого конца; однажды он даже сказал нам, что начиная с восемнадцати лет не прожил и дня без страданий. Его недомогания, тем не менее, не всегда были одинаковой тяжести, и едва только брат получал небольшую передышку, его ум тотчас же устремлялся на поиски нового.

Именно в это время, двадцати трех лет познакомившись с опытом Торричелли, он затем придумал и осуществил другие опыты, которым дали его имя,— речь идет об эксперименте с пустотой, который столь ясно доказал, что все явления, прежде приписывавшиеся боязни пустоты, суть следствие давления воздуха. Это занятие стало последним применением его ума к человеческим наукам[14]. И хотя после он еще сделал открытие, касавшееся циклоиды, этот факт не противоречит моим словам, ибо этим открытием он обязан отнюдь не мыслительным усилиям, и сделано оно было таким способом, который ясно показывает, что здесь никаких усилий не требовалось, о чем я расскажу в свое время.

Провидению было угодно, чтобы непосредственно после этого эксперимента, когда брату еще не исполнилось и двадцати четырех лет, произошло событие, побудившее его читать благочестивые сочинения[15], и Господь так просветил его этим чтением, что он совершенно усвоил требование христианской религии жить лишь для Бога и не иметь иной цели, помимо Него[16]. Эта истина показалась ему столь очевидной, необходимой и полезной, что послужила причиной прекращения всех его [научных] исследований. Он отказался от всех других познаний и посвятил себя и той единственной вещи, которую Иисус Христос назвал необходимой[17].

Особое покровительство со стороны Господа хранило его до тех пор от всех пороков, свойственных молодости и, что еще более странно для ума такого склада, брат никогда не был склонен к вольномыслию в религиозных вопросах, неизменно ограничивая свою любознательность естественными предметами. Он несколько раз рассказывал мне, что это правило, вместе с прочими, перенято им от отца, который, относясь к религии с величайшим уважением, внушил его своему сыну еще в детстве и приучил воспринимать как моральную заповедь мысль о том, что все, составляющее предмет веры, не может исходить от разума и еще менее — подчиняться ему. Такого рода заповеди, часто повторяемые отцом, к которому Блез питал величайшее почтение и в котором находил великую ученость в сочетании с чрезвычайно ясным и могучим разумом, произвели столь сильное впечатление на него, что, какие бы речи либертинов ему ни доводилось слышать, он нисколько этим не обольщался и, несмотря на молодость, считал, что те, кто так говорит, следуют ложному принципу, который выше всего на свете ставит разум, и не ведают сущности веры. Вот почему этот столь великий, столь разнос-

торонний и любознательный ум, с таким тщанием доискивавшийся причины и смысла всего, был, в то же самое время, покорен, как ребенок, всякому положению, исходящему от религии. Эта простота царила в его душе во всю жизнь, и даже когда он принял решение посвятить себя исследованиям, связанным с религией, то и здесь он неизменно оставался в стороне от порождающих любопытство теологических вопросов, а всю силу ума направлял на познание и деятельное исполнение христианской морали в ее наиболее совершенном виде; лишь этому делу он отдал все, дарованные ему Богом, таланты, весь остаток жизни, не зная иных занятий кроме того, чтобы денно и нощно размышлять над законом Божьим.

Но хотя брат целенаправленно и не изучал схоластику, он, тем не менее, не оставался в неведении относительно решений, принятых Церковью по поводу ересей, порожденных [суетной] изощренностью ума. Как раз против такой изощренности в теологических исследованиях он восставал более всего, и именно в это время Господь предоставил ему возможность явить свое религиозное рвение.

Жил он тогда в Руане, где наш отец был занят на королевской службе[18]; тогда же в этом городе находился человек, который учил новой философии, привлекавшей к себе внимание всех любопытных[19]. Уступив уговорам двух молодых людей из числа своих друзей, брат отправился вместе с ними послушать этого человека. Но каково же было их удивление, когда собеседник, вкратце изложив принципы своей философии, извлек из них такие выводы в отношении вопросов веры, которые противоречили установлениям церкви. В своих рассуждениях он доказывал, что тело Христа образовалось не из крови святой Девы, но из другой, особо созданной

материи, и еще несколько вещей в том же духе. Друзья хотели было возразить ему, но он твердо держался своих взглядов. Потому, обсудив ту опасность, которой грозили бы эти ошибочные взгляды, будь их автору предоставлена свобода наставлять молодежь, они решили сперва предупредить его, а затем, если он станет противиться предлагаемым мнениям, донести на него. В дальнейшем все так и случилось, ибо он пренебрег этими мнениями, и молодые люди решили, что долг обязывает их направить донос г-ну де Бейе[20], исполнявшему тогда епископские обязанности в Руанском диоцезе по поручению г-на архиепископа. Г-н Бейе послал за этим человеком и, расспросив его, оказался введенным в заблуждение двусмысленным исповеданием веры, которое тот изложил письменно и под которым поставил подпись. Впрочем, г-н Бейе не придал особого значения заявлению трех молодых людей по столь важному вопросу.

Но как только им показали текст этого исповедания веры, они тотчас увидели заключенный в нем изъян. Это принудило их отправиться в Гайон к архиепископу Руанскому[21], который, исследовав все эти вещи, нашел их столь серьезными, что отправил письменное распоряжение своему совету и дал строгое указание г-ну де Бейе заставить этого человека отречься от всех тех положений, против которых выдвинуты обвинения, и не принимать от него никаких отречений без обсуждения с теми, кто на него донес. Распоряжение было исполнено, и тот, против кого выдвигались обвинения, предстал перед советом г-на архиепископа и отрекся от своих взглядов,— причем, можно сказать, вполне искренне, ибо ни разу не посетовал на тех, кто начал против него процесс. Это позволяет предположить, что его самого ввели в заблуждение ложные выводы, извлеченные из собственных ложных

принципов. Он также был уверен, что никто не ставил себе целью как-либо навредить ему, и что у молодых людей не было иных стремлений, кроме желания помочь ему избавиться от заблуждений и помешать развращать умы юношества, которое еще не в силах отделять истину от лжи в столь тонких предметах. Так что дело кончили полюбовно. Брат же, продолжавший все более настойчивые поиски средства, которое позволило бы ему угодить Богу, в двадцать четыре года[22] так воспылал любовью к совершенной христианской жизни, что распространил ее на весь дом. Даже отец, не стыдясь учиться у сына, воспринял с тех пор более строгий образ жизни и не оставлял непрерывных упражнений в добродетели вплоть до самой своей смерти, совершенно христианской. Также и наша сестра [Жаклина], чьи необычайные дарования еще в детстве принесли ей славу, какой удостаиваются немногие девочки этих лет[23], была так тронута речами брата, что решила отказаться от выгод своего положения, прежде вполне ее удовлетворявшего, для того, чтобы всецело посвятить себя Богу, как затем и сделала[24], вступив монахиней в одну очень святую и весьма строгих правил обитель*, где нашла столь удачное применение совершенствам, которыми украсил ее Господь, что удостоилась самых трудных должностей, которые исполняла с той скрупулезностью, какую только можно вообразить. Там она и умерла в святости 4 октября 1661 г. тридцати шести лет отроду[25].

Тем временем брата, через которого Господь совершил эту милость [обращения], преследовали неотступные и все время усиливавшиеся болезни. Но поскольку тогда для него уже не было иной науки, кроме [науки христианского] со-

---

* В Пор-Рояле.— *Прим. Ж. Перье.*

вершенства, он нашел большое различие между ней и той ученостью, которая занимала его ум прежде. Ведь если недуг не позволяли ему быстро продвигаться в исследовании природы, новая наука, напротив, делала его все более совершенным посредством этого же недуга, а точнее, того восхитительного терпения, с которым он все переносил. Я ограничусь одним примером в подтверждение сказанного. Среди прочих его недомоганий было следующее: он не мог пить недостаточно теплую жидкость, и ту глотал лишь по капле; но поскольку, сверх того, у него еще и невыносимо болела голова, внутренности были охвачены сильнейшим жаром и наблюдались признаки многих других болезней, врачи прописали через день в течение трех месяцев очищение желудка. Так что ему нужно было принимать слабительное, которое приходилось подогревать и давать ему по капле. То была сущая пытка, от которой всем, кто находился рядом, становилось дурно, он же ни разу даже не пожаловался.

Эти средства, вместе с другими предписаниями врачей, принесли некоторое облегчение, но вовсе не вернули здоровья. Тогда врачи решили, что ради полного восстановления сил ему нужно оставить все, что требует умственного напряжения и искать любых случаев развлечься. Брат со скорбью воспринял их совет, поскольку видел его опасность, но затем все же согласился, посчитав себя обязанным сделать все возможное для выздоровления и уверившись, что развлечения в пределах приличий не могут повредить. Так попал он в светское общество[26]. И хотя милостью Божьей брат всегда бежал порока, Господь, призвав его к великому совершенству, не пожелал, чтобы он оставался в свете и для исполнения Своего замысла избрал нашу сестру, как некогда избрал Блеза, дабы избавить от приверженности свету ее самое[27].

В то время она была монахиней и вела жизнь столь святую, что служила примером для всей обители. Пребывая в такой святости, Жаклина с горечью видела, что тот, кому после Бога обязана она своей благодатью, сам остается безблагодатен. А поскольку брат часто виделся с ней, то она говорила ему это при каждой встрече; наконец ей удалось вложить в свои слова такую силу и вместе с тем кротость, что они убедили брата в том, в чем он некогда убедил самое Жаклину — в необходимости полностью оставить свет. Итак, он решил совершенно отойти от светского круга общения и отбросить все бесполезные занятия, несмотря на угрозу здоровью, так как ставил спасение превыше всего.

Когда ему исполнилось тридцать, болезни по-прежнему одолевали его. Именно в это время он выработал жизненные правила, которым следовал до самой кончины.

Чтобы осуществить свое намерение и порвать со [светскими] привычками, он переселился в другой квартал[28], затем на некоторое время отправился за город[29], а по возвращении стал выказывать столь явное желание покинуть свет, что, в конце концов, свет сам его покинул. Получив желанное уединение, он установил для себя такой порядок жизни, который основывался на двух главных принципах: пренебрежении удовольствиями и отказе от излишеств[30]; этому порядку он следовал до конца дней. Чтобы преуспеть в исполнении своего замысла, он с тех пор всегда, когда мог, обходился без помощи прислуги. Он сам убирал постель, брал на кухне обед к себе в комнату и относил назад посуду; наконец, он оставил прислуге лишь кухню, исполнение поручений в городе и некоторые вещи, совершенно для него непосильные. Все время он отдавал молитве и чтению Св. Писания, испытывая от этого неизъяснимое удовольствие. Он го-

ворил, что Писание — не наука ума, но наука сердца, которая постижима лишь для тех, у кого чистое сердце, все же остальные не найдут там ничего, кроме неясности[31].

Именно в таком расположении духа, оставив все знания, которыми обладал его ум, брат и читал священные книги, причем был столь прилежен, что выучил все Писание наизусть; при нем нельзя было неверно цитировать Библию, поскольку, когда ему приводили хотя бы одно слово, он отвечал с полной уверенностью: «Это не из Писания» или: «Это там есть», и точно указывал место. С таким же тщанием читал он и толкования, ибо уважение к религии, в котором он был воспитан с детства, сменилось тогда пылкой и трогательной любовью ко всем истинам веры: как к тем, что касаются смирения разума, так и к тем, что будучи основой правил повседневной жизни, служат итогом любой религии. Такая любовь побуждала брата неустанно трудиться над сокрушением всего, что могло бы встать на пути этих истин.

Он обладал врожденным даром красноречием, позволявшим ему с чудесной легкостью высказывать именно то, что хотелось высказать. Но к природным задаткам он присовокупил правила, которые еще не осмыслены [до конца] и которыми он пользовался столь успешно, что стал подлинным мастером стиля. Так что он не только умел высказать то, что хотел, но и умел само высказывание строить именно так, как ему хотелось и потому его речь производила то действие, на которое он рассчитывал. Этот способ письма — естественный, безыскусный и мощный в одно и то же время — был ему столь свойствен и в такой мере отличал его, что когда вышли в свет *Письма к провинциалу*, сразу же стало ясно, что именно брат является их автором[32], как бы он ни старался это скрыть даже от близких.

Именно в это время моя дочь милостью Божьей исцелилась от слезной фистулы[33], так сильно разросшейся за три с половиной года, что гной выходил не только из глаза, но также и из носа и рта. Заболевание оказалось столь тяжелым, что самые умелые хирурги Парижа сочли его неизлечимым. Однако фистула была исцелена в одно мгновение прикосновением св. Терния* Чудо было до того подлинным, что его признали все, ибо оно подтверждалось известнейшими врачами и искуснейшими хирургами Франции и удостоверялось официальным заключением Церкви.

Брата глубоко тронула эта милость Божья, которую он счел оказанной ему лично, поскольку ее удостоилась особа, не только связанная с ним узами кровного родства, но еще и являвшаяся его духовной дочерью по праву крещения. Для Блеза было чрезвычайным утешением наблюдать, что Бог обнаружил Себя столь очевидно во времена, когда вера кажется угасшей в большинстве сердец[34]. Радость, испытанная им, была столь велика, что проникла все его существо. Полностью захватив этим ум брата, Бог внушил ему множество прекрасных мыслей о чудесах, и мысли эти, одарив его новыми знаниями из области религии, усилили в нем ту любовь и то почтение, с которыми он всегда относился к вере.

Таков был повод, вызвавший у брата сильнейшее желание потрудиться над опровержением принципов и совершенно ложных рассуждений атеистов. Он весьма тщательно изучил эти принципы и рассуждения и употребил весь свой ум на поиск всевозможных средств, которые позволили бы убедить этих людей. Этой задаче он посвятил всего себя. Последний год, когда он еще имел возможность трудиться над

---

* Это св. Терние находится в Пор-Рояле, расположенном в парижском предместье Сен-Жак.— *Прим. Ж. Перье.*

своим замыслом, целиком ушел на то, чтобы собрать различные мысли по занимавшему его предмету, но Господь, внушивший ему эти мысли, не позволил, неведомо почему, довести свое намерение до совершенства.

...Коль скоро случаются чудеса, стало быть, есть нечто, превышающее то, что мы называем природой. К такому выводу приводит нас здравомыслие; остается лишь самому убедиться в том, что подлинность чудес не подлежит сомнению. Для этого существуют правила (также основанные на здравом смысле), распространяющиеся на чудеса, о которых повествует Ветхий завет. Следовательно, эти чудеса подлинны, и есть нечто, превышающее природу.

Но чудеса эти несут на себе признаки того, что их первопричиной является Бог, а чудеса Нового завета, в частности, свидетельствуют, что совершил их Мессия, Которого должны ждать люди. Стало быть, в то время, как чудеса Ветхого и Нового заветов, вместе взятые, доказывают бытие Божие, чудеса Нового завета, взятые сами по себе, доказывают, что Иисус Христос был воистину Мессия.

Он разобрал вопрос с восхитительной ясностью, и когда мы выслушали, его изложение обстоятельств Ветхого и Нового заветов, с которыми связаны эти чудеса, нам стал понятен смысл последних. Нельзя без ущерба для наиболее общих принципов, обеспечивающих доверие к тому, что считается у людей несомненным, отрицать подлинность этих чудес, а также следствий, извлеченных из них моим братом, в качестве свидетельств в пользу Бога и Мессии. Некоторые его мысли собраны, но этого очень мало, и я полагала бы своим долгом расширить их собрание, чтобы как можно больше мыслей увидели свет, поведав обо всем, что мы от него услышали, если бы один из его друзей не предоставил нам

рассуждение о Моисеевых книгах, в котором все это великолепно изложено в манере, достойной моего брата[35]. Посему я отсылаю вас к этой работе и хочу добавить только то, о чем важно здесь заметить: все эти разнообразные размышления брата о чудесах принесли ему много новых знаний о религии. Так как все истины могут быть извлечены друг из друга, достаточно было обратиться к какой-нибудь одной, чтобы через некоторое время пришли и все другие, раскрывшись его уму таким образом, что это его возвысило до тех истин, о которых сам он часто нам говорил. Именно этот случай вдохновил его на борьбу с атеистами, ибо видя в знаниях, данных ему Богом, средство, позволяющее как убедить безбожников, так и привести их в полное замешательство, он принялся за создание труда, отдельные части которого, собранные воедино другими, вызывают в нас глубокое сожаление о том, что он не смог проделать эту работу сам и составить, с учетом всего того, что еще могло быть добавлено, сочинение, в высшей степени прекрасное. Конечно же, ему это было вполне по силам, но Господь, наделивший его всеми умственными достоинствами, необходимыми для столь великого предприятия, не дал здоровья, достаточного для того, чтобы этот ум смог явить здесь свое совершенство.

Он намеревался показать, что у христианской религии столько же признаков истинности, сколько и у тех вещей, которые воспринимаются людьми в качестве наиболее несомненных[36]. Хотя брат не прибегал ради этого к метафизическим доказательствам, отсюда не следует, что он вообще пренебрегал метафизикой, даже, когда она была б уместна. Однако он говорил, что ее доказательства слишком далеки от обычного человеческого рассудка[37], и люди не в силах их постичь, а тем, кто на это способен, получают лишь сию-

минутную пользу, поскольку час спустя уже не знают, что об этом сказать, и боятся впасть в заблуждение. Согласно Блезу, доказательства в этом роде могут нас привести лишь к умозрительному познанию Бога, а познать Бога таким образом — все равно, что не познать Его вовсе. Он говорил также, что не следует пользоваться рассуждениями, обычными в сочинениях о природе[38],— Блез относился к ним почтительно, поскольку они освящены св. Писанием и не противоречат разуму, но полагал их все же несоразмерными уму и сердечному расположению тех, кого намеревался убеждать. Брат по опыту знал, что их не только нельзя увлечь этим, но, напротив, нет более верного способа оттолкнуть их и лишить надежды обрести истину, нежели обращение к такого рода доводам, против которых они так часто выступали, что ожесточение сердец сделало их глухими к голосу природы[39] привело к такому ослеплению, из которого можно выйти только с помощью Иисуса Христа, вне Которого мы лишены всякой возможности общения с Богом, ибо сказано: никто не познал Отца, кроме Сына и того, кому Сын соизволил Его раскрыть[40].

Бог христиан не есть просто творец геометрических истин и порядка стихий,— таково было божество язычников. Он не только Бог, промышляющий о жизни и земных благах людей с целью дать множество лет счастливой жизни поклоняющимся Ему,— таков был Бог иудеев. Но Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, Бог христиан есть Бог любви и утешения; это Бог, наполняющий верные Ему души и сердца, вселяющий в них ощущение беспомощности и Своего бесконечного милосердия, соединяющийся с ними в глубине души их, наполняющий ее кротостью, верой, уверенностью, любовью, делающий их неспособными стремиться к чему-либо,

помимо Него Самого[41]. Бог христиан есть Бог, дающий душе чувство, что Он ее единственное благо, что весь ее покой в Нем и единственная радость ее в любви к Нему; это Бог, внушающий душе в то же время ненависть к препятствиям, которые ее задерживают и мешают любить Его всеми силами. Себялюбие и чувственность, составляющие эти препятствия, невыносимы для души, и Бог дает ей чувствовать, что себялюбие глубоко коренится в ней и что Он один может исцелить ее[42].

Вот что значит познать Бога христиан. Но чтобы знать Его так, как это описано выше, нужно одновременно знать свое ничтожество и свою недостойность, а также — свою потребность в посреднике, Который помог бы людям приблизиться к Богу и соединиться с Ним. Эти виды знания отнюдь не следует отделять друг от друга, поскольку, будучи разделены, они не только бесполезны, но и вредны. Познание Бога без познания своей немощи чревато гордыней. Познание же нашей немощи без познания Иисуса Христа ведет к отчаянию. Но познание Иисуса Христа ограждает нас и от гордыни, и от отчаяния, ибо в Нем мы находим единственного Бога-утешителя нашей немощи и единственный путь к ее исправлению[43]. Мы можем познавать Бога, не ведая о своем ничтожестве, или узнать его, не изведав Бога, или ведать Бога и наше ничтожество, не зная средств избавиться от грозящего нам уничтожения. Но мы не можем познать Христа, не познав одновременно и Бога, и нашего ничтожества, ибо Христос не просто Бог, но Бог, восстанавливающий нас [из нашего ничтожества][44].

Таким образом, все ищущие Бога помимо Христа, не находят никакого света, который бы мог удовлетворить их, или был бы им по-настоящему полезен; ибо они или не достигают

познания того, что Бог есть, или, даже достигнув его, не умеют воспользоваться им, поскольку оно дает им чувство общения [с Богом] без посредника; так что они впадают либо в атеизм, либо в деизм, которые почти в равной степени противны христианской религии[45].

Следовательно, все наши стремления должны быть направлены к познанию Иисуса Христа, потому что только через Него мы можем получить уверенность, что знаем Бога так, как знать Его нам полезно. Он есть истинный Бог людей, немощных и грешных. Он средоточие и цель всего: кто не знает Его, тот не знает ничего ни в порядке мира, ни в себе самом. Ибо помимо Христа нам недоступно не только познание Бога, но и самих себя[46]. Без Иисуса Христа человек необходимо предоставлен пороку и немощи; с Иисусом же Христом человек освобождается и от того, и от другого. В Нем все наше счастье, вся наша добродетель, вся наша жизнь, весь наш свет, вся наша надежда; вне Его лишь порок, бедствие, отчаяние, и, кроме мрака и беспорядка, мы не видим ничего ни в природе Бога, ни в нашей собственной[47].

Приводя свои доказательства бытия Божьего, а также истинности христианской религии, брат воздерживался применять доводы, которые не в равной степени понятны всем, кому предназначаются и которые человек не заинтересован признать то ли усматривая в самом себе те вещи,— хорошие или дурные,— на которые обращают его внимание, то ли в силу ясного постижению того, что у него нет ни лучшего, ни более благоразумного выхода, нежели вера в существование одного и только одного Бога[48], Которым мы можем наслаждаться, и одного и только одного посредника, Который, придя для того, чтобы мы в Нем заслужили милость, уже в этой жизни[49] наделяет нас счастьем, научая доброде-

тели (причем, счастье это намного превышает то, что мы смогли бы обрести, исполнив все обеты мира), и тем внушает нам уверенность, что на небесах мы получим высшее счастье, если заслужим его на путях, следовать которыми Он Сам предписал, явив Собой пример их преодоления.

Однако, хотя брат был уверен в ясности и убедительности всего, сказанного им о религии, он не считал, что это должно выглядеть так же для того, кто безразличен [к религии] и, не находя в себе достаточно убедительного знания, пренебрегает поисками его в иных сферах, особенно, в Церкви, где его [знания.— *О. Х.*] блеск всего более ярок. Ибо моим братом были установлены в качестве подлинных следующие две истины: Бог (особенно в Церкви) оставил зримые знаки, позволяющие Ему стать понятным для того, кто искренне Его ищет, но сокрыл их, тем не менее, так, что они постижимы лишь для того, кто ищет Его всем сердцем[50]. Вот почему беседы с атеистами брат никогда не начинал ни со спора, ни с установления принципов, которые хотел провозгласить, прежде всего он узнавал у своих собеседников, искали ли они истину всем сердцем, и в дальнейшем уже вел себя с ними соответственно: либо пытался помочь им обрести свет, которого им не был дан (если они его искренне искали), либо приуготовлял их к поискам, призванным стать делом предельно ответственным (если они желали извлечь пользу из наставления),— и только потом решался наставлять.

Дальнейшей работе над воплощением его замысла помешал недуг. Брат начал свой труд в возрасте приблизительно тридцати четырех лет. Целый год ему пришлось потратить на подготовку [материалов], причем велась она в той мере, в какой это позволяли другие занятия и заключалась в том, чтобы собрать воедино различные мысли, посещавшие его

ранее. Но к концу года, который был тридцать пятым его жизни и пятым годом уединения, недомогания стали столь тяжкими, что брату больше ничего не удалось сделать за те четыре года, которые он еще прожил[51], если можно назвать жизнью достойное жалости изнеможение, в котором он находился все это время.

Однако удаленность от мира[52], которую он весьма тщательно соблюдал, не мешала ему часто видеться с людьми большого ума и высокого положения, которые, также помышляя об уединенной жизни, обращались к нему за советами и в точности этим советам следовали; те же, у кого возникали сомнения касательно вопросов веры, зная, что он обладал обширными познаниями в этой области, приходили к нему за советом и всегда уходили удовлетворенными. Все они ныне ведут в высшей степени христианский образ жизни и свидетельствуют, что именно его мнениям, советам и разъяснениям они обязаны всеми своими добрыми делами.

Беседы, в которые он часто оказывался вовлеченным, не прекращали внушать ему некоторый страх (он опасался того, как бы не совершить при этом какой-либо грех). Но так как и совесть, со своей стороны, не позволяла ему отказать в помощи, за которой к нему обращались, он нашел средство выйти из положения. На этот случай у него имелся железный пояс, усеянный гвоздями, который он надевал на голое тело. И едва только у него появлялась суетная мысль или он получал удовольствие от места, в котором находился или что-нибудь еще в том же духе, он ударял себя локтем, чтобы усилить боль от уколов гвоздей и таким способом напомнить себе о долге. Этот прием казался ему столь полезным, что он прибегал к нему до конца жизни, и даже в последние дни, когда его терзали непрерывные боли.

Поскольку он не мог ни писать, ни читать, ему пришлось отказаться от любых занятий и ограничиваться лишь прогулками, причем он постоянно боялся, как бы отсутствие занятий не отвратило его от благочестивых стремлений. Обо всем этом мы узнали только после его смерти от одного лица (в высшей степени добродетельного и пользовавшегося доверием моего брата), которому он обязан был это сообщить в силу причин, касавшихся самого этого лица.

Суровость, с которой он относился к себе, вытекала из великого принципа отказа от всякого удовольствия,— того принципа, на котором брат основал весь свой жизненный распорядок. От начала уединения он с не меньшим постоянством и строгостью придерживался еще одного принципа, обязывавшего его отказываться от каких бы то ни было излишеств; он столько внимания уделял тому, чтобы избавиться от всех бесполезных вещей, что постепенно избавился даже от обоев в своей комнате, ибо не считал, что они необходимы и, тем более, требуются правилами приличия, поскольку его в этой комнате посещали лишь люди, которым он всегда советовал избавляться от излишнего. Поэтому они не испытывали удивления при виде того, что он сам ведет тот образ жизни, который советовал вести другим.

Так провел он пять лет своей жизни, между тридцатью и тридцатью пятью годами: непрерывно трудясь для Господа, для ближнего и для самого себя в стремлении достичь все большего совершенства. В некотором смысле можно было бы сказать, что на этом и заканчивается время, когда он жил. Ибо четыре года, отпущенные ему Господом вслед за этим, представляли собой одно непрерывное изнеможение.

Строго говоря, это не была какая-то новая болезнь, а только усиление тяжких хворей, преследовавших его еще от

самой юности. Но в то время, о котором я веду речь, они стали одолевать его с такою неистовой силой, что, в конце концов, он совершенно изнемог и во все эти годы был не способен хотя бы мгновение посвятить работе над тем великим сочинением, к созданию которого приступилво благо религии,— как не имел уже возможности ни устно, ни письменно помогать людям, приходившим узнать его мнение по тому или иному вопросу. Страдания, испытываемые им, были столь непереносимы, что он уже не мог удовлетворить обращавшихся, даже будучи к тому расположен.

Это возобновление болезни началось с зубной боли, начисто лишившей его сна. И вот однажды ночью, во время продолжительной бессонницы, у него совершенно произвольно появились несколько мыслей касательно проблем циклоиды. За одной мыслью следовала другая, и наконец поток мыслей, вытекающих одна из другой, открыл ему, как бы помимо него самого, доказательство всех этих вещей, которые немало его поразили. Поскольку он уже давно оставил науки, ему и в голову не пришло даже записать свои открытия. Но однажды брат между делом рассказал об этом некоему лицу[53], к которому всегда относился со всей возможной почтительностью,— как из естественного уважения, так и в благодарность за ту любовь, которой это лицо его удостаивало. Его собеседник, столь же известный своим благочестием, сколь и возвышенностью ума и благородством происхождения, составив после слов брата один замысел, имевший целью единственно лишь славу Божью, нашел уместным, чтобы Блез,— раз уж открытие все равно совершено,— воспользовался им и впоследствии опубликовал его[54].

Только после этого брат записал посетившие его мысли, причем в необычайной спешке, за восемь дней, ибо в то же

самое время два издателя трудились над подготовкой двух различных трактатов, и у брата всегда была под рукой лишь та копия, которая предназначалась для печати. Об этом узнали лишь спустя шесть месяцев после того, как было сделано открытие.

Непрестанные недомогания, не оставлявшие его и на минуту, привели к тому, что, как я уже говорила, он более не мог работать, как и не мог видеться почти ни с кем. Впрочем, хотя недомогания эти и мешали ему служить как обществу, так и лицам, для него лично они отнюдь не были бесполезны, и он переносил их спокойно и терпеливо, посему есть повод полагать, что Господь так как бы завершал превращение его в того человека, которого Он хотел принять к Себе. Ибо в течение всей долгой болезни он никогда не уклонялся от избранного пути и всегда держал в уме две великие максимы, требовавшие отказа от любых удовольствий и всего излишнего. Он следовал этим максимам даже во время самых сильных приступов боли, бдительно следя за своими чувствами и отказывая им в том, что могло бы быть им приятно; когда же необходимость принуждала его делать нечто, способное принести ему некоторое удовольствие, он прибегал к чудесному искусству, позволяющему отвратить свой ум от этого дела, дабы тот никак не смог разделить указанное удовольствие. Например, болезни обязывали его принимать тонкую пищу, он же проявлял очень большую заботу о том, чтобы не находить приятным то, что ел. Мы заметили, что какой бы труд ни был затрачен на на то, чтобы найти для него что-нибудь вкусное (по причине свойственного ему отвращения к пище), он, тем не менее, ни разу не сказал: «Это вкусно». Равно и когда в связи с временем года ему предлагали к столу что-нибудь новое и после еды спрашивали,

нашел ли он это вкусным, он отвечал просто: «Право же, вам следовало бы предупредить меня заранее, ибо, признаюсь, я нисколько не обратил на это внимания». И если когда случалось, что кто-нибудь восхищался в его присутствии тем или иным блюдом, он, будучи не в силах этого стерпеть,— даже если речь шла о вещах совершенно обычных,— говорил, что это черта людей плотских. Ибо, по его словам, подобные высказывания — признак того, что едят ради удовлетворения вкуса, а это всегда дурно.

Стремясь избежать этого, он никогда не позволял готовить себе соусы или острые приправы, или даже просто подавать апельсин и кислое вино, как и вообще ничего из того, что вызывает аппетит, хотя от природы ему это все и нравилось. Чтобы держаться в установленных рамках, он в самом начале своего уединения позаботился определить, что необходимо для его желудка. С этого момента он решил, что ему следует есть и каким бы ни был аппетит, он никогда не следовал ему, но, невзирая на порой полное отсутствие аппетита, обязательно ел то, что находил необходимым для желудка. А когда его спрашивали, почему он так принуждает себя, он отвечал, что удовлетворять следует потребность желудка, а не аппетит.

Укрощение чувственности достигалось не только путем отказа от всего, что могло бы быть приятно его чувствам, но также и через принуждение их к вещам неприятным, идет ли речь о еде или о лекарствах. В течение четырех лет он принимал крепкие бульоны, не выразив ни малейшего отвращения, поскольку все, что прописывали ему для поправки здоровья, он принимал без всяких усилий, как бы это ни было трудно; и когда я удивлялась тому, как он не испытывает ни малейшего отвращения ко всем этим снадобьям,

он смеялся и говорил, что, в свою очередь, не в силах понять, как можно питать отвращение, если принимаешь лекарство добровольно, будучи уведомлен о его неприятном вкусе, и что одно только насилие или внезапность могут стать причинами отвращения. Именно таким образом он неустанно укрощал [свои чувства].

Бедность брат любил до такой степени, что никогда не забывал о ней; так что, даже желая предпринять какое-либо действие или же дать совет обратившемуся к нему человеку, [он обнаруживал, что] первой мыслью, приходившей ему в голову, была мысль о том, совместимо ли это с бедностью. Одной из вещей, которые в наибольшей мере приковывали к себе его внимание, была человеческая прихоть, состоящая в тяге к превосходству во всем, например, в стремлении всегда прибегать к услугам наилучших рабочих и проч. Не мог он терпеть и того, что иные заботливо прилагают множество усилий, дабы достигнуть всевозможных удобств, например, для того, чтобы иметь все под рукой и тысячи других вещей, что совершаются без зазрения совести, ибо в том не усматривают ничего дурного. Но у него на это был свой взгляд, и брат говорил, что нет ничего более враждебного духу бедности, нежели любопытствующая тяга к удобствам и к соблюдению приличий, заставляющая всегда стремиться к лучшему; так, например, он утверждал, что рабочих нужно выбирать из самых бедных и порядочных, а вовсе не из тех, кто способен создавать не вызванное никакой насущной потребностью и совершенно бесполезное великолепие: «Если бы сердце у меня было столь же бедным, сколь беден мой ум,— порой восклицал он,— я был бы чрезвычайно счастлив; ибо совершенно убежден, что бедность — великое средство достигнуть спасения души».

Эта любовь к бедности побуждала его столь трогательно любить бедных, что он никогда не отказывал в милостыне, хотя и давал ее отнюдь не от избытка[55], ибо не имел большого состояния, да и к тому же из-за болезни ему доводилось входить в расходы, превосходившие доходы. Однако, когда при очередном крупном подаянии ему попытались было напомнить об этом, он рассердился и возразил: «Я заметил: каким бы бедным человек ни был, по смерти он всегда что-нибудь да оставляет». Так он заставил умолкнуть тех, кто напоминал ему о скудости его состояния; порой он жертвовал бедным так много, что бывал принужден занимать у менял, поскольку раздавал все, что имел, а огорчать друзей не хотел.

Когда было открыто каретное движение, он сообщил мне, что хочет попросить у своих компаньонов, если сможет их убедить, тысячу франков авансом из его доли прибыли, чтобы послать бедным в Блуа[56]; и когда я заметила, что предприятие это отнюдь не сулит безусловного успеха и лучше бы подождать до следующего года, он отвечал, что не видит в своем предложении сколько-нибудь серьезной угрозы для компаньонов, ибо если дело окажется убыточным, он возместит эту тысячу франков из собственных средств; ждать же целый год он не намерен, поскольку уже сегодня нужда в средствах слишком настоятельна, чтобы медлить с милосердием. Но получить согласия этих лиц ему так и не удалось, посему он не сумел исполнить своего намерения и подтвердить истинность часто высказывавшейся им мысли о том, что богатство он желал бы иметь единственно лишь для того, чтобы помогать бедным[57]. И действительно, ведь в то самое время, когда Господь дал было ему надежду на обретение богатства, брат начал наперед им жертвовать, даже не имея полной уверенности в его получении.

Брат всегда проявлял величайшую милость к бедным; однако ближе к исходу жизни милосердие его так усилилось, что наибольшее одобрение у него я могла снискать лишь соучаствуя с ним в делах благотворительности. Он в течение четырех лет с великой настойчивостью призывал меня посвятить себя служению бедным и подвигнуть к тому же детей. А когда я возразила, что, мол, боюсь, как бы это не отвлекло меня от забот о семье, он сказал, что такой ответ вызван лишь недостатком доброй воли и поскольку есть различные степени помощи бедным, то вполне можно и заниматься ею так, чтобы это не вредило домашним делам. Он говорил, что таково общее призвание христиан и вовсе не нужно каких-то особых знамений, чтобы узнать, призван ли ты к тому, ибо несомненно, на основании этого Иисус Христос будет судить мир[58], посему, если бы люди потрудились уяснить, что один-единственный раз отказав бедному в милости, обрекаешь себя на вечное осуждение, то одной этой мысли достало бы подвигнуть нас на раздачу всего нашего имущества — при условии, разумеется, что мы подлинно веруем. Он нам говорил также, что частое общение с бедными чрезвычайно полезно, ибо если постоянно видишь нищету, которой отягощена их жизнь, и что при обострении болезней им не хватает даже самого необходимого, нужно совсем уж не иметь чувств, чтобы добровольно не избавиться от бесполезных удобств и излишних нарядов.

Все эти речи вдохновляли нас порой составлять планы поиска средств для больших благотворительных фондов, которые помогали бы всем нуждающимся; но брат не одобрял эти проекты и говорил, что призваны мы Господом не купно, а каждый наособицу, и Богу более угодно, когда бедным помогают бедно, каждый в той мере, в какой может, не лелея

великих замыслов, проистекающих от все того же внешнего великолепия, стремление к которому достойно всяческого порицания во всем. Это не значит, что Блез находил вредным создание общих больниц, например,— напротив, он весьма поощрял подобного рода начинания, что ясно следует из его завещания[59]. Но столь великие предприятия, полагал брат, по плечу лишь тем немногим лицам, которых Господь Сам предназначил к этому и чьи поступки Он направляет почти явственным образом, однако это не может быть общим призванием и долгом, в отличие от каждодневной частной помощи беднякам.

Вот часть тех наставлений, что он давал нам, стремясь привить вкус к подлинной благотворительности, занимавшей столько места в его сердце; этот маленький пример, являет все величие его милосердия. Не менее великим было и его целомудрие, и он столь глубоко чтил эту добродетель, что всегда был готов воспрепятствовать ее оскорблению как своими собственными мыслями и поступками, так и мыслями и поступками других. Просто невероятно, до чего он был щепетилен в этом вопросе. Я даже побаивалась этой щепетильности, ибо он находил повод к порицанию даже таких моих слов, которые я сама считала весьма невинными и изъяны которых он показывал мне впоследствии, причем изъянов этих я без его помощи никогда бы не заметила. Если я говорила, что видела красивую женщину, он сердился и указывал, что никогда не следует заводить такие разговоры в присутствии слуг или молодых людей, поскольку мне самой не известно, какие мысли я могла вызвать у них своим рассказом. Не терпел он и ласк моих детей, и говорил, что нужно их от этого отучать, что такое отучение не принесет им никакого вреда, и что можно и должно проявлять свою

нежность множеством других способов. Вот каковы были те наставления, что он мне давал, и та бдительность, которую он обнаруживал ради сохранения нравственной чистоты в себе и в других.

За три месяца до смерти произошла одна встреча, которая служит вполне наглядным подтверждением предыдущей мысли, и в то же время показывает безграничность его милосердия. Возвращаясь однажды с мессы в приходе св. Сульпиция, он повстречал молодую девушку (лет пятнадцати, весьма миловидную), которая попросила у него Христа ради. Его тронул вид юной особы, подверженной столь явной опасности; он расспросил ее о том, кто она, почему просит подаяния и, узнав, что она из деревни, что отец ее умер, а мать заболела и намедни помещена в [госпиталь] Отель Дье, решил, что Сам Господь послал ее ему тотчас же, как она возымела в нем потребность. Брат тотчас же отвел девушку в семинарию, где препоручил заботам одного доброго священника, которого снабдил деньгами и попросил позаботиться о ней и поместить ее в такое место, где бы она по причине своей молодости пребывала в безопасности под руководством старших. А чтобы помочь священнику, он сказал, что на следующий день пришлет женщину купить одежду для подопечной и все, что необходимо, дабы та могла быть принята в услужение к какой-нибудь госпоже. На следующий день он действительно прислал эту женщину, и она весьма успешно потрудилась вместе со священником над устройством судьбы бедной девушки, которую им удалось, приодев, поместить в пристойные условия. А когда священник спросил у женщины имя человека, совершившего это милосердное деяние, она ответила, что ей не велено говорить, но она будет время от времени посещать девушку и помогать чем

нужно; тогда священник попросил ее убедить неизвестного благодетеля раскрыть свое имя: «Я обещаю вам, что сколько буду жив никому о том не скажу; но если Господь позволит ему умереть раньше меня, я испытал бы большое утешение, предав гласности этот поступок, ибо нахожу его столь прекрасным, что не перенесу, если он будет предан забвению». Так, по единственной встрече, совершенно не зная моего брата, этот добрый священник составил себе представление о том, сколь великим милосердием и любовью к нравственной чистоте тот отличался.

К нам брат также относился с необычайной нежностью, не переставшей, впрочем, в привязанность. Весьма ощутимое доказательство этому Блез дал в связи со смертью сестры [Жаклины], умершей за десять месяцев до его собственной кончины. Узнав о случившемся, он не сказал только: «Господь оказывает нам милость, посылая столь прекрасную смерть!»[60] И с тех пор неизменно являл завидную покорность веленьям Провидения Божьего, всегда размышляя о тех великих милостях, которые Господь оказывал сестре во всю ее жизнь и об обстоятельствах ее смерти; это побуждало его без конца повторять: «Блаженны умирающие, если только умирают они в Господе!»[61] Когда он замечал, что я подолгу сокрушаюсь об этой утрате, которую очень тяжело переживала, он сердился и говорил, что не должно так вести себя: не следует так переживать смерть праведника; напротив, надлежит благодарить Господа, столь щедро вознаградившего сестру за ее малое служение Ему[62].

Так брат показывал, что нимало не привязан к тем, кого любит: ведь если он и мог к кому-нибудь привязаться, то безусловно к сестре, потому что ее он, вне всяких сомнений, любил больше всех на свете. Но в действительности он и

к ней не был привязан, ибо не только не имел никаких привязанностей к другим, но и не хотел, чтобы другие привязывались к нему. Я не говорю здесь о преступных и опасных привязанностях, поскольку это более чем понятно, и вполне очевидно для всякого человека; я говорю о привязанностях дружеских и наиболее невинных — именно от них он отстранялся самым тщательным образом чтобы не дать никакого повода и помешать их развитию. А поскольку я об этом не знала, то меня весьма изумляли те резкие слова, которых я порой от него удостаивалась; жалуясь, я говорила сестре, что брат меня не любит и что, кажется, я доставляю ему неприятность даже когда с величайшей любовью ухаживаю за ним в его недугах. Сестра отвечала, что я ошибаюсь, ибо убеждена, что он питает ко мне самую большую любовь, какой я только могла бы желать.

Тем самым она успокоила меня, а вскоре я получила подтверждение ее слов. Ибо как только ему представлялся случай, когда я нуждалась в его помощи, он оказывал ее с такой заботой и такими знаками своей любви, что у меня не осталось больше поводов для сомнений в ее силе. Так что холод, с которым он принимал мои усилия, направленные на то, чтобы поднять ему настроение, я объяснила для себя мрачным расположением духа, пораженного болезнью. Но загадка раскрылась в день его смерти, когда один человек[63], принадлежащий к числу тех, кто наиболее известен величием своего ума и благочестием (с этим лицом ему нередко доводилось беседовать о добродетельном поведении), сказал мне, что мой брат дал ему однажды, среди прочих, следующее наставление: никогда не допускать совмещения любви к кому бы то ни было с привязанностью, ведь такое совмещение есть изъян, на который не обращают достаточного внимания,

ибо не видят здесь ничего серьезного и не понимают, что возбуждая и допуская эти привязанности, тем самым заполняют ими сердце, созданное лишь для Бога; не учитывать этого — значит похищать у Бога то, что для Него дороже всего в мире. Мы хорошо видели, что этот принцип давно укоренился в его сердце, поскольку, желая всегда иметь его перед глазами, он записал собственноручно на маленьком листке бумаги такие слова: «Было бы слишком неоправданно привязываться ко мне, хотя бы и с удовольствием и без принуждения. Я ведь способен обмануть ожидания тех, в ком вызвал симпатию, поскольку не являюсь последней целью, к которой должно стремиться кому-либо из людей, и мне, следовательно, нечем им помочь. Да и разве я не смертен? Допустим, объект их привязанности умирает. Сколь же виновным оказался бы я в таком случае оттого, что помогал верить лжи,— пусть бы даже я отдавался ей исподволь, а привязавшиеся ко мне получали от этой лжи удовольствие и, тем самым, дарили радость мне. Также я виновен и в том, что заставлял любить свою особу, привлекая к себе и вызывая привязанность. Я обязан предуведомить тех, кто уже готов согласиться с ложью, что они не должны верить ей, сколь бы выгодно это для меня ни было, а также не должны привязываться ко мне. Ибо им следует посвятить свою жизнь и свои заботы [иной цели] — быть угодными Богу или хотя бы искать Бога»[64].

Вот так он наставлял самого себя, причем эти наставления столь хорошо исполнялись на деле, что даже я была введена в заблуждение. По тем чертам в его поступках, которые стали нам известными лишь по случайному стечению обстоятельств, можно увидеть малую толику познаний, данных ему Господом для совершенствования в христианской

жизни. Он так ревновал о славе Божьей, что не мог нанести ей и малейший ущерб. Именно поэтому он стал столь страстным защитником короля, что во время волнений в Париже противостоял всем, [кто поддерживал Фронду] и всегда впоследствии называл отговорками доводы, призванные оправдать мятеж; он говорил также, что в государстве, где установлено республиканское правление, как, например, в Венеции, было бы большим злом требовать введения королевской власти и притеснять [вообще] свободу тех народов, которым она дарована Богом. Но в государстве, где уже установилась королевская власть, попытки поколебать почтение к ней могут рассматриваться как род святотатства; ведь власть короля — не только образ власти Божьей, но и причастна той власти, против которой нельзя выступать, не оказывая явного сопротивления велению Божьему; таким образом, преувеличить тяжесть этого порока просто невозможно хотя бы потому, что его всегда сопровождает гражданская война, являющаяся наибольшим из грехов[65], который только можно совершить против [заповеди] милосердной любви к ближнему Он с такой искренностью соблюдал это правило, что во время упомянутых волнений отказался от весьма ощутимых выгод. Обычно он говаривал, что этот грех ему столь же чужд, как и человекоубийство или грабеж на большой дороге и что нет ничего более противного его естеству и ничего — менее способного его прельстить[66].

Таковы были его мнения касательно верности королю и потому он непримиримо относился к людям, выступавшим против королевской власти. А то, что указанная непримиримость проистекала не из нрава и не из привязанности к своим воззрениям, доказывает поистине чудесная доброта, которую он испытывал к тем, кто наносил ему личные обиды.

Он никогда не отличал этих людей от прочих и так основательно забывал обиды, нанесенные ему, что с большим трудом удавалось ему об этом напомнить, причем для этого ему нужно было подробно рассказать о соответствующих событиях[67]. Когда порой этим его качеством восхищались, он отвечал: «Не удивляйтесь, поскольку происходит это не от добродетели, а и впрямь от забывчивости. Я не могу об этом ничего вспомнить». Однако, если он так легко забывал обиды, нанесенные ему лично, это, конечно, показывает, сколь малое впечатление они на него производили. Ведь он обладал такой великолепной памятью, что, по собственным же словам, никогда не забывал вещей, которые хотел запомнить. Доброты этой он не утратил до самой кончины и терпеливо сносил обиды. Так, незадолго до смерти весьма чувствительно задетый человеком, имевшим перед ним большие обязательства, он тогда же получил от этого человека одну услугу и поблагодарил его столь учтиво, что тот смутился; однако причиной здесь была отнюдь не забывчивость, ибо все происходило в одно время. Отсюда можно сделать вывод, что он был совершенно чужд мстительности, в тех случаях, когда обида касалась до него лично[68].

Все эти склонности, признаки которых я отметила, еще ярче отражены в небольшом фрагменте, как бы в автопортрете, который он своей рукой набросал на небольшом листке бумаги: «Я люблю нищету, ибо Иисус Христос ее любил. Люблю и имущество, ибо оно дает возможность помогать нищим. Я верен всякому, перед кем имею обязательства, не воздаю злом на зло, мне причиненное, но желаю тому, кто его причиняет, оказаться в положении, подобном моему собственному, когда не воспринимаешь ни добра, ни зла, исходящих от людей. Я пытаюсь быть всегда справедливым, прав-

дивым, искренним и верным в отношении всякого и с сердечной нежностью отношусь к тем, с кем Бог связал меня самыми тесными узами. В одиночестве ли я, на виду ли у людей — на всех своих поступках ощущаю я взгляд Всевышнего, Который будет эти дела судить и Которому я все их без изъятия посвящаю. Таковы мои чувства, и во всякий день, покуда я жив, благословляю своего Искупителя, даровавшего их мне, и из человека, преисполненого слабостей, немощи, похоти, гордыни и честолюбия, содеявшего силой Своей благодати того, кто ныне свободен от названных зол и обязан всем благодати, имея от самого себя лишь ничтожество и заблуждение»[69].

Так изображает он самого себя, дабы, всегда имея перед глазами путь, по которому Господь ведет его, никогда с этого пути не сворачивать. Необычайно обширные познания, соединенные с величием ума, нисколько не препятствовали той поразительной простоте, которая сопровождала его во всю жизнь и делала строгим во всем, что касалось религии. Он питал горячую любовь к богослужению, в особенности к часам, потому что они составлены из стихов псалма 118, в котором он находил столько великолепных мыслей, что с удовольствием его перечитывал. Беседуя с друзьями о красоте этого псалма он мысленно переносился куда-то, и казалось, пребывал как бы вне себя. Такое размышление делало его столь чувствительным ко всем вещам, посредством которых пытаются почтить Бога, что он не пренебрегал ни единой. Когда ему, как это принято, посылали каждый месяц записки[70], он получал их с завидным почтением и ежедневно перечитывал содержавшееся там изречение. А последние четыре года, когда он уже не имел возможности работать, его главным развлечением было посещение церквей, в которых были выстав-

лены для обозрения реликвии или ощущалась особо торжественная обстановка; на этот случай у него имелся церковный альманах, из которого он узнавал о местах, отмеченных особым благочестием. Все делал он столь набожно и просто, что те, кто его видел за этими занятиями, удивлялись, а одна весьма добродетельная и просвещенная особа сказала прекрасные слова: «Великим умам благодать Божья дает познать себя посредством малых вещей, а умам заурядным — посредством вещей великих».

Эта великая простота обнаруживалась всегда, о чем бы с ним не говорили — о Боге или же о нем самом. Так, накануне его смерти, один священнослужитель (человек весьма добродетельный)[71] пришел навестить брата по его просьбе и, пробыв вместе с ним час, вышел из его комнаты столь просвещенным, что сказал мне: «Утешьтесь, если Господь призывает его, ибо у вас есть великолепный повод воздать Ему хвалу за благодать, которой Он его наделил. Я всегда восхищался множеством великих качеств, присущих ему, но ни разу не замечал в нем той великой простоты, которую только что увидел; это нечто беспримерное среди умов, подобных его собственному. Я всем сердцем хотел бы оказаться на его месте».

Кюре прихода Сент-Этьен*, видевший брата во время болезни[72], усмотрел то же самое и всякий раз говорил: «Это дитя; он кроток и покорен». Именно благодаря этой простоте окружающие имели полную свободу указывать ему на его недостатки и он безропотно соглашался с их замечаниями. Чрезвычайная живость ума порой делала его столь нетерпеливым, что едва можно было ему угодить; но когда ему

* Речь идет о г-не Берье, впоследствии настоятеле аббатства Св Женевьевы.— *Прим. Ж. Перье.*

делали упрек или когда он сам понимал, что кого-то раздражает его нетерпеливость, он тут же искупал ее столь мягким обхождением и такой любезностью, что за всю жизнь не утратил ничьего дружеского отношения к себе из-за своей нетерпеливости[73]. Я стараюсь быть как можно более краткой, хотя могла бы дополнить рассказ о каждой из упомянутых вещей многими подробностями; однако, чтобы избежать излишней пространности, я перейду к описанию его последней болезни.

Она началась странной потерей аппетита за два месяца до смерти; врач посоветовал ему воздержаться от твердой пищи и очистить организм. В этом состоянии, он совершил замечательно по своему милосердию поступок. У него в доме жил один добрый человек с женой и семейством; этим людям брат предоставил комнату и мебель, причем, из милости, ибо не извлекал из своих постояльцев никакой пользы, разве что не оставался дома один. У этого доброго человека был сын, который в это самое время заболел оспой. Брат, нуждавшийся в моем уходе, опасался, как бы я не побоялась посещать его из-за угрозы заразить моих детей. Это заставило его позаботиться о том, чтобы исключить соседство с заболевшим мальчиком. Но брат боялся, что жизнь ребенка окажется под угрозой, если перевозить его в таком состоянии на другую квартиру, и почел за лучшее самому покинуть собственный дом, хотя и был уже серьезно болен; он сказал: «Перемена местожительства для меня менее опасна, поэтому переезжать должен я». Таким образом, 29 июля он оставил свой дом, чтобы перебраться к нам и обратно уже не возвратился, ибо три дня спустя у него начались жестокие [желудочные] колики, совершенно лишившие его сна. Однако, обладая могучей силой духа и огромным мужеством, он с замечательным

терпением переносил боли. Каждый день он вставал с постели и сам принимал лекарства, не желая, чтобы ему оказали хотя бы малейшую услугу. Лечившие его врачи видели, что боли исключительно сильны; но поскольку у него был очень хороший пульс — без каких бы то ни было изменений и признаков горячки, они уверяли, что в этом нет ничего опасного, и заявляли: «Даже малейшей тени опасности [для жизни] нет». Невзирая на эти слова и чувствуя, что слабеет от непрекращающихся болей и бессонниц, на четвертый день колик и еще до того, как [окончательно] слег, брат послал за кюре и исповедался. Весть об этом сразу же разнеслась среди его друзей, и некоторые, всецело проникнутые боязнью за его жизнь, сочли своим долгом посетить его. Даже врачи были до того поражены случившимся, что не смогли скрыть удивления и назвали это признаком боязни, которой они от него никак не ожидали. Видя волнение, вызванное этим поступком, брат рассердился и сказал мне: «Я хотел бы причаститься; но поскольку я вижу, что всех ошеломила моя исповедь, боюсь, как бы это чувство не усилилось; посему причастие лучше отложить». Это мнение разделял и г-н кюре, так что брат не стал тогда причащаться. Однако боли не прекращались и так как г-н кюре навещал его время от времени, он не преминул исповедаться вновь, но ничего об этом не сказал, опасаясь испугать близких, которых врачи постоянно уверяли, что болезнь не таит в себе опасности. Наконец боли чуть утихли, так что он даже несколько раз вставал с постели и прохаживался в своей комнате. Тем не менее они уже не покидали его вполне и даже несколько раз возобновлялись [с прежней силой]; он весьма исхудал, хотя и это не слишком напугало врачей. Однако, что бы те ни говорили, он утверждал, что находится в опасности и не

упускал случая исповедоваться у кюре всякий раз, когда тот навещал его. Тогда же он составил завещание, в котором не забыл о бедных[74], причем едва удержался от того, чтобы не оставить им еще больше средств: он говорил мне, что если бы г-н Перье находился в Париже и дал ему свое согласие, он оставил бы бедным все имущество. Лишь забота о бедных пронизывала его ум в конце жизни, и брат говорил мне несколько раз: «Почему же я никогда ничего не делал для бедных, хотя всегда так любил их?». Я ответила: «Это потому что у вас никогда не было средств, достаточных, чтобы оказывать большую помощь». Он возразил: «Если у меня не было средств, чтобы наделить ими бедных, я должен был отдавать им свое время и свой труд; вот что требовалось от меня. И если врачи говорят правду и Богу угодно, чтобы я оправился от этой болезни, тогда у меня не будет иного занятия и заботы, кроме служения бедным»[75]. Таковы были чувства, с которыми Господь принял его душу.

К этому пылкому милосердию он во время болезни присовокупил столь замечательное терпение, что наставил и поразил всех, кто окружал его. Лицам же, явно обнаружившим тягостные чувства, порожденные в них картиной его страданий, он заявил, что для него все выглядит иначе и он даже боится исцеления. На просьбу объяснить эти слова он ответил: «Мне известны опасности здоровья и выгоды болезни» А с наступлением самых острых болей, когда все были удручены его муками, он высказался так: «Не жалейте меня. Болезнь — естественное состояние христиан, поскольку лишь сделавшись больным, становишься таким, каким и должен быть всегда: страдающим от болей, лишенным всех материальных благ и всех чувственных наслаждений, избавленным от всех страстей, во всю жизнь нас преследующих, чуждым

честолюбия, скупости и находящимся в неустанном ожидании смерти. Не так ли должны жить христиане? И разве это не великое счастье — по необходимости оказаться в том состоянии, пребывать в котором ты обязан и в котором не остается уже ничего иного, кроме как смиренно и с удовольствием покоряться? Посему мне нужно лишь одно — молить Господа оказать эту милость». Вот в каком расположении духа претерпевал он все постигшие его страдания.

Он испытывал большое желание причаститься. Но тому противились врачи, утверждая, что ему нельзя принимать причастие натощак, иначе как ночью (он же не считал удобным причащаться ночью без крайней нужды), а получить предсмертное причастие можно лишь под прямой угрозой смерти[76] Не считая его подверженным такой угрозе, они не советовали ему причащаться. Это противодействие врачей рассердило его, но на сей раз он вынужден был уступить. Колики, однако, не прекращались ни на миг; ему прописали пить воды, от которых действительно произошло некоторое облегчение. Но на шестой день лечения, четырнадцатого августа, у него началось сильное головокружение, сопровождавшееся острой головной болью. И хотя врачей это не удивило, поскольку они были уверены, что так действуют водные пары, он не преминул исповедаться и очень настойчиво попросил причаститься и, Бога ради, избавить его от всех препятствий, о которых ему толковали прежде. Он так настаивал, что один из присутствовавших упрекнул его: зря он-де тревожится и лучше согласиться с друзьями, что он почувствовал себя лучше, а колики почти совсем прошли, и нехорошо требовать причастия из-за одних только водных паров, и ему нужно повременить причащаться до того времени, когда он сможет причаститься уже в церкви. Брат ответил: «Мо-

ей болезни не чувствуют и потому заблуждаются; у меня необычайно сильно болит голова». Тем не менее, видя столь серьезное сопротивление своему замыслу, он не стал продолжать разговор, но заметил: «Поскольку мне отказывают в такой милости, я хотел бы возместить это каким-нибудь добрым делом и, будучи неспособен приобщиться к главе, хочу приобщиться к членам[77]. Для этого я вознамерился попросить, чтобы в дом взяли больного бедняка и установили за ним тот же уход, что и за мной. Пусть это условие будет тщательно соблюдено и пусть на самом деле между ним и мной не проводят никакого различия, чтобы я утешился сознанием того, что есть некий бедняк, которого лечат столь же хорошо, как и меня, и избавился от стыда, который испытываю, когда вижу себя посреди всего этого изобилия. Ибо при одной мысли, что в то же самое время, когда за мной так хорошо ухаживают, есть бесчисленное множество бедняков, которые больны серьезнее, чем я, и которым не хватает самого необходимого, я испытываю невыносимые страдания. Посему я прошу вас обратиться к г-ну кюре, чтобы он нашел для этой цели какого-нибудь больного».

Я немедля послала за кюре, однако тот сообщил, что у него нынче нет ни одного больного, которого бы можно было перевозить; но по выздоровлении брата он даст ему возможность укрепиться в милосердной любви, поручив ему заботу об одном старике, который до конца жизни будет нуждаться в уходе (ибо г-н кюре нисколько не сомневался тогда, что брат поправится).

Когда Блез увидел, что нет возможности содержать в одном доме с ним больного бедняка, он попросил меня оказать ему милость и поместить его в приют для неизлечимо больных, поскольку он очень хочет умереть среди убогих. Я отве-

тила, что переезд в том состоянии, в котором он сейчас находится, врачи находят опасным, и это его очень рассердило; брат заставил меня пообещать, что как только он немного окрепнет, я исполню его просьбу.

Тем временем головные боли все усиливались, он же неизменно переносил их, как и все прочие, без жалоб; однажды, когда боль стала нестерпимой (это произошло семнадцатого августа), он попросил меня созвать консилиум, но тут же, испытав укор совести, сказал: «Боюсь, эта просьба доставит слишком большие хлопоты». Я все же исполнила то, о чем он просил. Собравшись, врачи посоветовали брату пить молочную сыворотку, постоянно его уверяя в том, что никакой опасности для жизни нет и причина его болей — лишь мигрень в соединении с водными парами. Тем не менее, ничему из сказанного он не поверил, и попросил меня послать за священником, дабы тот провел с ним ночь. Да и мне самой его состояние показалось таким плохим, что я распорядилась без огласки приготовить свечи и все необходимое, чтобы он мог утром причаститься.

Приуготовления были небесполезными, но воспользоваться всем этим пришлось раньше, нежели мы думали, ибо около полуночи у него начались такие сильные конвульсии, что когда они прошли, мы решили, будто он уже умер и горе наше до крайности усугублялось тем обстоятельством, что ему пришлось умереть без причастия, хотя он так часто и настойчиво просил нас о нем. Однако Господь, пожелавший вознаградить столь горячее и столь праведное желание, словно каким-то чудом приостановил судороги и вернул ему полное сознание, подобное тому, которое он имел, будучи совершенно здоровым. Кюре, войдя в его комнату со св. причастием, воскликнул: «Вот Тот, Кого вы так желали». Эти

слова довершили его полный возврат к сознанию. И когда кюре приблизился, чтобы дать ему причастие, брат сделал усилие и приподнялся в постели, чтобы принять его сидя и с как можно большим почтением. Г-н кюре, согласно обычаю, спросил его о важнейших таинствах веры и брат внятно ответил: «Да, сударь, я верую в это всем сердцем». Затем он получил последнее причастие и соборование, испытав такой прилив благочестивых чувств, что даже заплакал. Ответив на все вопросы кюре, он поблагодарил его; и когда тот благословил его святой дароносицей, брат сказал: «Да не оставит меня Господь никогда!» Это были его последние слова, так как через мгновение возобновились конвульсии, более его не покидавшие и не оставившие даже минутного прояснения его уму. Они продлились до самой смерти, которая наступила сутки спустя, 19 августа 1662 года, в час пополуночи; мой брат скончался в возрасте тридцати девяти лет и двух месяцев отроду[78]

ЖАН АНТУАН КОНДОРСЕ

ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО ПАСКАЛЮ[1]

Предисловие знаменитого автора Похвального слова Паскалю[2]

ПАСКАЛЬ — один из тех необычайных гениев, которые заслуживают, скорее, нашего восхищения, нежели признательности, и созданы природой, кажется, лишь затем, чтобы явить глазам пораженных людей все свое величие. Энтузиазм, с которым говорят об этом знаменитом человеке, вызвал у меня интерес к его личности. Я захотел прочесть все, что о нем написали сестра и друзья, и с возмущением увидел, что они стремились привести лишь факты, недостойные его[1*]

Такое ребячество — не единственный пример того, как слепой пыл друзей Паскаля приволит к посмертному искажению его образа. Этот прославленный человек просто набрасывал на бумагу мысли, время от времени приходившие ему в голову, и среди них немало найдется таких, что весьма плохо вяжутся с той головой, которая открыла тайну воздушного давления и овладела расчетом вероятностей. Но именно эти мысли и были особенно тщательно собраны изда-

телями, стремившимися не столько почтить Паскаля[3] должным образом, сколько придать больше весу разного рода схоластическим и мистическим безделицам, подкрепив их славным именем.

Если доброй памяти и делу Паскаля что-либо и могло повредить, то, безусловно, лишь такого пошиба суждения Посему я нахожу, что давно уже назрела необходимость нового издания Паскалевых мыслей, из которого следовало бы изъять таких отрывков[2*] как можно более,— одновременно добавив некоторое число других, в силу различных соображений не вошедших в первое издание. В бумагах аббата [Луи] Перье, племянника Паскаля, был найден список отвергнутых издателями мыслей, сделанный с авторского оригинала, ныне хранящегося в библиотеке аббатства Сен-Жермен-де-Пре. Один писатель, в исследовании Паскалевых заметок находивший источник утешения, а не средство прославиться, не против присовокупить к ним свое *Похвальное слово Паскалю*, написанное несколько лет назад. Это *Похвальное слово*, которое я снабдил несколькими примечаниями, похоже, очерчивает гений Паскаля много лучше, нежели жизнеописание г-жи Перье, и, к тому же, обладает весьма редким сегодня достоинством: оно нисколько не заражено партийным духом, а ведь это нелегкая задача — беспристрастно говорить о человеке, который не может быть безразличен ни одной из партий. Ведь и янсенисты, и молинисты, и католики, и атеисты — все они норовят представить Паскаля как своего адепта или же врага.

Автор *Похвального слова* нашел несколько стилистических огрехов в тексте *Провинциалий* и решился о них объявить во всеуслышание. Едва ли справедливо будет упрекать его за это, ведь чем авторитетнее человек, тем полезнее ука-

зывать молодежи на его упущения. Ведь именно для молодых и следует писать[3*]. Светские люди читают лишь затем, чтобы развлечься, писатели ищут материал для работы. Но молодое поколение, взгляды которого еще не установились, а души чувствительны к любым впечатлениям,— молодое поколение, покуда не решившее, какими книгами и какими людьми пожелает оно себя окружить, несомненно, может воспринять мнения тех, кого читает и чтит. Именно так предрассудки, однажды освященные классиками, передаются из века в век.

В том же *Похвальном слове* сказано, что наш набожный философ не верил, будто с помощью одного лишь разума можно найти доказательства бытия Божьего или надежное основание морали[4]. Вновь внимательно перечитав соответствующие мысли[5], я вижу, что это заключение заслуживает упрека единственно только в излишке правильности. Я поначалу побаивался, не опасно ли подкреплять такую точку зрения прославленным именем Паскаля. Но меня успокоили некоторые соображения. В спекулятивной философии нет сколько-нибудь важной догмы, которая бы великими людьми не поддерживалась и не опровергалась разом. Этот неопровержимый факт доказывает, что подобного рода вопросы надлежит решать, взывая к разуму, а не к авторитету, и нужно учиться снисходительному обращению с теми, кто не согласен с нашими воззрениями.

Впрочем, если взгляд Паскаля на существование Бога подходит атеисту[6], то он весьма будет некстати деисту, вознамерившемуся с помощью одного только разума[7] познать Бога, который наблюдает за нашими поступками и, исходя из справедливости, в роде человеческой, вознаграждает наши добродетели и карает наши преступления. Надлежит, види-

мо, заключить отсюда, что мнение Паскаля может служить лишь религии. У нее нет нужды бояться атеистов. Правилом их морали является общественная польза в целом, а мотивом поведения — выгода, которую они извлекают из того, что становятся добрыми, и естественное отвращение человека к возможности причинить горе себе подобному.

Такая мораль слишком мало говорит воображению и заурядным душам, чтобы когда-либо достичь действительной популярности. Впрочем, атеистов всегда обвиняли в разрушении всяческой морали, и им никогда не удавалось и не удастся впредь найти удовлетворительный ответ на такой упрек, и, главное, сделать этот ответ значимым в глазах каждого человека.

Мораль деистов, напротив, покоится на том же основании, что и мораль религиозная. У этих двух разновидностей морали одинаковые надежды и тревоги. В деизме душа обретает те же утешения, что и в религии. Система деизма обладает внушающей уважение величественностью и благородством, которому воображение может сопротивляться лишь с большим трудом. Доказательства деистов, выведенные из того порядка, который представляется царствующим в мире, значимы для всех умов, тогда как ощутить силу опровергающих их возражений нельзя, не изучив прежде,— и изучив основательно!— естественные науки. Наконец, деистическими рассуждениями особенно хорошо пленять души честные и смиренные. Дело не в том, что деисты, уставшие от ига суровой морали, пытаются его стряхнуть, но, нападая на религии, которые мнят себя единственно верными, они ведут речь лишь о всеобъемлющей доброте Бога, отца всех людей, который обязан говорить со своими детьми всегда одним и тем же языком.

Другим основанием, убеждающим, что в деистах, а не в атеистах таится подлинная опасность для религии, является наличие множества атеистов, утверждающих, будто религия, даже ложная, может быть политически выгодна, и оттого порой превосходящих в своем рвении самых истовых верующих. Деисты же ни разу не выказали ни малейшего усердия в предметах, которые они имеют несчастье рассматривать как суеверие. Религиозный интерес, стало быть, частично разрушает деизм, когда обосновывает необходимость откровения тем, что разум в одиночку не может возвысить человека до познания Бога.

Касательно же мнения, согласно которому нельзя основать надежную мораль исключительно на разуме, то здесь очевидно одно: если мораль будет обоснована разумом, вера в откровение станет необходимой для рода человеческого, и отсюда последует бесспорный вывод о том, что польза религии преходяща[8].

Известно, что г-н де Вольтер исследовал ряд мыслей Паскаля[9]. Надеюсь, этот прославленный человек простит мне, что я добавил свои размышления к тем, уже подвергнутым его критике мыслям, которые счел важным сохранить [в этом издании]. Г-н де Вольтер — первый, кто отважился сказать, что не все, написанное Паскалем, одинаково возвышенно. Сперва его обвинили в зависти, но затем вынуждены были с ним согласиться. Этому великому человеку судьбой предначертано во всем превзойти свою эпоху и заставить ее следовать за собой[10].

Паскаль утверждал, что достаточно только христианской религии оказаться не невозможной, и ее с необходимостью нужно будет принять как абсолютно истинную, ибо человек неверующий выигрывает мало, а рискует сильно[11]. Он пола-

гал, что если бы на земле нашлось пять-шесть [истинных] религий, угрожающих вечными карами нонконформистам[12] и надлежало бы верить в них и исповедовать их все разом, это было бы весьма трудноисполнимым делом[13] Предложенный Паскалем аргумент предполагает также, что люди верят в то, во что они верить хотят,— вещь весьма распространенная в жизни. Но к чему, в таком случае, философская аргументация? Христианская религия располагает множеством других доказательств, и ей не следовало бы пользоваться теми, что с одинаковой для себя пользой могут выдвинуть все нетерпимые и жестокие религии. Посему я без всякой опаски поместил в этот паскалевский сборник одно малоизвестное опровержение, приписываемое г-ну де Фонтенелю[14] и несущее на себе отличительные черты его философских взглядов и стиля.

Осталось сказать только одно. В этом *Предисловии* я много говорил о себе, не прибегая ни к множественному числу, ни к третьему лицу. Обычай устранения «я», введенный янсенистской суровостью, кажется, более способствует затруднению, и когда я говорю о себе, никто не знает, о ком же идет речь[15].

***

Блез Паскаль родился 9 июня 1623 года в Клермон-Ферране (Овернь) в семье Этьена Паскаля, президента палаты сборов[16], и Антуанетты Бегон.

Этьен Паскаль был весьма сведущ в геометрии, а также владел всеми знаниями, которыми располагала физика на тогдашнем уровне развития. Обучение сына он не хотел передавать в чужие руки. Как правило, подобное небрежение предполагает, что отец — человек весьма безразличный или непритязательный, однако на деле вред от этого не так велик, как обычно считают. Скорее следует согласиться с тем, что человек, доверивший другим обучение своего сына, воспитывает его, точно какого-то иностранца. Паскаль с детства обнаруживал удивительные способности, и отец, решив, что принесет больше пользы стране, воспитав великого человека, нежели исполняя должность в палате сборов, переехал в Париж, где прожил в уединении до 1638 г., занятый лишь обучением сына и геометрическими изысканиями, которым предавался, не оглашая своих открытия и не притязая на славу[17] Поддерживая связи с Ферма и Робервалем, он несколько раз выступил на их стороне в полемике с Декартом[18]; однако питая уважение к этому великому изгаднику, не пожелал присоединять свой голос к голосу Воэция[19] и многих, ныне забытых и презираемых, а некогда влиятельных и опасных авторов, не простивших Декарту тех благ, которые его философия должна была дать людям. Выступив против Декарта, но в то же время полный к нему почтения, Этьен Паскаль хотел оставаться ему другом, и был им до самой смерти великого мыслителя.

Хотя Этьен Паскаль полностью отошел от дел, все же в 1638 г. ему пришлось покинуть Париж. Один из его друзей

выступил против политики кардинала Ришелье[20], тогда всемогущего и способного в равной мере и преступать существующий порядок, и использовать его для сведения счетов. Действия друга были расценены как крамола, и несчастного заточили в тюрьму. Паскаль не оставил его в беде и даже осмелился публично заявить о его невиновности. Он опроверг низкую клевету, всегда жаждущую отыскать нечто преступное в действиях гонимых, и не побоялся выступить в защиту тех, кто был столь же смел, как и его друг, и кого называли его сообщниками. В доносе канцлеру Сегье[21] поступок Паскаля был представлен выступлением против властей,— ведь и у скромного и незаметного достоинства тоже бывают враги. Паскаль, зная, что нет иного средства погасить ненависть, нежели скрыть ее предмет от глаз ненавистников, удалился в провинцию. Ему не пришлось пробыть там слишком долго[22], ибо пороки Ришелье были все же не лишены известной примеси величия. Часто мелочный и жестокий, когда дело касалось придворных ссор или мести частным лицам, он являл высоту души и благородство в делах общественных. В Паскале он видел смелого, и, вместе с тем, честного и искреннего человека — не более; человека, от которого не исходила угроза ни его тщеславию, ни его положению. Он призвал изгнанника в Париж, а должность интенданта [финансов] в Руане была компенсацией за добровольное отсутствие и наградой добродетели[23].

Из жизни в столице сын Паскаля извлек всю пользу, на какую рассчитывал отец,— да ведь и город, давший миру великого Корнеля, был не вовсе чужд искусствам[24].

Уже в юном возрасте Блез познал славу. Его отец не считал нужным перегружать голову ребенка словами, которые тот мог связать лишь с ложными либо не до конца понят-

ными идеями, и потому откладывал обучение языкам пока сыну не исполнилось двенадцать лет. Обучение же точным наукам, к которым тот имел природные склонности, было отложено на еще более поздний срок. Этьен Паскаль знал по опыту, сколь безраздельно эти науки завладевают умом, сколь безнадежно необоснованной выставляют они всякую иную науку, и потому боялся, что если сын займется ими слишком рано, то в будущем будет обречен на стойкое отвращение к древним языкам, а ведь знание этих языков считалось тогда необходимым. Таким образом, юного Паскаля до двенадцати лет почти ничему не учили. Из всех детей, знаменитых своими необычайными способностями, он единственный, быть может, кто и вправду достоин так называться, поскольку получил запоздалое образование или, лучше сказать, не располагал ничем, кроме своего гения.

Этьен Паскаль спрятал от сына все книги по геометрии. Мальчику было известно только название этой науки и та страсть, с какой ею занимался отец, а также ученые, в кругу которых Блез рос. Отец, уступив настойчивым просьбам сына, рассказал ему о некоторых общих понятиях, но не пожелал сообщить больше, нежели тот по его мнению способен был усвоить.

Все стремления детей направлены к тому, чтобы стать взрослыми, в которых они видят лишь превосходство сил, не ведая, сколько предрассудков и страстей делают взрослых зачастую слабее и беспомощнее детей. Для Паскаля стать взрослым означало стать геометром. Всякую свободную минуту он посвящал разгадыванию этой тайной науки взрослых и пытался копировать линии и фигуры, виденные лишь мельком. Как-то отец, заставший его за этим занятием, с удивлением заметил, что фигура, которую чертил сын, служит

иллюстрацией тридцать второй теоремы Евклида. Об этом сообщает г-жа Перье, сестра Паскаля, добавляя к своему рассказу обстоятельства, вызывающие некоторые сомнения; но если рассмотреть событие само по себе и предположить, что дело идет не столько о строгом доказательства, сколько о простом соблюдения законов[4*], присущих фигурам, которые строил юный Паскаль, то едва ли здесь можно будет усмотреть[5*] чудо.

Попытаемся же понять то чувство, которое должен в этот миг должен был испытать любящий отец, предпочитавший математику всякой иной науке и увидевший, что единственный предмет его забот явил столь надежное доказательство своего страстного увлечения ею, а равно и свидетельство необычайной проницательности. С этого времени он разрешил сыну изучение математики. Блез преуспел в ней, и четыре года спустя написал трактат о конических сечениях, столь глубокий,— особенно, учитывая юный возраст автора,— что его сочли достойным внимания самого Декарта. Этому прославленному человеку сообщили, что многие теоремы доказаны у Паскаля лучше, нежели у Аполлония. Декарт же, резонно считавший, что новые вопросы требуют нового анализа и надеявшийся ускорить близящуюся революцию в математике, с прискорбием взирал на то, как во Франции почитают значительной заслугой несколько более изящное доказательство вещей, открытых Аполлонием пятнадцать веков назад. Впрочем, трактат мог быть компиляцией, составленной юным геометром из уроков отца и г-на Дезарга[25], и именно потому удостоился негативной оценки Декарта, который упорно продолжал считать эту работу созданием Паскалевых учителей и был не в состоянии вычленить в ней то, что принадлежало их ученику.

В те годы Паскаль жил в Руане, где показал себя вскоре достойным своей славы, став автором блестящего изобретения, которое было уже не сравнить с работой подающего надежды ребенка. В девятнадцать лет он составил проект арифметической машины[6*] и взялся за его воплощение[26]. Паскаль понимал, что арифметические правила сводят все вычисления, осуществляемые в арифметике, к техническим операциям, и сложение, вычитание и умножение суть единственные действия, оставляемые на долю ума. Однако сама по себе примитивность этих действий создает большие неудобства, поскольку ум вскоре устает от столь часто повторяемых монотонных операций, которые занимают внимания, нисколько не увлекая тех, кто их осуществляет. Арифметическая машина была лишена этих неудобств. Благодаря ей все операции осуществлялись сугубо технически, как при вычислении с помощью жетона или того способа, который г-н Лежентиль[27] отыскал у браминов, очень быстро и надежно производивших самые сложные вычисления. Обладая такой машиной, геометр или астроном самостоятельно, легко и без отвращения производили бы свои расчеты и избавились бы от необходимости прибегать к услугам специально нанятых вычислителей (работа которых к тому же менее надежна и более дорогостояща). Именно эти соображения долгое время приковывали Паскалев ум к разработке идеи арифметической машины, а после подвигнули заняться тем же и Лейбница[28]. Но изобретенные доселе арифметические машины слишком сложно устроены и весьма неудобны в обиходе, чтобы применять их сколько-нибудь широко. Со временем нужно ожидать их совершенствования, главным образом, в силу невероятного усложнения вычислений, к которому с неизбежностью ведет прогресс рациональной аст-

рономии, которая уже сейчас заставляет нас ощутить потребность в новых средствах.

Восемнадцати лет Паскаль испытал первые признаки тех болезней, которые после более чем двадцатилетних страданий, сведут его в могилу. Он говорил, что в течение этих двадцати лет не прожил и дня без боли. Однако его пристрастие к наукам всегда было неизменным; вплоть до двадцати пяти лет он посвящал научным занятиям всякую минуту, когда отступала боль. Именно в эти промежутки им были проведены знаменитые эксперименты с тяжестью воздуха[29] Они привели его к созданию трактата о равновесии жидкостей, первой *французской* работы, в которой наука, изучающая этот предмет, обрела надежные принципы.

Однажды Галилей, заметив, что насос не поднимает воду выше тридцати двух футов, заключил, что сила, благодаря которой происходит подъем воды на указанную высоту, не бесконечна, как боязнь пустоты схоластов, но определяется и уравновешивается весом столба воды высотой в тридцать два фута. На этом он и остановился, хотя знал, что пузырь, наполненный воздухом, меньше весит, когда воздух нагрет Торричелли с помощью новых опытов обосновал явление подъема воды в насосах. Он доказал, что сила, о которой шла речь, поднимает воду в наклонных трубках на ту же высоту, что и в перпендикулярных; что ртуть поднимается лишь на двадцать восемь дюймов, т. е. на высоту, пропорциональную соотношению весов обеих жидкостей. О. Мерсенн, ставший свидетелем этих опытов во время поездки в Италию, видимо весьма неточно рассказал о них Паскалю, поскольку даже не сообщил, что их автор — Торричелли[30] Паскаль воспроизвел их несколькими способами, что было весьма важно во времена, когда первые экспериментальные

истины приходилось выносить на рассмотрение людей, проникнутых всеми предрассудками схоластических философов. Отчет об этих опытах был опубликован в 1647 г.[31] Остановку подъема жидкости в барометрических экспериментах Паскаль объяснял тогда ограниченной боязнью пустоты. Он готовился даже защищать возможность существования пустоты в полемике с Декартом[32], который уже понял, что подъем ртути в барометрической трубке зависит именно от тяжести воздуха, и даже наметил опыты для доказательства этого тезиса. Никогда, наверное, человеческий ум не совершал за столь короткое время столь значительного движения вперед, как в ту эпоху. Едва минуло тридцать лет со дня смерти Декарта, как ускользнувшую от него тайну природы разгадал Ньютон и исправил ошибки философа. Сама история работ Паскаля представляется нам явлением, доказывающим одновременно и стремительность тогдашнего развития наук, и то, как рискуют выставить себя в нелепом свете люди, претендующие на роль судей наук, но совершенно не разбирающиеся в последних. В 1647 г. Паскаль считал боязнь пустоты естественной причиной. Но когда в 1663 г. был опубликован *Трактат о равновесии жидкостей*, издатели, как и все люди, проникнутые определенным партийным интересом, не захотели признать даже малейшего несовершенства за своим героем и заявили в Предисловии, будто г-н Паскаль не поддерживал учения столь абсурдного, как учение о наличии пустоты. Они не сумели угадать, что двадцатью годами позднее (в 1687 г.) представление о существовании пустоты возродится у Ньютона с новой силой, так что если и нет никакого убедительного доказательства[7*] наличия пустоты в природе, то, по крайней мере, наука сегодня уже продвинулась довольно далеко по пути познания, чтобы все еще

верить в пригодность метафизических рассуждений для обоснования возможности пустого пространства. Таким образом, Паскаль, в результате своих исследований, уяснил, что Торричелли придерживался одинаковых с Декартом взглядов на причину зависания жидкости [в трубке]. Тогда он счел необходимым убедиться экспериментальным путем в истинности этих предположений. Декарт предложил ему отметить[33] показания барометра на вершине горы и убедиться, что ртуть там окажется на гораздо более низкой отметке, нежели на равнине, поскольку столб воздуха, который давит на ртуть, должен оказаться меньше. Прежде чем осуществить этот эксперимент, требовавший серьезных приготовлений, Паскаль придумал еще один, не менее убедительный[34]. К верхней точке простого барометра, верхнее отверстие трубки которого было заткнуто пробкой, Паскаль присоединил коленчатую трубку так, чтобы она сообщалась с верхней частью барометра своим малым ответвлением; большое ответвление было герметически закупорено пробкой, а само колено заполнено ртутью, находящейся на одинаковом уровне в обоих ответвлениях, тогда как ртуть в барометре стояла на высоте 27 дюймов. Таким образом, ртуть была на одинаковом уровне всякий раз, когда воздух либо давил, либо не давил одновременно на обе поверхности ртути. Всякий же раз, когда воздух давил только на одну из поверхностей, ртуть в большем ответвлении присоединенной трубки поднималась выше уровня равновесия.

Вдохновленный удачей, Паскаль решил повторить эксперимент, предложенный Декартом, на крыше своего дома и на колокольне Сен-Жак. Он достиг заметного успеха и, дабы покончить со всеми сомнениями, решил провести опыт на одной из овернских гор высотой в пятьсот туазов. Перье,

его шурин, все исполнил по Паскалевым инструкциям[35], ибо Паскалем восхищалась вся семья, и всех своих родственников Блез так же легко сделал физиками и учеными, как впоследствии — янсенистами и набожными христианами[36]. Аналогичный эксперимент был проведен Декартом в Швеции, и с этого момента причина рассматриваемого великого явления стала понятной. Она лежала в основе великого множества следствий, причем таких, что попадаются людям на глаза ежедневно — например, сопротивление, возникающее тогда, когда вынимают пробку, которой заткнут мех; слипание двух полированных тел, когда их хотят разделить, и т. д. Это открытие новой философии, заменяющее физически обоснованной и ясной причиной темные и неопределенные причины старой физики, станет вскоре общим местом. Пройдет немного времени, и старую физику станут воспринимать как нелепость, и смеяться над ней будет правилом хорошего тона. Именно это всего более послужило упадку во Франции схоластических химер и триумфу здравой философии.

В ходе этих экспериментов Паскаль подметил явление упругости воздуха[8*] и увидел, что эта упругость удерживает воздух в равновесии с тем весом, на который производится давление воздуха. Пузырь, сплющенный у подножия Пюи-де-Дом, восстанавливал на вершине свою шарообразную форму, опущенный же вниз, он вновь сплющивался. Другой пузырь, плотно наполненный воздухом наверху, сплющивался по мере спуска с горы.

Паскаль заметил также, что колебания барометра, соответствующие изменениям атмосферного давления, определенным образом связаны с переменами погоды. Декарт разделял ту же идею. Он придумал двойной барометр, чтобы наблюдать эти зависимости на большей шкале. Барометри-

ческий столб должен был подыматься тем выше, чем больше было атмосферное давление. Естественно вообразить, что во время дождя воздух тяжелее. Паскаль после нескольких сомнительных экспериментов, пришел к выводу, что барометр опускается, когда воздушные слои оказываются теплыми, подвижными и безоблачными, и повышается, когда они холодны, спокойны, а также во время дождя[37]. Заблуждения этого тем более трудно было избежать, что тогда еще не знали: показания барометра часто не соответствуют тем изменениям погоды, которые происходят в действительности.

Мы не собираемся упрекать Паскаля за такое заблуждение, так как рассматриваем последнее лишь как свидетельство той медленности, которой неизбежно характеризуется прогресс научных систем, основыванных на фактах. Именно эта медленность и выступает причиной неправильных суждений; однако, будучи неспособным усматривать последовательность тех едва ощутимых смещений и движений, благодаря которым человеческий ум идет вперед вопреки присущим всякому веку заблуждениям, чья бесполезность создает трудности философии, большинство людей не признает медленной осторожности гения и восхищается лишь красноречивыми софистами да чудесными обещаниями[9*]

К своим экспериментам Паскаль присовокупил глубокие теоретические исследования равновесия жидкостей. Архимед, первым из древних занявшийся этой теорией, исследовал лишь вопросы равновесия погруженных твердых тел. Он определил вес тел, давящих на более легкую жидкость, степень выталкивания, которая оставляет их в равновесии с жидкостью более тяжелой, силу, с которой они стремятся подняться вверх, когда к ним прилагают усилие, чтобы погрузить полностью, и положение, которое они занимают в за-

висимости от их формы. Фламандский математик Стевин был первым, кто доказал,— и экспериментально, и теоретически — что давление жидкостей находится в зависимости от основания, на которое оказывается давление, и от высоты столба жидкости. Таким образом, последняя одинаково давит на основания сосудов, допустим, цилиндрической и конусообразной формы, если эти основания равны, а сами сосуды наполнены жидкостью на одинаковую высоту[38].

Эту же истину подтвердил в своих исследованиях и Паскаль. Он тоже обратился к эксперименту и к теории, взаимодействие которых необходимо, когда науки должны бороться одновременно и с предрассудками толпы, и с заблуждениями ученых.

Одно из доказательств Паскаля основано на механическом принципе, известном еще Торричелли: если при изменении положения двух соединенных тел окажется, что центр их тяжести не меняет своего места, указанные два тела будут в равновесии; принцип этот прямо применим лишь к равновесию жидкостей, на которые оказывают давление с помощью двух поршней, массы которых пропорциональны их основаниям[39]; для его применения ко всякого рода жидкостей нужно, стало быть, рассмотреть последние как распределенные по трубкам произвольной формы, у начала которых приложена сила поршней. Это же рассмотрение трубок, произвольных по форме и находящихся в равновесии, привело ученых-аналитиков[40] к определению законов равновесия жидкостей вообще, доказанных затем г-ном д'Аламбером еще более непосредственным и свободным от гипотетичности образом. Второе доказательство Паскаля основано на равенстве давления, которое он выводит из несжимаемости жидкостей. В нынешнем столетии новая геометрия должна получить от

аналитиков средство, позволяющее вывести из этого принципа общие законы движения жидкостей. Но исследования жидкостей стали последним усилием этого гения, которому природа отказала лишь в одном — в телесных силах, соразмерных силе интеллекта. Вынужденный из-за болезней без конца замыкаться в себе, Паскаль сделал исследование человека единственной темой, к которой его ум, исполненный меланхолии, только и мог теперь обращаться. Эту меланхолию еще более усилило одно происшествие. Паскаль выехал прогуляться в карете, запряженной четверней лошадей и, как принято было тогда, без форейтора. Переезжая в Нейи открытый мост, две первых лошади свалились вниз. Вот-вот карета, увлеченная ими, должна была оказаться в Сене... К счастью, оборвались постромки, и Паскаль спасся. Его воображение, всегда надежно запечатлевавшее в памяти когда-либо полученные впечатления, было на всю жизнь потрясено испытанным тогда невольным ужасом[41]. Говорят, Паскалю часто казалось, будто он видит бездну, открывавшуюся слева от него. Не способный ни забыться в занятиях науками, ни успокоиться в самом себе, он не имел иной надежды, кроме веры. Никогда не утрачивал он любви к ней, а она служила утешением и поддержкой в его недуге.

Французская церковь была тогда разбита надвое. Одну партию составляли иезуиты, другую — образованнейшие люди Франции[10*]. Первая партия была всемогущей, вторая гонимой. К ней-то Паскаль почел за честь примкнуть. Вожди этой партии были проникнуты презрением к человеческим наукам, страстно стремясь достигнуть более высокого знания. Присоединившись к этим людям, Паскаль погрешил против добросовестности[42], но так как столь проницательному гению всегда необходимы были великие цели и новые

пути, он наметил для себя обоснование истинности религии и подтверждение ее на основе самого глубокого знания, доступного людской природе. Воплощение этого замысла, которому Паскаль отдал весь остаток жизни, нарушалось лишь несколько раз, и этим отвлечениям мы обязаны появлением ряда весьма различных сочинений: *Провинциалий, Арифметического треугольника* и *Трактата о рулетте.*

Доктор Антуан Арно, сын человека, который всех французских иезуитов звал врагами трона, морали и религии[43], стал во главе янсенистов. В то время, как другие теологи считали своего рода делом совести выказывать невежество в естественных науках и бороться с философией Декарта, Арно углублялся[11*] в естественнонаучные исследования и даже оказался последователем новой философии. Глубокая богословская эрудиция, порой некорректное, но бурное, обильное, хотя и несколько жидкое, красноречие, репутация ученого и добродетельного человека, отошедшего от схоластики, несгибаемый характер, душа, которая, будучи рождена для страстей, всех их принесла в жертву страсти повелевать умами и сражаться с иезуитами (что расценивалось как дело семейной чести) — все это превращало его в наиболее ожесточенного врага Общества, и неудивительно, что Общество задумало его погубить. Полемическими произведениями Арно в защиту янсенизма воспользовались как предлогом, и Сорбонна готовилась осудить мыслителя, тогда как его друзья надеялись предотвратить осуждение, уповая на силу общественного мнения[44]. Этот род суда, не налагающего никакого иного наказания, кроме осмеяния и бесчестья, часто заставляет трепетать и самые грозные судилища. Но чтобы расположить общественное мнение в пользу гонимого ученого, необходимо было дать понять легкомысленной публике, что

такое *ближайшая способность* и *довлеющая благодать*, которая никогда не довлеет; нужно было выставить в нелепом свете дрязги, затеянные с целью осуждения Арно, внушить презрение к его судьям и ненависть — к его врагам. Замысел был поистине великолепен. Исполнение поручили Паскалю, и его первые *Письма* снискали успех, на который никто не мог и рассчитывать в рассуждение особенностей предмета. Однако *Письма* эти не привели ни к чему. Невзирая на голос общественности, Арно был осужден докторами из монахов (которыми иезуиты наводнили Сорбонну) — то ли оттого, что этот голос не услышали, то ли на монахов он действовал иначе, нежели на прочих людей. Тогда Паскаль счел своей обязанностью посвятить несколько *Писем* мести за Арно,— впрочем, слишком хорошо зная свет, чтобы верить, будто его может долго интересовать апология невиновного. Паскалю было известно, что чувствительность людей притупляется быстрее, нежели злоба, а мораль иезуитов показалась ему вполне годной пищей для этой злобы.

Отношения между людьми так усложнились, что зачастую возникают ситуации, когда голоса совести уже недостает, чтобы направлять поведение, когда кажется, что требования долга противоречат сами себе. Таким образом, у невежественного и слабого человека, одновременно боящегося и Бога, и угрызений совести, но желающего быть порядочным (без того, однако, чтобы жертвовать слишком многим), появляется потребность в руководителях, которые могли бы указать ему его обязанности, четко обозначив их пределы.

В исследовании поступков, кажущихся сомнительными, схоласты обнаружили всю изощренность своей философии. Вместо того, чтобы следовать замечательнной максиме Зороастра: *при сомнении — воздерживайся*[12*], они — единственно

ради пущего блеска своей диалектики — находили удовольствие в том, чтобы с помощью всякого рода софистических ухищрений перетолковывать поступок, явно преступный, а затем находить основания для его оправдания. Поскольку цель их состояла не в том, чтобы заставить ненавидеть преступление, но лишь в том, чтобы установить, является ли тот или иной поступок греховным и, соответственно, должен ли он повлечь за собой низвержение в ад или же заслуживает снисхождения, казуисты хотели провести между праведным и неправедным некую воображаемую черту, нисколько не заботясь о том, что человек, способный запретить себе только лишь очевидно несправедливое деяние, при отсутствии четких критериев будет вскоре неизбежно увлечен страстями далеко за пределы морали.

Кажется, этих казуистов легче представить ненавистными, нежели смешными. Однако они со столь ученым видом дискутировали наиболее пустяшные[13*] и дурацкие вопросы, с таким простодушием предлагали средства, позволяющие людям извращать истину, не оказываясь при этом лжецами, приписывать своим врагам вымышленные преступления, не считаясь клеветниками, убивать, не называясь убийцами, присваивать чужое имущество, не становясь ворами, предаваться утонченнейшему разврату, впадая в грех сладострастия, что выглядели смешными даже скорее, нежели опасными. Нельзя сказать, чтобы все без исключения Общество иезуитов проповедовало упомянутые глупости, но каждый иезуит разделял хотя бы некоторые из них: к счастью для Паскалева замысла, согласно большинству казуистов, мнение, рассматриваемое несколькими авторитетными докторами как безразличное, считалось пригодным на практике. Отсюда Паскаль заключил, что раз авторитетом может считать-

ся кто угодно, то нет такого поступка, оправдываемого двумя казуистами, который, по мнению остальных, не должен был бы рассматриваться как позволительный.

Общий принцип открывает, таким образом, обширное поле для осмеяния его нелепости. Изображая это мнение в качестве системы, одобренной Обществом иезуитов, Паскалю легко было представить в качестве конечной цели Общества стремление развратить весь род людской. Пробабилизм, который породил столько диспутов, против которого выступили с такой силой и которым так легко злоупотребляют, обязан, быть может, своим началом весьма простому и достоверному факту: о законности поступков спорят лишь тогда, когда на практике они оказываются безразличными. Таким образом, позволение этих поступков говорит о стремлении не столько к разрушению морали, сколько к устранению угрызений совести, которые отнюдь не делают преступление явным, но мешают действовать и жить[14*]. Впрочем, если бы пробабилизм и не представлял опасность сам по себе, он стал бы таковым по причине изощренных уловок казуистов, сомневавшихся в оценке многих поступков, которые простым здравым смыслом и беспристрастной совестью без колебаний зачисляются в ранг преступления.

Нападая на столь возмутительно себя ведущих глупцов[15*] иезуитов, Паскаль умело пользовался искусством постоянного совмещения насмешки и обличения, искусством, без которого ужас, вызываемый преступлением, всякий раз мешал бы высмеивать нелепость. С помощью этого счастливого искусства соединения насмешки и красноречия, *Провинциалии* стали книгой для читателей любого общественного положения, любого склада ума, любого возраста. Иезуиты были обречены слышать взрывы смеха в свой адрес от всякого,

умеющего читать. Могущество, основанное на мнении, безвозвратно утрачивается в тот момент, когда появляется возможность его высмеять, а несколько удачных шуток способны подрубить глиняные ноги самого ужасного с виду колосса; падение, однако, может затянуться[16*]. Таков был результат *Провинциалий*. Если век спустя после смерти Паскаля иезуитов изгнали из Франции, а вскоре их орден упразднили по всей Европе[45], то как раз о *Письмах к провинциалу* можно сказать, что они научили врагов Общества ненавидеть и презирать иезуитов, а тех, кто имел здесь какие-то особые интересы,— находить поводы для оправдания зла, которое они хотели причинить иезуитам. Вспомним, что когда *Провинциалии* вышли в свет, Декарт был единственным, кто писал по-французски одновременно естественным и благородным слогом.

У Паскаля к тем же достоинствам присовокупились утонченность и правильность, первым и единственным образцом которой он долгое время являлся. Еще удивительнее, что во всей этой сатире на теологические темы у него не найдешь ни слова, которое свидетельствовало бы о дурном вкусе, за исключением названия: *Письма к провинциалу*. Но оно придумано издателем, и Паскаль позаботился уведомить нас об этом[17*]. Рискнув взяться за поиск недостатков в стиле *Провинциалий*, можно их усмотреть в возникающем порой небрежении изяществом и гармонией; можно посетовать на то, что в диалогах много обыденных и вошедших в пословицу выражений, которые теперь кажутся недостаточно благородными[18*]. Блестящий и утонченный двор Людовика XIV не ощущал этого изъяна; как можно убедиться на примере многих сочинений, написанных после Паскаля, авторам той эпохи нравилось прибегать к обыденным оборотам как к средст-

ву, позволяющему избавиться от педантизма и придать себе этакий залихватский вид.

Уже позднее стала ощущаться потребность в стиле более возвышенном и выспреннем, нежели стиль беседы, поскольку у автора появилось больше времени для того, чтобы писать, а у читателя — чтобы выносить суждение. Сама беседа приняла более возвышенный характер, не переставая быть естественной. Тем замечательным обстоятельством, что ныне в нашей литературы присутствует великое множество авторов, пищущих в приятной и изящной манере, мы, быть может, в большей мере обязаны привычке хорошо говорить, нежели изучению великих образцов словесности. Остается добавить, что остроты Паскаля теряют значительную часть своей ценности для читателя, чуждого теологическим материям; что острота его шуток притуплена и ограничена весьма узкими пределами из опасения подвергнуться обвинению в нечестии; что о еретиках, иезуитах, благодати он говорит с жаром, способным зажечь лишь теологов его партии; что, наконец, нападая на распущенную мораль иезуитов и на их ожесточенность против янсенистов, он демонстрирует такую же нетерпимость, такой же фанатизм и мстит за янсенизм, а не за род человеческий. Наибольший изъян *Провинциалий* состоит в том, что они написаны янсенистом; и если таковым был Паскаль — это уже изъян его века.

Иезуиты упрекали *Провинциалии* в некоторых неточностях, однако упреки эти должны быть адресованы не так Паскалю, как теологам, поставлявшим ему материалы[16]. Нужно быть слишком уж щепетильным, чтобы питать хоть какое-то недоверие к паскалевским текстам. Незначительные ошибки, которые устраняются легкой корректурой, не заслуживают шума, поднятого вокруг них иезуитами и нисколько не сви-

детельствуют в пользу последних[47]. Несомненно, следует выразить признательность тем, кто, исследуя труд гения, обнаружит в нем какие-либо ошибки. Но эти люди должны помнить, что солнце, пусть оно и не без пятен, ослепляет, если смотреть на него незащищенными глазами.

Другой упрек, более серьезный, заключается в том, что Паскаль представил как созданную иезуитами систему некий набор схоластических заблуждений, общий и для иезуитов, и для представителей других орденов[48].

Вполне возможно, что в действительности иезуиты заблуждались не более, нежели другие; зачем же тогда обвинять один-единственный орден в общем для всех грехе?— Подобно тому, как стремятся разыскать забытые преступления какого-нибудь закоренелого и опасного обвиняемого, прощая его презренных или раскаявшихся сообщников, Паскаль стремился погубить репутацию иезуитов, дабы наставить на путь истинный остальных монахов или даже обратить их в сторонников своей партии. В этом, быть может, больше политики, нежели аскетической праведности, но здесь как раз тот случай, когда слабость противопоставляет силе толику хитрости. Так что Паскаля можно оправдать, по крайней мере, исходя из морали иезуитов. Впрочем, раскрывая гнусность любой схоластики — все равно, католической или протестантской — Паскаль разжег скандал, прямо-таки губительный для всякой разновидности христианства, и если рвение предписывало янсенистам предать гласности позорные черты иезуитов, то милосердие велело им утаивать те же особенности в облике других орденов.

Ярость иезуитов разгорелась так сильно, как только может разгореться ярость монашеского общества. Паскаля подвергали грубым оскорблениям, на которые он отвечал вели-

колепными остротами. Он отплатил за все клеветы в адрес янсенистов, и даже с избытком.

Автор *Провинциалий* был обвинен в ереси, нечестии, заговоре. Возможно он и был еретиком, но уж никак не заслуживает, чтобы его называли нечестивцем или мятежником. Все эти обвинения, призванные бросить тень на его твердость в вере, заставляют признать, что иезуиты на практике следовали максимам своих казуистов. Наконец, отцы из Общества впали в столь глубокую слепоту, что стали обвинять автора *Провинциалий* в обнародовании воззрений, которые общественная польза требовала обойти молчанием[49]. Но если книга, в которой Паскаль упоминает об таких воззрениях лишь для борьбы с ними и для осмеяния их нелепости, была опасна, то какого же осуждения заслуживают авторы, против которых поднялся Паскаль и которые всерьез придерживались такого рода мнений? Однако используя именно этот повод, иезуиты домогались осуждения *Провинциалий* в Риме и в тех судах Франции, где они, по собственным предположениям, обладали авторитетом. Наконец, Паскалевы *Письма* были осуждены инквизицией в Риме, парламентом в Эксе и государственным советом[50].

Столетие спустя Рим упразднит орден иезуитов, парламент Экса постановит сжечь их книги, как в свое время присудил к сожжению *Провинциалии* и, преследуя отцов из Общества Иисуса, найдет повод для их ареста[19*] в тех же *Провинциалиях*... Что ж, перед нами замечательный пример того, какой силой обладает гений, когда, принадлежа к просвещенной нации, он восстает против власти, мощь которой основана лишь на заблуждении и привычке к страху. Ничто не доказывает лучше пользы просвещения и не дает более обоснованной надежды на то, что не за горами, быть может,

время, когда заблуждения, столь долго причинявшие людям несчастья, исчезнут, наконец, с лица земли[20*].

Провинциалии вышли в 1656-м, а вопросы, предложенные Паскалем Ферма и обсуждавшиеся в переписке великих геометров, привели к выходу в 1654-м *Трактата об арифметическом треугольнике*,— работы небольшой по объему, но исполненной оригинальных и гениальных идей. Проблемы, решенные Паскалем в этом трактате, состоят в суммировании натуральных, треугольных, пирамидальных чисел, а также в нахождении сумм их квадратов, а также свойств. Эти вопросы, ставшие простыми благодаря алгебраическому подходу и разрешенные Ферма, Паскаль решил при помощи искусно продуманного и оригинального метода[51]. Он построил ячейки на равностороннем треугольнике, разделив параллельными и равноудаленными линиями каждую из двух выделенных (причем смежных) его сторон, и в этих ячейках расположил с каждой стороны натуральные числа в порядке возрастания, а затем последовательно в каждой из внутренних ячеек — сумму всех чисел, записанных в предыдущих ячейках [верхнего ряда], начиная от первой и заканчивая предшествующей той, которую хотят заполнить. Благодаря такому размещению можно увидеть, что все фигурные числа оказываются последовательно записанными в этих ячейках, а поскольку каждая ячейка определена двумя числами (по одному на каждой из двух сторон), то одна цифра указывает ряд, который фигурное число занимает в последовательности и к которому оно принадлежит, а другая — порядок, занимаемый данной последовательностью в общей последовательности фигурных чисел. [...][52]

Удивительно, как это по отношению к столь почтенному предмету Паскаль позволил себе употребить такое уязвимое

и смехотворное рассуждение[53]. Но куда более странно, что в истинность его рассуждения всерьез поверили издатели. Даже иезуиты, которые, собственно, и начали критиковать его как нечестивую насмешку, кончили тем, что рекомендовали его неверующим в качестве бесспорного довода. Один из членов партии Паскаля (но не сам Паскаль) написал по данному поводу любопытную работу, где утверждал, будто существуют доказательства иного порядка, нежели принятые в геометрии, и притом гораздо более надежные. Этот автор писал, например, что существование города Рима более достоверно, нежели истина «дважды два — четыре».

Паскаль, изнуренный долгой бессонницей, позволил себе посвятить тоскливые ночные бдения размышлениям над теорией циклоиды. Именно бессонницей сестра объясняет нарушение Паскалем обета, по которому он отказывался от светских занятий. Байе считал, что эта работа была написана с чисто религиозными намерениями. Во Франции тогда полагали, будто занятия естественными науками, а в особенности — математикой, ведут к неверию. Паскаль посвятил свою работу главным образом математикам и физикам,— людям, которые труднее всего поддаются убеждению. К собственной же их пользе, он хотел их предуведомить заранее и показать, что тот человек, который задумал просветить их в вере, может преподать кой-какие уроки и в области собственно физических и математических исследований[54].

Роберваль и Декарт уже весьма продвинулись в разработке теории циклоиды, образуемой произвольными кривыми при коническом сечении,— теории, над которой всего более трудились геометры, открывая при этом наиболее множество любопытных и полезных истин. Ученые установили, что циклоида равна четырем диаметрам образующего ее кру-

га, а ее площадь — тройной площади того же круга; что все тела вращения и кривые поверхности, образуемые циклоидой, центры тяжести ее дуг, площади тел вращения, которые ею образованы, и площади их поверхностей определяются через предположение квадратуры круга; что эволюта циклоиды равна и подобна этой циклоиде; наконец, что данная кривая объединяет в себе два свойства: она является самой быстроубывающей кривой, а ее колебания изохронны.

Паскаль написал сначала небольшую работу на латыни, названную *Historia trochoides* — скорее некий фактум в защиту Роберваля, направленный против Декарта и Торричелли, нежели в собственном смысле историю. Роберваль был другом Этьена Паскаля, а Блез обладал, и в немалой степени способностью относиться к людям с предубеждением; у Паскаля-младшего был живой ум и наивная душа. Он поверил мнению Роберваля о Торричелли, подобно тому, как поверил мнению пор-рояльских отшельников об иезуитах[55].

Было бы недурно извинить с такой же легкостью поведение Паскаля в спорах с Валлисом и иезуитом Лалубером. Паскаль обязался выплатить сто пистолей всякому геометру, который до 1 октября 1658 г. решит предложенные им под псевдонимом Детувиля математические задачи[56]. Валлис решил их до указанной даты, что подтверждается сертификатом оксфордского нотариуса; Паскаль также представил решение прежде установленного срока. Но Детувиль требовал, чтобы представленное решение было перезаверено парижским нотариусом или г-ном де Каркави, депозитором премии. Лишь из-за этой формальности Валлису было отказано в награде. Лалубер, решение которого слишком запоздало, не мог претендовать на победу. Хотя тот и решил все задачи, Паскаль не пожелал в этом признаться[57].

Мы сказали уже, что замысел Паскаля заключался в том, чтобы снискать авторитет среди людей, которых звали тогда вольнодумцами[21*]. Несомненно, он счел, что во имя *благого дела* ему не следует делить славу с иезуитом. Несколько незамеченных Лалубером ошибок копировщика в тексте решения, стали поводом для несправедливости. Была у Паскаля и еще одна тайная причина, побуждавшая его придавать себе внушительный вид и привлекать публику на свою сторону с помощью работ по циклоиде. Вероятно, он находил свое отношение к Лалуберу вполне справедливым, так как слишком ненавидел иезуитов, чтобы поверить, будто среди них встречаются хорошие геометры[58]. Было бы жестоко обвинять Паскаля в недобросовестности,— скорее, он просто пал жертвой корпоративного духа,— таково, следует признать, единственное пятно [на совести] этого знаменитого человека. Оправданием Паскалю, в частности, служит и то обстоятельство, что он жил в эпоху, когда разум, сведенный до уровня нескольких дисциплин, изолированных и скрытых, не имел еще своей партии. Так что причиной истории с Валлисом следует считать борьбу за приоритет, а не материальный интерес, ибо немыслимо, чтобы столь низменный мотив мог руководить человека, раздавшего все свое состояние на милостыню. Однако вызов Детувиля — это своего рода бравада, скорее нацеленная против врагов янсенизма, нежели против геометров. Честь партии требовала, чтобы у автора *Провинциалий* не было равных соперников и в науках, а в особенности, чтобы равным соперником не оказался какой-то еретик[59]. Увы, когда интерес секты под угрозой, нельзя рассчитывать на справедливость ее членов.

Лишь на три года пережил Паскаль выход в свет своего *Трактата о рулетте.* В течение двадцати лет, предшество-

вавших кончине, его жизнь являла собой картину непрерывного страдания; в разрозненных листах, оставшихся после его смерти, нашли не так уж много материалов, которые он сумел собрать воедино из своих великих трудов: несколько мыслей о геометрическом методе да неоформленные заметки, относящиеся, судя по всему, ко времени написания *Провинциалий*. В этих заметках содержится поразительно истинная мысль о гонениях на отшельников Пор-Рояля, тех гонений, которые, будучи вдохновляемы иезуитами, навлекли на своих вдохновителей ненависть всякого, кто чтит сочинения этих людей [пор-рояльских отшельников.— *О. Х.*], способных стать наставниками в искусстве мысли для будущих поколений и, тем самым, превратиться вскоре во властителей умов. Преследовать Пор-Рояль — плохая политика, говорит Паскаль: каждый из отшельников, если их однажды разгонят, отважится высказать то, что сегодня их обязывает скрывать один лишь страх повредить Пор-Роялю[60]. Пускай же те, кто каким-либо образом желает положить предел свободе мысли, усвоят: единственный путь к успеху — это путь покровительства научным обществам и наделения их свободой, достаточной для того, чтобы те, чей гений может оказаться опасным, стремились занять в них место.

Остановлюсь немного на методе доказательств, предложенном Паскалем. Речь идет о словах: вне геометрии нет истинных доказательств[61]. Источником такого преимущества геометрии оказывается то обстоятельство, что она не употребляет ни одного термина, которого бы [предварительно] не был бы определен, что смысл получившего определение термина никогда не варьирует и, таким образом, заменяя термин его определением, в любой теореме можно достичь очевидных положений и простых понятий, которые не следует

ни далее доказывать, ни определять. Без этого пришлось бы впасть в ложную изощренность, которая стала бы новым источником заблуждений. Описанный метод применим только в науках о фактах, поскольку в них некоторое данное в опыте свойство либо же наблюдаемый факт занимают место простых понятий, самоочевидных положений, которые не должны больше ни определяться, ни доказываться.

Если применение этого метода является легким делом почти во всех естественных науках, то в науках моральных оно затруднено, поскольку большая часть их терминов употребляется в повседневной жизни и имеет нечеткое и запутанное значение. Поэтому нужно, точно установив определенный смысл в сфере моральной науки, добиваться, чтобы термины никогда не употреблялись в смысле обыденном[62].

Но пора перейти к предмету, который закрепил за Паскалем имя философа и еще более упрочил славу автора *Провинциалий*. Я имею в виду *Мысли о человеке*[63].

Паскаль считал, что доказательства бытия Божьего не могут дать знания, хотя бы немного полезного для морали[64]. По его мнению, доказательства, выводимые из упорядоченного устройства мира, какими бы внушительными они ни были сами по себе и какой бы силой ни обладали для людей острого ума, все же недостаточны в полемике против закоренелых атеистов, способных в данном случае с известной выгодой противопоставить в качестве контраргументов и мировой беспорядок, и те бесчисленные явления, порядок и беспорядок которых ускользает от нас, тогда как есть лишь небольшое число объектов, способных поразить нас своей упорядоченностью.

Паскаль не тешил себя надеждой, будто может разрешить упомянутые трудности, да и разве то было в его силах? Он

не заботился о подобного рода вещах, ибо это было бы все равно, что выдавать за истину, в которую верят все, предметы споров, ведущихся исключительно в среде людей ученых и философов. Он, стало быть, полагал, что необходим поиск доказательств иного рода. То же, кстати, он думал и об исторических доказательствах христианской религии. Согласно Паскалю, всегда остаются возражения, достаточно сильные для того, чтобы развеять убеждение любого человека, сердце которого не ощущает потребности в Боге[65].

Именно на путях познания человека следует вести поиск очевидных и необходимо значимых для человеческого сердца доказательств[66]. Погруженный в свои глубочайшие геометрические рассуждения Паскаль часто жаловался, что ни с кем не может разделить интерес, который эти рассуждения внушают ему. Когда же он принимается за изучение человека, то вдруг находит, что хотя мало кто занят геометрией, но людей, которые бы изучали самих себя, не встретишь и вовсе[67]. Паскалю легко было доказать, что человек слаб и испорчен; быть может, он обрел бы большую философичность, если бы попытался понять, каким же образом человек дошел до такого состояния, поскольку это — единственный способ отыскать средство к исправлению рода людского[68]. Но все свои надежды Паскаль связывал с религией и хотел лишь прочно уверить людей в их слабости, главным образом, дать им остро ощутить эту слабость[69]. По словам Паскаля, человек столь подчинен власти привычки, что называемое им природой является, возможно, ничем иным, как первичной привычкой[70].

Человек слаб и суетен в одно и то же время, а поскольку собственная слабость заставляет его всякий миг испытывать потребность в других, он хочет силой навязать свое мнение.

Все безумства, вся непоследовательность, за которые Паскаль упрекает человеческую природу, необходимо происходят от ее слабости или суетности[71]: внешние признаки уважения всегда выступают в конечном счете как клятва верности, которую слабость приносит силе — либо реальной, либо воображаемой. Сила, однако, тем менее реальна, чем больше она связана с ценностью, придаваемой чисто внешним признакам, чем больше она хочет выделиться с помощью всяческих украшений или же церемоний. Таким образом, *судьи, врачи, доктора обязаны уважением со стороны общества не своим реальным познаниям, но бытующему на сей счет мнению.* Стало быть, всякая власть, идея силы которой порождается лишь обманом воображения, всегда строго следит за соблюдением своего этикета и своих украшений. Военная же сила всем этим пренебрегает, так как чувствует, сколь действительна ее мощь[72].

Если мнение, иначе говоря, верование большинства, есть владыка мира, то так сложилось потому, что оно направляет силу, влияющую на наибольшее число людей[73]. *Подобно тому, как модой устанавливается привлекательное, точно так же устанавливается ею и справедливое*[74]. *Справедливость изменяется в зависимости от страны. Справедливое на одном берегу реки становится несправедливым на другом*[75]. *Подобное непостоянство является еще и результатом человеческой слабости, поскольку для сохранения мира, который есть высшее благо, необходимо, чтобы справедливость была объединена с силой. Мир легко достижим там, где царит сила, но он невозможен на основании одной лишь справедливости; посему проще сказать, что справедливо то, что нравится силе, нежели подчинить силу справедливости*[76]. *Стало быть, справедливость в среде любого народа — только отражение самой*

сильной воли, подкрепленной наибольшей силой[77]. *Таким образом, нельзя говорить народу, что его законы несправедливы, поскольку иногда его следует обманывать. Не стоит говорить народу даже о том, что он должен подчиняться законам по причине их справедливости, ведь в этом случае он неизбежно захочет их исследовать. Нужно говорить народу, что он обязан подчиняться законам, поскольку они установлены, ведь главное — избежать угрозы мятежа*[78]. *Посему мудрец должен говорить то же, что и народ*[79], но иметь при этом *заднюю мысль*[22*].

Если человек, со всех сторон подчиненный власти силы, обратится, наконец, к самому себе, он найдет здесь новые доказательства своей слабости. Удовольствуется ли он собой, став государственным деятелем[80]? Но *одна песчинка, попавшая в мочевой пузырь Кромвеля, решила судьбу Европы*[81], *а если бы нос Клеопатры оказался покороче, иным стал бы облик земли*[82]. Должно ли человеку гордиться силой своего ума? Но ведь даже жужжание мухи мешает ему мыслить. Если вы хотите, чтобы он был в состоянии отыскать истину, *прогоните назойливое насекомое, приводящее в смятение эту интеллектуальную мощь, правящую городами и царствами*[83] Достижимо ли для человека познание истины? Поставленному между двух бесконечностей — бесконечно большим и бесконечно малым, причем так, что и то, и другое для него непостижимо; сталкивающемуся на каждом шагу в исследовании природы с одним лишь неведением; отовсюду окруженному мраком и противоречиями,— человеку не остается ничего иного, кроме как прибегнуть к геометрии. Однако даже в этой науке он наблюдает бесчисленное количество истин, которых никогда не исчерпать всему роду людскому, сколько бы ни продлилось его существование, а за ними —

принципы, приводящие к непостижимым вопросам метафизики[84]. Однако нисколько не удрученному подобной слабостью этому ничтожному существу кажется, что его естественное состояние вовсе не таково[85]; он стремится внушить эту мысль себе подобным, опираясь на ложное представление о своей силе, и стать властелином с помощью мнения, основывающегося на силе, которая объединяет многих[86]. Он хочет внушить это и самому себе, стремясь отвлечься от мыслей о самом себе[87]. Отсюда возникают в человеке любовь к наслаждениям и суетность; все его счастье, вся его сила основаны на заблуждении, и здесь — источник той ненависти к истине, которая выступает в качестве необходимого следствия самолюбия[88].

Мы не терпим добра, которое нам делают, когда стремятся отвратить нас от наших недостатков. Да и общество в целом — разве оно представляет собой что-либо иное, нежели ярмарку лжи и притворства? *Мы бы рассорились с нашим лучшим другом, если бы узнали, что он о нас думает или говорит, когда ему не нужно опасаться сказать правду; во всем мире не осталось бы и четырех друзей, если бы все люди знали, что говорят о них другие*[89].

Пожалеем Паскаля, имевшего слишком мало дружеского чувства, чтобы увериться, будто можно искренне судить о друге без всяких мер предосторожности и за то, что ему известны лишь те заблуждения, которые разъединяют людей, а не, напротив, укрепляют их взаимную любовь. Издатели не опубликовали только что приведенной мысли, ведь из-за нее могло бы сложиться весьма нелестное мнение о друзьях Паскаля[23*].

Паскалю хотелось заставить людей испытывать к человеку как таковому то глубокое презрение, которое он сам

с такой остротой испытывал по отношению к человеческой низости и лживости. Именно это он хотел противопоставить мнению, которое сложилось у человека относительно собственного величия.

Иначе говоря, показывая пугающий контраст между упомянутыми величием и низостью[90], громогласно заявляя, что общественное устройство основывается лишь на нашей слабости и испорченности[91], что все величественные научные открытия нисколько не сумели уменьшить нашу злобу[92], что самые возвышенные поступки становятся порочными из-за нашего желания придать им известность[93], что общее понимание справедливого и несправедливого, столь широко распространенное и стремительно достигаемое, подходит лишь для того, чтобы вводить наш разум в заблуждение касательно упомянутых предметов и не может быть подчинено какому-либо неизменному и надежному правилу[94],— Паскаль таким образом надеялся тем самым принудить человека к осознанию, что он, человек, пребывает в руке некоего всемогущего существа, создавшего человечество для величия, но затем осудившего[95]. И когда наша душа, ощущающая на себе тяжесть этой всемогущей руки, подавленная идеей величия своего Бога и слабости собственного естества, примется со страхом и любовью искать в себе этого Бога, способного предоставить познание и утешение[96], недоступные природе, тогда-то Паскаль и намеревался предложить ей христианскую религию, которая окружит взыскующущую душу своей всецело чудесной теплой заботой и даст ей сверхъестественное утешение[97].

Таков был замысел Паскаля. Он задумал работу, равно чуждую как сухой и утомительной манере Шаррона, так и вольному стилю Монтеня, скорее пригодному для того, что-

бы дать отдых уму и пригласить его к поиску в самом себе истин, на которые ему указывают, нежели заставить поверить в истину, в которой его хотят убедить[98].

Предполагалось, очевидно, что стиль книги будет тождествен стилю паскалевской мысли[99]. *Природа, которая одна только и совершенна,*— говорил Паскаль,— *всецело обыденна и проста*[100], и по тем его мыслям, которые дошли до нас, можно заключить, что задуманный труд успешно воплотил бы это правило. Самые сильные и глубокие мысли выражены здесь самыми обыкновенными словами, а все то, что неприятно задевало бы нас в сочинениях какого-либо иного автора, наделенного меньшим талантом и вкусом, под пером Паскаля становится остроумным и возвышенным. Он не предается грезам о гармонии, однако его речи присуща какая-то притягательная сила, хотя порой она и грешит известной шероховатостью, соответствующей строгости темы. Никто еще доселе не различал столь тонко малейшие оттенки испорченности и суетности [человеческого сердца], никому еще прежде не удавалось так глубоко в него проникнуть, и никогда еще презрение, выраженное холодно и ярко, не являло столь определенно превосходство гения, сумевшего постичь свое ничтожество.

...Мысли эти до сих пор были изданы в полном объеме. Друзья Паскаля в отборе фрагментов для публикации руководствовались, к сожалению, тем узким взглядом на вещи, который всегда знаменует партийный интерес[101]. Именно поэтому и возникла сейчас настоятельная потребность в новом издании, где были бы опубликованы мысли, не допущенные в печать то ли в силу ложной деликатности, проявленной по отношению к памяти Паскаля, то ли из соображений политических. Вместе с тем, из нового издания следовало бы

безусловно, изъять немалое число мыслей, опубликованных ранее набожными первоиздателями, но, поистине, совершенно недостойных Паскаля.

Будь мне позволено высказать свое мнение о замысле этого знаменитого человека, я сказал бы, что подобный проект кажется вполне под стать его гению. Убежденный в истинности христианской религии, он стремился не столько доказать, сколько привести к вере[102]. Предположение о том, что разум способен собственными силами развеять заблуждения в моральных науках, где интерес, страсти и даже любовь к добродетели примешиваются к нашим суждениям и искажают их, он счел слишком лестным для человеческой природы[103]. Паскаль считал, что даже в естественных науках торжество истины порой бывает весьма запоздалым, если только моральные причины не ускоряют прогресс[24*]. Таким образом, убежденный в том, что моральные истины могут привиться лишь на хорошо подготовленной почве, Паскаль находил необходимым представлять доказательства истинности христианства только человеку, устрашенному своей слабостью и смятенному грядущей угрозой. На его взгляд, слишком спокойные умы оказались бы не слишком восприимчивы к такого рода вещам; быть может, они даже пренебрегли бы этими доводами или же отнеслись к их рассмотрению весьма неблагосклонно[25*].

Метод обращения к разуму лишь после того, как воображение испытает потрясение, обладает одним только неудобством, таящим в себе угрозу истине: человек запуганный и ищущий опоры в религии должен естественно броситься в объятия того вероучения, чьи нелепости и противоречия скрыты от него выработавшейся с детства привычкой. Следовательно, данный метод подходит главным образом для

того, чтобы вообще утвердить людей в приверженности религии — не важно, ложной или истинной. Однако Паскаль стремился прежде всего привести к христианству неверующих, воспитанных в христианском окружении, и для него достаточно было дать им почувствовать ужас сомнений и покой, сопутствующий смиренной вере, чтобы, утомленные охватившей их неуверенностью, они легко уступили доводам христианской религии. Впрочем, в силу особенностей, присущих врагам христианства, и благодаря просвещенности христианских государств, это вероучение обладает тем преимуществом, что оно является единственной религией, в которой вообще может идти речь о подобного рода доводах. Другие верования распространены среди людей грубых и легковерных, и рассуждать для их служителей всегда значило лишь одно: угрожая именем небес, предписывать нормы поведения и выдумывать чудеса. Таким образом, человек, убежденный в необходимости религии и ищущий религию истинную, скорее всего обратит внимание на ту, приверженцы которой просто соблаговоляют рассуждать. В итоге, Паскаль, непоколебимо уверенный в превосходстве своего вероучения, считал, что для распространения его на весь мир достаточно вызвать у людей страстное и упорное желание избежать заблуждений в этой области.

Подобного рода труд, отмеченный могучим и вдохновенным красноречием, несомненно, сослужил бы христианству добрую службу и, пожалуй, поныне вполне мог бы содействовать обращению людей. Более того, он отличался бы немалыми достоинствами даже в глазах философа, который бы не находил в человеческой морали никакого фундамента, способного стать основой для различения справедливого и несправедливого[26*].

Природа сочинения, задуманного Паскалем, ореол святости, вкупе с ореолом гениальности, почитание со стороны одной партии, преследование со стороны другой — все вместе это окружило паскалевские мысли своеобразным культом. И когда один знаменитый человек,— соперник, достойный Паскаля и как философ, и как писатель, причем, в той же мере великий поэт, в какой Паскаль был великим геометром,— когда он отважился напасть на некоторые из «канонизированных» мыслей, поступок этот сочли прямым святотатством[104]. Однако же необходимо наконец просто отважиться и сказать, что хотя бы в целом образ человека, созданный Паскалем, и был достаточно верным, поскольку он весьма четко обрисован, однако в эти мысли, высказанные по тем или иным случайным поводам и нуждающиеся в авторской корректуре, по недосмотру Паскаля проникло много ложного. Так, если Паскаль всегда прав, изображая человеческую испорченность, он утрачивает свою правоту, когда рассматривает такую испорченность как всеобщую и, главное, естественную и неисцелимую[105]. Более кроткие и, быть может, более рассудительные философы также видели в человеке лишь существо слабое и чувственное, однако, скорее доброе, нежели злое: ведь чужое несчастье отдается в чьей угодно душе, если тому не препятствуют страсти или соображения корысти. Закоренелые заблуждения ожесточили и испортили человека. Именно то зло, что они копили в нем, в конце концов, сделало его злым. Но не следует отчаиваться и преждевременно приписывать [зло] человеческой природе, поскольку не менее очевидна в людях и решимость стать лучше и счастливее[27*].

Мы располагаем жизнеописанием Паскаля, составленным его сестрой, однако напрасный труд искать там глубо-

ких и остроумных высказываний, которые должны были часто исходить от автора *Провинциалий* и *Мыслей*. Еще менее там можно найти сведений о характере знаменитого автора. Эта биография сочинена набожной янсенистской, более занятой попыткой доказать, что ее брат был святым, нежели необходимостью показать великого человека.

Как сейчас становится ясно, Паскаль был человеком *малочувствительным*. По крайней мере, его сестру восхищает полное безразличие ко всему, что связывает с миром, делавшее ее брата равнодушным к заботам, которыми она его окружала на протяжении его долгой и жестокой болезни. Он нисколько не оплакивал смерти [другой] своей сестры, порояльской монахини, завершившей свою святую жизнь финалом, вполне этой жизни достойным. Сохранилось и его письмо с утешениями по поводу смерти отца, адресованное, несомненно, какой-либо из сестер, и похожее скорее на проповедь, нежели на излияние души, удрученной страданием столь огромным и безутешным, как то, что постигло его семью[106]. Читая его, нельзя не удивляться, как в предмете, доставившем ему пищу к стольким размышлениям — порой трогательным, порой глубоким,— Паскаль сумел почерпнуть немало мистических идей, о которых он, с присущей ему скромностью, высказывается так, что это превосходит все, сказанное на тему смерти Сенекой или Эпиктетом. Однако герой или философ, оказавшись в несчастье, может извлечь пользу из чтения Сенеки, Паскаль же способен научить умирать лишь так, как умирают монахи[28*].

Паскаль был весьма далек от ненависти к истине, ненависти, которую он с такой силой ставил в упрек слабости и суетности человеческой[107]. Когда кто-либо указывал на его недостатки и ошибки, он воспринимал это легко, хотя подо-

бную мягкость не следует особо хвалить у людей, обладающих малыми недостатками и великими талантами. Именно Паскалю янсенисты обязаны обычаем никогда не говорить о вопросах веры иначе как в третьем лице и всюду заменять «я» безличным оборотом[108]. Привычка к «я», согласно Паскалю, порождена тщеславием авторов; он не мог терпеть, когда говорили «моя речь», «моя книга», и высказывался на эту тему весьма забавно: *пусть говорят: «наша речь», «наша книга», поскольку обычно во всем этом присутствует больший вклад других, нежели наш собственный*[109]. В его сердце жило чувство изначального равенства всех людей перед природой и религией[110] Он не мог позволить себе требовать от домашних каких-либо услуг, ибо ему казалось, что человека унижает, когда услуг требует суетность, а не просит слабость. Он не хотел использовать ни для каких излишеств то богатство, на которое, по его мнению, бедняки, лишенные даже самого необходимого, имеют право более священное, нежели право собственности, что и стало в конце его жизни источником той достойной уважения причуды, когда он просил поселить у себя в квартире бедняка, чтобы о том заботились так же, как и о нем самом[29*]. За несколько дней до смерти мыслителя ребенок одного человека, жившего у него из милости, заразился оспой. Кому-нибудь следовало покинуть дом, так как Паскаль нуждался в уходе сестры, боявшейся, как бы не заразились и ее дети. Согласно хорошо ли, плохо ли обоснованному мнению [врачей], переезд считался опасным для ребенка. Тогда Паскаль сделал выбор в пользу ребенка и покинул собственный дом, хотя сам был нездоров и измучен длительными недомоганиями. Он рассудил в данном случае как тот, кто не видит различия между людьми, которые все суть дети одного Отца[111].

Живой и нетерпеливый от природы характер Паскаля испортился под влиянием болезни и меланхолии, ухудшившей даже его рассудок[112]. Однако эти отклонения были краткими, и он всегда спешил загладить их раскаянием и извинениями. Последние месяцы его жизни были наполнены страданиями, сравнимыми по силе разве что с безропотностью, с которой он их переносил. Умер он 19 августа 1662 года в возрасте тридцати девяти лет и двух месяцев.

Паскаля, как яркий пример искренней веры и чисто религиозных добродетелей, часто противопоставляют тем, кого считают людьми бесхарактерными.

Паскаль не только верил в догмы, но и до мелочей исполнял требования христианской морали. Он изматывал себя стремлением унизить и умертвить свою плоть, как если бы природа не ниспослала ему других достаточно жестоких страданий[113]. Он носил под одеждой железный пояс, снабженный остриями, которые вонзал в тело, когда не мог оградить себя от соблазнов гордыни, единственного греха, который он мог совершить[114]. Его целомудрие не было ни целомудрием человека, которого привычка к раздумьям о великих целях удаляет от сладострастных мыслей, ни целомудрием, на которое обрекают болезни и слабость. Это было целомудрие, страшащееся даже слова, приходящее в смущение от одной мысли, и в глазах света оно являло, скорее, слабость ничтожества, нежели добродетель. Такой ответ часто слышим мы от тех, кто отваживается презрительно говорить о вере и о добродетелях, которым она научает и которые отличны от добродетелей природных. Однако длительная меланхолия Паскаля несколько смягчает суровость этого приговора. А впрочем, в его мнениях или в поведении нет ничего столь экстравагантного и даже абсурдного, чему не-

льзя было бы сыскать оправдательного примера в жизни кого-нибудь из великих людей.

Мы говорили о двух сестрах Паскаля и о [Флоране] Перье, его зяте, осуществившем опыты на Пюи-де-Дом. Одна из дочерей Перье была исцелена в Пор-Рояле чудесным, как считали янсенисты, способом[115]. Когда этой сектой руководили Паскаль и Арно, она творила чудеса[116], впоследствии же — лишь агонизировала. Исцеление барышни Перье произошло в Пор-Рояле в тот самый момент, когда иезуиты настраивали правительство против этой обители, представлявшейся им чем-то в роде вертепа мятежников и еретиков, а на самом деле бывшей всего лишь пристанищем нескольких писателей, занятых работой над литературными и религиозными сочинениями. Однако чудо отнюдь не спасло Пор-Рояль[30*], *как бы хорошо оно его ни аттестовало*, и монастырь был разрушен[117], вопреки общественному мнению, которое всегда охотно верит чудесам, являемым гонимыми[31*].

Хотя связь Паскаля с партией янсенистов бесспорна, его покорность докторам этой секты не была слепой. Обладая умом, слишком последовательным для хорошего сектанта, он имел также слишком сильный характер и слишком искреннюю душу, чтобы одобрять политику янсенистов. Упорно не желавшие ни оставить своих мнений даже после папского осуждения, ни признать свое несогласие со св. Престолом, янсенисты демонстрировали ту степень гибкости и изощренности поведения, с которой не могло смириться истинно религиозное рвение[118]. Иезуиты, основываясь на слухе о некотором охлаждении между Паскалем и Пор-Роялем, похвалялись доказать, будто Паскаль отрекся и от янсенизма и от *Провинциалий*. Один иезуит опубликовал даже некое заявление Паскаля священнику, исповедывавшему его в послед-

ние минуты жизни. Однако янсенисты, в высшей степени заинтересованные в том, чтобы сохранить имя Паскаля, ответили столь решительно, что иезуиты впредь уже не отваживались цитировать этот документ, который только продолжает список их благочестивых мошенничеств[119].

Авторитет Паскаля после смерти оказался столь велик, его имя, весьма значимое в деле защиты религии от неверующих, повторялось с таким благоговением, французские и иностранные писатели восхищались его талантом так единодушно, что даже иезуиты вынуждены были некоторым образом уважать его память. Сегодня, когда их более нет, а партия янсенистов, поддержанная в свое время несколькими достойными людьми, чьим противником столь неосмотрительно оказалось Общество Иисуса, исчезла вместе с последними, одно лишь имя Паскаля пережило все дрязги, поскольку из всех, кто был в них втянут, он один обладал подлинным гением, который эта суета не сумела поглотить целиком. *Провинциалии* и *Мысли* дали повод причислить его к разряду мастеров красноречия и великих писателей[32*], его имя, связанное с открытием давления воздуха, всегда будет занимать почетное место в истории физики, а его трактат о рулетте — рассматриваться как великий памятник человеческому уму.

Среди Паскалевых мыслей есть несколько таких, в которых автор рассуждает о писательском искусстве. Величайшим искусством, по Паскалю, является искусство выглядеть естественно и просто, не высказывая в ущерб своей совести того, что всем нравится слышать, не убеждая, не заставляя собой восхищаться. Нужно, чтобы автор был нам другом, который поверяет нам свои мысли и предоставляет самим выносить заключение касательно его идей или душевных по-

рывов[120]. Паскаль — сам пример того, что непринужденность такого рода не исключает ни правильности стиля, ни силы мысли. Несомненно, Паскалю надлежало быть законодателем вкуса в том искусстве, в котором он заслужил право считаться образцом для подражания. Но не странно ли, что этот человек, чей вкус был столь верен и чист в области прозы, мог сказать, будто поэзия является всего лишь нагромождением нелепых выражений, которыми восхищаются[33*] только оттого, что так принято[121]. Правда, Паскалю было только двадцать, когда впервые поставили *Цинну*, а *Письма* свои он начал писать лишь двенадцать лет спустя после того, как появилась эта великолепная пьеса[122]. Следовательно, ему не довелось прочесть *Цинну*, и едва ли найдется более надежное доказательство враждебности, которую дух ханжества питает к искусствам[123].

Отказ Паскаля от естественнонаучных исследований, в области которых его гений мог бы принести столько пользы, не менее явственно показывает, до какой степени этот дух враждебен наукам. Современник Декарта, Паскаль не внес никакого вклада в прогресс философии и потому не может быть отнесен ни к числу сторонников, ни к числу противников последнего[124]. Если сравнить характеры двух этих философов, то можно увидеть, почему Паскаль совершенно не сопоставим с Декартом по своему вкладу в дело той великой революции, которая разразилась в умах людей, революции, которой род человеческий обязан будет своим счастьем, если только это счастье вообще достижимо[34*]. И Декарт, и Паскаль были великими геометрами, в равной мере одаренными способностью к эксперименту, но с совершенно противоположными воззрениями на философию. Один, исполненный презрения к взглядам древних, начал с того, что полностью

их отверг, заменив знаниями, которым его могло научить собственное рассуждение. Столь смелый шаг должен был поразить людей и пробудить их энтузиазм с тем, чтобы революционные изменения, протекающие [в науке], как правило, очень медленно, смогли осуществляться порой всего за несколько лет.

Паскаль, напротив, исполненный почтительности к общепринятым мнениям, отказывался от них лишь тогда, когда к этому его понуждала очевидность. Именно по указанной причине он долго настаивал на том, что вода или ртуть поднимаются по трубке из-за боязни пустоты, а вынужденный отказ от этого воззрения выглядел как своего рода извинение: «Все-таки не без сожаления,— говорил он,— расстаюсь я с этими столь общепринятыми взглядами. Но делаю я это единственно лишь уступая силе истины, побуждающей к подобному поступку»[125].

Впрочем, будучи весьма далек от того, чтобы способствовать прогрессу новой философии, он, видимо, полагал его невозможным, сама же эта философия казалась ему опасной[35*]. Он боялся, что если естественные науки сделаются слишком почитаемыми и слишком глубокими, лица, обладающие остротой ума, обретут в них предмет, единственно достойный их внимания, и человечество привыкнет видеть свою главную цель лишь в последовательном развитии эксперимента и вычислений.

[Примечания Кондорсе и Вольтера к «Похвальному слову Паскалю»]

[1*] Вот что сказано в *Жизни Паскаля*, написанной г-жой [Жильбертой] Перье:

Некий учитель философии был серьезно озабочен проблемой того, из какой материи создано тело Иисуса Христа. Паскаль счел мнение этого преподавателя еретическим, донес на него и заставил отречься от своих слов[126].

Затем перед нами предстает Паскаль, надевший железный пояс, утыканный гвоздями: всякий раз, когда этому человеку доводилось испытывать какое-либо удовольствие, он вонзал их в тело. В особенности он боялся находить вкусным то, что ел, и стремился приноровить свой дух к тому, чтобы никогда не испытывать приятных ощущений[127].

Когда г-жа Перье, увидев однажды красивую женщину, сказала об этом Паскалю, тот рассердился и заявил, что не следует заводить подобные беседы в присутствии слуг или молодых людей, поскольку неизвестно, какие мысли это может у них вызвать[128]. Г-жа Перье много усилий потратила на доказательство целомудренности брата,— как будто у него была возможность не остаться целомудренным. Вот одно из ее доказательств: незадолго до смерти Паскаль встретил молодую девушку, любезную и несчастную, и проникся сочувствием к ее красоте и бедности[129]. Что ж, по такой же причине вот уже две тысячи лет ни один напыщенный оратор не забывает похвалить Кира и Сципиона, не подвергавших мучениям своих заключенных.

Паскаль достиг совершенства в искусстве никого не любить, и отнюдь не желал, чтобы, в свою очередь, любили его самого. Величайшая ошибка,— говорил он,— думать лишь о любви к другому человеку или страдать, когда влюблены. Это значит похищать у Бога ту вещь, которая ему дороже всего на свете[130]. Паскаль, говорят, был так же чужд гражданским войнам, как и воровству на большой дороге или

убийству, и мы можем быть уверены: из всех грехов гражданские войны соблазняли его в наименьшей мере[131].

Он питал горячую любовь к церковной службе, более же всего — к часам. Он раздобыл альманах с описанием особенностей благочестия, которыми были отмечены различные парижские церкви[132].

Наконец, этот человек, чье здоровье было столь полезным людям, предпочитал болеть, ибо,— говорил он,— болезнь есть естественное состояние христианина[133],— как будто состояние христианина обязательно предполагает совершенно расстроенное здоровье! (*Примечание Автора*)[134]

[2*] Сомневаюсь, что лиц, ревнующих к памяти Паскаля или делу религии, особенно огорчит устранение таких, например, мыслей:

«Ветхий Завет заключал в себе образы будущего радования. Новый же Завет содержит средства к его достижению. Образы были о радости, средства же в покаянии: пасхальный агнец вкушался с горькими травами (Исх. XII, 8), в знак того, что радость обретается только горечью...[135]

...Все, что в мире, есть похоть плоти, или похоть зрения, или гордость жизни. *Libido sentendi, libido sciendi, libido dominandi.* Несчастна земля проклятия, скорее опаляемая, нежели орошаемая тремя этими огненными реками! Счастливы те, которые среди этих потоков не погружаются в них, не дают им увлечь себя, но крепко держатся — не стоя, а сидя в низкой и прочной ладье, из которой они никогда не поднимаются до рассвета, но, мирно отдохнув в ней, простирают руки к имеющему поднять их, поставить на ноги и укрепить на ступенях священного Иерусалима, где они уже безопасны от ударов и нападений гордости. До тех же пор они плачут не от сожаления о гибели преходящих вещей, увлекаемых потоками, но от воспоминаний о своей дорогой отчизне,— небесном Иерусалиме, о котором непрестанно воздыхают в своем продолжительном из него изгнании![136]

...Заповедь любви не есть заповедь символическая. Утверждать, что Иисус Христос, пришедший снять символы и заменить их истиной, явился только ради установления символа любви и устранения существовавшей до Него действительности — это ужасно.

...Бесконечное расстояние между телом и умом дает нам понятие о неизмеримо более бесконечном расстоянии между умом и любовью, ибо она сверхъестественна...[137]

...Так, самые, видимо, слабые стороны делаются сильными. Например, оба родословия — Матфея и Луки — не ясно ли свидетельствуют, что между авторами никакого предварительного соглашения не было?..

...Если бы существовала только одна религия, то Бог был бы слишком явен, как и в том случае, если бы мученики были только в нашей религии...[138]

...Семьдесят седьмин Даниила могут объясняться двояко: в отношении начала их исчисления, по причине неопределенности выражения самого пророчества,— и в отношении конца исчисления, по причине разногласия хронологов. Но эта разница не может превышать двух сотен лет.

...Так, полагаете, невозможно, чтобы Бог был бесконечным и неделимым?— Да.— Тогда я хочу продемонстрировать вам вещь бесконечную и, в то же время, неделимую. Это точка, движущаяся в произвольном направлении с бесконечной скоростью. Она должна целиком пребывать и во всем пространстве вообще, и в каждом отдельном его месте...[139]

...Иисус Христос жил в такой безвестности (в мирском смысле), что истории, занятые важными государственными делами, едва Его заметили...[140] (*Примечание Автора*)

[3*] Вы прекрасно знаете сударь, что такие указания полезны для людей любого возраста. Кому лучше вас известно: истину нельзя скрывать ни от кого? И в *Провинциалиях*, и в *Тартюфе*, несомненно, есть замечательные остроты; нельзя не заметить в этих сочинениях и явных образцов красно-

речия. Но ведь не все [в них] совершенно. Надо быть глупцом, чтобы вынести Ливию в *Цинне* или же Инфанту в *Сиде*. Именно вам надлежит изгонять Инфант и Ливий отовсюду, где вы их встретите. (*Второй Издатель*)

4* Ребенок, самостоятельно пришедший к умножению сложных чисел, не достигнет результата, если будет делать рассуждения, обобщив которые, он сможет открыть правила арифметического умножения. Но нельзя сказать, что ребенок изобрел эти правила. Так и Паскаль на примере конструируемой фигуры постиг суть теоремы Евклида, без ее общего доказательства[141]. (*Примечание Автора*)

5* Не слишком ли сильно сказано? Не чудо ли сам по себе гений столь редкого свойства, как у Паскаля? Впрочем, Автор, видимо, хорошо знаком с геометрическими идеями и не слишком удивлен, что ребенок овладел ими без посторонней помощи. (*Примечание Автора*)

6* Не знаю, сударь, кто автор алфавитных примечаний, вы или кто-то из ваших ученых друзей, но мне известно, что в горах Швейцарии, Вогезов и Тироля видели необразованных юношей, создающих почти такие же арифметические машины[142]. (*Второй Издатель*)

7* Осмелюсь ли спросить вас, сударь, почему это вы не осмеливаетесь утверждать, что существование пустоты доказано? (*Второй Издатель*)

8* Полагая, что существует некий эластичный элемент, отличный как от паров, непрерывно выделяемых земной поверхностью, так и от атмосферы, в которую мы погружены,— то сухой, то влажной,— элемент, всегда воздействующий на эти пары. (*Второй Издатель*)

9* Справедливость нас обязывает отметить, что на протяжении всего повествования Автор *Похвального слова* в значительной мере согласен с Декартом, тогда как издатели Паска-

ля почти совсем его [Декарта.— *О. Х.*] отвергают. Однако факты в *Похвальном слове* приведены в том виде, в каком они предстают из писем Декарта, а также из биографии последнего, написанной Байе[143]. Если обратиться к индийским ученым, то они, без сомнения, усмотрят здесь слишком благосклонное отношение к обоим французским философам,— и, скорее всего, будут правы. [*Примечание Кондорсе*]*

10* В грамматике, языках, церковной истории, теологии, ибо во Франции тогда были люди, достигшие высшего уровня в науках о человеке. Здесь нужно провести различие, тем более необходимое, что янсенисты в своем невежестве ставят Николя и Арно рядом с Декартом и Паскалем; в век, когда так ценили схоластику, отшельников Пор-Рояля, пожалуй, можно еще было счесть великими людьми. Но потомство отвергло эти взгляды. Автор здесь, кажется, слишком снисходителен к янсенистам[145]. [*Примечание Кондорсе*]**

11* *Углублялся* — пожалуй, сказано слишком уж сильно. Арно знал очень немного из геометрии, астрономии, оптики, анатомии. В его время другие естественные науки пребывали еще в колыбели или же хранились изобретателями в глубокой тайне. Что он и вправду глубоко постиг, так это систематическую часть Декартовой философии, т. е. то, что не имеет никакой ценности. [*Примечание Кондорсе*]***

---

* Не важно, кто сделал примечание — знаменитый высокоученый автор *Похвального слова* или его друг. Важно, что члены академии *del cimento*[144] первыми открыли большую часть упомянутых истин.— *Второй Издатель.*

** Нужно ли так явно подчеркивать, что Автор *Похвального слова* находит удовольствие в исправлении самого себя посредством собственных примечаний: прием слишком часто встречается в тексте? Явление это весьма редкостное. Так может поступить лишь человек, страстно влюбленный в истину.— *Второй Издатель.*

*** Действительно, выражение слишком сильное, чего не скажешь о вашем примечании. Арно был краснобай, Паскаль — гений, Николь — посредственностью. Декарт мог бы стать лучшим учеником Галилея, если бы имел возможность пройти у него обучение[146].— *Второй Издатель.*

[12*] Я охотно добавил бы к этой максиме следующее: если ты каким-либо образом заинтересован действовать в данном случае; если же тобой не руководит [корыстный] интерес, тогда действуй, иначе может оказаться, что тайные причины твоего сомнения — либо лень, либо же равнодушие к добру. (*Первый издатель, Автор Похвального слова**)

[13*] Так, они задаются вопросом: к какой категории относится грех, когда переспишь с дьяволом? Меняется ли указанная категория в зависимости от пола, представителем которого дьявол соблаговолит предстать? Отвечают они следующим образом: нет, не меняется, но здесь существует определенное осложнение. Искомой категорией греха, по их мнению, является скотоложство, хотя дьявола и нельзя до конца считать животным; таким образом, когда дьявол принимает вид монаха, то налицо скотоложство, осложненное духовным инцестом. Решают они и вопрос о том, может ли монах, который устроил свидание с любовником в проломе монастырской стены, но предусмотрительно старался, чтобы вне обители оказывалось не более половины его тела, избегнуть тем самым обвинения в отлучке за пределы монастырской ограды? Согрешит ли мужчина, содержавший пятерых девиц и, в знак благодарности за их услуги, пообещавший прочесть *ave Maria* за каждую, если станет либо не станет исполнять обещанное? и т. д. Все это в высшей степени любопытно, и, главное, исключительно важно для счастья человечества. Тем не менее, именно подобного рода вещи долгое время называли — а в школах называют еще и поныне — моралью. [*Примечание Кондорсе*]**

---

* Ваш небольшой комментарий о Зороастре хорош и справедлив. Право же, как иные могут приписывать столь чудовищные сумасбродства законодателю, сказавшему: *при сомнении воздержись*? Какая глубина заключена в максимах брахманов, Пифагора, их ученика; Залевка[147] и порой даже Платона! Нам же достались казуисты.— *Второй Издатель.*

** Остается только узнать, сколько флоринов по апостолической таксе[148] полагалось платить за эти несообразности?— *Второй Издатель.*

[14*] Это замечание кажется справедливым; если б можно было сделать так, чтобы не существовали злые люди, то морали, препятствующей творить зло, было бы довольно. Но поскольку появлению злых людей помешать нельзя, то добрым необходимо быть деятельными. Всякая мораль, которая стремится оставить добрых в бездействии, опасна для общества. Вот почему суровая и мелочно-придирчивая мораль, которая разрушая страсти, разрушает деятельное начало, кажется мне определенно дурной. Из всех французских писателей века Людовика XIV Лафонтен был единственным, кто чувствовал, насколько полезными могут оказаться страсти. Таким образом, его инстинкт предварил философию следующего столетия. См. басню о философе-скифе и садовнике[149]. (*Первый Издатель, Автор Похвального слова*)

[15*] Так, хотя обывателю, до сих пор пребывающему в уверенности, что все иезуиты суть плуты, слово «глупые» и поныне может казаться слишком смелым, оно выбрано точно: изощренные ловкачи были руководители ордена, итальянцы, сидевшие в Риме, шпионы, разбросанные по всей Европе под именем духовных отцов, исповедники монархов (с тех пор как повесили о. Гинара[150]). Толпа же мелких иезуитов, обретавшихся при коллежах, состояла из молодых и старых школяров, не на жизнь, а на смерть воевавших с кальвинистами, янсенистами, ригористами и философами; хорошо подкованные в латинской грамматике, они не имели ни малейшего представления о тайнах отца генерала и его совета. Глупцы большей частью встречались именно среди этой категории. (*Второй Издатель*)

[16*] Автор мог бы заметить, что смех вовсе не наносит ущерба истине. Так, насмешки картезианцев отнюдь не помешали образованным людей рассматривать всемирное тяготение как закон природы. Подобным же образом насмешки Деспре и Ги Патена[151] нисколько не помешали установиться обычаю принимать рвотное. Именно по этой самой причине

вопреки бесчисленным насмешкам католическая религия всегда пребывает в одном и том же неизменном состоянии. (*Первый Издатель, Автор Похвального слова*)

[17*] В записках Паскаля сказано: «Никто не говорит, что он картезианец, не будучи им. То же и с педантом или провинциалом...». Посему, я готов биться об заклад, что именно издатель придумал название: «Письма к Провинциалу»[152]. (*Примечание Автора*)

[18*] Приговор покажется, быть может, слишком суров. Вот, однако, несколько пассажей, которые могут его подтвердить:

«...Я расстался с ними на этом последнем доводе и пишу теперь к Вам, чтобы Вы знали, что ни об одном из нижеследующих пунктов и речи нет, и что ни одна, ни другая сторона не осуждают их[153].

...Под угрозой лишь бессмысленное слово *ближайшая*...[154]

...Я вижу, что единственное зло, которое она причинит,— это то, что такие приемы могут внушить презрение к Сорбонне, которое лишит ее авторитета, столь необходимого в других случаях...[155]

Добрый патер, чувствуя себя столь же бессильным поддержать свое мнение по отношению к праведным, как и по отношению к грешникам, не пал, однако, духом...[156]

Когда я запечатывал письмо к Вам, меня навестил г-н N..., наш давнишний друг; это величайшая отрада для моего любопытства, потому что он весьма осведомлен в современных вопросах, знает в совершенстве тайну иезуитов, у которых принят во всякое время, и знаком с самыми важными из них...»[157].

Добавлю, что когда Паскаль, процитировав фразу из сочинения казуистов, всерьез задается вопросом *христиане* это говорят или *турки*[158], *вдохновениями Агнца или же мерзостями, внушенными драконом*, исполнены их писания[159]; когда, явив общему вниманию несметные нелепости о. Лемуана, восклицает: «неужели это сравнение выглядит вполне хрис-

тианским в устах, освящающих Тело Христово, предмет нашего поклонения»[160]; когда он проводит длительные сопоставления *Иисуса Христа* и *дьявола*[161]; когда, чтобы оправдаться за свои насмешки над иезуитами, он заявляет, что *Бог-Отец посмеялся над Адамом* в земном раю и что *Он посмеется в день Суда над проклятыми*[162] и прочее, то, право же, следует признать, что все эти мысли не отличаются ни особенно тонким вкусом, ни хотя бы сколько-нибудь достаточным здравым смыслом. Посему не стоит обвинять нашего Автора в недостатке уважения к Паскалю,— пусть даже он и подметил у него несколько изъянов. Суеверное почтение, которое не желает признавать ошибок великих людей или же пытается скрыть их,— вот самый верный признак посредственности, обделенной страстью. Энтузиазм, вызываемый великим человеком в великих душах, вовсе не требует видеть в таком человеке образец совершеннства, но единственно того, кто сумел подняться над своими недостатками. (*Первый Издатель, Автор Похвального слова*)

[19*] Хотелось, чтобы, приветствуя закрытие Общества, Автор выступил против сурового обращения, которому подверглись многие его члены, большей частью непричастные ни к его фанатизму, ни к затевавшимся в его недрах интригам. Все напрочь забыли, что они прежде всего люди и граждане, а уж потом — иезуиты. Так предприятие, исключительно полезное для разума и блага человечества, пятнается вспышками мести и фанатизма. [*Примечание Кондорсе*]*

[20*] Боюсь, Автор ошибся, и упразднение Ордена иезуитов в столь же малой степени дело рук янсенистов, сколь и результат развития разума. Возможно, род людской всегда обречен оставаться рабом предрассудков, и, как знать, не зани-

---

* Вы, сударь, слишком уж добры; может показаться, по вашим словам, что с иезуитами обходились чуть ли не как со св. Варфоломеем[163]. На деле все ограничилось тем, что в Португалии был сожжен брат Малагрида[164], да в римской тюрьме умер Риччи, генерал ордена[165].— *Второй Издатель.*

мается ли он только тем, что меняет одни заблуждения на другие? Причиной тому громадное неравенство между умами, из которого с необходимостью проистекает наличие во всякую эпоху мнений, принимаемых большинством без какого-либо понимания. (*Примечание Автора*)

[21*]Так в прошлом веке называли людей, которые не верили в христианские догматы, рассматривая свое неверие как доказательство умственной силы. Вскоре слово стало расцениваться как дурная характеристика, и имена либертинов, неверующих, материалистов, деистов, атеистов также довольно скоро вышли из моды, сейчас принято говорить о философах и энциклопедистах (первыми называют друзей истины, вторыми тех, кто участвует в издании энциклопедии); эти два слова проживут много долее других, потому что сделав их синонимами слова «безбожники», можно не без оснований надеяться, что так, наконец будет изобретено средство вредить истинным философам, а равно и настоящим ученым, работающим над энциклопедией. [*Примечание Кондорсе*]*

[22*] Решения Паскаля выглядят странно, а «задняя мысль» представляется более подходящей какому-нибудь иезуиту, но отнюдь не Паскалю. Об этом еще будет сказано в другом месте. (*Второй Издатель*)

[23*] Читая эти строки, право же, чувствуешь, что лучше иметь в друзьях Автора *Похвального слова*, нежели Паскаля. (*Второй Издатель*)

---

* Во Франции всегда нужно кого-нибудь преследовать — то Ванини[166], о котором распространяли небылицы, будто он колдун и атеист, поскольку у него найдена жаба, заспиртованная в бутыли; то некоего Туссена[167], автора в высшей степени посредственной книги о нравах, которую имели глупость счесть слишком смелой. В одной из чужеземных держав преследовали общество франк-масонов, людей, опасных тем, что за столом они сидят в фартуках. Еще не так давно в Испании еврея вешали между двух собак. У нас Арно отправился в ссылку за торжествующую благодать, Фенелон — за чистую любовь. А в Париже первых книгопечатников хотели отправить на костер за то, что они, якобы, заключили союз с дьяволом.— *Второй Издатель.*

[24*] Паскаль сам утверждал, что лишь в геометрии возможны истинные доказательства,— стало быть, все остальные науки всегда будут содержать в себе некий повод для сомнений. Следовательно, всякий раз, когда сомнение будет потворствовать нашим страстям, нашим заблуждениями или всего-навсего нашей лени, мы не сможем быть в чем-то убеждены с достаточной степенью надежности. Вот почему лица, стремящиеся оказывать влияние на моральные, политические и прочие взгляды людей, обязаны подражать Паскалю или Монтескье, или Вольтеру и настраивать тех, кому они несут истину, проникаться страстью к ней. Чтобы сделать людей здравомыслящими, их прежде следует обольстить. (*Первый Издатель, Автор Похвального слова*)

[25*] Те, кому дорога религия, должны сожалеть, что Паскаль не осуществил свой замысел. Многочисленные апологеты, которые имеются у христианской религии в этом столетии, учитывая благой характер своего дела, слишком пренебрежительно относятся к человеческим средствам. Напрасны сами по себе книжные рассуждения, пусть даже самые сильные, ведь чтобы книга была полезной, нужно, чтобы ее сумели прочесть. К чему сражаться за идеи терпимости, человечности, всеобщей благотворительности, и так запечатленные в сердце каждого доброго человека? Зачем возбуждать такое презрение к тем самым физическим наукам, которые дают человеку столько средств, позволяющих противостоять суровости природы?

Пусть Паскаль презирал науки,— имеют ли на это право последователи Паскаля? Особенно не следовало бы говорить, что любовь к естествознанию служит показателем неверия. Оскорбительность подобной привязанности для религии опровергается великими примерами, к которым лица, дерзающие так говорить, обязаны испытывать уважение. Первая кафедра экспериментальной физики во Франции, обязана своим возникновением заботам г-на кардинала де

Рошешуара, и лишь почтение, которое он питал к естественным наукам, помешало упразднить изучение физики в коллеже города, где он был епископом. Во Франции существует лишь один коллеж, в котором молодые люди могут получить приличное образование и где их учат тому, что полезно знать, а коллеж этот обязан подобными достоинствами епископу города Роде. Не стоит тратить усилия, доказывая, что величайшие люди века являлись врагами христианства: возможно, это удачное средство, позволяющее навредить им, однако оно является слишком уж неудачным доказательством истинности религии. Словом, не следует позволять бежавшим из сумасшедшего дома защищать дело Божье и следовать [в этом] Паскалю. [*Примечание Кондорсе*]

[26*] Rigidae virtutis amator quaere quid est virtus et posce exemplar honesti*[168]. (*Второй Издатель*).

[27*] Понадеемся на это. Однако же я боюсь, как бы Автор и здесь не впал в заблуждение. Я плох; но для того, чтобы стать лучше, не нужно ли мне сперва сделаться еще хуже и, стало быть, так ли очевидно это «лучше»?— Вот вещь, которую может сказать себе всякий человек. Вот что продолжает удерживать в униженном и ничтожном положении даже тех, кто отваживается думать о средствах, позволяющих это положение изменить.

Несомненно, человек страдает, наблюдая страдания другого человека. Но много ли в действительности может совершить это чувство, ослабленное и привычкой, и легкомыслием, с тех пор, как в наших великих обществах люди начали превращаться в машины с рассчитанной наперед производительностью; что еще оно может совершить, после того, как мы изобрели адское искусство составлять себе удовольствия из такого материала, как слезы и мучения нам подобных?.. (*Первый Издатель, Автор Похвального слова*)

---

* Ревнитель строгой добродетели, исследуй, что есть добродетель, и взыскуй образца высокой нравственности (*лат.*).

[28*] Между таким подходом к смерти и воззрениями стоиков связь столь глубокая, что Паскаль, пожалуй, отказался бы в нее поверить. По его мнению, смерть нас воссоединяет с Христом, для стоиков же она нас воссоединяет с мировой душой. По сути, одна и та же идея, но какие разные следствия из нее извлекают! (*Автор Похвального слова*)

[29*] По утверждениям г-жи Перье[169], Паскаль, в случае исцеления, намеревался всецело посвятить себя служению беднякам. Сомнительно, впрочем, чтобы Паскаль оказался хорошей сиделкой, и вряд ли он таким способом сумел бы сделать свою жизнь полезной человечеству. Каменщики более необходимы, чем архитекторы, но это еще не повод, чтобы Витрувий всю жизнь клал камни.

Подлинная добродетель заключается в том, чтобы всем своим наклонностям дать такое применение, из которого воспоследовала бы наибольшая польза для человечества. Уму любого уровня соответствует своя добродетель, точно так же, как своя добродетель существует для людей всякого сословия. Добродетель гения не должна быть подобна добродетели сестры милосердия, равно как добродетель короля не должна быть сродни добродетели монаха. Т... столь же виновен в том, что отказался править великой империей, как были бы виновны многие другие, если бы, предоставься им случай, не отказались от этого. (*Автор Похвального слова*)

[30*] Протестанты в шестнадцатом веке потрясли всю Европу, не совершив ни единого чуда. Янсенисты же явили множество чудес, не вызвав и малейшего мятежа. Это показывает, как прогресс знания способствует общественному спокойствию[170]. (*Автор Похвального слова*)

[31*] В подлинных причинах многих чудес удалось разобраться с тех пор, как их стали юридически удостоверять; теперь в них никто не верит даже среди лиц, идущих на казнь во имя других чудес, более древних и известных нам лишь

благодаря молве. Вообще-то, вера в чудеса возрастает в зависимости от древности последних и неясности доказательств. Это несколько противоречит утверждению Крейга[171], который в своей *Theologiae Christianae principia Mathematica*, стремится, исходя из прекрасных вычислений, опирающихся на закон, гласящий, что со временем число оснований, побуждающих веровать, сокращается, доказать, что к 3150 г. совершенно не останется сколько-нибудь весомых доводов, побуждающих верить в истины христианской религии. Отсюда делается вывод, что на земле к тому времени не будет больше веры, и мир прекратит свое существование. Крейг, видимо, руководствовался той идеей, что люди верили всегда лишь основательным доводам.

Один соотечественник Крейга, Питер Питерсон, решал ту же задачу, по-другому определяя закон сокращения оснований для верования; на его взгляд, христианская религия перестанет вызывать доверие к 1789 г. Как и Крейг, Питерсон сделал вывод о конце света. Утвердило же его в этом мнении то, что к указанному году должна была вновь появиться комета, появлявшаяся в 1661 г.

Его работа издана в Лондоне в 1701 г. и называется *Animadversiones in Joannis Craig principia Mathematica*. Впрочем, не одни только упомянутые здесь ученые забавлялись предсказаниями конца света. Но с тех пор, как один известный лютеранский пастор семнадцатого века имел несчастье пережить срок собственного предсказания, его последователи уже неизменно заботились о назначении такой даты светопреставления, до которой сами они дожить бы не смогли. Даже те, кто питал зависть к их славе в глазах потомства, все же не упускали повода отодвинуть роковую дату на несколько тысяч лет вперед. (*Автор Похвального слова*)

[32*] Автор *Похвального слова* должен был бы предупредить молодых людей, что стиль мыслей Паскаля часто отмечен печатью неясности, ошибочности, дисгармоничности, и Пас-

каль в данном случае предстает одновременно как весьма красноречивым писателем, так и худшим образцом красноречия. То же можно сказать и о Корнеле, и о Боссюэ. Всякий, кто попытался бы подражать этим прославленным людям, не обладая талантом их уровня, подражал бы лишь их ошибкам, и его достижения свелись бы, в конце концов, к тому лишь, что он просто выработал себе весьма нелепый стиль. (*Автор Похвального слова*)

[33*] «Мы говорим "поэтические красоты",— отчего же тогда не сказать: "математические красоты", "медицинские красоты"? Но так не говорят, и причина этому в следующем: все знают, в чем заключается предмет математики,— он состоит в доказательствах; все знают, в чем заключается предмет медицины,— он состоит в исцелении; но никто не знает, в чем заключается приятность, которая собственно и есть предмет поэзии. Никто не знает, каков тот наличествующий 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 наречие "поэтическими красотами". Но представьте себе женщину, разряженную по такому образцу,— а суть его заключается в том, что любой пустяк облекают в пышные слова,— и вы, увидев красотку, увешанную зеркальцами и цепочками, несомненно расхохочетесь, ибо много понятнее, какою должна быть приятная женщина, нежели какими должны быть приятные стихи. Впрочем, те, у кого дурной вкус, будут восхищаться обличьем этой женщины, и найдется немало деревень, где ее примут за королеву. Потому-то мы и называем сонеты, написанные по такому образцу, "первыми на деревне"». (Из мыслей Паскаля[172].— *Автор Похвального слова*)

[34*] Прошу прощения, сударь, но, по-моему, ни вы, ни я, ни, быть может, мы оба ничем не обязаны анжуйцу[173], выдумавшему тонкую, состоящую из шарообразных частиц, раз-

ветвленную, струйчатую, набухшую материю и еще сотню почти что таких же бредней. Я рискну предположить, что воспитатель Александра не страдал слабоумием, ведь тот, кто столь умело обучает Софоклову и Демосфенову искусству, тот, кто способен преподать людям естественную историю животных, тот, кому подражает Плиний, отнюдь не заслужил презрения. Наши школы были позором рода людского, Аристотель же — его славой.

Каким может оказаться счастье, которым человечество обязано Декарту? Будет ли оно состоять в признании сомнения началом мысли? Но не сказал ли Аристотель,— и гораздо раньше, и много более решительно,— что *недоверие есть начало мудрости*[174]? А может быть, остановимся на принципе «я мыслю, следовательно существую»? Но разве не столько же смысла в словах того, кто говорит «я пью, следовательно существую»[175]? (*Второй Издатель*).

[35*] В бумагах Паскаля нашли следующие слова: «Написать против тех, кто слишком углубляется в науки. Декарт»[176]. (*Примечание Автора*)

КОММЕНТАРИИ И ПРИЛОЖЕНИЯ

О. И. ХОМА

МИФЫ О ПАСКАЛЕ:

к проблеме многообразия направлений в философии XVII столетия

ВОСПРИЯТИЕ Паскалева творчества в такой степени зависит от мотивов очередного издателя *Мыслей*, что кажется, будто никакого Паскаля вообще никогда не было, а мы имеем дело лишь с издательскими вариациями на заданную тему. Я вовсе не хочу сказать, будто о Паскале забыли (с этим как раз все в порядке) или что возможна какая-то «единственно верная» интерпретация его взглядов*. Весь вопрос — в «амплитуде» истолкований.

Дело в том, что наибольшую славу в глазах «универсальной аудитории справедливых потомков» Паскалю принесли не *Провинциалии* (им бы вряд ли уделяли столько внимания, будь они созданы, допустим, «Великим Арно») и даже не научные трактаты (хотя все со школы знают, что давление измеряется в паскалях, вряд ли найдется много образованных людей, которым известны хотя бы названия его работ по физике и математике), а, конечно же, *Мысли*. Однако это сочинение, не обладающее не только законченной формой, но и

---

* Человек, заявивший: «Во мне, а не в писаниях Монтеня, содержится все, что я в них вычитываю» (*Мысли*,64), едва ли стал бы обольщаться надежной на то, что его собственные писания будут восприниматься иначе.

сколько-нибудь четкой авторской разбивкой на темы, представляет собой благодатную почву для разного рода заблуждений, недоразумений (порой весьма курьезных), «особых» точек зрения*, подчеркивающих «явные» идеи великого мыслителя** в ущерб всем прочим. А поскольку паскалевские заметки, помимо соблазнительной для интерпретатора несистематичности, обладают еще и литературными достоинствами,— в частности, весьма впечатляющим образным рядом***, то не стоит удивляться неоскудевающему числу «переоткрывателей» Паскаля. В своей борьбе с религией Вольтер не случайно избрал себе соперником именно этого автора. Развенчивая *Мысли*, он метил прежде всего в стиль, способный внушить читателю ощущение заброшенности в глухом углу вселенной, чувство неизбежности смерти и прочее (см. *Вольтер.* Философские сочинения.— М., 1989.— С. 207, 221). Паскаль ведь, ко всем своим научным и философским талантам, был еще и великим писателем, умевшим покорять умы и волновать воображение; «искусством убеждать» он владел в совершенстве,— чем и объясняется беспокойство просветителей. Великий ученый, оставивший строгую науку ради религии, да к тому же еще и красноречиво проповедовавший религиозные идеи, представлял собой серьезную угрозу «прогрессу разума».

---

* Невозможно даже подчас установить, относился тот или иной фрагмент из манускриптов, найденных после смерти Паскаля в его комнате, к замыслу создававшейся *Апологии христианства* или нет; скорее всего, неразрешимой останется и проблема датировки большинства фрагментов.

** В качестве примера такого выпячивания Л. Брюнсвик приводит интерпретацию В. Кузена — см. МЫСЛИ,1994, 36—39.

*** Творчество Паскаля обычно ассоциируется со знаменитыми образами двойной бесконечности, сферы, центр которой везде, а диаметр бесконечен, и т. д. Не знаю можно ли объяснить это различием между алгебраически-абстрактным умом Декарта и геометрическим, тяготеющим к наглядности умом Паскаля, но Картезиева идея человека — «мыслящей вещи» у автора *Мыслей* воплощается в образе «мыслящего тростника», противостоящего бесконечной вселенной. Оба автора по сути говорят об одном и том же, но как существенны их «стилистические» расхождения!

Литературные красоты паскалевых *Мыслей* обладают магическим воздействием. Они естественно приковывают к себе восприятие читателей и потому «содержание» остается в тени. Неизгладимо впечатываясь в память, они создают основание для своеобразной «саги о Паскале», т. е. совокупности мифов, которые обычно ассоциируются с его идеями. Паскаля, за редким исключением, все еще продолжают воспринимать так же, как воспринял его г-н Ребур при первой встрече (см. С. 221—223 настоящего издания), т. е. на основании абстрактно взятых текстов и собственных предубеждений. В результате наш мыслитель оказывается то диалектиком (подчеркивал одновременное величие и ничтожество человека), то скептиком (признавал полезность и истинность пирронизма), то безумцем (в зените научной славы признал ничтожество науки в сравнении с религией и к тому же порой ему мерещилась разверстая бездна), то трагическим мыслителем (ужасался идее несоизмеримости человека и бескрайних пустых пространств вселенной), то еретиком (выступал против официальных решений церкви), то человеком, мучительно искавшим, но так и не нашедшим покоя в вере. Кто-то видел в Паскале скрытого атеиста, кто-то — гения, который, тем не менее, не внес никакого вклада в «прогресс новой философии», предшественника экзистенциализма и человека, пытавшегося внести в Пор-Рояль дух светскости. Подобного рода выводы обычно проистекают вследствие односторонних оценок и чрезмерного внимания к каким-либо составляющим паскалевского наследия в ущерб другим. Были, правда, попытки (порой весьма удачные) представить творчество мыслителя во всем его многообразии за счет широкого привлечения к анализу оригинальных текстов, относящихся к какой-либо определенной теме. Цель таких исследований — не столько свести Паскаля к определенной доминантной характеристике, сколько изложить «взгляды Паскаля», разложив его творчество на то или иное число основных

тем. Этот подход (по сути, описательный), разумеется, предпочтительнее первого, но, в свою очередь, страдает серьезным изъяном: он не учитывает процесс становления Паскалевой мысли. В итоге получается своего рода «среднее арифметическое»: так, хотя *Трактат о пустоте* создавался более чем за десять лет до того, как была написана основная масса фрагментов, составивших *Мысли*, но при решении вопроса о паскалевском понимании истины оба текста обычно цитируют как *однопорядковые*. Но за десять лет, отделяющие друг от друга два эти сочинения, взгляды автора претерпели определенную эволюцию и, стало быть, не совсем понятно, о каком Паскале идет речь. Когда он стал собственно «Паскалем»? В двадцать пять лет, в тридцать пять, в двенадцать? А может быть, в момент предсмертной исповеди? Такого рода вопросам, как правило, не уделяется должного внимания, тем более, что есть общеизвестная схема творческой биографии Паскаля: пережив религиозное обращение 1646 г. (т. н. «первое обращение»), он на несколько лет вновь отступает от христианских идеалов; до «второго обращения» главный объект его интересов лежит в области естественных наук, после «второго обращения» — в области религии. Испытав в 1654 г. религиозное озарение, ученый раскаялся в суетных страстях и посвятил остаток жизни подвигу благочестия. Но такая схема, поскольку она привязана к жизненным событиям, а не к эволюции мысли, отмечена известной прямолинейностью. Поэтому она требует существенной конкретизации. Весьма важно знать мотивы, которые в разные периоды диктовали его отношение к науке и религии, внутреннюю историю духовного становления. Это знание позволит несколько иначе взглянуть на привычные уже мнения. Религиозные, научные и философские взгляды Паскаля составляют единое целое и ниже нами предпринята попытка комплексно рассмотреть его мировоззрение и выделить периоды, имевшие решающее значение для духовного становления мыслителя.

ПЕРВЫЙ ПЕРИОД: 1646—1648 гг.

1646—1648 годы занимают особое место в жизни Паскаля. В это время его слава вундеркинда и, позже, подающего надежды молодого человека уступает место известности большого ученого. Именно тогда были написаны и первые из дошедших до нас оригинальных текстов, позволяющих судить о мировоззрении автора. Правда, в 1639 г. был создан, а в 1640 г.— увидел свет знаменитый *Трактат о конических сечениях*, который вызвал восхищение членов кружка Мерсенна и даже удостоился внимания самого Декарта, заинтересовавшегося юным дарованием (см. прим. 25 к *Похвальному слову...*). Однако на основании этого трактата нельзя составить представления о мировоззрении Паскаля, как нельзя этого сделать и на основании сохранившихся писем, *Предуведомления к арифметической машине* и различных биографических источников. Жильберта Перье оставила нам перечень наук, которым Паскаль-старший обучал сына и упоминание о том, что в двенадцать лет Блез самостоятельно прочел *Начала* Евклида. Известно также, что с 1636 г. и вплоть до переезда в Руан Блез посещал заседания кружка Мерсенна, а с конца 1640 г. (по другим источникам — с 1642 г.) работал над созданием арифметической машины. Круг чтения Паскаля в эти годы остается белым пятном. Можно предположить, что в 1637 г. он прочел *Опыты* Декарта, об остальном же остается лишь гадать.

В 1645 г. была изготовлена первая действующая модель арифметической машины, а с 1646 г. началось ее, так сказать, «серийное производство». К этому времени к двадцатитрехлетнему изобретателю приходит настоящая, «взрослая» известность. 1646 год отмечен и рядом других в высшей степени интересных событий. Его начало принято связывать с т. н. «первым обращением» Паскаля (см. прим. 11 к письмам

к Ф. и Ж. Перье). Однако, по справедливому замечанию Л. Брюнсвика, религия и наука в этот период казались Паскалю вещами вполне совместимыми, несмотря на страстное принятие янсенистской доктрины. Обычно «первое обращение» принято считать поверхностным и преходящим увлечением. Согласно глубоко укоренившемуся мнению, оно лишь посеяло в его душе те «зерна», которые проросли через несколько лет. Поэтому, дескать, молодой ученый не оставил занятий наукой, а впоследствии стал все больше тянуться к светской жизни. Паскалев интерес к религии при таком подходе объясняется «впечатлительностью» и тяжелым недугом, постигшим его незадолго до выздоровления отца. Стоило хворям отступить — и наука вновь заняла ведущее место в жизни молодого изобретателя арифметической машины; стоило им обостриться (примерно к середине 50-х гг.) — и совершилось «второе», окончательное обращение. Такого рода аргументация восходит к доводам просветителей, которые стремились во что бы то ни стало объяснить «отступничество» Паскаля некиим помутнением разума — будь то вследствие безумия или же невыносимых телесных страданий.

Но сопоставление некоторых биографических фактов, на мой взгляд, говорит об обратном. Проследим, как развивались события. Научная жизнь Паскаля первые девять месяцев 1646 г. не ознаменована никакими открытиями. Очевидно, он был, главным образом, занят налаживанием торговли арифметическими машинами. Зимой, как мы знаем, он знакомится с янсенистской литературой, примерно в марте тяжело заболевает. Приблизительно к апрелю—маю можно отнести его «первое обращение» и успешную попытку отговорить Жаклину от замужества.

В октябре Блез получает описание опыта Торричелли — возвращаясь из служебной поездки в Дьепп, П. Пети демонстрирует этот опыт отцу и сыну Паскалям (см. преамбулу к примечаниями к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*). Блез

тотчас же начинает думать над тем, какие дополнительные опыты можно поставить для дальнейшего исследования природы феноменов, наблюдавшихся при проведении эксперимента пустоты. Надо полагать, к этому времени его янсенистский пыл уже поутих? Но почему же тогда Блез усердствует об обращении приехавшей в декабре к отцу Жильберты и ее семьи? А 29 января 1647 г. он вместе с друзьями посещает проповедь аббата де Сент-Анжа, которого спустя некоторое время вынуждает отречься от слишком рационалистических воззрений перед архиепископским советом (см. С. 293—295 настоящего издания).

Весна 1647 г. проходит без каких-либо значительных событий, а летом состояние Блеза резко ухудшается, и он вместе с Жаклиной приезжает в Париж для консультаций с врачами и лечения. В столице брат и сестра посещают проповеди аббата Сенглена, но Блез не оставляет и занятий наукой. 23 и 24 сентября больного Паскаля навещает Декарт, в октябре Блез публикует брошюру *Новые опыты касательно пустоты*, стремясь защитить свой научный приоритет в деле исследования пустого пространства, возникающего над столбом жидкости при проведении эксперимента Торричелли, и в том же месяце вступает в полемику с о. Ноэлем, продлившуюся до февраля 1648 г (см. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*). 15 ноября 1647 г. Блез просит Флорана Перье провести на горе Пюи-де-Дом эксперимент, доказывающий существование воздушного давления (см. С. 215—219 настоящего издания). К тому времени Паскаль уже трудился над большим *Трактатом о пустоте*. Может показаться, что последние четыре месяца 1647 г. всецело посвящены научным исследованиям и религиозные пристрастия совершенно забыты. Ничего подобного! Приведенные в настоящем издании три письма к Жильберте в Клермон, относящиеся, соответственно, к январю, апрелю и ноябрю 1648 г., свидетельствуют об обратном.

Научные занятия Паскаля в 1647 г. не мешали ему посещать Пор-Рояль, водить знакомство с видными янсенистами, укреплять Жаклину в ее стремлении к монашеству*. А ведь в том же 1648 г. Паскаль пережил настоящий научный триумф, поскольку в сентябре удачно завершился намеченный им эксперимент на Пюи-де-Дом, отчет о котором он опубликовал в конце года (*Рассказ о великом эксперименте*).

Итак, события 1646—1648 гг.,— периода, который принес Паскалю славу великого естествоиспытателя,— не дают повода говорить о каком-либо ослаблении его религиозного рвения. В 1648 г., как и в 1646-м, Блез проявляет горячий интерес к обсуждению религиозных вопросов и продолжает наставлять близких в благочестии. Таким образом, *характер его религиозности на протяжении этих лет не меняется.* Паскаль не метался между религией и наукой, ученый не подавлял в нем христианина, а христианин не связывал рук ученому. Но как такое возможно для адепта янсенизма? Ведь сам Янсений решительно осуждал «похоть знания», неуемное стремление познавать не Бога-Творца, а Его творения в качестве чего-то самоценного.

Считается, что хотя Блез в период «первого обращения» искренно стремился принять религию, стремление его носило, скорее, интеллектуальный характер и не касалось глубин души, а поэтому, совершая те или иные поступки, он просто не видел противоречия между ними и своими «новообретенными» убеждениями. Я нахожу, что такой ответ во многом справедлив, но дело все же обстоит несколько сложнее. Обратимся к текстам.

Принято считать, что *Молитвенное размышление об обращении болезней во благо* написано Паскалем в 1646 г., как раз

---

* В письме к Жильберте от 26 января 1648 г. Паскаль жалуется на занятия и болезни, лишившие его свободного времени (см. С. 220 настоящего издания), однако сам тон послания отнюдь не свидетельствует о том, что это обстоятельство как-то отвратило его от благочестивых помыслов.

в период болезни, сопровождавшей «первое обращение». В последнее время все чаще эту датировку подвергают сомнениям, но, на мой взгляд, она правильна. Действительно, в период работы над своим апологетическим трудом Паскаль нередко говорит о суетности и бесполезности наук (см. *Мысли*, 67, 76, 144 и др.), а письмо к П. Ферма от 10 августа 1660 г. можно расценивать как подтверждение принципиального отказа от научных исследований. Но в *Молитвенном размышлении* нет ни слова о греховности научных занятий! Паскаль раскаивается в суетных стремлениях, в том, что считал благом «богатство, громкое имя и цветущее здоровье», в «бесполезности своих действий и мыслей», которые не были направлены на служение Творцу и грядущему Судье мира, в недостатке любви к Спасителю, кровавым потом искупившего человеческие беззакония, наконец, обращается к Богу со страстным призывом всецело располагать его жизнью и здоровьем, признает справедливость ниспосланной ему болезни, просит наделить его благодатью и готовностью радостно претерпеть любые лишения ради вящей славы Божьей и собственного спасения. Науку он не упоминает, бичуя некую абстрактную привязанность к миру, мирской образ мышления и мирские ценности. Страстный тон *Молитвенного размышления* убеждает в эмоциональном, глубоко прочувствованном характере «обращения». Может быть, наука — пусть прямо и не упомянутая — неявно подразумевается в числе иных пороков, когда Паскаль говорит, например, о том, как его сердце «ожесточено, исполнено мирских помышлений, забот, тревог и привязанностей», так что ни личные усилия, ни усилия всего мира не могут привести его на путь спасения души, если тому не поспособствует благодать и т. п.?— Тогда великого ученого следует обвинить в лицемерии или удивительной слепоте, поскольку он без труда сочетал служение Богу со служением науке. Но ни лицемерие, ни слепота не вяжутся с искренностью и проницательностью Паскаля.

Мне кажется верным следующее предположение. «Первое обращение» было начальным этапом обретения Паскалем своей религии и своего личного Бога. Это не значит, что он принял христианство в основном разумом, в ущерб чувствам. Он, разумеется, прочувствовал христианские истины, но лишь в той мере, в какой смог. В 1646 г. Блезу было всего двадцать три года, его прежний образ жизни, так или иначе связанный с наукой, не отличался разнообразием; следовательно, религиозное обращение было сопряжено с приобретением нового опыта. Паскалево восприятие христианства в 1646 г. выглядит интеллектуальным потому, что у молодого человека просто еще не сформировались те глубокие религиозные чувства, которые будут свойственны ему в период «второго обращения». К новым идеям Паскаль потянулся со всей присущей ему страстностью, но страсть нельзя путать с глубиной чувства. В 1646—1648 гг. его взгляды только формируются, он оказывается на распутье. Поэтому главный пафос *Молитвенного рассуждения* — в попытке открыться Богу, пустить Его в душу, положиться на Его провидение. Идет своеобразная переоценка ценностей: «Господи, знаю, что мне известно только одно: что хорошо Тебе повиноваться и дурно согрешать перед Тобой. А затем, я уже не могу судить ни о чем, что хорошо или дурно; *не знаю, что может быть полезно для меня* [курсив мой.— *О. Х.*], здоровье или болезнь, богатство или бедность, или что бы то ни было в мире. Суждение об этом превышает силы человеческие и ангельские; оно сокрыто в тайнах Твоего промысла, которому поклоняюсь, не дерзая проникать в него» (С. 19 настоящего издания). Позднее его взгляды обретут большую определенность*, здесь же лишь закладывается их фундамент.

---

* Ср. *Мысли*, 550: «Я люблю нищету, ибо Он любил ее. Люблю и блага материальные, ибо они дают возможность помогать нищим...». Теперь Паскаль не просто знает, что повиноваться Богу хорошо, а грешить дурно; он наполняет более строгим смыслом понятия греха и повиновения Иисусу Христу.

Кроме того, Паскаль никогда ничего не воспринимал слепо и бездумно и не успокаивался до тех пор, пока не приходил к чему-то для себя очевидному. Это качество, проявившееся у него еще в детстве, с годами не ослабевало. Янсенизм здесь не исключение. Для Паскаля была прежде всего важна убежденность в истине. Очевидно, суть «похоти знания» открылась ему не сразу. Есть основания полагать, что в 1646—1648 гг. Паскаль не считал свои научные занятия разновидностью «похоти» и видел в них путь к истине. Добросовестность пока требовала от него не отказа от наук, а разграничения правильного и неправильного методов поиска. Осознание суетности науки пока не пришло к Паскалю. Поэтому вполне естественным выглядит его намерение произвести демаркацию между сферами науки и теологии (религии) с помощью такого критерия, как авторитет. Согласно Паскалю, простое здравомыслие требует опираться в науках на опыт и логически непротиворечивые цепи доказательств, а в теологии — на авторитет Писания и Предания. Разведя таким образом науку и религию, Паскаль счел свой долг благочестия исполненным.

1647 год поставил великого физика и математика перед необходимостью серьезно заняться решением философских проблем. Рассуждения о пределах уместности авторитета и доказательства привели Паскаля к вопросу о границах применения разума. Пока главный интерес для будущего автора *Мыслей* связан с исследованием функциональных возможностей дискурсивного мышления,— и сколь же разительно это отличается от вещей, которые захватят внимание Паскаля в 1656 г.! В сфере естествознания эти возможности были признаны Паскалем безграничными, в сфере теологии и гуманитарных наук — простирающимися до пределов, положенных им авторитетом. В полемике с о. Ноэлем Паскаль выдвигает идею метода, обеспечивающего достижение научной истины и представляющего собой обобщение разновидности доказа-

тельств, принятых в геометрии: исходным пунктом исследования являются самоочевидные аксиомы, а дальнейшее движение происходит с помощью цепи строгих доказательств*. Впрочем, если речь идет не о чистой математике, а о естествознании, этот метод принимается с некоторыми оговорками (см. прим. 7 к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*)**. Безусловно, интерес к проблеме метода возник у Паскаля после знакомства с работами Декарта, однако молодой ученый старался идти собственным путем, часто вступая в противоречие с картезианскими принципами***. Эти факты обнаруживают всю несостоятельность попыток не признавать в Паскале философа и трактовать его только как моралиста и религиозного полемиста. Ведь уже в 1647 г. он был занят разрешением философских вопросов и хотел (по примеру Декарта) начать свой *Трактат о пустоте* с философско-методологического введения.

---

* Нельзя не отметить, что для усмотрения самоочевидности Паскаль не прибегает ни к каким специальным методикам, как это делал Декарт. Паскалю не нужно изобретать *cogito*, мыслящую вещь и Бога, чтобы с доверием отнестись к самоочевидному положению. Паскаль избегает декартовского универсализма и строго следует своему определению пределов компетенции разума. Аксиомы у него не нуждаются в вердикте разума, строго ограниченного в своих притязаниях. Правда, Декарт также признавал наличие в уме «простейших понятий», рождающихся на свет вместе с нами и потому не требующих применения специальных процедур для того, чтобы стать понятыми (*Первоначала философии*, I, 10), но все-таки «первичным и самым достоверным, какое только может представиться кому-либо в ходе философствования» положением он считал принцип *cogito*. Паскаль избегает этих — по сути схоластических — разделений между самоочевидным и «еще более» самоочевидным, рассматривая аксиомы в качестве простых основ всякого дискурсивного мышления и не изобретая для их поиска никаких специальных процедур типа всеобщего сомнения, отбрасывания недостоверного и т. д.

** Различие методологических принципов Декарта и Паскаля в вопросе о соотношении дедуктивных и экспериментальных доказательств проявляется в различии взглядов мыслителей на предмет конкретнонаучных исследований. Ср. определения «пустого пространства», данные Декартом и Паскалем (см. соответственно прим. 2 и 4 к письмам к Ф. и Ж. Перье).

*** По главным пунктам Паскаль — противник Декарта, хотя многие идеи последнего были им безоговорочно признаны (см., например, *Рассуждение о любовной страсти*, а также *Мысли*, 341, 342).

Завершая очерк паскалевских взглядов 1646—1647 гг., нельзя не подчеркнуть глубоко закономерный характер «первого обращения». К религии Паскаль пришел в силу тех же причин, что побудили его в двенадцать лет заняться исследованием природы звука. Причины эти не имеют ничего общего ни с помутнением рассудка, ни с обострением болезни, ни с «впечатлительностью натуры». Они кроются в рано сложившимся у Блеза настойчивом стремлении узнать «основу всякой вещи» и в строгой последовательности его ума. Необходимость демаркации между наукой и религией как раз и объясняется четким осознанием сложной природы и специфичности истин религии. Хотя по свидетельству Ж. Перье Этьен Паскаль с детства воспитывал в сыне уважительное отношение к вере, только в 1646 г., познакомившись с янсенистскими сочинениями, двадцатитрехлетний ученый вдруг ясно осознал, что без религии он не сможет приблизиться к пониманию основ вещей и его представления о самой природе знания будут принципиально неполными. Он понял, что жизнь не исчерпывается математикой, и есть ряд важных вопросов, ответы на которые лежат в иной области. Итогом этого стало последовательное разграничение веры и разума, прилив религиозных чувств и чередование визитов в келью Мерсенна с визитами в келью де Ребура. Этот дух «гармонии веры и разума» натолкнулся тогда на непонимание со стороны янсенистов (см. прим. 16 к письмам к Ф. и Ж. Перье). Отметим, что даже уяснив причину подозрений де Ребура, Блез не отрекся от мнения, которое считал очевидным: сетуя на свою неспособность убеждать*, он остался неколебим.

Так, с 1646 г. в жизнь Паскаля входят напряженные поиски «своего» христианства. К этой цели он шел несколько лет,

---

* От этого комплекса неспособности Паскаль, судя по всему, избавился после успеха *Провинциалий*. По крайней мере, во время работы над *Апологией христианства*, а также в общении с м-ль де Роанне и сыном герцога де Люиня он уже ведет себя как человек знающий и уверенный в своих силах.

но черты его зрелых религиозных убеждений просматриваются уже в период «первого обращения»: стремление всецело вверяться Богу, стойкость в страданиях, готовность отказаться от мирских ценностей. Опыт последующих лет жизни наделил его лишь более глубоким пониманием этих вещей, поскольку в 1646 г. ему еще не ясно, какие из мирских ценностей следует считать суетными.

ВТОРОЙ ПЕРИОД: 1651—1654 гг.

24 сентября 1651 г., после смерти Этьена Паскаля, в жизни Блеза начался т. н. «светский» период, продолжавшийся вплоть до осени 1654 г.,— осени «второго обращения». Принято считать, что в это время Паскаль совершенно отходит от религиозных убеждений времен «первого обращения» и полностью отдается светским интересам. Рассмотрим основные события его жизни в эти годы.

Со смертью отца, противившегося намерению Жаклины принять постриг, сестра Паскаля наконец получает возможность реализовать свои замыслы. Теперь, однако, против выступает Блез,— он умоляет Жаклину не оставлять его одного и пытается привязать ее к мирской жизни с помощью особого оформления ее доли наследства. Но сестра не поддается на какие уговоры и 4 января 1652 г. поступает послушницей в обитель Пор-Рояля. Блез оказывается в совершенно новой для себя ситуации: он лишился семьи и волей-неволей должен привыкать к самостоятельной жизни.

Ввиду усилившейся болезни врачи советуют Паскалю оставить занятия, связанные с умственным напряжением, и чаще бывать в свете. Блез следует их рекомендациям. Весной 1652 г. он демонстрирует в особняке герцогини д'Эгийон действие арифметической машины. Эта демонстрация принесла

ему громкую славу, и не только во Франции. К этому же времени относится знакомство Паскаля с герцогом де Роанне, вместе с которым он отправляется на лето в его пуатевинское имение, в пути познакомившись с де Мере и Митоном, тогдашними законодателями мод по части утонченных манер и светских доблестей (см. преамбулу к примечаниям к *Рассуждению о страстях любви*). В ноябре Блез уезжает в Клермон, чтобы окончательно уладить дела, связанные с наследством, и гостит у супругов Перье до мая следующего года. Весной Жаклина заканчивает послушничество и готовится принять постриг, а свою долю наследства намеревается передать Пор-Роялю, чему противятся Блез и Жильберта. Прибыв в Париж, Паскаль вновь пробует помешать сестре — и вновь неудачно. Вынужденный смириться с ее выбором, он подписывает дарственную, предоставляющую сестре свободу распоряжения значительной долей наследства*. Остаток 1653-го и почти весь 1654 г. Паскаль занят научными (главным образом математическими) исследованиями и светской жизнью. Посещает он и Жаклину. С сентября 1654 г. все явственнее проступают признаки острого мировоззренческого кризиса, который завершается в ноябре—декабре «вторым обращением». Биографы Паскаля обычно отмечают, что в это время он забывает о религиозных устремлениях и становится всецело светским человеком. Рассмотрим, что же может свидетельствовать в пользу такой точки зрения:

— во-первых, это мемуары Маргариты Перье, сообщающей, что Паскаль тянулся к светским развлечениям и видел в них не столько лекарство, сколько источник наслаждений;

* 6 июня 1653 г. Блез отправил Жильберте письмо, в котором были такие строки: «Сестра приняла постриг вчера, в четверг, 5 июня 1653 г. Не в моих силах было помешать этому, так как господа из Пор-Рояля боялись, как бы малое промедление не вызвало большого и торопили ее на том основании, что намерены вскоре возложить на нее некоторые обязанности и посему нужно спешить, поскольку, прежде, нежели сестра приступит к их исполнению, ей надлежит несколько лет вести монашескую жизнь. Так они мне отплатили».

— во-вторых, упорное сопротивление попыткам Жаклины передать Пор-Роялю причитавшуюся ей долю отцовского наследства*, якобы доказывающее, что Паскаль был неспособен к подлинным делам милосердия;

— в-третьих, настойчивое стремление удержать сестру от принятия монашеских обетов;

— в-четвертых, намерение купить должность и жениться (а ведь еще в 1646 г. не кто иной как Блез побудил Жаклину отказаться от весьма выгодного брака);

---

* Скорее всего, главную роль в этом противодействии играла Жильберта, никогда не забывавшая об интересах своей семьи. Блез, видимо, воспользовался ситуацией, чтобы не допустить ухода любимой сестры в монастырь, но когда стало ясно, что пострижение неизбежно, уступил. Жаклина очень остро переживала такое отношение к себе со стороны ближайших родственников, поэтому в Пор-Рояле ее пытались всячески утешить и внушить мысль о второстепенности возникшей проблемы. Тогда мать Анжелика и дала следующую характеристику Блезу: «Заметьте, сестра, что когда кто-либо отрешается от мирской жизни, то любое одолжение таким людям рассматривается обыкновенно как потеря. Есть только две побудительные силы, которые могут заставить их [родственников.— *О. Х.*] одобрить ваше намерение: милосердие, которое позволило бы им понять ваши чувства, либо привязанность, которая побудила бы их оказать вам эту милость. Но вам хорошо известно, что тот, кто больше всех заинтересован в этом деле [Блез.— *О. Х.*] еще слишком привязан к мирской суете и мирским удовольствиям, чтобы согласиться с пожертвованием, которое вы хотели бы сделать из ваших личных средств. Стало быть, надеяться на то, что его привязанности к вам достанет, чтобы отнестись уважительно к вашей воле, значит надеяться на нечто неслыханное и невозможное. Этому никак не произойти без чуда. Я говорю о чуде человеческой природы и дружеской привязанности, ибо неуместно ждать чуда благодати от такого человека, как он; впрочем, вам хорошо известно, что нельзя уповать на чудеса» (OPUSCULES, 1897, 138). Согласившись с настоятельницей, Жаклина заметила, что у нее есть основания надеяться на одно из таких чудес, поскольку в их семье уже случалось нечто подобное. В свое время Этьен Паскаль явил пример такого чуда в отношении одного из племянников, к тому же его должника. Мать Анжелика посоветовала ей не настаивать на своем требовании в разговорах с родными и сделать вид, что все это нисколько ее не волнует. Блез, приехавший вскоре в Париж из Клермона, после беседы, в ходе которой Жаклина отказалась от своих притязаний, принял решение передать монастырю часть (примерно половину) ее доли наследства. Остальное Жаклина согласилась уступить Блезу. Этот факт еще раз подчеркивает способность Паскаля до «второго обращения» с легкостью совмещать христианские заповеди и вполне мирские стереотипы поведения.

— в-пятых, несколько случаев ухаживания за дамами (например, в Клермоне зимой 1652—1653 гг.);

— в-шестых, свидетельства неравнодушия к знакам успеха и известности;

— в-седьмых, явно преувеличенное представление о собственном достоинстве и повышенное чувство превосходства, плохо скрытое за показной почтительностью письма к королеве Христине;

— в-восьмых, усвоение стиля письма, принятого среди завсегдатаев великосветских салонов.

Этого, видимо, достаточно, чтобы сделать вывод об отходе Паскаля от религии, забвении былых принципов в светской суете и т. п. Но факты могут быть истолкованы иначе. Отметим, что элементы салонного стиля, усвоенные, очевидно, под влиянием де Мере, Митона и других светских знакомых, Паскаль использует даже в письме к Ферма от 10 августа 1660 г. (см. прим. 2 к указанному письму),— почти через шесть лет после «второго обращения». К вопросам научного приоритета и связанной с ним славы, Паскаль не был равнодушен ни в период «первого обращения» (см. прим. 7 к письмам к Ф. и Ж. Перье и преамбулу к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*), ни в 1658 г., когда, стремясь прославить Пор-Рояль победой в конкурсе лучших математиков Европы, допустил, чтобы его соперникам отказали в заслуженной награде по чисто формальным причинам (см. С. 355 настоящего издания). Впрочем, Паскаль отстаивал приоритет на открытия, которые потребовали от него немало сил и средств, и в этом нет ничего зазорного, если только не становиться на слишком ригористическую точку зрения. Что же касается демонстрации арифметической машины в особняке герцогини д'Эгийон, то здесь едва ли дело было в тщеславии. Скорее всего, Паскаль просто не мог отказать в любезности герцогине, которой столь многим был обязан его отец (см. прим. 8 к *Жизни Паскаля*).

Попытки удержать Жаклину от ухода в монастырь объясняются, скорее, боязнью одиночества, а не презрением светского человека к монашеской жизни. Нельзя не заметить, что сам Паскаль не стал монахом и после «второго обращения», предпочитая связывать себя лишь собственными уставами. Но то, что он, будучи «пор-рояльским отшельником», жил не в келье, а в своей парижской квартире, едва ли умаляет искренность его веры. К мысли о монастыре Жаклина пришла самостоятельно, и если в 1647 г. Блез ее поддерживал, а в 1652-м — нет, то причина здесь не в «отступничестве» от религии, но в известных жизненных обстоятельствах.

Паскалеву почтительность в письме к королеве Христине можно при желании рассматривать как показную, но ведь и иезуиты в свое время, движимые единственно желанием облегчить себе жизнь, пустили миф о скрытом атеизме Паскаля. Что же до чувства собственного достоинства, то Блеза едва ли можно обвинить в его недостатке, о каком бы периоде жизни ни шла речь. Конечно, достоинство это понималось им иначе, нежели какими-нибудь спесивыми бреттерами,— он не помнил, если верить Жильберте, нанесенных ему обид, но никогда и никому не выказывал уважения лишь на основании чинов или происхождения. Когда же оскорбление было нанесено всей Церкви, у него достало мужества и таланта бросить вызов могущественному Ордену иезуитов и всей полиции Французского королевства.

Отнюдь не следует думать, что в период светской жизни Паскаль забыл дорогу в церковь. Он никогда не сочувствовал либертинам, не занимался интригами, наконец, не дрался на дуэлях. К тому же предписаниям врачей он следовал весьма неаккуратно и, если позволяло здоровье, усиленно занимался математическими исследованиями. В этом отношении его образ жизни мало чем отличался от того, что он вел, например, в 1647 г. Только время, прежде уделявшееся семье, Блез тратил теперь на поддержание светских знакомств.

Итак, на все эти упреки можно дать один ответ. В 1651—1654 гг. мы потому не наблюдаем никакого отступничества Паскаля от принципов, воспринятых им шестью годами ранее, что само это восприятие не отличалось особой глубиной чувства и понимания. Жаклина, кстати, оказалась проницательнее брата и уже в 1647 г. убедилась в невозможности совмещать мирскую жизнь со служением «одному лишь» Богу. Блез же в таком совмещении противоречия не усматривал. Обратимся вновь к *Молитвенному размышлению* — своего рода манифесту периода «первого обращения». Основной его смысл весьма напоминает просьбу, с которой обращалась к Богу Шарлотта де Роанне,— разве только Блез не ищет монашества. Паскаль молит Бога о благодати, которая позволила бы ему хранить верность своему Творцу в любых испытаниях жизни. Он просит наставить его, научить, не забывать о нем в страданиях, внушить ему истинно благие помыслы и отвлечь от того, что кажется благом лишь в глазах мира. Но каковы эти истинно благие помыслы? Что считать истинным благом в той или иной жизненной ситуации? Как раз это и неведомо пылкому неофиту. Паскаль чувствует: прежде его жизнь шла «не так», но как она должна идти? Фактически, он выказывает покорность Провидению, сознательную и радостную готовность подчиниться любому свидетельству воли божьей. Но эти свидетельства он не может найти в книгах янсенистов. Истина для него — нечто остро пережитое, воспринятое всем существом. Он не измышляет гипотез в вопросах веры, равно, как и в опытах с давлением воздуха. Он ждет откровения, но откровение не приходит. Он понимает, что долг человека — служить одному Богу и не творить ложных кумиров, что людям следует позаботиться о том, чтобы удостоиться состоять частью тела Христова (см. С 16, 19—20 настоящего издания), но каким должно быть повседневное практическое исполнение этих постулатов? В *Молитвенном рассуждении* нет конкретики, нет достаточного числа *правил*

должного поведения, там присутствует лишь желание обрести эти правила. Довольно четко там проявляется лишь убеждение в том, что телесные наслаждения, которых ищут «среди мира», греховны, как греховно и убеждение в самоценности «богатства, громкого имени и цветущего здоровья», заставляющее видеть в этих вещах нечто большее, нежели средство, облегчающее служение Богу. На этом список осознанных максим заканчивается. Ни слова не сказано о безбрачии, пожертвованиях бедным, отшельничестве, отказе от науки.

Следует заметить, что это неведение касательно конкретных правил, обязательных для настоящего христианина, будет присуще Паскалю вплоть до «второго обращения»*. Его чувства в первой половине пятидесятых мало отличались от чувств, испытанных в 1646 г. Он, строго говоря, не знал, что делать, и эмоциональный подъем «первого обращения», при-

---

* До тех пор Паскаль вел обычную жизнь — занимался наукой, поддерживал светские знакомства, рассуждал о религии. Но уход Жаклины в монастырь ускорил становление «великого христианина». Не питая на самом деле глубокой привязанности к свету, он начал мучительно задумываться над своим образом жизни и его соответствием идеалам христианства. Однажды он рассказал Жаклине о чувствах, обуревавших его после июня 1653 г. Жаклина сообщала Жильберте в одном из писем: «Он открылся мне и вызвал жалость, поведав, что в кругу своих великих забот и вещей, которые способствовали его любви к миру и к которым его небезосновательно считали привязанным, он был склонен оставить все это — как в силу отвращения к светским безумствам и забавам, так и по причине непрерывных упреков совести; что проникся ко всему безразличием, равного или хотя бы подобного которому никогда еще не испытывал, и в своей богооставленности не ощущал никакого влечения с Его стороны; что он стремился к Богу всеми своими силами, в то же самое время отчетливо осознавая: не влияние божественного духа, а его собственный разум и дух подсказывают ему, что считать наилучшим и, будучи равнодушен ко всему вокруг, он способен совершить любой поступок, если только обнаружит в себе те внушенные Богом чувства, которые имел прежде, когда ему необходимо надлежит в это самое время иметь отвратительные привязанности, не позволяющие вкусить той благодати, которую Бог ему ниспосылал, и испытать те душевные порывы, которыми Он его наделял». Именно угрызения совести, вызванные пострижением Жаклины в монахини и породившие известную идеализацию эмоционального подъема, сопровождавшего «первое обращение», привели к озарению, пережитому Паскалем в ноябрьскую ночь 1654 г.

нятый за божественное внушение, сменила пора долгих поисков жизненных ориентиров. Иначе говоря, Паскалю в светский период его жизни не пришлось идти против собственных убеждений. Он ничего не «забывал» и ни от чего не «отрекался». Он просто недостаточно проник в суть той религии, которую принял; необходимы были время и жизненный опыт, чтобы до конца осознать истинную природу требований христианства. Как уже отмечалось, во время «первого обращения» Паскаль ограничился демаркацией между наукой и религией, и все последующие годы (вплоть до «второго обращения») отдавал Богу Богово, а кесарю кесарево. Потому и не нашлось особых препятствий для его приобщения к светской жизни, которое вполне могло бы расцениваться как отступничество, произойди оно лет пять спустя. Но в 1652-м Паскаль еще не был суровым аскетом, не видел в благотворительности и заботе о бедных и больных дела всей жизни и не испытал разочарования в науке.

К тому же, повторюсь, слухи о глубине его погружения в трясину светского общества изрядно преувеличены. Можно понять Жаклину, когда она находит пребывание брата в свете греховным: ученица в данном случае превзошла своего учителя и обрела тот взгляд на вещи, который станет доступен Блезу лишь через несколько лет. Сам же Блез никакого «отступничества» до поры до времени не замечал, как не замечал и поверхностности своего христианства, ограничиваясь мощным, но весьма неопределенным стремлением к самосовершенствованию и соединению с Христом. Однако надо признать, что должности он в итоге так и не купил, семьи не создал и даже отчасти пошел навстречу Жаклине в вопросе о наследстве (хотя по закону мог бы этого и не делать). С именем Паскаля вообще связано много слухов, говорят даже, что он пытался жить на широкую ногу. Достоверность этого свидетельства так же сомнительна, как и то, что Паскалево «обращение» обусловлено помутнением рассудка (см.

прим. 41 к *Похвальному слову*). Паскаль, не имевший привычки к пустому времяпрепровождению, очень неохотно решился последовать совету докторов, которые «прописали» ему светскую жизнь. Но даже приобщившись к свету, он не принял его правил и уже после двух лет такой жизни (а с учетом семи месяцев, проведенных в Клермоне, где жизненный уклад весьма отличался от парижского, то менее чем через полтора) испытал сильнейший мировоззренческий кризис. Что же касается ухаживаний за дамами и галантных стихов, писанных для «некоей особы», то у Паскаля, во-первых, могли быть, как говорится, «честные намерения», во-вторых, обета безбрачия он никогда не давал* и, в-третьих, возраст все же должен был взять свое.

Еще раз повторю: «обращение» 1646-го года не следует приравнивать по глубине религиозного чувства к «обращению» года 1654-го. Достаточно указать на то обстоятельство, что Жильберта, благочестие которой вполне удовлетворяло Блеза еще в 1648 г. (см., например, С. 220 настоящего издания), просто-таки недоумевала, наблюдая, как переменился образ жизни брата после вступления в круг «отшельников» Пор-Рояля. И действительно, к тому времени речь уже шла о весьма различных уровнях глубины в понимании истинной религиозности (см. С. 308—311 настоящего издания). В период «первого обращения» Паскаль признал, что Бог должен

---

* Считается, что в 1646 г. Блез отговорил Жаклину от замужества и призвал ее посвятить себя Богу. Однако здесь, с моей точки зрения, проводится неоправданная параллель с паскалевским мировоззрением периода «второго обращения». Блез скорее всего восторженно делился с сестрой идеями, которые почерпнул в сочинениях янсенистов, а Жаклина уже сама делала выводы. Блез, конечно же направил (в основном, личным примером) сестру к религиозным помыслам, но степень его «руководства» не следует переоценивать. Жаклина была весьма незаурядной натурой (см. прим. 18 к *Жизни Паскаля*, а также ТАРАСОВ, 1982, 41–43 и 60–63) и, очевидно, решение не выходить замуж (как позднее — постричься в монахини) приняла самостоятельно. Это свидетельствует о том, что Жаклина довольно быстро постигла тот «смысл» христианства, который еще долго оставался скрытым от Блеза.

быть последней целью (см. *Молитвенное обращение*), но потребовалось несколько лет для того, чтобы философу стала ясна подлинная суть такого признания.

Таким образом, главным следствием приобщения Паскаля к свету оказался неразрешимый мировоззренческий кризис, сопровождавшийся чувством острой неудовлетворенности жизнью. «Математик, не знавший ничего, кроме своей математики»,— он в полной мере освоил светские манеры, прочел Монтеня, познакомился с законодателями норм салонного приличия, но так и не почувствовал, что хоть сколько-нибудь приблизился к страстно взыскуемой им истине. Трагические события осени 1654 г.— смерть Ле Пайера, инцидент на мосту в Нейи*,— только подтолкнули Паскаля к решению, которое он давно уже готовился принять. Так период светской жизни стал прологом «второго обращения».

Здесь необходимо отметить еще одно существенное обстоятельство. Часто жизнь Паскаля рассматривают как историю метаний от науки — к религии, от света — к аскезе, как путь забвения и нового обретения Бога. Произведенный выше обзор паскалевской биографии такой вывод не подтверждает. Безусловно, взгляды Паскаля порой претерпевали радикальные перемены, но он никогда не «метался». Весь путь от первого обращения ко второму характеризуется последовательным углублением религиозного чувства, приведшим к экстатическому озарению в ночь с 23 на 24 ноября 1654 г.

С анализа *Мемориала*, в котором зафиксированы мысли, посетившие тогда Паскаля, обычно принято начинать характеристику третьего этапа его идейного становления**.

---

* Подробнее об этом см. в *Похвальном слове* Кондорсе; об интерпретации Ш. Сент-Бёва и Л. Брюнсвика см. прим. 41 к *Похвальному слову*.

** См. МЫСЛИ, 1994, 61–62.

ТРЕТИЙ ПЕРИОД: 1655—1662 гг.

Содержание *Мемориала* сводится к четырем пунктам:

1. Мистическое принятие Христа в качестве личного Бога и порицание ученых размышлений о божественной природе;

2. Раскаяние в своем образе жизни, обличение собственного «отступничества от Христа»;

3. Признание евангельских максим единственным средством обретения Христовой благодати, выражение полной покорности Богу и своему духовнику.

4. Решимость полностью отречься от мира и вовек не разлучаться с Богом.

По сути, эти пункты являются дальнейшим развитием изложенных выше идей *Молитвенного размышления*. Если Размышление свидетельствует об общем порыве, побуждающем Паскаля вручить свою судьбу божественному руководству и поступать согласно Божьим повелениям, то *Мемориал* как бы дополняет этот порыв практическими смыслами, ставшими непосредственными максимами поведения. Паскаль в 1646—1648 гг. не «метался» между наукой и религией, поскольку научные занятия не противоречили еще его стремлению посвятить себя Богу. Понадобился «светский период», чтобы такое положение дел показалось противоречивым и порочным. *Мемориал* — признак решительного пересмотра взглядов,— пересмотра, но не идейных метаний. Правда, Паскаль говорит, что он не просто «отрекся» от Христа, но даже «преследовал и распинал Его», однако очевидно, эти слова следует воспринимать как ретроспективную оценку. Да, в конце 1654 г. Паскалю казалось, что, бывая в свете и занимаясь науками, он удалялся от Бога и «распинал» Его. Но дело в том, что ни в 1648-м, ни в 1652-м годах Блез еще не придерживался таких взглядов. Его религиозность периода «первого обращения» не угасала (завершение эмоционального подъе-

ма, обусловленного эффектом новизны, не в счет) и не возрождалась; установившись на некоем стабильном уровне, она перешла в новое качество осенью 1654 г.

То, что Паскаль говорит о себе задним числом, вовсе не является бесспорным доказательством «метаний». Ту жизнь, которую он вел в прежние годы, осенью 1654-го мыслитель счел отступничеством от Христа. Однако и в 1647 г. Паскаль был таким же «отступником», как и в 1652-м, когда врачи рекомендовали ему «лечение светом». Ведь он так же занимался науками, не пренебрегал укреплением своего научного авторитета, безуспешно пытался найти общий язык с Пор-Роялем, с той только разницей, что в 1652 г. светская жизнь отнимала у Паскаля часть времени, которое в 1647-м он уделял семье или все той же науке. Правда, в 1647 г. Блез не противился намерению Жаклины уйти в монастырь, а пятью годами спустя совершенно переменил свою точку зрения по этому вопросу. Но, видимо, набожность не мешала Паскалю порицать намерение сестры и отговаривать ее от принятия обетов даже во время послушничества*. Встань перед ним в 1647 г. перспектива оказаться в одиночестве, он также едва ли бы одобрил намерение Жаклины. В период светской жизни, как уже было сказано, Блез отнюдь не стал «своим» в свете, не проникся мирским духом и не забыл о религии. Хотя, конечно же, он не был еще готов проявить «полную покорность своему духовнику».

Итак, именно в 1654 г. Паскаль пришел к подлинному, на его взгляд, пониманию смысла тех религиозных принципов, которые вызвали у него в 1646 г. столь мощный прилив

---

* Видимо следует говорить не просто о стремлении Паскаля оставить Жаклину «в миру», но и об известном неприятии монашества, сформировавшемся у него к 1652 г. Даже после «второго обращения» Блез, присоединившись к пор-рояльским «отшельникам», не помышлял о постриге. В *Провинциалиях* содержатся не только славословия в адрес «монахинь святой жизни» (см. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 319–320), но и высмеивание монахов, распространяемое не на одних только иезуитов (там же, С. 47, 63, 80).

энтузиазма*. Но угасание этого энтузиазма и явный интерес к наукам и светской жизни вовсе не следует считать действительным «отступничеством». Паскаль не отрекался от идеалов 1646 г., но в 1654-м решил: вести прежнюю жизнь — значит отступаться от Бога, Евангелия и истинного смысла христианской религии. Наряду с углублением религиозного чувства происходил и пересмотр научно-философских представлений, причем именно этот пересмотр, на мой взгляд, и стал одним из решающих факторов «второго обращения».

Здесь вновь необходимо сделать отступление. В «светский» период жизни Паскаль с особой остротой почувствовал бессилие чистой логики как средства разъяснения своих мыслей другим людям. В ученой среде, к которой он принадлежал, верно построенного доказательства, как правило, было достаточно для взаимопонимания**, но в рассуждении о теологических предметах опора на одну лишь логику часто не оправдывала себя (см. С. 222 настоящего издания). Однако, войдя в светскую жизнь, «великий математик» (и без того чувствовавший себя весьма неуверенно, когда ситуация требовала не столько доказать нечто, сколько просто расположить к себе собеседника и, воспользовавшись добрым расположением, внушить ему нужные мысли), возможно, впервые столкнулся с полной неэффективностью научных методик доказательства, с иным типом ума, основанного на специфических ценностях, отличных от ценностей науки.

Характерным представителем такого мышления был кавалер де Мере. Совершенно не понимая сути паскалевских аргументов о бесконечной делимости пространства, он считал их полностью надуманными и, нимало не смущаясь, поз-

---

* Здесь нельзя не упомянуть о фр. 275 *Мыслей*, обобщающем определенный личный опыт: «Люди часто принимают свое воображение за ощущения сердца и, лишь подумав об обращении, уже считают себя обратившимися».

** Хотя Блез на собственном опыте столкнулся с исключениями — вспомним судьбу его *Трактата о конических сечениях* и полемику с о. Ноэлем.

волял себе менторский тон по отношению к их автору*. Именно в беседах с де Мере и людьми его круга Блез понял, что истина — гораздо более сложный феномен, нежели ее математическая версия. Поэтому, памятуя о своей «неспособности» завоевывать сердца людей, Паскаль в 1652—1654 гг. уделяет большое внимание стилю светского общения и выработке изящной манеры письма, свидетельством чего явилось созданное в эти годы *Рассуждение о страстях любви*.

Убедить человека, воздействуя на один только разум, чаще всего невозможно. Эта идея автоматически вела Паскаля к необходимости установления механизмов «сердца», источников убедительности и очевидности. Ведь все доказательства, в конце концов, основываются на уже заложенных в человеке принципах, и потому постижение истины необходимо предполагает постижение того, как эти принципы в нас закладываются. Паскаль столкнулся здесь с проблемой абсолюта, в сравнении с которой все иные проблемы могут рассматриваться в качестве частных. Такой строй мысли Паскаля обусловил постепенное охлаждение интереса к науке** и потребовал поиска более «ценного» знания, более универ-

---

* В подтверждение можно привести отрывок из письма де Мере Паскалю: «Вы, помнится, сказали мне, что теперь уже не так уверены в превосходстве математики. Теперь Вы мне пишете, что я открыл Вам вещи, которых Вы никогда не видели, не знали без меня. Не знаю, сударь, так ли Вы мне обязаны как говорите. У Вас еще осталась привычка, приобретенная Вами вследствие занятий этой наукой: Вы обо всем судите только с Вашими доказательствами, которые большей частью ложны. Эти длинные рассуждения мешают Вам прежде всего приобрести знания более высокого сорта и притом такие, которые никогда не обманывают» (цит. по КЛЯУС, 1971,100).

** Такое охлаждение, конечно же, произошло не в одночасье. Еще в начале 1654 г. Паскаль составил *Послание к Парижской академии*, содержавшее программу его дальнейших математических исследований и перечень уже достигнутых результатов, начиная с 1639 г. Но послание это было написано уже как бы по инерции, поскольку 54-й год не случайно считается в жизни Паскаля переломным: с лета он стал посещать в Пор-Рояле Жаклину, разочаровался в науках и почувствовал прямо-таки отвращение к светской жизни. Стремясь к новому горизонту постижения истины, Паскаль фактически встал на путь, ведущий ко «второму обращению».

сальных обобщений. Хотя Паскаль никогда не был ортодоксальным картезианцем, он все же воспринял в свое время Декартову идею субстанциальности разума, снимающую вопрос о происхождении последнего (разум как одно из естественных проявлений мыслящей субстанции) и переключающую внимание на конкретные методики его применения. Но в 1654—1655 гг. Паскаль отходит от этой концепции и все больше склоняется к функциональному пониманию разума. Для него в этот период становится все более важным не то, как познает разум, не описание внешних механизмов «надежно» постигнутой в своих основах мыслящей субстанции, а то, что направляет познавательную активность разума. Таким образом, проблема субстанции вновь остается открытой.

В этом смысле немалый интерес представляет рассмотрение неоконченного трактата *О геометрическом уме*, написанного в первые месяцы 1655 г. Трактат этот, судя по всему, задумывался в качестве составной части учебного пособия по геометрии для «малых школ» Пор-Рояля и потому представляет собой не столько критический разбор геометрии, сколько общее описание ее предмета. Но не следует забывать: если Паскаль говорит, что первые начала принимаются геометрией без доказательства, это означает для него методологическую ущербность геометрии. Из человеческих наук она, бесспорно, самая совершенная, вот только совершенство человеческого знания Паскалем в 1655 г. оценивает весьма невысоко. Если он заявляет, что все, выходящее за пределы геометрии, превышает нас, то речь здесь идет о вполне определенном состоянии человека, когда у него нет иного руководства, кроме того, которое он находит в своей природе (*Мысли*, 34). Но руководство со стороны природы далеко не единственное, которому подчиняются люди. Согласно Паскалю, существует сфера сверхприродного, сфера принципов, созидающих самое природу, и их источник является одновременно источником более надежного руководства человеком.

«Второе обращение», стало быть, не препятствовало философским исследованиям Паскаля, скорее даже, способствовало их углублению. В религии он видел путь к разрешению проблемы очевидности, способ приобщения к источнику всех первых принципов, знанием которых наделен человек. Таким образом, философская истина для Паскаля в конечном счете раскрывается с помощью религии и усвоение ее лишь частично опосредуется доказательством. Здесь приходит час искусства убеждать — искусства эффективно представить разъясняемый материал, избрать надлежащий стиль, учесть особенности аудитории.

Причем «искусство убеждать» Паскаль понимает именно как искусство — некий симбиоз индивидуального вдохновения и надиндивидуальных канонов, а не как строгую логику, поддающуюся методологическому изложению. Отвергая излишний, на его взгляд, методологизм, присущий современной ему логической науке, стремление последней все упорядочить, привести в систему и т. д. (см. прим. 55—57 к трактату *О геометрическом уме*), он стремится ограничиться минимальным числом правил метода и оставить место как наитию, вдохновению, так и строгому доказательству. У него видна плохо скрытая неприязнь к «логикам», которые стремятся ввести истину в жесткие рамки своих хаотически составленных и претенциозных, но бесполезных на деле, систем правил и не наделенных никаким глубоким смыслом, но по видимости «значительных» терминов. Так обнаруживается существенное расхождение между Декартом и Паскалем. Декарт, всегда тяготевший к четкой системности в изложении своих идей, выглядит этаким идеалом «специалиста», верующего в доказательную силу своей терминологии. Очень характерны в этом отношении его *Ответы на Возражения, выдвинутые различными авторами против Метафизических размышлений.* Картезий очень часто упрекает своих оппонентов в том, что они прибегают к здравому смыслу, тогда как он

доказывает[*]. Декарт пытается окружить себя жесткой системой терминов, и в этом пункте проявляется характерная для него порой (как, впрочем, и для авторов *Логики Пор-Рояля*) близость к схоластике. Паскаль же стремится избегать пустых терминов, способных лишь затуманить суть дела, и его *Провинциалии* дают яркий образец такого стремления.

Провинциалии вообще следует рассматривать как своего рода итог, воплощение изображенных выше тенденций паскалевского творчества. Во-первых, это сочинение человека, который наконец-то избавился от комплекса «неспособности» убеждать других и поверил в свои силы. Во-вторых, Паскаль в этом сочинении умело чередует рациональные доказательства[**] и ссылки на авторитет Писания и отцов церкви. В-третьих, он подвергает беспощадной критике игру в термины[***], отстаивая право «неспециалиста» на понимание самых запутанных теологических вопросов.

Эти перемены в мировоззрении Паскаля происходят параллельно резкому изменению образа жизни. Великий математик отходит от мирских интересов, становится сущим аскетом, много средств тратит на благотворительные цели или попросту раздает в качестве подаяния. Только начиная с зимы 1654—1655 гг. можно говорить о том, что Паскаль доподлинно глубоко понял и прочувствовал воспринятые им девять лет назад принципы. Все эти годы он неуклонно шел

---

[*] Полвека спустя такие же упреки Лейбниц предъявит Бейлю, чьим неотразимым покоящимся на здравом смысле доводам, будет важно противопоставлять «научный» подход, сводящийся, строго говоря, к уклоняющимся от сути вопроса дистинкциям (см., например, его *Теодицею*).

[**] И, тем самым, очевидно, реализует свой проект «правильного» применения геометрии — см. С. 270—271 настоящего издания .

[***] Чего стоит хотя бы следующий пассаж из Двенадцатого письма: «...Вы нарочно подбираете подобные словечки: "божественно право", "положительное право", "естественное право", "внутренний и внешний суд" <...> и другие малоизвестные, для того, чтобы в этом тумане ускользнуть и скрыть ваши заблуждения, Вы, однако, не ускользнете, отцы мои, с помощью своих пустых тонкостей: я ведь поставлю вам вопросы настолько простые, что они не будут подлежать *distinguo*» (ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 250).

ко «второму обращению», причем шел без метаний из стороны в сторону, постепенно углубляя изначальное представление о том, что значит признать Бога главной целью жизни. Слова Паскаля о том, что в природе человека не поступательное движение вперед, но, скорее, суетливое метание то вперед, то назад, не может быть отнесено к характеристике его собственной жизни, поскольку путь к глубокому усвоению христианства преодолевался мыслителем пусть и не с равной скоростью, но без зигзагов траектории, так что «светский период» следует рассматривать не как отступление, но как стабилизацию религиозного чувства на определенном уровне, о чем уже сказано было выше. Собственно с третьего этапа и начинается тот Паскаль, какого все знают — автор *Мыслей*! Но Паскаль не всегда был автором *Мыслей*. И учитывать это обстоятельство при рассмотрении его творчества совершенно необходимо.

***

В начале статьи уже говорилось о том, что одной из важнейших причин ошибочной интерпретации взглядов Паскаля является неоконченный характер его главного сочинения. Рассмотрим подробнее основные ошибки, которые приобрели сегодня поистине мифологический характер.

а) Паскаль — трагический мыслитель

Представление о «трагическом характере» взглядов Паскаля, опирающееся на слишком прямолинейную трактовку ряда фрагментов, из которых составлены *Мысли*, весьма прочно укоренилось в массовом философском сознании. Обычно основанием для такого вывода служат тексты, в роде:

«Пусть придя в себя человек поглядит, что представляет он рядом со всем бытием, пусть представит себя как бы за-

блудившимся в этом далеком углу природы и пусть по этой келье (я разумею нашу вселенную) научится ценить землю, царства, города и себя самого в своем истинном значении. <...> Да и что же такое, наконец, человек в природе? Ничто в сравнении с бесконечным, все в сравнении с ничтожеством, середина между ничем и всем. От него, как от бесконечно далекого от постижения крайностей, конец вещей и их начало бесспорно скрыты в непроницаемой тайне; он одинаково неспособен видеть и ничтожество, из которого извлечен, и бесконечность, которая его поглощает. <...> Мы как бы носимся по обширной поверхности вод, не зная пути и постоянно бросаемые из конца в конец. Только что думаем укрепиться на одном основании, оно колеблется и покидает нас; хотим ухватиться за него, а оно, не поддавшись нашим усилиям, ускользает из наших рук, обращается в вечное перед нами бегство <...> земля разверзается под нами до самых недр своих» (фр. 72).

«Рассматривая малую продолжительность моей жизни, я прихожу в ужас и изумление: отчего мне быть здесь, а не там, отчего теперь, а не тогда! Кто поставил меня здесь? По чьему повелению назначено мне это место и время?» (фр. 205).

«Душа поселяется в теле на краткое время. Она знает, что это лишь переход к вечному путешествию и что ей должно готовиться к нему в краткий срок человеческой жизни. ...Но и этот краткий досуг отчего-то так сильно тяготит ее, что как будто она только и заботится о том, чтобы от него избавиться. ...Душа не находит в себе никакого удовлетворения. Всякий взгляд внутрь себя приносит ей огорчение» (фр. п 171).

«Непостоянство, скука, беспокойство,— вот состояние человека <...> Природа во всяком положении делает нас несчастными...» (фр. 127, 109).

«Человек не знает, куда себя причислить. Он блуждает, он пал со своего настоящего места и не может вновь найти его. Он беспокойно, но безуспешно всюду ищет его в непро-

ницаемом мраке. <...> Мы беспечно устремляемся к пропасти, заслонив глаза чем попало, чтобы не видеть, куда бежим» (фр. 183, 427)*.

Действительно, на первый взгляд кажется, что автор, их написавший, был убежден в беззащитности и хрупкости человека, надуманности и эфемерности людских ценностей, непрочности и половинчатости земных истин и — главное — невозможности изменить это положение дел. Если же в *Мыслях* встречаются высказывания о величии человека, путях исправления человеческой природы и приближении в Богу (см., например, фр. 409, 411, 430 и др.), то тогда в качестве объяснения выдвигают тезис о фундаментальных сомнениях, всю жизнь терзавших Паскаля, о том, что он так и не обрел твердой опоры в своей религиозности, что он, в силу принципиальной бездоказательности веры, так и не смог принять ее в качестве надежного источника истин, хотя и очень стремился к этому и т. д. Паскалю, якобы, всегда было присуще трагическое ощущение мира, которое усиливалось тяжелой болезнью, ощущение бессилия и тупика, вызывавшееся в нем созерцанием картины человеческого существования. Применительно к религиозным взглядам мыслителя это общее настроение якобы преломилось в идее скрытого Бога, который не дает людям достаточно надежных гарантий своего существования, обрекая их на вечные сомнения (фр. 229). Поэтому знаменитый «аргумент пари» (фр. 223), идея которого появилась не в конце 1657 — нач. 1658 гг. (к этому времени относится первое упоминание Паскаля о замысле *Апологии христианства*), а позже, был прежде всего адресован «трагически мыслящим» и «мятущимся» философом самому себе. Но попытаемся прежде прояснить суть «трагического мирочувствования», заключенную в ощущении неразрешимого конфликта, неумолимой неопределенности некоего тягостного и

* См. также фр. 199, 200, 206, 207, 213, 216 и др.

мучительного состояния, которого нельзя избежать. Трагедии могут быть «оптимистическими», могут быть «пессимистическими», но «оптимизм» и «пессимизм» в данном случае выступают лишь как индикаторы эмоционального и этического принятия личностно неразрешимых, безвыходных ситуаций, когда нельзя уже ничего поделать.

Если так понимать трагизм, то Паскаль никогда не был «трагическим мыслителем». Что касается работ, написанных до 1658 г., то в них вообще нет никаких признаков «трагизма мысли»*, усмотрение же их в черновиках *Апологии христианства* — результат непонимания структуры, которую собирался придать этому сочинению автор.

Дело в том, что свою апологетическую книгу Паскаль замысливал как полемическую переписку или собрание диалогов между либертином и верующим (см., например, *Мысли*, 184, 227, 231, 239, 240 и др.). Поэтому в «аргументе пари» следует рассматривать не попытку Паскаля убедить самого себя в истинах «формально» воспринятой им религии, а всего лишь риторический ход, удачно найденный литературный прием, который должен был занять свое место в предполагаемом диалоге. К тому же, предлагая пари, Паскаль вовсе не дает нам свидетельство восприятия божества «на грани риска». Аргумент, напротив, дает верное средство снять опасения тех, кто, внутренне стремясь к Богу, не решается расстаться с мирскими благами и наслаждениями. Столь же риторический характер носят и приведенные выше фрагменты. Когда Паскаль говорит «я», это еще не значит, что в данном конкретном случае он высказывается от своего лица. Когда же он изображает ничтожное состояние человека, «затерянного в глухом углу вселенной», то этим отнюдь не исчерпываются все паскалевские воззрения на человека.

---

* В *Провинциалиях* есть прямое указание на то, что Паскаль не чувствовал идейной близости к о. Местеру, который покончил с собой, не вынеся сомнений, избрал ли его Бог (см. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 348).

Обратимся за примером к знаменитому 229-му фрагменту, который часто рассматривают как свидетельство Паскалевых «терзаний»*. При отсутствии кавычек, авторских разъяснений или слов второго участника диалога, отстаивающего иную точку зрения, может показаться, что Паскаль исповедуется в обуревающих его трагических сомнениях по поводу существования Бога. Но на самом деле этот фрагмент просто излагает взгляды человека неверующего, но взыскующего веры, и по смыслу примыкает к фрагменту, содержащему «аргумент пари». Перед нами — один из набросков задуманного Паскалем письма, где должен был излагаться аргумент. И если этот аргумент казался совершенно неубедительным Вольтеру (см. *Вольтер.* Философские сочинения, С. 194—195), то либертина из фрагмента 233 он должен был убеждать «по сценарию»: последние слова экс-вольнодумца впечатляют: «О, я в восторге от этой беседы и проч.». Проживи Паскаль несколько дольше, и мы бы увидели, как он в чистовом тексте развернет содержание этого «проч.», однако полагать 229-й фрагмент отражением собственных убеждений Паскаля — все равно, что приписывать ему точку зрения «доброго патера» из *Провинциалий*, награждавшего лестными оценками сочинения казуистов. Что же касается слов Паскаля о человеческом неведении, затерянности в бесконечных пространствах и т. д., то они действительно призваны были подтолкнуть читателя к трагическому ощущению мира, а их литературная форма является подлинным шедевром виртуозной техники искусства убеждать. Но Паскаль не собирался навечно оставлять читателей своей *Апологии* наедине с их трагизмом. Он хотел лишь подвести их к мысли о том, что трагизм этот не-

---

* «Вот что я вижу и что приводит меня в смятение. Куда бы я ни поглядел, меня везде окружает мрак. Все, являемое мне природой, рождает лишь сомнение и тревогу. Если бы я не видел в ней ничего, отмеченного печатью божества, я утвердился бы в неверии; если бы на всем видел печать Творца, успокоился бы, полный веры. Но я вижу слишком много, чтобы отрицать, и слишком мало, чтобы преисполниться уверенности, и сердце мое скорбит »

обходимо настигает того, кто остается один на один с безмолвной вселенной, не обращает сердце к божественному заступнику, проводит жизнь в пустых заботах, полагается на суетный разум и пренебрегает религией. Паскаль хотел, попросту говоря, развеять беспечность неверующих и нетвердых в вере, нарушить сон их духа, сбить с них спесь самодовольства. Он действительно хотел страшными и величественными образами воздействовать на волю и воображение читателей, но имел при этом сверхзадачу или, пользуясь его же терминологией, «заднюю мысль». Паскаль хочет сделать очевидным следующий постулат: «...В этой жизни нет иного блага, кроме чаяния жизни будущей» (*Мысли*, 194). Но так как сущность человека, его предназначение и достоинство заключены в способности мыслить (см., например, *Мысли*, 146, 347, 348, 365, 397), то цель Паскаля — показать способ, позволяющий человеку мыслить правильно, т. е. соответствовать человеческой сущности. Традиционная для философии XVII столетия проблема метода получает у Паскаля нетипичное разрешение. Она не сводится к созданию чисто технических правил для руководства разумом (см. С. 89 настоящего издания), но превращается в проблему стратегии мышления, проблему поиска фундаментальных целей, на которые мышление должно ориентироваться: «порядок мысли: начинать с себя, со своего Создателя и своего назначения» (*Мысли*, 146). Для соблюдения этого порядка, согласно Паскалю, следует четко усвоить пределы уместности разума* — и наше неведение перестанет быть трагическим. Мы разочаровываемся в разуме только потому, что требуем от него слишком многого. Когда же будут определены его границы, человек, наконец, поймет, что опираться на разум в иных вопросах вообще бессмысленно.

---

* «Нужно где следует сомневаться, где следует утверждать и где следует подчиняться. Кто поступает иначе, тот не знает силы разума» (*Мысли*, 268). См. также фр. 267, 270, 272 и др.

Здесь трагедия исчерпывается. Обратившись к христианской религии, человек навеки обретает величайшее счастье, величайшую добродетель и величайшую разумность (*Мысли*, 257, 538, 541). Паскалю, разумеется, вовсе нет нужды предлагать прямые доказательства истинности христианства; он прибегает к косвенным методам: пытается подтвердить предреченность Иисуса Христа в ветхозаветных текстах, показать неубедительность аргументов, выдвигаемых против тех или иных христианских догматов, выявить соответствие между стремлением человеческой природы к счастью и теми благами, которые обещает христианская религия. В конце концов, Паскаль предлагает пари... Словом, он готов сделать все, лишь бы только достучаться до сердец, ибо его цель та же, что и у ап. Павла — обращать, но не убеждать (*Мысли*, 564, 588). Скрытый Бог сокрыт только от тех, кого Он сам пожелал ослепить, для истинного же христианина здесь нет ничего трагического (*Мысли*, 194). Христианин не нуждается в суетных знаниях, ему и без науки доподлинно известны сила разума, предметы веры и пути спасения (*Мысли*, 561). Он искуплен от начала мира, и поэтому никакие вселенные и никакие бесконечности его не пугают. Уже в этой жизни он причащается тому блаженству, которое сполна обретет впоследствии, в жизни вечной и, стало быть, все мировые катаклизмы, вместе взятые, не в силах поколебать его уверенность. Мир перестает быть непреодолимо непонятным, едва только появляется христианская точка зрения на него.

Таким образом, нет оснований считать Паскаля трагическим мыслителем, поскольку он прежде всего оставался мыслителем христианским, а христианство вовсе не является религией безнадежности и проповедует веру в благополучный исход мировой драмы. Не стоит говорить и о том, что Паскаль «искренне хотел, но не мог» убедить себя в истинности религии: этому противоречит сама уверенность, с которой он после «второго обращения» ведет пропаганду христианства.

В этой связи нужно упомянуть и о популярных попытках представить Паскаля предтечей экзистенциализма. Действительно ли Паскаль породил экзистенциализм?— Христианский мыслитель, Паскаль в той же мере предваряет экзистенциализм, что и Библия. Он страстно призывал обратиться к Богу именно потому, что сам обрел в вере надежную опору. Все попытки выставить его (особенно после 1655 г.) «скрытым атеистом» или «несчастным мятущимся богоискателем» не подкреплены никакими серьезными основаниями.

б) Паскаль-диалектик

В сочинених Паскаля (особенно после 1655 г.), бесспорно, есть идеи, которые можно назвать диалектическими, но этого еще мало для того, чтобы провозгласить их автора диалектиком. Рассмотрим содержание паскалевских диалектических идей, полнее всего представленных в *Мыслях*.

Во-первых, Паскаль разделяет идею всеобщей связи явлений природы, включая и человека, в той мере, в какой он является элементом природы (см., например, *Мысли*, 72). Во-вторых, эта связь охватывает отнюдь не однородные, а, напротив, противоречивые и несоизмеримые между собой части. Природа (особенно человеческая) предстает перед нами как противоречивое единство конечного и бесконечного, незыблемого и изменчивого, трансформирующееся применительно к человеку в парадоксальный сплав «великого» и «ничтожного», «познаваемого» и «непознаваемого», «праведного» и «греховного».

Здесь нужна существенная оговорка. Единство противоположностей не всегда означает у Паскаля их тождество, что со времен Гераклита есть признак подлинной диалектики. Если любой объект физического мира по Паскалю одновременно бесконечен и конечен (см. С. 83—84 настоящего издания, а также *Мысли*, 72) и даже двояко бесконечным, так что раз-

личие между бесконечным и конечным совершенно релятивизируется, то «величие» и «низость», одновременно присущие человеку, друг в друга не переходят и разводятся по различным основаниям. Величие человека происходит от изначальной человеческой богоподобности, ничтожество — от извращения людской природы в результате первородного греха. Сосуществование этих качеств в человеческом существе трудно назвать диалектическим единством.

Нет у Паскаля и того, что в гегелевской диалектике получит наименование «самодвижения понятий», т. е. способности тезиса и антитезиса «естественно» тяготеть к синтезу. Парадоксы человеческого существования, так изобретательно и заботливо выделяемые Паскалем, не имеют никакого разрешения и по определению не могут быть предназначены для синтеза. Человеческий мир, согласно Паскалю, стал противоречив вследствие первородного греха; противоречивость и парадоксальность поэтому противоестественны, чужды человеку*. Человеческая природа не всегда была противоречива и будет противоречива лишь до определенного срока; противоречивости не присущ характер необходимости, она временна и, с точки зрения священной истории, преходяща. Искупление первородного греха, без которого непонятны «вся наша жизнь и все наши действия» (*Мысли*, 445), уже свершилось и тому «есть на земле замечательные доказательства» (*Мысли*, 560). Стало быть, мир парадоксального человека, разрываемого противоположными влечениями, подходит к концу, который, однако, не будет подобен диалектическому синтезу противоположностей, ибо Паскаль не наделяет противоположности внутренней энергией. Их единство (к тому же,

* *Мысли*, 434; «Если бы человек не был поврежден грехом, он, в своей невинности, наконец достиг бы прочного обладания и истиной, и блаженством. ...Однако <...> мы чувствует образ истины, а владеем только ложью: не способные ни к абсолютному неведению, ни к несомненному знанию, мы носим в себе очевидное свидетельство, что некогда были на степени совершенства, с которой, к прискорбию, пали».

как уже было сказано, весьма далекое от тождества) ни к чему не ведет, оно просто ждет часа, чтобы исчезнуть, сгинуть без следа в том ничто, из которого некогда его извлек божественный промысел. Когда погибнет мир парадоксального человека, погибнет и мышление, исходящее из противоположностей. Мир беспримесной истины и мир антиномий — разные миры. Паскаль призывает читателей оставить второй ради первого, а не провозглашает вечную антиномичность природы человека. Напротив, природа эта изначально лишена антиномий и обретает их лишь из-за прискорбного злоупотребления прародителей человечества дарованной им свободой. Поэтому нельзя признать, что Бог Паскаля выполняет функцию высшего синтеза противоположностей*, которые не «угасают» в Боге, ибо попросту не обладают необходимой степенью онтологической ценности, так что Паскалева концепция Универсума отнюдь не напоминает концепции Плотина или Николая Кузанского. Мир Паскаля, так сказать, «временно диалектичен», а освобождение от противоречий и парадоксов рассматривается как величайшее благо для человека, как освобождение не только от духовного, но и от телесного рабства (*Мысли*, 553).

Поэтому едва ли приемлемо противопоставление Паскаля-философа, понимавшего человека как сгусток трагических парадоксов, Паскалю-христианину, стремившемуся искусственно разрешить все эти парадоксы в Боге. Для указания места и судьбы противоречивости человеческой природы Паскалю не было нужды было прибегать к столь мощному «средству», как Бог, ибо он отнюдь не следовал Декарту в приспособлении божества к латанию дыр философских по-

* В качестве возражения можно сослаться на фр. 684 *Мыслей*, где Христос рассматривается как основа, благодаря которой «все противоречия сгладились». Но нельзя забывать, что в этом фрагменте речь идет о логических (видимых) противоречиях Писания, а не о противоречиях бытия. Иисус Христос понимается здесь как принцип, позволяющий верно объяснить все кажущиеся противоречия библейских текстов.

строений (*Мысли*, 77). Едва ли оправданно утверждение о каком-то внутреннем конфликте Паскаля-христианина и Паскаля-философа: христианский философ, он, разумеется, пытался отвечать на философские вопросы с помощью христианской догматики. Здесь, на мой взгляд, следует согласиться с точкой зрения католических паскалеведов, находивших в Паскалевых текстах пример гармонического сочетания разума и веры. Разум при этом не следует понимать как специфическую принадлежность ученого, ибо Паскаль не ставил перед собой такой узкой цели, как гармонизация науки и веры, которая, впрочем, у него не противоречит ни науке, ни опыту, ни чувствам, поскольку ее истины превышают любые иные человеческие истины (см., например, *Мысли*, 265). Науку Паскаль не отрицает, но находит ее слишком малоценным занятием, в сравнении с применением разума к религиозным вопросам (см. С. 270—271 настоящего издания).

в) Паскаль-еретик

Поскольку Паскаль примыкал к янсенистскому движению, часто делают вывод о еретическом характере его взглядов. Официальный Рим осудил идеи Янсения, а Паскаль считал их вполне (и даже единственно) католическими; Рим осудил *Провинциалии*, а Паскаль и не подумал смириться, требуя ни более, ни менее, как суда божьего над своей опальной книгой (*Мысли*, 920). К тому же он не признавал непогрешимость папы и всесилие папской власти (см. *Мысли*, 874—877, 882, а также ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 359—362).

Однако этих аргументов явно недостаточно для вывода о Паскале-еретике. Вопрос же о симпатиях к книгам Янсения весьма убедительно разъяснен самим Паскалем в *Провинциалиях* и добавить здесь нечего (см. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 375, 379—386). Осуждение *Провинциалий* было инспирировано иезуитами и содержало явно политическую

подоплеку. Паскаль не мог этого не понимать, тем более, что фактически написанные им лично, но изданные от имени парижских кюре антииезуитские сочинения Рим не осуждал. К тому же в XVII в. католическая церковь еще официально не приняла догмат о непогрешимости папы в вопросах веры, а у Паскаля перед глазами были примеры из церковной истории — св. Афанасий, папы Гонорий, Зосим и Дамас и др.,— свидетельствующие о том, что порой лишь время и провидение способны утвердить в церкви попираемую истину. Неужели в этом смысле Александр VII чем-то отличался от Дамаса? Так что усматривать за Паскалем какую-либо ересь, особенно в эпоху, когда во Франции велась упорная борьба между галликанами и ультрамонтанами, вряд ли представляется возможным. Одного желания иезуитов здесь явно недостаточно. А тот факт, что идеи Паскаля часто заимствовали протестантские авторы, еще ни о чем не говорит, поскольку на послания ап. Павла или на Августина они ссылались гораздо чаще, но это еще не значит, что Новый завет или *Исповедь* следует внести в Индекс запрещенных книг.

Как ни поразительно, но порой обвинения Паскаля в ереси оборачиваются обвинениями в «недостаточном» янсенизме. Паскаль, дескать, принес в Пор-Рояль светский образ мысли*, не принял постриг, подолгу живал в Париже и участвовал в акционерных обществах. Но разве критерием истинного благочестия является постриг? Неужели любой монах 50-х годов XVII в. был более ревностным христианином, чем Паскаль, сумевший сохранить верность суровому аскетизму и вне пор-рояльской кельи, «в миру»? А разве акционерные общества он создавал для личной наживы и разве деятельность подобных обществ, преследующих благотворительные цели, не поощряется сегодня церковью? Едва ли особая по-

* Вспомним подозрительное отношение к Паскалю де Ребура в 1648 г. и де Саси в 1655-м (см. соответственно С. 64—65 и 222 настоящего издания).

зиция, которую всегда занимал Паскаль, шла ли речь о существовании пустоты, осуждении Сорбонной Арно или подписании формуляра, дает серьезный повод к подозрениям в ереси или в недостатке благочестия.

Давно прошли времена, когда само право считать Паскаля философом ставилось под сомнение. Доказывать сегодня философскую оригинальность автора *Мыслей* и *Провинциалий* нет нужды, однако еще далеко не определено его подлинное место как в философии XVII в., так и в истории последних трех веков развития европейской мысли. Как правило, позитивное изложение паскалевских взглядов в литературе обычно не сопровождается внятными оценками их историко-философского статуса. Если попытаться проанализировать мнения, прочно укоренившиеся в паскалеведении, то можно выделить два основных более или менее отчетливых подхода. Во-первых, философия Паскаля (в отличие от картезианской философии — предшественницы века Просвещения) была реакционным явлением, попыткой возродить суровую христианскую мистику августиновского образца в век торжества научности и рационализма. Во-вторых, поскольку Паскаль отрицал приоритет гносеологической проблематики, обнаруживал подчеркнутый интерес к «сердцу», к изучению кризисных состояний человеческого мироощущения и ограничивал сферу действенности «разума», в нем принято видеть провозвестника экзистенциализма XX в. При всех различиях, эти две точки зрения едины в оценке Паскаля как некоего «промежуточного звена», в целом лишенного самостоятельного философского значения в современную ему эпоху. Паскаля-философа или «уже» не понимали, или «еще» не поняли, но, в любом случае, он глубоко «несвоевремен-

ный» мыслитель. Поэтому практически в каждом изложении паскалевских взглядов превалирует показ различий между его философией и картезианством, которое рассматривается как воплощение подлинного новоевропейского «духа времени»,— что, разумеется, нельзя не признать весьма полезным в историко-философском плане, но лишь при условии, что этим не подменяется рассмотрение философии Паскаля как самостоятельного феномена, не менее укорененного в идейных основаниях XVII в., нежели картезианство.

Каждая целостная эпоха в истории философии, устанавливаясь вокруг определенных специфически поставленных проблем, проявляет все многообразное содержание философии. Если смотреть на рационализм не как на уникальное порождение XVII столетия, но как на универсальный тип философствования, в той или иной форме присущий любому этапу историко-философского процесса, один из возможных подходов к решению «вечных» проблем философии, то невозможно не признать, что ни в одну эпоху философия не исчерпывалась рационализмом. Общефилософское содержание являющее себя в многообразии «философий»,— неизбежное следствие сознательной экспликации философских проблем и подлинный образ любой историко-философской эпохи. Доминирующие типы философствования всегда окружены мощным массивом «апокрифических» философий, причем разделяет эти сферы отнюдь не незыблемая грань. Статус «апокрифических» и «доминирующих» в разное время получают разные типы философствования, но смена статусов существенно не сказывается на внутреннем содержании философии как исторического явления.

Рассмотрим философские взгляды Паскаля с этой точки зрения. Будучи в середине 40-х гг. XVII в. гораздо ближе к эмпиризму, нежели к картезианскому рационализму, критикуя схоластический аристотелизм и находя призвание философии в разграничении сфер того, что доступно, и того, что

недоступно для доказательства и эксперимента, он по прошествии десяти лет, совершенно изменил свое мнение. Наука и философия утрачивают в глазах Паскаля свою былую ценность. *Мысли* полны самых разнообразных упреков в адрес философов (см., например, фр. 73, 74, 184, 219, 220, 361, 392, 415, 462, 509 и др.), суть которых сводится к тому, что мирская философия, будучи высшей формой слепоты и гордыни разума, исполнена нелепых претензий и заставляет человека гоняться за недостижимыми призраками. Философы, стремясь к познанию «всего существующего» (фр. 72), познают мир лишь в отчасти, но это свое частичное знание выдают за высшую истину. Поэтому никогда не прекратятся споры между философами, поэтому существует 280 видов блага (фр. 74), а философия «не стоит и часа труда» (фр. 79).

Но Паскаль не просто бранит изъяны философии, он пытается раскрыть и глубинные причины, породившие их. Руководствуясь библейским тезисом о том, что одних Бог хотел просветить, а других — ослепить (см. *Мысли*, 566), Паскаль стремится представить философские учения именно в качестве симптомов ослепления, если воспользоваться удачным термином Ницше. Они служат выявлению того типа душевной порчи, которым они порождены. Так, в *Беседе с г-ном де Саси* источник Монтеневой философии — леность, а Эпиктетовой — самодовольство: Эпиктет и Монтень как бы иллюстрируют состояния человеческой природы после грехопадения. Природа человека извращена первородным грехом, и к самым важным вещам люди относятся презрительно, занимая свои мысли пустейшими и ничтожнейшими предметами (см., например, *Мысли*, 194). Одним из проявлений такой извращенности Паскаль считает мирскую философию, исполненную пустого мудрствования и нелепиц.

Поэтому тот, кто действительно любит мудрость, истинный философ, должен пренебрегать философией, смеяться над ней (*Мысли*, 4). Но Паскаль не только смеется, но и пре-

парирует (если угодно, деконструирует) философию. Главные философские «секты» он толкует как симптомы основных крайностей, из которых состоит наша природа, философию же в целом — как способ вернуть утраченное некогда единое благо, память о котором не дает человеку покоя. Мирская философия свидетельствует об общем упадке человеческой природы и в этом смысле ничем не отличается от сладострастия, властолюбия, науки, преступления. Она лишь одна из попыток человека заполнить «всем, что его окружает», зияющую пустоту души (*Мысли*, 425, 464).

Жизнь обращается в театр марионеток, которых водит порок. Ведь «истинная природа человека, его истинное благо, истинная добродетель и истинная суть вещи, познание которых неразделимо» (*Мысли*, 442). Извращение истинной природы извращает и все остальное, а потому справедливость, мудрость, добродетель суть лишь драпировки, за которыми скрываются сила, ограниченность и тщеславие. Однако такие выводы вовсе не следует воспринимать, как свидетельство трагизма паскалевской философии. Человеческие пороки Паскаль рассматривает не столько в моральном, сколько в онтологическом смысле, как атрибуты порядка бытия, соответствующего состоянию нашей природы. Чтобы удостовериться в этом, достаточно познакомиться с седьмым письмом к Ш. де Роанне. Рассматриваемые качества для Паскаля суть прежде всего проявления сил, сводящихся, в конечном счете, к онтологическому уровню, уровню конфликта сил бесконечного и конечного. Особенно показательны взгляды Паскаля на общественное устройство*. Он отвергает какие бы то ни было рассуждения о естественном праве, провозглашая решающим фактором общества силу, которая справедливым на-

* Считается, что на такие размышления Паскаля натолкнуло опубликованное в 1642 г. в Париже латинское сочинение Т. Гоббса *О гражданине* (ср., например, VII, 5—91). Нельзя не отметить и явного влияния Монтеня. Впрочем, это вовсе не умаляет оригинальности выводов Паскаля.

рекает то, что ей выгодно (*Мысли*, 298). Стало быть, представления о справедливости, бытующие в обществе,— не более чем выражение интересов тех или иных сил. Общественные установления основаны на мнении, а не на истине, и лишь воображение и сила способны внушить доверие к этой бутафорской действительности (см., например, *Мысли*, 82, 305). Божественную истину, которая одна способна сделать человека счастливым, затмили «притворство, ложь и лицемерие», глубоко укорененные в сердце вследствие первородного греха (*Мысли*, 100). Поэтому Паскаль отвергает традиционные философские средства и не собирается прибегать к доводам «естественного разума» для доказательства этой забытой истины (*Мысли*, 556). Он обращается к тем, кто может его услышать, кто не ослеплен, способен уничтожить в себе ветхого человека и открыться к новой жизни. Мирские «разум» и «справедливость» противоречат подлинным разуму и справедливости и, следовательно, людей надлежит обращать, а не убеждать. Бесполезно взывать к разуму того, чье сердце извращено. Такого человека нельзя убедить в суетности мирских ценностей никакими доводами. Разум придает естественность тому, что мы ощущаем в качестве бесспорного, но он зависит от воли и, соответственно, злая воля будет стремиться к тому, чтобы провозгласить очевидность и естественность порочного (*Мысли*, 61, 95). Заблуждения философов как раз и являются результатами такого стремления.

С известной долей уверенности можно утверждать, что изложенные выше идеи Паскаля весьма напоминают ницшеанские воззрения, особенно, если вспомнить об уважительном (несмотря на острую критику Паскалева христианства) отношении Ницше к французскому мыслителю, а также о наличии у автора *Антихриста* поразительных идейных параллелей с ап. Павлом*, которого Паскаль глубоко чтил. Впору

* *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт.— М., 1990.— Т. I.— С. 31.

уже заявлять, что Паскаль был идейным предтечей не одного только экзистенциализма, но и ницшеанства, а там — и французского постмодернизма 60—70-х годов. Однако так ли необходимо ставить Паскаля в обязательную связь с мыслителями будущих столетий, если он уже в своем веке вполне сознательно и мастерски использовал мыслительные методики, во многом сходные с теми, что взяты на вооружение нынешними постмодернистами?

***

Ни одна из историко-философских эпох не знает безраздельного господства какого-либо одного из типов философствования. Не было исключением и Новое время, которое невозможно полностью свести к господству рационализма или, скажем, к контроверзе рационализма и сенсуализма. Декарт опубликовал семь *Возражений* на свои *Размышления о первой философии*, снабдив каждое из них подробными ответами,— что, впрочем, не избавило его доктрину от критического восприятия. В этом смысле философия Паскаля производит впечатление вполне «своевременной», идущей по горячим следам критики картезианства. Впрочем, Паскаль критикует не одно лишь картезианство,— он стремится «снять» всю предшествующую светскую философию, и если сфера его интересов несколько не совпадает с той, что привлекала наиболее авторитетных мыслителей XVII в., то одно это обстоятельство еще не делает ее «неуместной», поскольку, как уже отмечалось выше, каждая историко-философская эпоха неизбежно заключает в себе все типологическое многообразие подходов к той или иной проблеме.

ПРИМЕЧАНИЯ

Из всего корпуса сочинений Паскаля при жизни автора были опубликованы: *Опыт о конических сечениях* (1639), *Новые опыты касательно пустоты* (1647), *Рассказ о великом эксперименте равновесия жидкостей* (1648), *Письма к провинциалу* (1656—1657; вышло три прижизненных издания), *Письмо Амоса Деттонвиля к г-ну Каркави* (1658), включающее в себя шесть трактатов, посвященных различным аспектам проблемы циклоиды; Паскалю припысывается также авторство четырех из создававшихся им совместно с единомышленниками-янсенистами (главным образом, А. Арно и П. Николем) *Сочинений парижских кюре* (1658), а также анонимного *Письма адвокату парламента* (1657). Основная часть паскалевских текстов представляет собой рукописное наследие, начало изданиям которого положила публикация в 1663 г. *Трактатов о равновесии жидкостей* и *О весе массы воздуха*. Архив Паскаля хранился у его сестры Жильберты Перье, а затем у ее сына Луи, каноника собора в Клермон-Ферране. В 1711 г. Луи Перье передал рукописи дяди в библиотеку аббатства Сен-Жермен-де-Пре, откуда они были изъяты и помещены в Французскую национальную библиотеку. В 1669 г. друзья и родственники философа опубликовали МЫСЛИ Г-НА ПАСКАЛЯ О РЕЛИГИИ И НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ ВОПРОСАХ (PENSÉES DE PASCAL SUR LA RELIGION ET SUR QUELQUES AUTRES SUJETS.— P.: éd. de Port-Royal, 1669), составленные, по преимуществу, из фрагментов незавершенной *Апологии христианской религии* (над которой Паскаль работал с 1658 г.). Последующие издания философского и теологического наследия Паскаля осуществлялись в составе *Мыслей*; так, в комментированные издания Кондорсе (1776) и Кондорсе-Вольтера (PENSÉES DE PASCAL, AVEC LES NOTES DE M. DE VOLTAIRE.— Genève, MDCCLXXVIII; ÉLOGE ET PENSÉES DE PASCAL/Nouv. éd. Commentée... par m-r de Voltaire. Éloge de Pascal par Condorcet.— Londre, 1778) вошли *Мемориал* (у Кондорсе — «Амулет Паскаля») и частично трактат *О геометрическом уме* и *Беседа с г-ном де Саси...* В 1779 г. аббат Ш. Боссю (1730—1814) выпустил в Гааге полное собрание сочинений Паскаля (OEUVRES DE BLAISE PASCAL), которое содержало главные теологические трактаты Паскаля: *Молитвенное рассуждение об обращении болезней во благо, Об обращении греш-*

ника, *Сравнение древних христиан с нынешними*, *Сочинения о благодати* и др. Во 2-й половине XIX в. корпус сочинений Паскаля пополнился множеством текстов (*Рассуждение о страстях любви*, ряд писем и неизвестных фрагментов *Мыслей* и т. д.), открытых благодаря изысканиям Виктора Кузена, Эрнеста Авэ, Леона Брюнсвика, Эмиля Бутру, Феликса Газье и др. исследователей. Итогом этого процесса можно считать издания Л. Брюнсвика (OPUSCULES ET PENSÉES, 1897) и Брюнсвика, Бутру и Газье (OEUVRES COMPLÈTES, 1904–1914), вышедшие в свет в парижском издательстве «Ha-chette». Наиболее авторитетными современными полными собраниями сочинений Паскаля являются однотомник Л. Лафюма (Seuil, 1963) и многотомное продолжающееся издание Ж. Мансара (Desclée de Brouver, 1964–1992.– T I–IV; готовятся к выходу в свет еще три тома).

На русский язык Паскаля впервые перевел Иван Бутовский (Спб.,1843). Наиболее авторитетные дореволюционные переводы *Мыслей* принадлежат П. Д. Первову (МЫСЛИ.– М., 1888[1]; 1899[2]; 1905[3]) и С. Долгову (МЫСЛИ О РЕЛИГИИ.– М., 1892[1]; 1902[2]). В издание Долгова, помимо собственно *Мыслей*, вошли четыре теологических сочинения: *Молитвенное размышление об обращении болезней во благо*, *Сравнение древних христиан с нынешними*, *Об обращении грешника* и *Размышление о смерти* (извлечение из письма к Ф. и Ж. Перье от 17 октября 1651 г.– см. С. 234–246 настоящего издания). В советское время неоднократно публиковался перевод Э. Л. Линецкой,– сокращенный, в составе сборников и антологий (*Ларошфуко Ф. де.* Максимы; *Паскаль Б.* Мысли; *Лабрюйер Ж. де.* Характеры.– М., 1974; Размышления и афоризмы французских моралистов XVI–XVII вв.– Л., 1987; *Ларошфуко Ф. де, Паскаль Б., Лабрюйер Ж.* Суждения и афоризмы.– М., 1990; *Паскаль Б.* Мысли.– Киев, 1994), и полный (М., 1994). В 1995 г. вышел новый перевод Ю. Гинзбург, куда помимо *Мыслей* включен ряд малых работ и писем, а также *Жизнь Паскаля* Жильберты Перье и *Воспоминания* Маргариты Перье. В 1994 г. киевское издательство «Port-Royal» выпустило первое на русском языке полное издание *Мыслей*, включающее переводы С. Долгова, Э. Л. Линецкой и О. И. Хомы. Единственный русский перевод *Писем к провинциалу* впервые вышел в свет в 1898 г. под редакцией А. И. Попова. Второе (исправленное и комментированное) издание, дополненное примечаниями П. Николя и справочными материалами вышло в свет в 1997 г. в киевском издательстве «Port-Royal» под общей редакцией О. И. Хомы (ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997). Физико-математические труды Паскаля представлены на русском языке двумя изданиями: *Трактат о равновесии жидкостей* в переводе А. Н. Долгова опубликован в сб. «Начала гидростатики: Архимед, Стевин, Галилей, Паскаль (М.; Л., 1932[1]; 1933[2]); *Опыт о конических сечениях* в переводе Г. И. Игнациуса вышел в свет в сб. «Историко-математичесике исследования», вып. XIV за 1961 г. Ряд сочинений Паскаля (*О геометрическом уме и об искусстве убеждать; Разговор с г. де Саси об Эпиктете и Монтене; Об обращении грешника*) опубликован Г. Я Стрельцовой в приложении к монографии «Паскаль и европейская культура» (М., 1994). *Предисловие к «Трактату о пустоте»* и *О геометрическом уме* в переводе В. М. Богуславского опубликованы в журнале «Вопросы философии», №6 за 1994 г.

***

В настоящее издание включены избранные философские и теологические трактаты (т. н. «малые работы», *opuscules*) Паскаля, полемические сочинения, примыкающие к *Провинциалиям*, письма, а также биографические и исследовательские материалы, представленные новым переводом *Жизни Паскаля* Ж. Перье и *Похвальным словом Паскалю* Ж.-А. Кондорсе. Перевод большинства текстов, вошедших в настоящее издание, а также *Жизни Паскаля* осуществлен по изданию Л. Брюнсвика (далее OPUSCULES, 1897 с указанием номера страницы арабской цифрой), по этому же изданию в настоящих Примечаниях цитируются комментарии Л. Брюнсвика (без указания номера страницы); *Письмо адвокату парламента* публикуется по изданию: **LES PROVINCIALES OU LETTRES DE LOUIS DE MONTALTE PAR BLAISE PASCAL**.– P.: L'impremerie de P. Didot l'Aine, MDCCCXVI (далее LES PROVINCIALES, 1816); *Сочинения парижских кюре* – по изданию: **LETTRES ÉCRITES À UN PROVINCIAL**.– Flammarion, 1984 (далее LETTRES, 1984); переводы С. Долгова приведены по изданию 1902 г. (далее МЫСЛИ О РЕЛИГИИ, 1902 с указанием номера страницы арабской цифрой) и сверены по OPUSCULES. 1897. Перевод *Похвального слова Паскалю* осуществлен по женевскому изданию Кондорсе-Вольтера 1778 г. (далее PENSÉES, 1778). В рамках каждого из разделов сочинения расположены в хронологическим порядке, хотя некоторые датировки не вполне достоверны.

Помимо указанных, в тексте настоящих Примечаний использованы следующие библиографические сокращения:

ДЕКАРТ, 1989 (с указанием номера тома и страницы арабскими цифрами) – *Декарт Р.* Сочинения в двух томах.– Т. 1.– М.: Мысль, 1989

КЛЯУС, 1971 (с указанием номера страницы арабскими цифрами) – *Кляус Е., Погребысский И., Франкфурт У* Паскаль.– М.: Наука, 1971

МОНТЕНЬ, 1979 (с указанием номера книги римскими и страницы – арабскими цифрами) – *Монтень М.* Опыты.–Кн. I–III.– М: Наука., 1979[2 изд]

СТРЕЛЬЦОВА, 1994 (с указанием номера страницы арабскими цифрами) – *Стрельцова Г. Я.* Паскаль и современная культура.– М: Республика., 1994

ТАРАСОВ, 1982 (с указанием номера страницы арабскими цифрами) – *Тарасов Б.* Паскаль.– М.: Молодая гвардия, 1982

Примечания, хронологическая таблица и указатель имен составлены канд. фил. наук О. И. Хомой.
Составитель выражает признательность Л. А. Мацко, И. К. Погребняк, Б. И. Мокину, В. Е. Яниш за помощь в подготовке настоящего издания.

Молитвенное рассуждение об обращении болезней во благо

(Prière pour demander a dieu le bon usage des maladies)

Контекст написания трактата см. в преамбуле к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*. Перевод С. Долгова для настоящего издания сверен с оригиналом и исправлен О. И. Хомой по изд.: OPUSCULES, 1897, 56–67.

[1] Ср. Мк. 3, 27: «Никто, войдя в дом сильного, не может расхитить вещей его, если прежде не свяжет сильного».

[2] Ср. ответ Христа о подати кесарю (Мк. 12, 14–18).

[3] Ср. соответствующее место в письме к Ж. Перье от 1 апреля 1648 г. (С. 226–227 настоящего издания).

[4] Лк. 4, 18.

[5] По мнению Л. Брюнсвика, Паскаль здесь имеет в виду болезнь, мешавшую ему посещать церковь.

[6] См. Мк. 14, 34.

[7] Ср. *Мысли*, 533 («Тайна Иисуса»).

[8] См. там же: «весь отдаюсь Тебе».

[9] 13 января 1655 г., в период «второго обращения» Паскаля, Жаклина писала брату: «Я первой из нас испытала, что здоровье зависит больше от Иисуса Христа, нежели от Гиппократа и что забота о добродетельности души (*régime*) исцеляет тело, если Господу угодно нас проверить и усилить посредством наших немощей. Поистине, великое преимущество — обладать здоровьем, достаточным, дабы исполнять во исцеление души все, что нам советуют, но отнюдь не меньшее — принять епитимью от руки Самого Бога. Если мы — от Него, то всегда будем благи, живые или мертвые. Ибо сказано: если кто хочет следовать за Мной, пусть возлагает на себя тяжкие труды, требующие великой силы, но пусть также отречется от самого себя; быть может как раз больному и легче, чем здоровому, исполнить это».

[10] См., например, Иоан. 20, 20.

Фрагмент «Трактата о пустоте»

(Fragment d'un «Traité du vide»)

Год 1646 в биографии Паскаля традиционно принято называть «годом первого обращения», поскольку именно тогда мыслитель знакомится с учением Корнелия Янсения (1585–1638) — епископа Ипрского, основателя одного из течений в послетридентском католицизме, развивавшего идеи Августина и в силу этого близкого протестантизму, а потому последовательно оппозиционного иезуитской доктрине (подробнее об истории янсенизма см. *Gazier A.* Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours.— P., 1922–1924[3 éd.]; *Ceyssens L.* La fin de la première période du jan-sénisme. Sources des années 1654–1660.— Vol. 1–2.— Brux.–Roma, 1963–1965; *Cognet L.* Le jansénisme.— P., 1961; касательно янсенистских воззрений Пас-

каля см. *Хома О. И.* Провинциалии и культура Нового времени: к проблеме диссидентства Паскаля//ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 501–518 и примечания к этому изданию, а также соответствующие разделы БУТРУ, 1901, КЛЯУС, 1971, ТАРАСОВ, 1982 и СТРЕЛЬЦОВА, 1994). В результате философ испытывает небывалый религиозный подъем (см. прим. 11 к письму к Ж. Перье от 26 января 1648 г.), в немалой степени усиленный мучительной болезнью, воспринятой как знак свыше. Маргарита Перье, племянница Паскаля, оставила описание этой болезни: «Мозг его был так утомлен, что с ним приключился род паралича, который распространился от пояса вниз, так что одно время дядя мог ходить только на костылях. Его руки и ноги стали холодны, как мрамор; приходилось надевать ему носки, смоченные водкой, чтобы хоть немного согреть ноги». В результате Паскаль создал знаменитое *Молитвенное размышление об обращении болезней во благо* (см. С. 9–18 настоящего издания), где постигший его недуг истолковал как следствие собственной греховности и заввения требований религии (следует сказать, что точное время написания этого сочинения не установлено, и некоторые исследователи датируют его концом 50-х гг.).

Однако вот что сообщает об указанном периоде Л. Брюнсвик: «С каким бы пылом Паскаль не встал на сторону янсенизма, было бы все же ошибкой полагать, что первое обращение прервало его научную деятельность. Внимательного сопоставления дат достаточно, чтобы неопровержимо установить: между 1646 и 1651 гг. (по крайней мере) не было какого-либо чередования "научных" и "религиозных" периодов. Его одновременно переполняло и религиозное рвение, и научный энтузиазм. Именно в октябре 1646 г., в тот самый момент, когда его семья только что подпала под влияние нового христианства [янсенизма.– *О. Х*], Паскаль, во время визита в Руан одного из друзей отца*, обратился к гидростатическим исследованиям, которые занимали его пять лет и с которыми связаны различные мелкие сочинения, посвященные чисто научным вопросам или полемике. Отправной точкой этих исследований был знаменитый опыт Торричелли. Галилей, когда строители фонтанов во Флоренции попросили его объяснить, почему вода в насосе поднимается за поршнем только на высоту 10,3 метра, высказал предположение, что столб жидкости, имеющий форму цилиндра, восприимчив лишь к определенному натяжению и после известного предела рвется, подобно веревке; предельная высота, стало быть, должна находиться в обратно пропорциональном отношении к тяжести вследствие "удельного веса". Торричелли, вдохновленный этим указанием Галилея, погрузил запаянную с одного конца и наполненную ртутью стеклянную трубку незапаянным концом в сосуд с тем же металлом и увидел, что столбик ртути в трубке опустился, тогда как в верхнюю часть трубки, находящуюся над уровнем опустившейся ртути, "ничего не проникало"; там образовалось пустое пространство. Торричелли и объяснил причины данного явления: "Мы живем на дне воздушного океана, и благодаря неоспоримым экспериментальным данным нам известно, что воз-

---

* Имеется в виду Пьер Пети (1598–1677), интендант фортификаций, физик-любитель.–*Здесь и далее подстрочные примечания составителя.*

дух имеет вес" Столбик ртути в трубке уравновешивался действием атмосферного воздуха, давившего на открытую поверхность жидкости. Но это положение, содержащееся в письме от 11 июня 1644 г., осталось неизвестным публике, о чем следует помнить, чтобы осознать значение Паскалева труда. Во Франции об эксперименте узнали лишь от о. Мерсенна, вернувшегося из Рима. Г-н Пети, интендант фортификаций, успешно его воспроизвел. В октябре 1646 г. этот ученый, направляясь в Дьепп, "дабы удостовериться, действительно ли, как его заверял пять лет назад один марселец, можно спуститься на морское дно и пребывать там в течение пяти или шести часов с помощью некоей машины", остановился у своего друга Этьена Паскаля, которому рассказал об эксперименте Торричелли, а по возвращении из Дьеппа продемонстрировал опыт отцу и сыну. Блез отнесся к показанному так же, как и к тем наблюдениям над звуком, исходящим от удара по хрустальной посуде, что он вел в двенадцатилетнем возрасте*: принялся придумывать с разного рода жидкостями и трубками различной длины и различных сечений новые эксперименты, которые были проведены в Руане перед аудиторией в 500 человек и стали известны в Париже. Паскаль объявил, что работает над *Трактатом о пустоте*, публикацию которого откладывает до тех пор, пока опытные данные не позволят решить вопрос в принципе. Однако первоначальный замысел изменился, когда Блезу стало известно об одном латинском сочинении, автор которого, капуцин из Варшавы, о. Маньи**, приписывал себе приоритет в проведении опыта Торричелли. Молодой ученый публикует короткий доклад *Новые опыты касательно пустоты* (*Nouvells experiences touchant le vide*). "Опасаюсь,— говорит он во введении,— как бы кто-то, не затративший ни времени, ни денег, ни труда, не опередил меня, представив публике вещи, которых не наблюдал и, стало быть, не может изложить с точностью и упорядоченностью, необходимой для того, чтобы сделать должные выводы: нет человека, который бы располагал трубками и сифонами той же длины, что и находящиеся в моем распоряжении, и мало таких, кто взял бы на себя труд обзавестись подобным оборудованием". В этом кратком очерке Паскаль позаботился о различении экспериментально полученных фактов от мнений, которые могут возникать касательно проведенных опытов: на его взгляд, пустота существует (по крайней мере — видимая), и образовавшееся над уровнем ртути в трубке пространство, очевидно пустое, не может быть заполнено никакой известной материей. Он склонялся к тому, что пустота действительно имеет место в природе, а боязнь пустоты возможна лишь до известного предела. Месяц спустя, прибыв для поправки здоровья в Париж, Паскаль написал письмо клермонскому зятю и предложил провести решающий опыт, дабы расставить все точки над i***

---

* См. С. 281 настоящего издания.

** Влерьен Маньи (*Magni*; 1587—1661), теолог и физик, автор сочинения *De atheismo Aristotelus* (1647), в котором описывал известные ему от Роберваля опыты Торичелли и Паскаля, выдавая их за свои. Подробнее см. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 542.

*** Клермонский зять — Флоран Перье (1605—1672), муж Жильберты, советник клермонской податной палаты и ученый-любитель. См. письмо Паскаля к нему от 15 ноября 1647 г. (С. 215—219 настоящего издания), а также прим. 1 к *Жизни Паскаля*.

Г-н Перье исполнил просьбу только 22 сентября 1648 г.; опыт увенчался ожидаемым успехом. Паскаль тотчас опубликовал отчет о нем, добавив, что результаты подтверждены его собственными наблюдениями "наверху и у подножия колокольни Сен-Жак-де-Бушери и одного дома" Так Паскаль получил последние необходимые доводы: "Он опроверг всеобщую веру в то, что природа боится пустоты, и явил знание, которого уже нельзя будет оспорить: природа не испытывает никакого ужаса перед пустотой и не предпринимает ничего во избежание последней, а тяжесть массы воздуха есть подлинная причина всех явлений, доселе относимых к вышеупомянутой мнимой причине" Однако для ума в роде паскалевского опыт был лишь этапом на пути к методическому обобщению, которое охватило бы весь класс соответствующих явлений, представив их в виде четко очерченной системы. Работать над таким обобщением Паскаль продолжал вплоть до 1651 г. Трактат, который предполагалось опубликовать в 1654 г., увидел свет лишь в 1663 г. в виде двух коротких работ: *О равновесии жидкостей* (*De l'équilibre des liqueurs*) и *О тяжести воздуха* (*De la pesanteur de l'air*). "Паскаль,— говорит г-н Жозеф Бертран,— изучая атмосферное давление, воплотил свои размышления в теорию жидкостей и открыл, устранив малейшую неясность, закон, гласящий, что внешнее давление на жидкость передается жидкостью во все стороны без изменений. Ни одно слово в его книге не утратило значения и поныне. Самые изобретательные исследователи прежде располагали в этих трудных вопросах лишь неточными наблюдениями и несовершенными выводами. Книга, опубликованная год спустя после смерти Паскаля и, наряду с прочими, обессмертившая его имя, сообщает о важном открытии в области механизации, наглядно разъясненном до всяких экспериментов с помощью точных и глубоких рассуждений. Ни в одном из Паскалевых трудов гений автора не блистает так, как в теории гидравлического пресса".

Физические исследования, которыми занялся Паскаль, не только оставили незабываемый след в истории науки, но и оказали мощное воздействие на формирование стиля мышления великого ученого. Благодаря им он понял ценность позитивной реальности,— того, что есть в противовес тому, что воображается,— идеям. И это понимание превосходства факта над абстрактным разумом господствует во всей его религиозной доктрине. Идет ли речь о "здравом смысле физиков", который о. Ноэль (оппонент Паскаля в весьма оживленной полемике)* призывал для обоснования схоластического тезиса о четырех элементах и их смешении в сложных телах, или о рациональной самоочевидности, с помощью которой Декарт пытался установить невозможность пустоты и реальность тончайшей материи**,— и в том, и в другом случаях, считает Паскаль, произвольные определения замещают реальность, предвзятость закрывает путь к истине. Опыт же убедительней рассуждения,— стало быть, именно на него и следует ссылаться, не допуская ни малейшей поспешности в интерпретации данных, при этом общеприня-

* См. прим. 9 к настоящему трактату.
** См. *Первоначала философии*, II, 6–7; 16–19; 49.

тые взгляды следует отвергать лишь когда они явно противоречат фактам, а выдвигать новые — лишь когда они неопровержимо следуют из фактов.

Сам Паскаль дает нам пример подобной осмотрительности, замечательной в устах двадцатипятилетнего ученого: "Все-таки не без сожаления,— пишет он в *Рассказе о великом эксперименте* (*Récit de la Grande Expérience*),— расстаюсь я с этими столь общепринятыми взглядами, уступая лишь понуждающей к тому силе истины. Я сопротивлялся новым мнениям, пока имел хотя бы малейший повод следовать старым. Правила, употребленные мною в *Новых опытах касательно пустоты*, достаточно о том свидетельствуют. Но, в конце концов, очевидность экспериментов заставила меня оставить мнения, которых я держался из почтения к древности. Впрочем, оставлял я их не вдруг, шаг за шагом отказывая им в звании истинных; так, от исходного принципа, согласно которому природа питает к пустоте непреодолимую боязнь, я перешел ко второму, утверждавшему, что хотя боязнь она и питает, но все же вполне преодолимую, а уже затем убедился в справедливости третьего: боязнь пустоты природе неприсуща"

Именно к этому периоду колебаний и медленного прогресса относятся рассуждения Паскаля *Об авторитете в философских вопросах* (как их назвал Боссю). Несомненно, они были записаны в конце 1647 г. в качестве вступительной части задуманного трактата о пустоте».

Остается отметить, что в некоторых изданиях этот фрагмент, никак не озаглавленный в рукописи, назван *Предисловием к трактату о пустоте.*

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 74—83. Лакуны оригинала отмечены отточием в угловых скобках.

[1] Дистинкция, о которой идет речь, должно быть,приведена в предшествующем фрагменте текста, ныне утраченном. По всей видимости, Паскаль различает гуманитарные науки от естественных.

[2] Сопоставление, весьма важное для выяснения вопроса о взглядах Паскаля на соотношение веры и разума, теологии и науки, приобретает особенную ценность ввиду попыток приписать мыслителю проповедь превосходства веры над разумом. Практически для всех этапов Паскалева творчества характерно, скорее, подчеркнутое утверждение о *несоизмеримости* веры и разума, которые относятся им к различным, вполне самостоятельным, областям жизни. Приведенная в комментируемом отрывке мысль о различии между науками, по мнению Л. Брюнсвика, почерпнута Паскалем у Янсения (*Августин*, II, вступ. кн., IV): «"Различие философии от теологии. Первая использует в качестве инструмента разум, вторая — память" Этого сопоставления достаточно, чтобы показать всю ошибочность взгляда, находящего у Паскаля некую разновидность религиозного безразличия, признаки которого встречаются у Монтеня или Декарта. Паскаль оставляет теологию в стороне. Рационализм ученого в данном случае не противоречит янсенизму христианина». Конечно, у Паскаля в изобилии можно встретить высказывания в роде: «Я потратил много времени на изучение отвлеченных наук, но потерял к ним вкус — так мало они дают знаний <...> стоит задуматься: а нужна ли человеку эта наука [всеобъемлющее знание о том, что есть человек.— *О. Х.*], и

не будет ли он счастливее, если ничего не узнает о себе?» (*Мысли*, 144). Однако речь здесь идет не столько о действительной роли науки, сколько о стремлении наук приписать себе ложный статус в человеческой жизни. Разум, мыслительная способность самоценны, но только тогда, когда применяются правильно. Строго говоря, для Паскаля речь идет не о превосходстве веры над разумом (у них собственные, целиком специфические, несоизмеримые сферы применения), но о превосходстве христиански благочестивой жизни над жизнью суетной и никчемной.

[3] Л. Брюнсвик делает важное примечание: «Здесь Паскаль понимает под разумом естественное действие нашего ума, состоящее как в восприятии чувственных данных, так и в чисто интеллектуальном познании. В *Мыслях* же термин "разум" обретает более строгое значение и превращается в синоним рассудочной деятельности».

[4] Ср. у Л. Брюнсвика: «Если в теологических или исторических науках познавательные пределы наперед обозначены пределами письменных документов, и какие-либо поиски вне очерчиваемого ими круга бесполезны, в познании вселенной для человека всегда возможно расширение предмета или достижение большей тщательности, а главное — изобретение новых методов и дальнейшее их применение. Рассматривая новый взлет наук, способствуя их прогрессу, предвосхищая их будущее развитие, Паскаль понимал, что человеческий разум способен бесконечно совершенствоваться в этой области».

[5] В разгар полемики с одним иезуитом из Монферрана Паскаль писал г-ну де Рибейру (см. КЛЯУС, 1971, 73–75 и прим. 30 к *Похвальному слову...*), первому президенту Клермонской палаты сборов: «И так как я уверен, что Галилей и Торричелли были бы рады услышать, что превзойдены те знания, которыми обладали они, так и я, уверяю Вас, сударь, никогда не имел бы большей радости, нежели видеть, что кто-то пошел дальше меня» (цит. по: КЛЯУС, 1971, 74).

[6] В 1647 г. в жизни Паскаля произошли два события, подтвердившие, сколь неукоснительно он придерживался этих принципов. В начале года Паскаль вместе со своими знакомыми донес архиепископу Руанскому на аббата Сент-Анжа, обвинив его в подмене веру рассуждением (см. С. 288—290 настоящего издания).

В октябре того же года, после выхода в свет *Новых опытов касательно пустоты*, разгорелась полемика между Паскалем и иезуитом о. Этьеном Ноэлем (1581–1660), ректором Клермонского коллежа, стремившимся при помощи умозрительных рассуждений и ссылок на Аристотеля доказать, что пустота, образующаяся в опыте Торричелли над уровнем ртути, является вовсе не пустотой, а особого рода материей. Паскаль отвечал ему: «Во всем, что касается науки, мы доверяем только разуму и ощущениям. ...Если их просят, как и Вас, показать нам эту материю, они отвечают, что она невидима. Если их просят заставить ее звучать, они говорят, что она беззвучна. И так со всеми чувствами. <...> Но у нас больше оснований отказать ей в праве на существование, поскольку она недоказуема, нежели верить в нее по той единственной причине, что нельзя доказать, что ее нет.

...Я знаю, Вы можете сказать, что не сами создали эту материю и что здесь поработали уже многие физики, но в таких вопросах мы не основываемся на авторитетах; когда мы цитируем авторов, мы ссылаемся на их доводы, а не их имена...» (цит. по: КЛЯУС, 1971, 59–60).

[7] Паскаль здесь неявно полемизирует с Декартом. В *Правилах для руководства ума* читаем: «...Опытные данные о вещах часто бывают обманчивыми, дедукция же, или чистый вывод одного из другого, хотя и может быть оставлена без внимания, если она неочевидна, но никогда не может быть неверно произведена разумом, даже крайне малорассудительным. ...Из этого очевидным образом выводится, почему арифметика и геометрия пребывают гораздо более достоверными, чем другие дисциплины, а именно поскольку лишь они занимаются предметом столь чистым и простым, что не предполагают совершенно ничего из того, что опыт привнес бы недостоверного, но целиком состоят в разумно выводимых умозаключениях» (I, 81–82). В то время как для Картезия идеал научной истины заключался в самоочевидных результатах математической дедукции, Паскаль в естественнонаучном исследовании полагался лишь на факты, добытые в ходе опыта.

[8] Ш. Адан соотносит эту мысль Паскаля со следующими словами о. Мерсенна: «Как говорится, очень легко и даже необходимо видеть дальше наших предшественников, когда мы стоим на их плечах; это не мешает нам быть признательными им, поскольку они положили начало и дали принципы этой науки [музыки.— *О. Х.*]» (цит. по Л. Брюнсвику).

[9] Взгляды Паскаля на природу инстинкта и его отличие от разума см. *Мысли*, 340–344.

[10] Схожие мысли можно обнаружить у Ф. Бэкона (*Новый Органон*, 1, LXXXIV): «Что же до древности, то мнение, которого люди придерживаются о ней, вовсе необдуманно и едва ли согласуется с самим словом. Ибо древностью следует почитать престарелость и преклонный возраст мира, а это должно отнести к нашим временам, а не к более молодому возрасту мира, который был у древних. И подобно тому, как мы ожидаем от старого человека большего знания и более зрелого суждения о человеческих вещах, чем от молодого — по причине опытности, а также разнообразия и обилия вещей, которые он видел, о которых он слышал и размышлял, так и от нашего времени, если только оно познает свои силы и пожелает испытать и напрячь их, следует ожидать большего, чем от былых времен, ибо это есть старшее время мира, собравшее в себе бесконечное количество опытов и наблюдений... Ибо правильно называть истину дочерью времени, а не авторитета. Поэтому неудивительно, что чары древности, писателей и единогласия столь связали мужество людей, что они, словно заколдованные, не смогли свыкнуться с самими вещами». См. также *О достоинстве и приумножении наук*, 1.

[11] См., например, *Аристотеля*. Метеорологика 1, 8, 345а, 25–345в, 10.

[12] Э. Авэ отсылает к трактату Псевдо-Аристотеля *О мире*, II, где описываются сферы, «прочные, как хрусталь», внутри которых вращаются планеты. Наименьшей является сфера Луны, внутри которой происходят все движения тленных тел, в отличие от сферы звезд, наделенных вечностью. Примечательно, что Паскаль рассматривает кометы как своего рода видимости,

лишенные плотности и непротяженные. Природа комет была раскрыта лишь в 1668 г. польским астрономом Яном Гевелием (1611–1687).

[13] Паскаль имеет в виду, что различие опыта древних и современных ему ученых порождало различие оснований, из которых исходили и те, и другие. Следовательно, противоречия нет, так как нет единого основания. Фактически, Паскаль высказывает здесь идею несоизмеримости культурно-исторических миров (ср. прим. 9 к *Беседе с г-ном де Саси*).

[14] Идея объективного существования истины до соответствующих открытий, до появления человечества и даже мира нашла широкое применение в *Мыслях*. Поскольку источником любой истинности и Истиной в собственном смысле слова, согласно Паскалю, является Бог, сотворивший некогда мир из ничего, то все мировые процессы суть несовершенные образы и подобия этой божественной истины. Каждое явление обретает ценность лишь в зависимости от степени содержания в нем изначальной божественной истины (см., например, фр. 646).

Рассуждение о страстях любви
(Discours sur les passions de l'amour)

Рассуждение о страстях любви Паскаль писал в весьма примечательное для себя время. Вот что сообщает об этом Л. Брюнсвик: «После смерти отца в жизни Паскаля начался критический период, продолжавшийся вплоть до окончательного религиозного обращения в 1654 г. Этот период, который называют *светской жизнью* Паскаля, не изучен еще в полной мере; во всяком случае, имеющиеся в нашем распоряжении документы не позволяют все же исчерпывающе определить его характер. Но поскольку эти годы решающим образом сказались на выработке мировоззрения и дальнейшем жизненном пути Паскаля, важно собрать воедино все дошедшие до нас источники. Прежде всего благодаря г-ну Барру, который опубликовал в 1888 г. нотариальные акты, связанные с Паскалем, мы знаем, что с 18 по 26 октября 1651 г. Блез и Жаклина оформили взаимные дарственные и произвели раздел отцовского наследства, причем долю Жаклины в виде пожизненной ренты должен был выплачивать Блез. Едва ли стоит умиляться этим формально добровольной и по-видимости безвозмездной дарственной, поскольку подобная форма составляет отличительный признак стиля нотариальных актов. На более серьезные рассуждения наталкивает пункт, согласно которому Жаклина лишается ренты в случае принятия ею пострига. Здесь мы касаемся весьма деликатного и печального момента в жизни Блеза.

Привлеченная к янсенизму красноречием и энтузиазмом брата, приведенная им на проповеди г-на Сенглена* и им же поддержанная в стремлении к монашеству, Жаклина откладывала исполнение своего замысла по воле от-

---

* Антуан Сенглен (1607–1664), проповедник, главный духовник аббатства Пор-Рояль. См. характеристику, которую дает ему Расин, в цитирующейся ниже статье Л. Брюнсвика (преамбула к примечаниям к *Беседе с г-ном де Саси*).

ца, не желавшего с ней разлучаться. Уже в Клермоне она вела такой образ жизни, как если бы более не собиралась иметь ничего общего со светом. Смерть отца предоставляла ей свободу, и мысли Жаклины были заняты тем, чтобы наконец осуществить мечту всей жизни». Однако, теперь против был Блез, который просил повременить хотя бы год и не бросать его одного, но религиозное рвение Жаклины взяло верх даже над привязанностью к любимому брату. 4 января 1652 г., на следующее утро после того, как были улажены все формальности, связанные с наследством, она, даже не простясь с Блезом, удалилась в Пор-Рояль, где была принята послушницей. 5 июня 1653 г. состоялся обряд пострижения; Жаклина приняла монашеское имя в честь святой Евфимии. Не помогли ни уговоры, ни акт о разделе наследства.

Оставшись после ухода Жаклины в монастырь совсем один (Жильберта всецело была занята делами собственного семейства), Паскаль пытался забыться в научных занятиях, в частности, продолжая работать над совершенствованием арифметической машины. Это принесло двадцативосьмилетнему изобретателю немалую популярность в свете (см. преамбулу к примечания к письму к королеве Христине). Появились у него и новые друзья, в том числе, герцог Артюс де Роанне (подробнее см. преамбулу к примечаниям к письмам к Ш. де Роанне). Герцог, которому в 1652 г. исполнилось 25 лет, чрезвычайно привязался к Паскалю и даже упросил того отправиться с ним в Пуату, где занимал пост губернатора. В этой поездке Паскаль познакомился со спутниками герцога: кавалером Антуаном де Мере (1607–1684), своего рода образцом светского человека той поры, и Дамье Митоном (ок. 1618–1690); см. о них подробнее КЛЯУС, 1971, 99–102. Рассказ об этом путешествии сохранился в записках кавалера: «Я отправился в путешествие с Г[ерцогом] Д[е] Р[оанне], умеющим в своих речах выражать точный и глубокий смысл и, на мой взгляд, весьма приятным собеседником. Известный Вам г-н М[итон], любимец всего двора, составил нам компанию. А поскольку это была скорее прогулка, нежели путешествие, мы заботились лишь о том, как бы поразвлечься, и разговаривали обо всем. Г[ерцог] Д[е] Р[оанне] обладал математическим складом ума, и, дабы не скучать дорогой, пригласил с собой человека средних лет, тогда не слишком известного, но впоследствии заставившего говорить о себе. Это был великий математик, не знавший ничего, кроме своей математики. Подобного рода науки не воспитывают светской обходительности, и наш попутчик, не отличавшийся ни изысканными манерами, ни тонкостью чувств, не упускал повода вмешаться в обсуждение всякой темы, о которой мы заводили речь, но при этом постоянно вызывал наше недоумение, а зачастую и смех. Он восхищался умом и красноречием канцлера дю Вэра*...Мысли наши были заняты лишь тем, чтобы развеять его заблуждения. Так прошло два или три дня, он несколько утратил былую убежденность и теперь лишь слушал и спрашивал, дабы осведомиться относительно поднимавшихся тем; время от времени он доставал полоски бумаги, на кото-

* Гийом дю Вэр (ум. 1621 г.)– канцлер при дворе Генриха IV, в свое время считался заметным философом и эталоном светского человека, но к середине XVII в. уже основательно устарел. В кругу де Мере его презрительно именовали «старикашкой»

рых что-то записывал. Это тем более примечательно, что перед прибытием в П[уатье] он уже не высказывал ничего, что выглядело бы не ловким и чего не могли бы сказать мы. Радость его, совершенно преобразившего свой ум, была столь зримой, что, на мой взгляд, невозможно радоваться сильнее». Затем де Мере сообщает о признательности Паскаля спутникам за тот переворот, что они произвели в его душе: «"Жизнь моя проходила как бы в изгнании, вы же возвратили меня на родину. Вы даже не можете представить, как я вам обязан" С этого момента он уже не помышлял о математике, которая прежде поглощала весь его досуг, и это выглядело как отречение».

Конечно, рассказ де Мере свидетельствует о некоторой переоценке кавалером собственной особы и непонимании Паскалева гения (хотя цитированное письмо написано уже после смерти автора *Провинциалий* и *Мыслей*). Но если взглянуть объективно, светские знакомые действительно открыли перед Паскалем совершенно новую сферу жизни. Брюнсвик сообщает: «Благодаря де Мере и Митону Паскаль увидел свет не таким, как обычно его изображали проповедники,— не как место испорченности и духовной погибели, не как театр мерзостей, но как сообщество изысканных умов, где естественные суждения облагораживаются утонченностью образования». Светские знакомые привили Паскалю вкус, расширили круг его чтения, сделали его человеком более современным. Паскаль отвлекся на время от своих религиозных привязанностей (см. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*) и, по некоторым сообщениям, даже намеревался купить должность и жениться. Он был занят напряженной научной работой в области теории вероятностей, подготовил к выпуску в свет трактаты о равновесии жидкостей и о тяжести воздуха; к этому же времени относится изобретение тачки и роспусков. Этот период ознаменован также появлением трактата, совершенно нехарактерного для паскалевского творчества, главным образом посвященного религии либо науке. Приведем еще одно замечание Л. Брюнсвика: «Кузену мы обязаны открытием в высшей степени любопытного и важного документа. Одна из рукописей Национальной библиотеки, попавшая туда вместе с фондами аббатства Сен-Жермен-де-Пре, содержит несколько сочинений, перечень которых указан на первой странице:

1. *Система г-на Николя о Благодати.*
2. *Не является ли спор о всеобщей Благодати всего лишь спором о словах.*
3. *Рассуждение о страстях любви г-на Паскаля.*
4. *Письмо г-на де Сент-Эвремона о притворной набожности...*

Подлинность *Рассуждения*,— каким бы сомнениям ее ни подвергали, должна быть все же признана. В рукописи под названием сделана пометка. "Данный трактат приписывают г-ну Паскалю" Однако можно согласиться с мнением Э. Авэ: "Что до этого сочинения, то сомнения друзей Паскаля равносильны признанию. Ибо кто из лиц, связанных с Пор-Роялем или с семьей Перье и стоявших на страже традиций янсенизма, мог сказать или позволить кому-либо поверить в то, что рассуждение *о любви* принадлежит Паскалю, если можно было верить и обратному?"Какой янсенист, добавим мы, позаботился бы перебелить и сохранить этот текст и кто взялся бы подражать Паскалю в живописании подобного рода любви? С другой стороны, в

этом *Рассуждении* явственно различимы следы паскалевского ума — не столько благодаря текстуальным сходствам с *Мыслями*, сколько за счет замечаний, противоположных, в сущности, главному тезису *Рассуждения* (касательно, например, неспособности человеческой природы к какому-либо постоянству или влияния моды на способность нравиться), которые подчеркивают проницательность и искренность автора, и вполне могут рассматриваться как предвестие пессимизма *Мыслей*. Но если уж *Рассуждение* безусловно принадлежит Паскалю, то, следует признать, о дате его, а равно и об условиях, в которых оно создавалось, нам ничего неизвестно. Естественным было бы отнести его к 1652—1653 гг., поскольку в нем ощутима атмосфера светской жизни, которую вел Паскаль, а порой и влияние де Мере; местами же встречаются явно картезианские мотивы, что указывает на предшествующий период жизни мыслителя. Что до условий написания текста, то они нам совершенно неизвестны. Заключение о любви Паскаля к м-ль де Роанне, основанное лишь на том, что больше [в этой связи] нам неизвестно ни одно женское имя, выглядит ребяческим. К тому же само *Рассуждение* отнюдь не свидетельствует о том, что Паскаль был подлинно влюблен; хотя в некоторых местах и содержится описание чувств, достаточно тонкое, чтобы не сомневаться, будто они в действительности были испытаны, речь здесь идет лишь о начальном периоде влюбленности, о чисто идеальной привязанности. Все остальное представляет собой изощренные и абстрактные рассуждения, обязанные, скорее, искусству приятной беседы, нежели подлинной страсти. Этот всецело интеллектуальный анализ мог быть осуществлен человеком совершенно хладнокровным. Вполне возможно, что *Рассуждение* вообще написаны на пари, когда Паскаль-математик решил доказать де Мере и его друзьям способность утонченно рассуждать о любви».

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 123—135.

[1] Эта мысль Паскаля имеет явно картезианские корни; ср. *Первоначала философии*: «...Положение *я мыслю, следовательно, я существую* — первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования» (I, 7); «Под словом "мышление" я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что и мыслить» (I, 9); *Страсти души*: «После того, как рассмотрены все функции, свойственные одному лишь телу, легко заметить, что в нас не остается ничего такого, что можно было бы приписать нашей душе, за исключением только мыслей. Последние бывают в основном двух родов: одни являются действиями души, другие — ее страстями» (I, 17).

[2] Согласно Л. Брюнсвику, под «чистыми мыслями» Паскаль понимает мысли, исходящие из глубинных слоев души и не испытавшие воздействия со стороны внешнего мира или тела, т. е. нечто очевидное и истинное.

[3] Л. Брюнсвик отмечает неясность этой фразы: «Страсти вдохновения кажутся противопоставленными страстям телесным, касающимися только души, хотя и связаными с телом как поводом к своему возникновению. В страстях же иного рода телесное и душевное перемешаны, и отсюда — смя-

тение, о котором говорит Паскаль, нестерпимое для великих умов, ибо тело для них — ничто по сравнению с умственной способностью».

[4] Л. Брюнсвик находит этот тезис двусмысленным: «Вероятно, его следует понимать в том смысле, что когда любят, то советуются и рассуждают лишь с одной целью — увериться, что желание проистекает от рассуждения, тогда как его истинный мотив — спонтанный душевный порыв».

[5] Ср. *Мысли*, 1—2.

[6] Л. Брюнсвик поясняет: «Т. е. красноречия в беседе двоих. Всецело духовная страсть, которую описывает Паскаль, приводит, стало быть, к красноречивому общению: она состоит в постоянной и взаимной убежденности собеседников, она — само очарование убеждать и быть убежденным».

[7] Согласно Декарту, врожденная идея есть форма мысли, полагаемая самой природой мышления и проистекающая «не от внешних объектов и не благодаря самоопределению моей воли» (ДЕКАРТ, 1989. 1, 472).Паскалев «образец» любви очень похож на врожденную идею в смысле Картезия, однако полного тождества мы здесь все же не находим. Согласно Паскалю, применение образца красоты сопряжено с индивидуальными различиями людей и с обстоятельствами их жизни, Картезиевы же врожденные идеи инвариантны и надындивидуальны, подобно идее Бога, например (см. *Первоначала философии*, I, 22: «Обращаясь к врожденной нам идее Бога, мы видим, что он вечен, всеведущ, всемогущ, что он источник всяческой истины и справедливости...»). Для Паскаля инвариантна только самое способность к обладанию образцом красоты, атрибуты же существующего во внешнем мире двойника этого образца неизвестны, поскольку у разных людей разные образцы.

[8] Л. Брюнсвик пишет: «Этот тезис в свернутом виде заключает всю романтическую теорию XIX в.: Бог сотворил души по принципу удвоения, любовь земная — лишь следствие и проявление предустановленной на небесах гармонии, и именно поэтому каждый "ищет в большом мире" красоту, "оригинал" которой он носит в своей душе».

[9] По мнению Л. Брюнсвика, эта идея содержит в себе намек на будущий пессимизм Паскаля в отношении любви, как, впрочем, и вообще любой человеческой страсти, лишенной христианского содержания (см. *Мысли*, 162: «Желающий вполне узнать суетность человека пусть рассмотрит только причины и последствия любви. Причиной ее я *не знаю что* [Корнель], а последствия ужасны. Это *не знаю что* настолько малое, что не может быть узнано, движет государями, армиями, всем светом»).

[10] Ср., например, *Мысли*, 82, 142.

[11] Л. Брюнсвик находит эту фразу двусмысленной. По его мнению, выражение *«этот путь»* означает путь страсти, постепенно усиливающейся в сердце, которое мало-помалу увлекается всеми совершенствами любимого предмета, доступными восприятию, и наполняется ими. Но если наши чувства остаются безответными, любовь угасает, освобождая тем самым место для противоположных страстей — тоски; отчаяния и прочее.

[12] Ср. прим. 7 к настоящему трактату

Беседа с г-ном де Саси об Эпиктете и Монтене

(Entretien avec M. de Saci sur Épictete et Montaigne)

Беседа с г-ном де Саси знаменует собой начало одного из важнейших этапов паскалевского творчества, который открывается непосредственно после вступления в круг Пор-Рояля.

Нам кажется полезным привести здесь небольшую статью Л. Брюнсвика, повествующую о жизни Паскаля в это время: «"Полная покорность моему духовнику"* Именно выбор духовника стал причиной жестокой борьбы, которую Паскаль вел с самим с собой. Г-н Сенглен был тогда болен и уединился в загородном Пор-Рояле (*Port-Royal de Champs*). Воспользовавшись случаем, Жаклина настояла, чтобы он принял Паскаля "и в результате беседы,— пишет она г-же Перье,— оба нашли, что брату будет полезно переехать на время за город, дабы чаще иметь возможность побыть одному, что стало совершенно невозможно в Париже из-за приезда его большого друга, герцога де Роанне, полностью занявшего все его время. Доверив г-ну Сенглену этот секрет, он по собственной воле, хотя и не без слез, отправился вскоре вместе с герцогом де Люинем в один из принадлежавших тому загородных домов [замок Вомюрье.— *О. Х.*], где пробыл некоторое время. Однако обстановка там показалась ему недостаточно уединенной, и брат добился права поселиться в комнате или, скорее, в келье среди отшельников Пор-Рояля, откуда написал мне с чрезвычайной радостью, что находит прием и условия своей жизни поистине царскими, но царскими в смысле св. Бернарда, т. е. в смысле уединенного места, где соблюдается бедность во всем, что допустимо без нарушения скромности. Он принимал участие во всех богослужениях от заутрени до вечерни, не испытывая ни малейшего неудобства от того, что вставать приходилось в пять часов утра. И, наконец, точно Богу этого еще недоставало, к своим бдениям он присовокупил пост, дабы вовсе пренебречь предписаниями медиков, строго ему запрещавших и то, и другое; в итоге давече за ужином он почувствовал боли в желудке. Так что, полагаю, пост он прекратит. Он ничего не потерял от отсутствия своей наставницы [т. е. самой Жаклины, которая пишет о себе в третьем лице.— *О. Х.*], ибо г-н Сенглен, пребывавший все это время в Париже, препоручил его духовнику, которого брат совершенно не знал,— человеку несравненных качеств [де Саси.— *О. Х.*]. Такому обществу Блез был весьма рад, поскольку духовник оказался человеком благородным. От скуки он, стало быть, не страдал, однако из-за дел вынужден был все же скрепя сердце возвратиться в город. Чтобы пор-рояльское отшельничество не прошло впустую, он потребовал себе здесь [в Париже.— *О. Х.*] отдельную комнату, в которой пребывает с четверга, никого из домашних не уведомляя об обстоятельствах своего возвращения. Он никому не говорит, куда ездил, кроме г-жи Пенель [экономки] и герцогини [де Роанне], духовным руководителем которой является. У света все же возникают некоторые предположения, впрочем, сугубо гадательные. Одни утвер-

* Фраза из т. н. *Мемориала* Паскаля (см. МЫСЛИ, 1994, 61).

ждают, что он стал монахом, другие — отшельником, третьи — будто он принадлежит к кругу Пор-Рояля. Он об этом знает, но не обращает никакого внимания на слухи. Вот так обстоят дела"

Итак, Паскаль, получив приют в Пор-Рояле, жил то в загородном монастыре, то в городском. С того времени он приобщился к славной обители: "Аббатство Пор-Рояль в долине Шеврёз,— сообщает Расин*,— одно из старейших аббатств Ордена бенедиктинцев. Основанное в 1204 г. епископом Парижским св. Эдом де Сюлли, оно постепенно пришло в упадок: устав св. Бенедикта был почти забыт, не видна стала даже сама ограда, и дух века полностью изгнал отсюда четкое соблюдение правил монашеской жизни» Однако в 1608 г. шестнадцатилетняя настоятельница Мари-Анжелика Арно (дочь известного парижского адвоката, в одночасье обратившая свое сердце к монашеской жизни, требованиям которой дотоле подчинялась с глубоким отвращением) провела реформу аббатства** Помимо основных своих обязанностей, девушка исполняла также и дополнительные, отказалась от всякого рода роскоши и вообще от всего, что напоминало бы мирские обычаи. не надевала больше саржевых сорочек, спала на простом соломенном тюфяке, воздерживалась от мясной пищи. Ее личный пример и ее слезы исподволь увлекли остальных монахинь, души которых она стремилась завоевать. Однако пришлось ей выдержать и более страшную борьбу — борьбу с нежной любовью, питавшейся к ней семьей, членам которой она сочла своим долгом запретить посещение аббатства" В замечательном сочинении Сент-Бёва обязательно следует прочесть великолепные страницы, повествующие о том как героизм веры победил в душе юной девушки самую нежную и законную из человеческих привязанностей, и как Анжелика приняла решение посвятить себя Пор-Роялю. Вдохновленные примером благочестивого рвения, укрепившего авторитет юной матери Анжелики, все монастыри Ордена цистерциацев принялись проводить подобные реформы, "так что вполне явственно можно было наблюдать возрождение духа св. Бенедикта и св. Бернарда" Такова первая из особенностей Пор-Рояля: он явился очагом глубоко укорененных в душе скромных добродетелей и потому, благодаря своей репутации, основанной на рвении и строгости, притягивал души, имеющие призвание к монашеской жизни. В итоге, община так разрослась, что вынуждена была покинуть долину Шеврёз и с 1626 г. обосноваться в Париже, на окраине предместья Сен-Жак***

---

* Жан Расин (1639—1699), во времена Паскаля – воспитанник Пор-Рояля, был его первым историографом (см. *Racine J.* Histoire de Port-Royal//Ouvres complètes.— T. 2. P., 1952).

** Мария-Жаклина Арно (1591—1661), в монашестве мать Анжелика, была дочерью мэтра Антуана Арно-старшего (см. о нем прим. 43 к *Похвальному слову...*), и сестрой «Великого Арно». Отец добыл для нее должность коадъютрисы Пор-Рояля в 1599 г., когда девочке исполнилось только семь с половиной лет; с 1602 г. одиннадцатилетняя мать Анжелика — аббатисса монастыря; следует заметить, что ее младшей сестре Жанне (1593 1671), в монашестве матери Агнессе, привыкать к должности настоятельницы монастыря Сен-Сир пришлось в пять с половиной лет (!).

*** Дом для монастыря купила мать аббатиссы, Екатерина Марион.

Намерения Сен-Сирана, ставшего в 1636 г. духовным главой Пор-Рояля, были совершенно иными, нежели у матери Анжелики: он стремился реформировать всю Церковь вцелом, и реформа в его глазах сопряжена была со строжайшей и глубочайшей интерпретацией католической догматики в духе учения о благодати, изложенного в знаменитых *folio* его другом Янсением, вслед за св. Августином. Сам, быть может, того не желая, Сен-Сиран изменил первоначальный характер Пор-Рояля, превратив его в церковную партию, которая не могла тогда, в силу господствовавших стереотипов, не восприниматься современниками как партия политическая, мирская. Репутация же людей, последовавших за Сен-Сираном и ставших пор-рояльскими отшельниками лишь увеличивала эту опасность. Первым среди них стоял Арно Великий, блестящий доктор Сорбонны и крупный философ (переписку с которым ценили и Декарт, и Лейбниц), предтеча шотландской школы, о чем свидетельствует его полемика с Мальбраншем, столь же мягкий и добрый в повседневной жизни, сколь грозный и яростный в спорах с протестантами или иезуитами, человек, вошедший в историю XVII в., но до конца жизни принужденный кочевать с одного постоялого двора на другой. Николь, тонкий моралист, совестливый и мудрый христианин, всегда мечтавший о покое, самоотверженно связал свою судьбу с судьбой друга [Арно.— *О. Х.*], став его соратником в неутомимой агитации. Затем — прямые наследники Сен-Сирана, духовники, внимательно следившие за настроениями тех, чью совесть они направляли,— то сдерживая и испытуя незрелое рвение, то воодушевляя и усиливая проявления истинного милосердия: г-н Сенглен, подлинный мастер направления душ, обладавший таким авторитетом, что "не только монахини,— говорит Расин,— но и сам г-н Арно, г-н Паскаль, г-н Леметр и все иные столь утонченные умы были ему послушны как дети и во всем руководствовались его советами", а также тот самый благородный наставник, которому г-н Сенглен препоручил Паскаля, племянник Арно и матери Анжелики, г-н де Саси*

Рожденному в 1613 г., годом позже своего дяди, г-ну де Саси на момент вступления Паскаля в Пор-Рояль исполнился сорок один год. "Г-н де Саси,— сообщает Сент-Бёв,— духовник и исповедник, обладал очень большим и прочным авторитетом в Пор-Рояле; гений как по части изобретательности, так и по части практического воплощения своих замыслов, походивший в этом на Сен-Сирана, он был наиболее глубоким и значительным из Сен-Сирановых наследников, если говорить о правильности и основательности. Никогда, абсолютно никогда не погрешая против умеренности, он эту жизненную позицию целиком, если можно так выразиться, без зазора, заполнял своей неторопливой, хладнокровной, тонкой, смиренной, строгой, ученой и справедливой натурой. Г-н де Саси обыкновенно говаривал, что если бы ему самому довелось выбирать в каком веке родиться, он выбрал бы лишь свой соб-

* В комментарии Брюнсвика упоминаются: Жан Дювержье д'Оранн, аббат Сен-Сиран (1581—1643); Антуан Арно-мл. (1612—1694); Пьер Николь (1625—1695); Антуан Леметр и его брат Исаак Леметр де Саси (1613—1684), глава Пор-Рояля после смерти Сен-Сирана.

ственный. Под веком следует понимать эту близость монастырской ограды и это вольное собрание кающихся* Он действительно был на своем месте. Мысль Паскаля, как известно, всегда преодолевала любые пределы; Арно выходил из себя, спорил и горячился; остальные отшельники также могли проявить несдержанность. Что же до г-на де Саси, то он, будучи не менее учен, нежели любой из указанных лиц и более благоразумен, нежели все они, вместе взятые, под видимой робостью скрывал неторопливый, сдержанный, постоянный и в такой сокрытости еще более усиливавшийся авторитет наставника. Он — глава всего Пор-Рояля и, по крайней мере, гений вдвойне".

Как же поначалу складывались отношения г-на де Саси и Паскаля? Об этом можно судить из письма Жаклины брату, датированного 19 января 1655 г. Г-н де Саси, по его словам, не встречал человека, кающегося более смиренно, нежели Паскаль. "Я нахожу похвальной ту нетерпеливость, проникшись которой, Вы стремитесь расстаться со всем, что сохраняет еще некоторую видимость земного величия, но меня удивляет, что Господь наделил Вас такой благодатью, ибо, на мой взгляд, Вы заслужили еще некоторое время претерпевать смрад болота, в которое прежде погружались весьма охотно. Было бы, мне кажется, вполне естественным после столь продолжительной отрешенности от средств**, позволяющих освободить Вас от влияния света, если бы все, что напоминает в пустыне о светской жизни, удерживало Вас в плену. Но Господь пожелал показать, что милосердие превосходит все иные Его качества. Молю Его не оставлять Вас без этой благодати и впредь, дабы Вы сумели извлечь пользу из дарованных Им талантов". Поэтому г-н де Саси не собирался ни унижать, ни испытывать Паскаля. Совсем напротив, он опасался как бы слишком резкая перемена образа жизни не вызвала нежелательных последствий. Он предоставил Паскалеву уму отдых и возможность следовать той вере, которая естественным образом проникла в сердце мыслителя. Именно на это указывает начало только что цитированного письма Жаклины: "Меня тоже охватывает радость, когда я нахожу Вас веселым в Вашем уединении, подобно тому, как мне доводилось сокрушаться, видя Вас праздным в свете. Мне неизвестно, вместе с тем, как г-н де Саси приноровился к столь радостному кающемуся, который вместо того, чтобы искупать тщетные утехи и развлечения света непрерывными слезами, стремится уподобить им радости несколько более разумные и игру ума более позволительную. Что до меня, то я нахожу такого рода покаяние весьма приятным, и нет в мире человека, который не пожелал бы его для себя. Впрочем, оставляю это на усмотрение г-на де Саси, пребывая в совершеннейшем спокойствии относительно исхода всего предприятия..." Как раз об этом и свидетельствует *Беседа с г-ном де Саси...*, сохраненная для нас Фонтеном [секретарь де Саси.— *О. Х.*] в его *Воспоминаниях о Пор-Рояле*. Из введения следует, что беседа готовилась заранее. Быть может, Паскаль просто собрал свои записи, которые послужили в дальнейшем основой для редактирова-

---

* Имеется в виду община «отшельников» Пор-Рояля и близкие к ним лица.

** Намек на «светский» период Паскаля. Под «средствами» подразумеваются средства религии.

ния, а может быть восстанавливал ход разговора по памяти. Во всяком случае, несомненно, верный секретарь г-на де Саси не передал слова Паскаля буквально. *Беседа с г-ном де Саси...* представляет собой естественный диалог, который как по замыслу, так и по исполнению достоин великого писателя».

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 146–162.

[1] Есть несколько вариантов этой беседы, состоявшейся в январе 1655 г Л. Брюнсвик называет следующие:

– тексты, приведенные о. Демоле, библиотекарем Оратории в его *Продолжении литературных и исторических мемуаров* (Париж, 1728 г.) и Тронше, издателем *Воспоминаний* Фонтена (1736 г.);

– ряд списков, в частности тот, что лег в основу издания Э. Авэ (библиотека Мазарини, №2980);

– манускрипт, цитированный Сент-Бёвом в его *Пор-Рояле* (см. *Sainte-Beuve C. A.* Port-Royal.– P., 1912–1913; наиболее удачные фрагменты всех перечисленных вариантов Ш. Адан объединил в своем издании малых работ Паскаля (1887), которому следует Л. Брюнсвик и настоящее издание);

– новый рукописный текст, опубликованный Ф. Газье в «Журнале Общества французской литературной истории» за 1893 г., выглядевший как «исправленная копия, кое-где как резюме, а порой – как парафраз оригинала» (некоторые места из этого издания также использует Л. Брюнсвик).

Подробнее об обстоятельствах, связанных с этим текстом см. *Courcelle P* L'entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes.– P.: Vrin, 1960.

[2] Филипп де Шампань, художник сер. XVII в., кисти которого принадлежат портреты наиболее известных деятелей Пор-Рояля.

[3] Врач Пор-Рояля; по характеристике Сент-Бёва, человек весьма ученый и эрудированный, к тому же отличавшийся простотой и сердечностью.

[4] Именно из-за этой склонности де Саси многие исследователи сравнивали его с Ксенофонтовым Сократом (Сент-Бёв, Брюнсвик и др.).

[5] См., например, *Беседы*, I, VI, 40–42: «А между тем Бог дал нам такие способности, благодаря которым мы можем вынести все, что бы ни происходило, не становясь низкими и сломленными, но, что было достойно доброго царя и поистине доброго отца, дал нам это неподвластным помехам, принуждениям, препятствиям, сделал это целиком зависящим от нас, даже не оставив за собой никакой силы для того, чтобы помешать или воспротивиться. Имея все это свободным и своим, вы не пользуетесь всем этим, и даже не осознаете, что вы получили и от кого, но сидите, сокрушаясь и сетуя, одни слепо, не видя самого подателя и не узнавая благодетеля, а другие по малодушию обращаясь к жалобам и обвинениям против бога» (русс. пер. *Бесед* цитируется по изд.: Вестник древней истории.– 1975.– №2–4; 1976.– № 2).

[6] Следует иметь в виду, что для Паскаля весьма характерны попытки «модернизации» древних, «подгонки» их под христианские мерки. Так, согласно своей историософской схеме, он рассматривает пирронизм, иудаизм, ереси первых веков христианства и т. д. в качестве тупиковых ответвлений от истинного, всегда присутствовавшего в истории пути к единственной религии истинного Бога – христианству. Не стало исключением и Паскалево от-

ношение к стоицизму. Бог Эпиктета (выступающий то в единственном, то во множественном числе, «боги») вряд ли может быть отождествлен с триединым личным Богом христиан; он, скорее, есть некая мировая душа, сама себе соразмерная устроенность живого космического организма. Впрочем, в христианстве и стоицизме порой обнаруживают сходные моральные максимы и образы. Так, Эпиктетов образ человека-путника, остановившегося в гостинице (см. прим. 7 к настоящему трактату) перекликается с выделяемым Паскалем (*Мысли*, 205) местом из Книги Премудрости Соломоновой 5, 14: «...Надежда нечестивого исчезает... и проходит, как память об однодневном госте».

[7] См. *Беседы*, I, XXIV, 14–15: «Но он не оставит меня наследником. Так что же, разве я забыл, что все это не моим было? Каким же образом мы называем это "моим"? Как койку в гостинице. Так вот, если хозяин гостиницы после своей смерти оставит койки тебе, их будешь иметь ты, а если другому, то их будет иметь тот, а ты поищешь другую койку. И вот, если не найдешь, то ляжешь спать на земле, только со смелой уверенностью, храня себя и помня, что трагедии имеют место среди богачей, царей и тиранов, а бедняк ни один не участвует в трагедии, разве только как участник хора».

[8] См., например, *Беседы*, I, XII, 13–17: «Ведь как мы поступаем, когда дело касается грамоты? Разве я желаю писать имя "Дион" как хочу? Нет, но меня обучают хотеть так, как оно должно писаться. ...Получать образование это и значит учиться хотеть все так, как это происходит. А как происходит? Как устроил это учитель. ...Так вот, о таком устройстве помня, нужно приходить за получением образования не для того, чтобы мы изменили основы, ...а для того, чтобы... сами мы сообразовали свою волю со всем происходящим».

[9] Л. Брюнсвик делает здесь важное примечание: «В рукописи г-на Газье здесь фраза, аутентичность которой вызывает у нас сомнения: "Одним словом, вы должны действовать, сообразуясь с гением, присущим вашему характеру; то же — и в отношении..." Конец высказывания не очень понятен. Следует учитывать один существенный нюанс, отличающий христианское смирение от стоического. Смирение стоика отнюдь не является самоотречением человеческой воли перед лицом некоей воли более высокого порядка, принесением природы в жертву духу. Совсем напротив, оно оказывается расширением пределов нашей природы, союзом части с однородным ей целым. Человек следует Богу, но не как подданный, а как равный, не покоряясь, но соглашаясь». Это весьма существенно, так как мудреца, постигшего истину жизни, Эпиктет часто именует «другом бога» (см., например, прим. 15). Паскалево прочтение этого нюанса не учитывает, что несколько неожиданно, так как восемью годами раньше Паскаль фактически уже подошел к идее несоизмеримости исторических эпох (см. прим. 13 к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*). Очевидно, суть здесь в том, что идея такой несоизмеримости не распространялась мыслителем на все без исключения области действительности, в частности, на сферу религии.

[10] См., например, *Беседы*, I, IX, 16: «А я на это говорю: люди, подождите бога. Когда он даст знак и освободит вас от этого служения, тогда отправляйтесь к нему. А пока вы должны вынести то, что обитаете в том месте, куда он вас поставил».

[11] См. Беседы, II, I, 38: «Ты приучай себя к смерти, ты — к пыткам, ты — к оковам, ты — к изгнанию», а так же, I, I, 20—25; IV, I, 170—173.

[12] См., например, *Беседы*, I, XII, 32—34: «Не лучше ли тебе быть благодарным богам за то, что они позволили тебе быть превыше всего того, что не сделали зависящим от тебя, а возложили на тебя только ответственность за то, что зависит от тебя? Они позволили не нести тебе ответственность за родителей, за братьев, не нести ответственность за тело, имущество, смерть, жизнь. Так ответственным за что они сделали тебя? Только за то, что зависит от тебя, за пользование, как должно, представлениями».

[13] В издании 1778 г. эта фраза удостоилась следующей ремарки Вольтера: «Если Эпиктет хотел видеть человека смиренным, то вы, следовательно, не должны бы утверждать, будто смирение предписывается лишь у нас» (подробнее о стиле комментариев Вольтера к сочинениям Паскаля см. преамбулу к примечаниям к *Похвальному слову*). Очевидно, Вольтер продолжает здесь свою критику паскалевского тезиса об исключительности христианства по отношению к другим религиям (см. *Вольтер*. Философские сочинения.— М, 1989, С. 191—192).

[14] См., например, *Беседы*, IV, I, 174: «Ты ведь на деле узнаешь, что это истинно и что от всего того, чем дорожат и чем серьезно заняты, нет никакой пользы тем, кто этого достиг; а у тех, кто еще не достиг, возникает представление, что если у них окажется это, то у них будут все блага; затем, когда это уже окажется у них,— жар такой же, те же метания, отвращение, желание того, чего у них нет». См. также *Наставления*, LX (XLVI); LXI (XLVII).

[15] См. Беседы, IV, III, 9—10: «...Я свободный и друг бога, так что по своей воле повинуюсь ему. А что касается всего остального, мне не следует притязать ни на что... Ведь и он не желает, чтобы я притязал на это. В самом деле, если бы он хотел, то он сделал бы это для меня благом. А в действительности он не сделал. Потому я ни в чем не могу преступить его указаний».

[16] Ср. *Мысли*, 556.

[17] Очевидно, намек на Монтеня. См. «Апологию Раймунда Сабундского» (*Опыты*, II, XII): «Право, похоже на то, что природа, видя нашу несчастную и жалкую долю, дала нам в утешение лишь одно высокомерие. Это и утверждает Эпиктет, говоря: "У человека нет ничего своего, кроме мнений" Наш удел — лишь дым и пепел» (МОНТЕНЬ, 1981, I—II, 425).

[18] См. *Беседы* I, VI, 28—29: «...А разве вы не наделены такими способностями, благодаря которым можете переносить все, что бы ни случилось? Величием духа разве не наделены? Стойкостью разве не наделены? Да какое дело мне, наделенному величием духа, до всего того, что может произойти?»

[19] См., например, *Беседы*. I, I,7; 14: «...Как и стоило того, боги сделали зависящим от нас только самое лучшее из всего и главенствующее — правильное пользование представлениями. А все остальное не зависит от нас. ...Но в действительности, несмотря на то, что в нашей возможности заботиться только об одном и быть привязанным только к одному, мы предпочитаем заботиться о многом и быть привязанными ко многому...». См. также прим. 12 к настоящему трактату.

[20] Этот мотив у Эпиктета — один из главных и используется весьма часто. Подробно он раскрыт в *Беседах*, IV, I («О свободе»).

[21] См., например, *Беседы*. I, XVII, 22–27.

[22] См. Беседы. II, XVII, 12: «Ведь узнав, каковы они [боги], человек, который хочет быть угодным и повиноваться им, неизбежно должен по возможности уподобляться им: если божество честно — и самому быть честным...— вот так ревностным подражателем бога последовательно все и делать, и говорить». В вопросе об уподоблении божеству также можно четко проследить различие стоицизма и христианства. Эпиктетовы выводы, согласно Паскалю, продиктованы «дьявольской гордыней», хотя по форме весьма напоминают ход мысли христианина. Ср. *Фома Кемпийский*. О подражании Христу: «Посему, кто хочет уразуметь спасительные слова Христа во всей их полноте, должен стремиться к тому, чтобы жизнь свою сообразовывать с жизнью Христа» (I, I, 2); «Господи Иисусе, как узок путь Твой и как презираем он миром! Даруй и мне возможность подражать Тебе и быть у мира в презрении. Нет раба, который превосходил бы господина своего, и нет ученика, который превосходил бы своего учителя. Да проникнется раб Твой святым примером жизни Твоей, ибо в ней спасение мое и святость истинная» (III, LVI, 3). Однако сходство это весьма условно; согласно Эпиктету, уподобление божеству наступает после того, как божество в определенной мере познано, с точки же зрения Фомы Кемпийского — для того, чтобы уразуметь «спасительные слова». Что ж, если бы Эпиктет был христианином, Паскаль вполне мог бы вести речь о его «дьявольской гордыне».

Вопрос подробно рассматривается у Л. Брюнсвика: «Обратившись к истории философии, точнее было бы сказать, что моральная доктрина Эпиктета является выводом из стоической метафизики. Согласно ей, Бог пребывает в мире подобно крови, циркулирующей в теле. Он имманентен природе, он живет в человеке. Таким образом, нет ничего, что могло бы помешать человеку возвыситься до Бога. Нужно только стряхнуть с себя свою косность, выносить суждения самостоятельно, независимо от каких-либо внешних образов и мнений, воспринятых от других людей. Человек свободен и потому способен достичь божественного состояния. Самоубийство законно, ибо мудрец, не имея более возможности приблизиться к Богу живым, всегда сумеет воссоединиться с ним, лишив себя жизни. Натуралистический пантеизм стоиков, с точки зрения которого все в мире однородно,— прямая противоположность янсенистскому христианству, рассматривающему нравственную жизнь как непрерывную борьбу гетерогенных принципов. Отождествлять природу с Богом означает отрицать Бога. Вот почему Эпиктетова надменность представлялась Паскалю "дьявольской"».

[23] См., например, *Беседы*. I, I, 10–22: «А что говорит Зевс? Эпиктет, если бы это было возможно, я бы сделал и бренное тело твое, и бренное имущество свободным и неподвластным препятствиям. Но в действительности... оно не есть твое, оно — глина, искусно замешанная. А поскольку этого я не мог, мы наделили тебя некоторой частицей нашей — этой способностью влечься и отталкиваться, стремиться и избегать, одним словом — пользоваться представлениями».

[24] См., например, *Беседы*. I, II, 2: «Удары не невыносимы по своей природе.- Каким образом? Смотри, как: лакедемоняне претерпевают бичевание, зная, что это разумно.— А повеситься, это не невыносимо?— Во всяком случае, когда кто-то убежден, что это разумно, он идет и вешается». См. также IV, VII, 13—15.

[25] См., например, *Беседы*. IV, X, 27: «Если я такой несчастный, то пристань — умереть. А это пристань всех — смерть, это — убежище. Потому никакое положение в жизни не затруднительно. Когда хочешь — вышел, и вот, не задыхаешься от дыма».

[26] *Опыты*, I, LVI («О молитвах»): «Мною принято будет и обращено мне же на пользу осуждение так же, как и одобрение, ибо сам я сочту нечестием, если окажется, что по неведению или небрежению позволил себе высказать что-либо, противное святым установлениям католической апостольской римской церкви, в которой умру и в которой родился» (МОНТЕНЬ, 1981, I—II, 280).

[27] В рукописи Газье здесь приведена следующая фраза: «Я не хочу разбирать несоответствие между его принципами и его поведением, выявляющееся по отношению к другому принципу» (цит. по Л. Брюнсвику).

[28] *Опыты II, XII*: «Рассмотрим же человека, взятого самого по себе, без всякой посторонней помощи, вооруженного лишь своими человеческими средствами и лишенного божественной милости и знания, составляющих в действительности всю его славу, его силу, основу его существа». Как видно из приведенной цитаты, Монтень намерен рассматривать человека в отрыве от истин веры лишь в целях критики человеческого самомнения. Будучи скептиком, он конечно же не мог отдавать чему-либо явного предпочтения, весьма критически относясь к попыткам человека «прийти путем доказательств и суждений к какой-либо достоверности» (МОНТЕНЬ, 1981, I—II, 389).

[29] Там же, С. 439.

[30] Там же, С. 462.

[31] Там же, С. 440—441.

[32] Там же, С. 440: «Не лучше ли вовсе воздержаться от суждения, чем выбирать среди множества заблуждений, порожденных человеческим воображением? Не лучше ли воздержаться от суждения, чем ввязываться в нескончаемые распри и споры? Что мне выбрать? Что угодно, лишь бы был сделан выбор. Вот глупый ответ, к которому, однако, приводит всякий догматизм, не разрешающий нам не знать того, чего мы в самом деле не знаем». Эти слова и вправду свидетельствует о личной приверженности Монтеня скептицизму. Он действительно в определенном смысле не может найти какого-либо основания для своей веры, поскольку в мире нет для нее ничего достаточно прочного, чтобы послужить фундаментом. Не поможет нам здесь ни наука (и у истоков, «и у конечных пределов» которой «мы одинаково встречаем глупость» — там же, С. 478), ни разного рода философские и религиозные воззрения, поразительно пестрые и неизменно сомнительные. Нельзя, однако, сказать, что Монтень проповедует безосновность: «Существует, говорят пирронисты, и истинное, и ложное, и мы обладаем способностью доискиваться, но не способностью в точности определять. Мы предпочитаем без раз-

мышлений следовать установленному в мире порядку. ...Простые и нелюбопытные умы более послушны политическим законам и установлениям религии и легче поддаются руководству, чем умы, кичащиеся знанием человеческих и божественных причин и поучающие им» (там же, С. 442). В этой связи понятным становится смысл монтеневского католичества (см. прим. 26). Монтень католик постольку, поскольку родился в католической стране. Его вера не превратилась еще в ритуал (см. гневные филиппики против использования религии в конъюнктурных целях — там же, С. 384–385), но отнюдь и не испепеляет своего носителя в огне неистового рвения. Для Паскаля и его янсенистских друзей этого было явно недостаточно.

[33] *Опыты*, III, XIII («Об опыте»): «...Я не одобряю мнения того человека, который рассчитывал при помощи дробности законов обуздать произвол судей, назначив каждому сверчку свой шесток: он не понимал, что возможностей широко толковать любой закон столько же, сколько самих законов... Ибо у нас во Франции законов больше, чем во всем остальном мире, и больше даже, чем понадобилось бы, чтобы навести порядок во всех мирах Эпикура... И нашим судьям приходится прибегать к столь разнообразным толкованиям и решениям, что, кажется, ни у кого никогда не было такой свободы и такой возможности для произвола... Раскрывая содержание предмета, мы столько льем воды, что он словно растекается из-под рук. Из одного делаем тысячу и, беспрестанно дробя его, превращаем в бесконечные рои Эпикуровых атомов. ...Кто усомнится, что глоссы лишь увеличивают сомнения и невежество, когда никакие толкования не облегчили понимания ни одной написанной человеком или боговдохновенной книги, важной и нужной для всех?» (МОНТЕНЬ, 1981, III, 264 и далее).

[34] *Опыты*, III, VIII («Об искусстве беседы»): «...Я предпочитаю того, кто противоречит и, тем самым, учит меня. Кто бы не преподносил мне истину, я радостно приветствую ее, охотно сдаюсь ей. ... Даже в ущерб себе я готов легко уступать критикам, чтобы поддерживать и поощрять в них желание свободно выражать свои мнения. ...В воображении своем я так склонен противоречить самому себе и осуждать самого себя, что мне все равно, если это делает кто другой: главное ведь, что я придаю его мнению не больше значения, чем это мне в данный момент угодно» (МОНТЕНЬ, 1981, III, 134 и далее). О чуждом методичности способе рассуждения, избранном Монтенем см. *Опыты*, III, IX («О суетности» — МОНТЕНЬ, 1981, III, 200–201).

[35] Имеется в виду Лютер и его последователи. См. *Опыты II, XII*: «Если бы мы воспринимали бога путем глубокой веры, если бы мы познавали его через него самого, ...то человеческие случайности не в состоянии были бы нас так потрясать, как они нас потрясают.. Пристрастие к новшествам, насилие государей, успех той или иной партии, случайная и неожиданная перемена наших взглядов не могли бы заставить нас поколебать или изменить нашу веру, мы не решились бы вносить в нее раскол под влиянием какого-нибудь нового довода и уговоров, сколь бы красноречивыми они ни были» (МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 382; см. также С. 280).

Нельзя не согласиться с вполне справедливым замечанием Л. Брюнсвика о том, что в Монтене едва ли можно видеть оплот веры. Ортодоксальность

его не стоит преувеличивать и тезис о Монтене — правоверном католике не минул язвительного вольтеровского комментария: мол, любого великого человека прошлого можно объявить верующим, а любого великого современника — безбожником. Все зависит от рвения, ибо прежде всего люди ищут поесть, а уж после приходит интерес к причине возникновения человека.

[36] МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 388–389.

[37] Как сообщает сам Монтень, он, по просьбе отца, в 1569 г. перевел книгу испанского богослова Раймунда Сабундского (ум. 1432) *Естественная теология*. Ш. Сент-Бёв указывает: «В этой книге, озаглавленной *Theologia naturalis*, существование Бога и необходимость веры доказывается, насколько это возможно, рациональными средствами, через рассмотрение мира и сущего. ...Эта книга выглядит как утонченная реминисценция произведения св. Фомы Аквинского и как стремление объяснить, дабы понять с помощью естественных доводов, тайны Троицы, первородного греха, воплощения». Чтение перевода, который Монтенем выполнил в 1569 г. по обету, очаровало и утешило его умирающего отца. Сам по себе Сабундиев опус вызвал ряд возражений. Одни [христиане] говорили, что таким образом открывается простор для опасных посягательств разума на то, что относится к компетенции откровения и веры. Другие обвиняли рассуждения Сабундия в слабости и невыполнении изначально поставленных целей. Стремясь ответить на оба возражения, Монтень соответствующую главу своих Опытов назвал "Апологией Раймунда Сабундского"» (цит. по Л. Брюнсвику). Брюнсвик отмечает здесь, что Паскаль стремится дать резюме Апологии в слишком уж догматическом духе, представить ее систематическим и упорядоченным текстом. С этим нельзя не согласиться, так как по ходу изложения Монтень все реже вспоминает об испанском теологе, а вскоре и вовсе о нем забывает, полученные же выводы не столько обосновывают позицию Сабундия, сколько противостоят ей. К тому же Монтень по обыкновению предается свободному потоку мыслей, отнюдь не преследуя цели написать сочинение на заданную тему. Одним словом, следует помнить, что Монтень — скептик, а апологии, сочиняемые скептиками, выглядят весьма двусмысленно.

[38] МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 390; 437; 455.

[39] Рассуждение о душе см.: МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 475–477; 480–485.

[40] О сравнении животных с людьми — МОНТЕНЬ, 1981,I–II, 392–423.

[41] Некоторые из перечисленных понятий не рассмотрены Монтенем по отдельности, другие, скорее, указывают на проблемы, занимавшие в данное время самого Паскаля (относительно протяженности и единицы см. С. 83–86 настоящего издания). Интересное рассуждение о времени в «Апологии Раймунда Сабундского» см. МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 533–534. Под рассуждением о жизни, смерти и движении Паскаль скорее всего подразумевает мысль, высказанную на С. 460–461. О принципах см. С. 474: «Из общепризнанных положений нетрудно построить все, что угодно, так как остальная часть сооружения строится легко, без препятствий, по тому же закону, что и основание. Действуя таким путем, мы находим, что наши соображения твердо обоснованы и рассуждаем уверенно. ...Тот, чьим гипотезам верят, становится на-

шим учителем и богом». См. также в настоящем издании прим. 11 и 23 к трактату *О геометрическом уме*.

[42] Эта идея — результат размышлений над принципами, о котором говорится в предыдущем примечании. См. *Апология Раймунда Сабундского*: «Но у людей не может быть принципов, если божество не открыло им их. А все остальное — начало, середина, конец — не что иное, как бесплодная фантазия» (МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 474); см. также *Опыты*, III, VIII.

[43] В рассуждении о принципах Монтень не прибегает к такому ходу мысли, возникшему у Паскаля скорее всего под воздействием декартовских идей о «боге-обманщике» (см. *Первоначала философии*, I, 5; 24 *Размышления о первой философии* I; а также *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии.— М., 1987.— С. 163–170). Однако, справедливости ради следует заметить, что у Монтеня тезис о божественной «справедливости» присутствует — см. *Опыты*, II, XII: «Ибо хотя мы и даем нашему разуму точные и непогрешимые наставления, хотя мы и освещаем путь его святым светочем истины, которым богу было угодно наделить нас, однако мы каждодневно видим, что стоит ему хоть немного уклониться от обычной тропы ...как он тотчас же запутывается и начинает блуждать без руля и ветрил...» (С. 452 и особенно С. 455). Монтень в *Апологии...* не пытается усомниться в «гарантированной» надежности божественных истин, возлагая ответственность за все искажения последних на человеческое несовершенство: «...Наше самомнение побуждает нас мерить божество своим аршином. Отсюда проистекают все обманы и заблуждения, которым охвачены люди, желающие свести к своим размерам и взвесить на своих весах существо, столь их превосходящее».

[44] Такого рода размышления о бытии более характерны для самого Паскаля (см. С. 73 настоящего издания), нежели для Монтеня. Однако косвенным поводом к ним вполне могло стать следующее место из *Апологии...*: «Если вы сосредоточите все усилия своей мысли на том, чтобы уловить бытие, это будет равносильно желанию удержать в пригоршне зачерпнутую воду: чем больше вы будете сжимать и задерживать то, что текуче по своей природе, тем скорее вы потеряете то, что хотели удержать и зажать в кулаке» (МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 532–533). Правда, Монтень здесь делает акцент не на невозможности «дать дефиницию» бытия, а на проблематике становления, времени и истинно сущего.

[45] См., например, *Опыты*, II, XII: «Невозможно привести слепорожденному какое-либо доказательство, довод или сравнение, которое вызвало бы в его воображении какое-то представление о том, что такое свет, цвет или зрение. Если слепорожденный выражает желание видеть, то не потому, что он действительно понимает, чего он хочет; он только слышал от нас, что он должен желать чего-то такого, чем мы обладаем, такого, что по своему действию, а также по своим последствиям люди называют благом,— но что же это такое, он все же не знает и не имеет об этом ни малейшего представления» (МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 521).

[46] Там же, С. 474.

[47] Там же, С. 473.

[48] Там же, С. 489–490.

[49] Там же, С. 512; 514–515.

[50] Там же, С. 528.

[51] Там же, С. 399: «На основании сходства действий мы должны заключить о сходстве способностей и признать, что животные обладают таким же разумом, что и мы, действуя одинаковым с нами образом. Из нашего тщеславного высокомерия мы предпочитаем приписывать наши способности не щедрости природы, а нашим собственным усилиям, и, думая этим превознести и возвеличить себя, наделяем животных природными дарами, отказывая им в благоприобретенных. И я считаю это большой глупостью, ибо, на мой взгляд, качества, присущие мне от рождения, следует ценить ничуть не меньше, чем те, которые я собрал по крохам и выклянчил у обучения. Мы не в силах придумать человеку лучшую похвалу, чем сказав, что он одарен от бога и от природы». См. также С. 426: «Пока человек будет убежден, что сам обладает какой-то силой и средствами, он никогда не признает, чем он обязан своему владыке; он, как говорится, всегда будет раздуваться в вола, и следует его несколько развенчать» и С. 496.

[52] Там же, С. 389–390.

[53] *Исповедь*, V, IV (здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев *Исповедь* цитируется в переводе М. Е. Сергиенко по изданию: *Августин Аврелий*. Исповедь.– М., 1991).

[54] Там же, IV, XVI: «И какая польза для меня была в том, что лет двадцати от роду, когда мне в руки попало одно произведение Аристотеля под заглавием *Десять категорий*,. . я оказался единственным, прочитавшим и понявшим его? ...Ложью были мои мысли о Тебе, а не истиной: жалкий вымысел мой, не блаженная крепость Твоя. Ибо Ты повелел и так стало со мной: земля "начала рожать мне терния и волчцы", и с трудом получал я хлеб свой» (Августин ссылается на Быт. 3, 18).

[55] Как указывает С. Мансар, данная фраза употребляется в одном из писем Августина (CCXXXI); точный ее текст: «*ibi me attende et vide*». Посылая адресату экземпляр *Исповеди*, Августин просит принимать его таким, каким он предстает в этой книге.

[56] *Исповедь*, VII, XX: «Где была любовь, стоящая на фундаменте смирения, на Иисусе Христе? Когда учили меня ей те книги?»

[57] Там же, V, X, 19: «У меня зародилась даже мысль, что наиболее разумными были философы, именуемые академиками, считавшие, что все подлежит сомнению и что истина человеку вообще недоступна».

[58] Там же, VI, V, 7: «Ты убедил меня, что обвинять надо не тех, кто верит Книгам Твоим, которые Ты облек таким значением для всех почти народов, а тех, кто им не верит, и что не следует слушать людей, которые могут сказать: "Откуда ты знаешь, что эти Книги были преподаны человеческому роду Духом Божьим, истинным и исполненным правды?"»

[59] Там же, IV, XVI, 30: «...И быстрая сообразительность, и острая проницательность — Твои дары, но не Тебе приносил я их в жертву. Они были мне не на пользу, а, скорее, на гибель»

[60] Там же, IV, XVI, 28.

[61] Там же, I, XVI, 25: «Кто из этих учителей в плащах трезвым ухом прислушивается к словам человека, созданного из того же праха и воскликнувшего: "Это выдумки Гомера: человеческие свойства он перенес на богов — я предпочел бы, чтобы божественные — на нас"». Августин имеет в виду Цицерона (*Тускуланские беседы*, I, 26, 65).

[62] Там же, III, VI, 10: «Так я попал в среду людей, горделиво бредящих, слишком преданных плоти и болтливых. Речи их были сетями дьявольскими, птичьим клеем, состряпанным из смеси слогов, составляющих имена: Твое, Господа Иисуса Христа и Параклета, Утешителя нашего, Духа Святого. Эти имена не сходили у них с языка, оставаясь только словесным звоном и шумом: истина не жила у них в сердце». Речь идет о манихеях; Параклет в данном случае — одно из лиц манихейской троицы, соответствующее Святому Духу, утешителю (см., например, Иоан. 14, 16; 15, 26; 16, 7 и др.).

[63] Там же, I, XIV: «...По законам, которыми властно определено литься спасительной горечи, призывающей нас обратно к Тебе от *ядовитой сладости*, заставившей отойти от Тебя».

[64] Там же, I, XV: «Когда я занимался суетной наукой, Ты взял меня под Свое начало и отпустил мне грех моего увлечения этой суетой».

[65] Там же, V, XIV, 25: «Итак, по примеру академиков (как их толкуют), во всем сомневаясь и ни к чему не пристав, я решил все же покинуть манихеев: я не считал возможным в этот период своих сомнений оставаться в секте, которой я уже предпочел некоторых философов». Августин примерно с 374 по 383 гг., в период преподавательской деятельности в Карфагене и Тагасте, испытал увлечение манихейством.

[66] Речь идет об эпизоде беседы с Симплицианом, отцом Амвросия, епископа Медиоланского (*Исповедь*, VIII, II, 3). Под призывом ап. Павла имеется в виду место из *Послания колоссянам* (2, 8): «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу».

[67] *Исповедь*, V, VI, 10: «Уши мои пресытились такими речами: они не казались мне лучшими потому, что были лучше произнесены; истинными потому, что были красноречивы... Люди, обещавшие мне Фавста, не были хорошими судьями. Он казался им мудрецом только потому, что он услаждал их своей речью».

[68] Там же, III, IV, 10: «Это были блюда, в которых мне, алчущему Тебя, подносили вместо Тебя солнце и луну... Передо мною продолжали ставить эти блюда со сверкающими призраками... И, однако, я ел эту пищу, думал, что Ты здесь... Тебя не было в этих пустых измышлениях, и я от них не насыщался, а больше истощался. Еда во сне совершенно напоминает еду, которую ешь бодрствуя, но она не питает спящих, потому что они спят».

[69] См. прим. 52 к настоящему трактату.

[70] Л. Брюнсвик приводит вариант Газье: «...до которой он возвысился с помощью малоубедительным принципам, низвергает его в чисто животное состояние посредством принципов *пресловутых вольнодумцев (esprits forts)*».

[71] *Опыты*, III, XIII: «Люди не замечают естественного недуга, терзающего их разум: он все рыщет да ищет, колобродит, что-то строит и путается в

своих построениях, как шелковичные черви, и под конец задыхается в них. ...Ему кажется, что он усмотрел вдалеке свет некой воображаемой истины, но пока он стремится туда, путь ему преграждают такие препятствия, трудности и новые задачи, что он шалеет и сбивается с дороги. ...Пытливости нашей нет конца — конец на том свете» (МОНТЕНЬ, 1981, III, 266–267).

[72] *Опыты*, III, X («О том, что нужно владеть своей волей»): «...Нужно, чтобы дух был неизменно уравновешенным и спокойным; чтобы он не был бездеятелен, но, вместе с тем, и не чувствовал гнета и оставался бесстрастным» (МОНТЕНЬ, 1981, III, 212).

[73] Ср. прим. 44 к настоящему трактату.

[74] См., например, МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 511–516, III, 248–252.

[75] «Какую достоверность можем мы ждать от нашего суждения, если оно зависит от потрясения и болезненного состояния, если оно вынуждено получать впечатления от вещей под влиянием исступления и безрассудства. <...> Познав эту изменчивость, я как-то выработал в себе известную устойчивость взглядов и старался не менять своих первых и безыскусственных мнений. ...В противном случае я не мог бы остановиться и без конца менял свои взгляды. Благодаря этой устойчивости, я, не вступая в борьбу со своей совестью, сохранил, божьей милостью, верность старым формам нашей религии. <...> Когда появляется какое-нибудь новое учение, у нас есть много оснований не доверять ему, памятуя, что до его появления процветало противоположное учение; и подобно тому, как оно было отвергнуто новой точкой зрения, точно так же в будущем может возникнуть какое-нибудь третье учение, которое отвергнет это второе. <...> Надо быть большим простаком, чтобы верить всякой видимости истины. ...Иначе получится, что простые люди — а мы все принадлежим к их числу — будут постоянно менять свои взгляды, подобно флюгерам» (МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 501, 502, 503).

[76] См., например, *Опыты*, I, XXIII («О привычке...»): «Обосновать изначальные и всеобщие истины не так-то просто. И наши наставники, скользя по верхам, торопятся поскорее подальше или, даже не осмеливаясь коснуться этих вопросов, сразу же ищут прибежища под сенью обычая, где пыжатся от преисполняющего их чванства и торжествуют. ...Между подчиняющимся обычаям и законам своей страны и тем, кто норовит подняться над ними и сменить их на новые — целая пропасть. Первый ссылается в свое оправдание на простосердечие, покорность, а также на пример других; что бы ни довелось ему сделать, это не будет намеренным злом, в худшем случае — лишь несчастьем. Ибо кто берется выбирать и вносить изменения, тот присваивает себе право судить и должен поэтому быть твердо уверенным в ошибочности отменяемого им и в полезности вводимого. Это столь нехитрое соображение и заставило меня засесть у себя в углу» (МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 110, 114).

[77] МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 401.

[78] *Опыты*, III, V («О трех видах общения»): «...Я действительно соблюдал законы супружества много строже, чем обещал или надеялся в свое время. Поздно брыкаться, раз дал стреножить себя. Свою свободу следует ревниво оберегать, но, связав себя обязательствами, нужно подчиняться зако-

нам долга, общим для всех, или, во всяком случае, прилагать к этому усилия» (МОНТЕНЬ, 1981, III, 65).

[79]См., например, *Опыты*, III, XIII: «Что до меня, то я люблю ту жизнь и действую в той жизни, которую богу угодно было нам даровать. ...Я от чистого сердца и с благодарностью принимаю то, что сделала для меня природа, радуюсь ее дарам и славлю их. Неблаговидно по отношению к столь щедрому дателю отказываться от таких даров или уничтожать их. Всеблагой, он и все сделал благим» (МОНТЕНЬ, 1981, II, 308). См. также «О стеснительности высокого положения» (*Опыты*, III, 7): «Всякое естественное состояние есть тем самым и справедливое, и наиболее удобное. Будучи от природы осмотрительным, я, в погоне за счастьем, ищу не столько высоты, сколько легкости достижения» (МОНТЕНЬ, 1981, III, 128).

[80]*Опыты*, I, XXVI: «Глубоко ошибаются те, кто изображают ее [философию] недоступною для детей, с нахмуренным челом, с большими косматыми бровями, внушающими страх. Кто напялил на нее эту обманчивую маску, такую тусклую и отвратительную? На деле же не сыскать ничего другого столь милого, бодрого, радостного, чуть было не сказал — шаловливого. Философия призывает только к праздности и веселью. Если перед вами нечто печальное и унылое — значит философии нет и в помине. ...Ее конечная цель — добродетель, которая пребывает вовсе не где-то, как утверждают схоластики, на вершине крутой, отвесной и неприступной горы. Те, кому доводилось приблизиться к добродетели, утверждают, напротив, что она обитает на прелестном, плодородном и цветущем плоскогорье, откуда отчетливо видит все, находящееся под нею; достигнуть ее может, однако, лишь тот, кому известно место ее обитания; к ней ведут тенистые тропы, пролегающие среди поросших травою и цветами лужаек, по пологому, удобному для подъема и гладкому, как своды небесные, склону. Но так как тем мнимым философам, о которых я говорю, не удалось познакомиться с этой высшей добродетелью, прекрасной, торжествующей, любвеобильной, кроткой, но, вместе с тем и мужественной, питающей непримиримую ненависть к злобе, неудовольствию, страху и гнету, имеющую своим путеводителем природу, а спутниками — счастье и наслаждение, то, по своей слабости, они придумали этот глупый и ни на что не похожий образ: унылую, сварливую, привередливую, угрожающую, злобную добродетель, и водрузили ее на уединенной скале, среди терниев, превратив ее в пугало, устрашающее род человеческий» (МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 150–151). Здесь речь идет о схоластической добродетели. О добродетели стоической см. МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 535.

[81] См. МОНТЕНЬ, 1981, III, 272.

[82] Л. Брюнсвик приводит отмеченное Ш. Аданом интересное развитие этой мысли, содержащееся в тексте 1736 г.: «Оба этих величайших защитника двух наиболее известных сект неверующего мира оказываются единственными среди людей, лишенных света религии, у кого можно найти сколько-нибудь связные и последовательные рассуждения. И вправду, можно ли в действительности, не зная божественного откровения, поступить иначе, нежели последовать за какой-нибудь одной из этих систем? Первая гласит: есть Бог, следовательно, им сотворен человек; сделал Он это для Самого Себя;

человек сотворен таким, каким и должен быть, дабы достичь праведности и счастья; человек в состоянии, таким образом, познать истину и в состоянии возвыситься с помощью мудрости до Бога, Который есть его высшее благо. Вторая система утверждает: человек не может возвыситься до Бога; человеческие склонности противоречат божественному закону; человек способен искать свое счастье лишь среди видимых благ и даже среди тех из них, которые являются наиболее постыдными. Стало быть, все ненадежно; таково и истинное благо; последнее обстоятельство, на наш взгляд, приводит к исчезновению почвы как для твердых правил нравственности, так и для уверенности в данных науки».

[83] В некоторых изданиях «от вас»; данный вариант присутствует, например, у о. Демоле или в современном издании Мансара; см. также русский перевод в СТРЕЛЬЦОВА, 1994, 467. Но Л. Брюнсвик настаивает на таком прочтении, поскольку «Он» фигурирует в рукописи. По мнению исследователя, Паскаль подразумевает здесь Иисуса Христа, не более чем полномочным интерпретатором которого выступает г-н де Саси.

[84] Ср. *Мысли*, 430.

[85] *Исповедь*, I, XVII: «Не на один ведь лад приносится жертва ангелами-отступниками».

[86] Ср. *Мысли*, 793.

[87] Ср. *Мысли*, 556.

[88] Ср. *Мысли*, 460, 493, 550. Это положение является одним из главных тезисов Августина.

[89] Ср. *Мысли*, 115.

[90] С. Мансар указывает, что эта метафора была весьма распространена в сочинениях отцов церкви.

[91] У де Саси здесь игра слов: «*fumier par sa noir fumée*»; *fumier* — навоз, *fumée* — дым. Возможно, это аллюзия на *Исповедь* IV, II, 2: «Ты видел издали, что я едва держался на ногах на этой скользкой дороге, и в клубах дыма чуть мерцала честность моя...»

[92] Ис. 51, 8.

[93] *Беседы*, IV, I, 83—84: «Но бояться ли тебе за тело и имущество? За чужое? За не имеющее никакого отношения к тебе? ...В таком случае ты не будешь безбоязненным и невозмутимым». См. также прим. 12, 19, 23 к настоящему трактату.

[94] *Беседы*, IV, I, 6—40.

[95] Там же, III, XXII.

[96] Там же, IV, I, 89: «А я никогда ни помех не испытывал, когда хотел чего-то, ни принуждения, когда не хотел чего-то. И как это возможно? Я вверил свое влечение богу. Он хочет, чтобы у меня была лихорадка — и я хочу.. Он не хочет — я не желаю».

[97] Идея взаимодополнительности и провиденциального смысла противоречащих друг другу мирских заблуждений — одна из ведущих в *Мыслях*. См., например, фр. 359, 532, 547, 556, 557, 560.

[98] Имеется в виду мэтр Рише, адвокат, обосновавшийся в замке Вомюрье, принадлежавшем герцогу де Люиню.

О геометрическом уме

(De l'esprit géométrique)

Начиная с 1643 г. при Пор-Рояле открываются т. н. «малые школы» (*petites ècoles*), где обучение детей велось по самой передовой в то время методе Яна Амоса Коменского. Высокий интеллектуальный уровень людей, объединившихся вокруг янсенистского учения, не только обеспечивал надлежащее качество преподавания, но и позволял выпускать лучшие в Европе учебники. Проведя среди пор-рояльских «отшельников» год перед началом работы над *Провинциалиями*, Паскаль не остался в стороне и от «малых школ», тем более, что в них воспитывались его племянники и племянницы, дети Жильберты. Л. Брюнсвик пишет: «...Вполне естественно предположить, что Арно попытался обратить к пользе "малых школ", достигших в этот период своего расцвета, те "великолепные достижения, которых Паскаль добился в математике". Из письма к Жаклине от 26 октября 1655 г. нам известно, что ее брат разработал метод обучения чтению, состоявший в том, что изначально обучали читать целые слова – без выделения букв и чтения по складам. Этот синтетический метод был принят Пор-Роялем. Отсюда можно заключить, что *Опыт о началах геометрии* (который Арно, думавший прежде всего о воспитании детей, счел трудным для понимания) Паскаль также написал как учебное пособие. Поставив себе целью решить эту задачу, Арно создает *Новые начала геометрии*... Говорят, Паскаль нашел их столь ясными, что бросил свой *Опыт* в огонь. Кто знает, не являлись ли оба фрагмента, названные *О геометрическом уме*, введением к этому *Опыту*, подобно тому, как еще один дошедший до нас паскалевский фрагмент служил введением к *Трактату о пустоте*. Во всяком случае, в рассматриваемых фрагментах выражение "начала геометрии" встречается дважды, причем так, точно отсылает к другой работе, важность которой оно призвано подчеркнуть. Арно оба эти текста хорошо знал, так как заимствовал из них некоторые идеи своей *Логики*, опубликованной в 1662 г. (работа над ней велась в 1659– 1660 гг.). Эта гипотеза, осторожно сформулированная Ш. Аданом, тем более правдоподобна, что во многих местах наших фрагментов нашли выражение религиозные пристрастия Паскаля. Геометрия для него была хорошим испытанием человеческих сил, но отнюдь не самой достойной сферой их применения. Учиться геометрии – значит учиться рассуждать. Как раз геометрические методы рассуждения, выработанные универсальным искусством убеждать, и были применены мыслителем в 1656 г. к теологической дискуссии в знаменитых *Письмах к провинциалу* – самой яркой иллюстрации и наиболее полном комментарии к паскалевским правилам для определений. Итак, эти фрагменты могли быть написаны после вступления их автора в Пор-Рояль, и все свидетельствует за то, что датировать их следует 1655 годом». Фрагменты эти, впервые опубликованные Арно в 1667 г., Кондорсе включал в свои издания *Мыслей*, противопоставляя Паскаля-ученого Паскалю-мистику.

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 164–195. Лакуны оригинала отмечены отточием в угловых скобках.

[1] В издании Л. Брюнсвика приводится фрагмент рукописи, относящейся, вероятно, к первой редакции трактата: «...гораздо более благоприятен для одного, нежели для другого, и я решил обратиться к примеру этой науки именно потому, что ей известны истинные правила рассудка. К тому же, не останавливаясь на правилах силлогизмов, столь естественных, что не знать их невозможно, она останавливается и основывается на истинном методе, позволяющем направлять рассудок в осмыслении всякой вещи, а этот-то метод как раз неведом собственно никому, будучи однако столь полезным для познания, что мы на опыте убеждаемся: среди равных по силе умов и сходных меж собой вещей, те, что причастны к геометрии, овладев ею обретают новую мощь (*vigueur*). Посему на примере геометрических доказательств я хочу показать, чем является доказательство вообще; ведь геометрия — едва ли не единственная из человеческих наук, дающая неопровержимые доказательства, ибо только она следует истинному методу, тогда как все прочие естественно и неизбежно впадают в то или иное заблуждение, разобраться в котором до конца способны только геометры». Французский паскалевед добавляет: «Эти слова, кажущиеся столь неясными, означают, вероятно, что лишь геометры способны усмотреть затруднение в других науках, вполне ясных для тех, кто не привык к математическим методам. Первый абзац примечателен: он показывает, что Паскаль ценил математику скорее за ее форму, нежели за содержание,— не столько за предоставляемую ею возможность познавать вещи, сколько за силу, которой она наделяет ум. Одним словом, математика [для Паскаля] есть подлинная логика ума. Эта концепция, повлиявшая на *Логику Пор-Рояля*, была душой картезианского учения: истинный смысл *Рассуждения о методе* состоит в том, чтобы заменить логику Аристотеля и схоластов логикой математической как универсальным инструментом науки. В XIX в. подобные усилия предпринял О. Конт, для которого математика являлась фундаментальной наукой не из-за достигаемых ею результатов, но в силу ее абстрактной составляющей, вносящей в ум комбинации идеальных связей».

[2] Ср. ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ 1992, 301.

[3] В PENSÉES, 1778 Вольтер ограничивается лаконичным, но емким примечанием: «Если нельзя использовать, незачем и говорить».

[4] Л. Брюнсвик замечает: «Паскаль принимает здесь Аристотелево разделение определений на определения имени и определения вещи. Аристотель неточно и, тем самым, искажая понятие, выразил реальное различие между двумя типами определений, о котором следовало бы сказать подробнее. В соответствии с первым, некий объект, предложенный моему вниманию, например, лошадь, исследуется путем выделения в нем отличительных черт, которые и составляют определение вещи. Согласно второму, я уже располагаю некоторым набором черт (например: "фигура, изображенная на плоскости и образованная двумя прямыми, которые пересекаются попарно с двумя другими прямыми") и исследую, существует ли какой-либо, по крайней мере идеальный, объект, которому бы эти черты подходили. Определение объекта при помощи черт и составляет математическое определение. Примечательно, что в данном случае Паскаль не имеет в виду ни первый, ни второй тип.

Его определение касается языка, а не мысли, т. е. оказывается, собственно говоря, именованием; любое же именование, будучи конвенциональным, произвольно». Эта особенность подмечена и Вольтером, высказывающимся по обыкновению язвительно: «Причем здесь определение? Допустим, я хочу подобрать слово для обозначения крупной птицы, с черными либо серыми перьями, грузной, степенно шагающей, когда ее гонят на пастбище; под клювом у нее подгрудок красного цвета, а на лапах нет шпор, она способна испускать пронзительные крики и, подобно павлину, распускать хвост, хотя хвост павлина гораздо длиннее и красивее. Вот и определена эта птица. Перед нами индюк, таким образом поименованный. Не вижу, где здесь хоть какая-то геометрия».

[5] См. *Евклид.* Начала, VII, 6.

[6] Вольтер замечает: «Определения отнюдь не "произвольны". Всегда следует определять *per genus proprium* и *per differentiam proximam** Произвольный характер присущ именам».

[7] Ср.. «Отец мой, меня сбивает это слово "действующая благодать", я к нему не привык; если бы вы были добры сказать мне то же самое, не употребляя этого выражения, вы бы обязали меня бесконечно» (ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 86). Л. Брюнсвик справедливо замечает, что к подобному методу Паскаль прибегал и в полемике с о. Ноэлем по поводу пустоты: см. прим. 6 к *Фрагменту «Трактата о пустоте».*

[8] Ср. ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ 1992, 325: «...Я полагаю, что достоверность и очевидность человеческого знания обо всем, что находится в пределах естественного, определяется следующим принципом: все, что содержится в ясной и отчетливой идее какой-либо вещи, можно достоверно утверждать относительно этой вещи». См. также С. 334—336 о стремлении все доказывать как о недостатке геометров. В этом пункте Паскаль, безусловно, занимает картезианскую позицию (ср. *Правила для руководства ума,* IX).

[9] Л. Брюнсвик указывает: «Речь, несомненно, не может идти о том, чтобы оспаривать такого рода бессилие. Вопрос в следствии, которое можно отсюда извлечь. Для Паскаля существует только два выхода: либо отрицать любую разновидность истины, как делают скептики, либо вместе с догматиками допустить существование некоего естественного света, который, распространяясь на сферу принципов, позволяет обосновать доверие к последовательности научных истин. Современная философия открыла третий путь. она отказывается ставить проблему истины в абсолютных рамках, полагая своей целью лишь выделение условий возможности человеческой мысли и определение принципов лишь применительно к указанным существенным условиям». Это заключение неокантианца конца XIX века интересно сравнить с весьма категорической оценкой, пришедшей к нам из века XVIII. Вольтер: «Людям отнюдь не свойственно непреодолимое бессилие в определении предметов своей мысли, а этого достаточно, чтобы рассуждать последова-

* Через собственный род и ближайшее различие (*лат.*)

тельно» Характерная черта ни Вольтер, ни Брюнсвик не упустили возможности высказать свое отношение к паскалевской мысли.

[10] Ср. *Мысли*, 434: «Что же делать человеку в этом состоянии? Сомневаться ли во всем, сомневаться ли в том, что он бодрствует что его щиплют, что его жгут? Сомневаться ли ему в том, что он сомневается, сомневаться ли в том, что он существует? Но это вещь невозможная... Природа поддерживает немощный разум и препятствует ему доходить до подобной крайности».

[11] См. прим. 41 к *Беседе с г-ном де Саси*. Вольтер: «Аполлоний, безусловно великий геометр, требует все это определять. Для начала нужно показать, что такое пространство и расстояние от одной вещи до другой. Движение есть перемещение из одного места в другое. Время есть мера длительности. Это место требует полной переделки, ибо недостойно гения Паскаля».

[12] Историю о «платоновском человеке» Паскаль позаимствовал у Монтеня (МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 478), в свою очередь прочитавшего ее у Диогена Лаэртского (VI. 40): «...Когда Платон дал определение, имевшее большой успех: "Человек есть животное о двух ногах, лишенное перьев", Диоген ощипал петуха и принес к нему в школу, объявив: "Вот платоновский человек" После этого к определению было добавлено: "И с широкими ногтями"». Диоген, человек достаточно остроумный, с подобающим юмором отнесся к шутке своего всегдашнего оппонента, хотя и считал его беседы «пусторечием» (VI, 24); однако Паскаль, вслед за Монтенем, воспринял ее слишком уж серьезно (см. прим. 13) в связи с проблемой начала мысли, некоего первичного уровня достоверности, так или иначе присутствующей в любом философском учении. Паскаль, предлагая свое решение, не просто присоединяется к одному из основных постулатов картезианства (см. прим. 8). Сходную позицию он мог найти и у Эпиктета, критиковавшего академиков с помощью тех же доводов (*Беседы*, I, V), что и жившие полторы тысячи лет спустя авторы *Логики Пор-Рояля* (С. 11). Сам Аристотель заявил некогда: «Ведь это невежество не знать, для чего следует искать доказательства и для чего не следует. На самом же деле для всего без исключения доказательства быть не может, ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и Монтень – философ, наряду с Эпиктетом более всего почитаемый Паскалем,– утверждал прямо противоположное: «...Всякое положение, высказываемое человеком, имеет такую же опору в авторитете, как и любое другое, если только разум не сделает между ними различия. Поэтому необходимо все их взвешивать и в первую очередь наиболее распространенные и властвующие над нашими умами. Уверенность в несомненности есть вернейший показатель неразумия и крайней недостоверности» (I–II, 474). Эпиктет с Аристотелем обвиняют скептиков либо в лживости, либо в неотесанности, но в ответ слышат тот же упрек. Стремление разорвать этот порочный круг было одним из важных мотивов религиозных исканий Паскаля. Вверяться актуально бесконечному Богу, приобщиться к нему означало, помимо прочего, возможность избежать безвыходной ситуации, описанной выше: не метаться без надежды на обретение какого-то итога и не ограничивать метаний постулированием первой понравившейся «всеобщей истины». Бог, согласно Паскалю, избавляет нас от крайностей человеческой мудрости (см. прим. 97 к *Беседе с*

г-ном де Саси), т. е. дополняет бесконечное вопрошание бесконечным же ответом, постигаемым в одночасье.

[13] Тезис о смехотворности определений весьма характерен для скептиков, хотя они и рекомендуют ни на чем не останавливаться в познании как на окончательно истинном. Мотивация у них иная, нежели, например, у Аристотеля (см. прим. 12) — ведь предел доказуемости предполагает и предел определяемости и оказывается последовательным развитием основной жизненной установки скептицизма: «...Придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения, потому что не можем быть всецело бездеятельными» (*Секст Эмпирик*. Пирроновы положения, I, 23). Таким образом в данном случае определения оказываются бесполезными, так как нужную нам информацию мы получаем не через определения, а до всяких определений, которые, тем самым, оказываются одним из признаков догматического заблуждения. И хотя сомнительно, чтобы Паскаль читал Секста Эмпирика, дух скептической аргументации был им вполне постигнут; более того, Паскаль весьма лестно порой высказывался о скептицизме (пирронизме), считая его одним из средств утверждения религиозной истины (см. *Мысли* 390, 391; а также *Беседу с г-ном де Саси*). Что до смехотворности определений (правда, не каких-то особых, а любых вообще), то весьма показательна следующая мысль Секста Эмпирика (II, 207—211): «...Желая определять все, мы вовсе ничего не определяем, вследствие того, что впадаем в бесконечность; если же мы согласимся, что нечто может быть воспринято и без определения, то признаем, что определения не необходимы для восприятия, ибо тем путем, которым было воспринято неопределенное, мы можем воспринять все и без определений... И как не смешно говорить, что определения пригодны для восприятия, или изучения, или выяснения вообще, если они приносят нам такую неясность! Так, например, (скажем что-нибудь и шутки ради), если кто-нибудь, желая узнать от другого, не встретился ли ему человек, едущий на лошади и влекущий за собой собаку, поставил ему вопрос так: "О, разумное смертное животное, способное к мышлению и знанию, не встретилось ли тебе животное, одаренное смехом, с широкими когтями, способное к государственной науке, поместившее закругление зада на смертное животное, способное ржать, и влекущее за собой четвероногое животное, способное лаять?"— неужели он не был бы осмеян из-за определений, поставив в тупик человека, хорошо знакомого с предметом?»

[14] Л. Брюнсвик приводит выдержку из письма Паскаля о. Ноэлю, где разбирается Ноэлево определение света: «Свет есть световое движение лучей, состовляющих светлые, т. е. светящиеся тела. Я полагаю, что Вам следовало бы для начала определить, что такое световой и что такое светлые, или светящиеся, тела, поскольку остается непонятным, что понимать под светом. А поскольку вообще не принято в определении использовать определяемый термин, то мне стоит большого труда привыкнуть к Вашему определению, представляющему свет как световое движение светящихся тел».

[15] Ср. С. 55 настоящего издания.

[16] В комментарии к этой фразе Л. Брюнсвик указывает: «Человеческая наука, таким образом, держится на определенного рода инстинкте, общем чувстве*, которое не поддается анализу, но добивается признания со стороны ума исключительно в силу реальности своего объекта. Подобная необходимость обращения к непосредственной вере приводит к поражению рассудочного разума, к поражению, дающему Паскалю вместе с пиррониками повод торжествовать. Однако одновременно Паскаль усматривает здесь и доказательство того факта, что как в человеческих науках вообще, так и в самой строгой из них, в частности, принципы ощущаются непосредственно». Сходную идею можно найти и в фр. 392 *Мыслей*. Нельзя не признать и того, что проблематика, затронутая здесь Паскалем, стала предметом пристального внимания в философии XX в., в частности в постпозитивизме. См., например, *Полани М.* Личностное знание.— М., 1985: «...Сегодня мы снова должны признать, что вера является источником знания. Неявное согласие, интеллектуальная страстность, владение языком, наследование культуры, взаимное притяжение братьев по разуму — вот те импульсы, которые определяют наше видение природы вещей и на которые мы опираемся, осваивая эти вещи. Никакой интеллект — ни критический, ни оригинальный — не может действовать вне этой системы взаимного общественного доверия... Единственное, что делает наши убеждения несомненными — это наша собственная в них вера» (С. 277—278). Т. Кун, анализируя механизм смены научных парадигм, т. е. комплексов фундаментальных неоспоримых положений, формирующих научное сообщество, подчеркивает момент интуитивного выбора исследователем своей позиции относительно парадигмы,— выбора, несводимого ни к каким дискурсивным объяснениям: «Тот, кто принимает парадигму на ранней стадии, должен часто решаться на такой шаг, пренебрегая доказательством, которое обеспечивается решением проблемы... он должен верить, что новая парадигма достигнет успеха в решении большего круга проблем, с которыми она встретится, зная при этом, что старая парадигма потерпела неудачу при рассмотрении некоторых из них. Принятие решения такого рода может быть основано только на вере».

[17] Оба приведенных определения времени безусловно восходят к Аристотелю (*Физика*, IV, X и XI). С. Мансар указывает, что приводимая Паскалем формулировка первого из них принадлежит схоластическим интерпретаторам Стагирита (*Marande.* Abregé curieux et familier de toute la philosophie.— P., 1656).

[18] Л. Брюнсвик проводит параллель между этим рассуждением и высказыванием Паскаля в письме Ле Пайеру по поводу критики концепции материи о. Ноэля: «Вопрос здесь состоит не в том, чтобы показать, что наше пространство не является пустым, но в том, чтобы доказать, что оно — тело, как он было утверждал. Отнюдь не следует думать, будто он не может дать какое угодно имя предмету, части которого внешни друг другу. Однако едва ли ему удастся извлечь большую пользу из указанной свободы, ведь слово тело в силу

---

* В оригинале *«sens commun»*. Я нахожу, что здесь уместно дать именно такой перевод словосочетания, обычно переводимого как «здравый смысл»

избранного им определения становится двусмысленным, поскольку теперь суть две разновидности совершенно различных и даже разнородных объектов, называемых телами. К первому относятся объекты, части которых внешни друг другу, если следовать определению о. Ноэля. Если же следовать обычному словоупотреблению, то телом окажется движущаяся и непроницаемая материальная субстанция. Однако нельзя из этого сходства имен заключать о сходстве самих поименованных вещей...» Как нам уже известно, телом о. Ноэль, будущий автор сочинения *Полнота пустоты*, называл пустоту, возникающую над ртутью в трубке при проведении опыта Торричелли (см. прим. 6 к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*). Вот цитата из письма о. Ноэля Паскалю: «Действительно, это предположение, что какое-то пространство пусто, считая пустотой отсутствие всякого тела, не только противно здравому смыслу, но, кроме того, явно противоречиво. Оно говорит, что эта пустота является пространством и не является им, предполагает, что оно — пространство, но если оно пространство, оно не является пустотой, которая есть отсутствие всякого тела, ибо всякое пространство неизбежно является телом...— большим, малым, круглым, квадратным, и эти различия, которые не относятся к пустоте, выдают за отсутствие всякого тела и, следовательно, принимают за ничто, о котором Аристотель говорит: "То, что не существует, не имеет различия"» (цит. по: КЛЯУС, 1971, 59).

[19] Ср. у Аристотеля: «Действительность существующего в возможности, когда [оно] проявляет деятельность, но не само по себе, а поскольку способно к движению, и есть движение» (*Физика*, III, I, 201a, 25). Л. Брюнсвик отмечает: «Это определение содержит метафизическую концепцию сущего. Сущее поначалу выступает как неопределенная материя, способная заключать в себе противоположные качества. К примеру, кусок мрамора способен стать статуей бога, столом или лоханью; такова чистая возможность. Деятельность есть возможность определенная, т. е. обладающая определенной природой, исключающей присутствие противоположных характеристик. Движение состоит в переходе от возможности к деятельности. Аристотелевское определение движения, таким образом, соответствует любого рода изменению, сугубо качественной трансформации, а также перемещению в пространстве и, стало быть,— в глазах Паскаля, а равно и для картезианцев — могло лишь вводить в заблуждение ту науку, собственным предметом которой являлось число» (имеется в виду естествознание XVII в.).

[20] Еще в XVII в. вся математическая наука именовалась геометрией, поскольку любая истина математики должна была получать геометрическую интерпретацию.

[21] Л. Брюнсвик настаивает, что употребление слова «очевидность» здесь совершенно противоположно декартовскому: в данном случае «очевидность конкретна и основана на непосредственном видении вещей. В картезианстве же она реализуется благодаря разуму и основана на непосредственной интуиции идей. Для Декарта уверенность неотделима от убежденности». Хотя Декартово понимание науки, действительно, отличалось от Паскалева большей степенью умозрительности, в данном случае вряд ли воможно такое категорическое различение, во всяком случае, наиболее отчетливые расхождения

между Паскалем и Декартом следует искать не здесь. Паскаль просто останавливается на констатации факта очевидности, так что нельзя со всей очевидностью сказать, о вещах или об идеях идет речь.

[22] Устанавливая параллели между идеями Паскаля и философией XX в., имеет смысл обратиться к следующим размышлениям Л. Витгенштейна: «Не подхожу ли я все ближе и ближе к тому, чтобы сказать, что логика в конечном счете не поддается описанию? Ты должен присмотреться к практике языка, и тогда ты ее увидишь. ...Знаю ли я нечто, зависит от того, подкрепляет ли мою правоту очевидность или же она противоречит мне». Или: «Обучаясь языку, ребенок заодно узнает, что требует выяснения, а что нет. Осваиваясь с тем, что в комнате стоит шкаф, человек учится не сомневаться в том, что данный предмет и впредь будет неизменно оставаться шкафом, а не просто бутафорией»; см. также §475–477 (*Витгенштейн Л.* Философские работы, I.– М, 1994.– С. 383, 384, 379–380).

[23] Прем. 11, 21. Л. Брюнсвик указывает, что с помощью этой цитаты Паскаль переоткрывает принцип картезианского механицизма, очевидно, имея в виду соответствующий пассаж из сочинения *Мир, или Трактат о свете*, VII (ДЕКАРТ, 1989, 1, 206). См. также прим. 11 к настоящему трактату

[24] Согласно Л. Брюнсвику, принципы механики, арифметики и геометрии заложены в движении как в конкретном проявлении действительности, и, стало быть, Паскаль идет здесь привычным для себя мыслительным путем — от конкретного к абстрактному

[25] См. у Л. Брюнсвика: «Из этого Паскалева доказательства непосредственно следует не только существование двух бесконечностей, но и невозможность положить предел как умножению, так и делению любого количества (движения, числа, пространства, времени). Речь идет не об утверждении бесконечного, но об отрицании конечного в его абсолютном смысле,– на чем настаивает знаменитый принцип Аристотеля о невозможности бесконечного углубления в какой-либо предмет, например, в движение*. Классическая формулировка противоположного принципа принадлежит Н. Мальбраншу: "Мы всегда в движении, чтобы идти дальше"».

[26] Ср. у М. Хайдеггера: «Открытость сущего в целом не совпадает с суммой... известных сущих. Напротив, там, где сущее людям мало знакомо и познано наукой в едва только грубых чертах, очевидность сущего в целом может господствовать существеннее, чем там, где знакомое и в любое время узнаваемое стало необозримым, и усердию знания ничто не может больше противостоять, в то время как техническая управляемость вещей принимает форму безграничности. ...В тиши и глади всезнания и только знания очевидность сущего мельчает до превращения в кажущееся ничто...» (*Хайдеггер М.* О сущности истины//Философские науки.– 1989.– №4.– С. 99). При всем различии общеметодологических позиции, и у Хайдеггера, и у Паскаля присутствует идея о том, что в деле мышления главную, решающую роль играет некоторая предельная естественная ясность. Прежде, чем начать исследование,

---

* См. прим. 12 к настоящему трактату.

мы уже нечто знаем, можем на что-то опираться. Комментируя одно из таких хайдеггеровских высказываний, Ж. Деррида отмечает: «Раньше всякого вопроса, потому что даже раньше всякого слова — то слово, часто даже без всякого слова, которое мы называем "да" Это наше "да" — наш залог, который, всему предшествуя, еще прежде,чем мы сами заметим, прежде, чем мы осознаем, делает нас заложниками: участниками дела и поступка» (цит. по: *Бибихин В. В.* Дело Хайдеггера//Философия Мартина Хайдеггера и современность.— М., 1991.— С. 168). См. также прим. 23 к настоящему трактату.

[27] Ср. ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ, 1992, 203: «Нет ничего яснее довода, что... два несуществующих протяжения не могут составить протяжения и что всякое протяжение имеет части. Возьмем две части, которые предполагаются неделимыми — я спрашиваю: обладают они протяженностью или нет? Если они обладают протяженностью, то, следовательно, они делимы и имеют части; если не обладают — значит это два несуществующих протяжения и, таким образом, они не могли бы составить протяжения».

[28] Речь идет о кавалере де Мере (см. в настоящем издании преамбулу к *Рассуждению о страстях любви*). Здесь будет весьма уместным привести отрывок из письма Паскаля к П. Ферма от 29 июля 1654 г.: «Я не располагал временем, чтобы сообщить Вам доказательство одной трудной задачи, вызвавшей удивление г-на де Мере,.. поскольку, обладая весьма здравым умом, он, тем не менее, не является геометром. Это, как Вам известно, немалый изъян, ведь этот господин не понимает даже, что математическая линия делима до бесконечности и почитает само собой разумеющимся, будто она состоит из конечного числа точек. Поколебать его уверенность мне ни разу не удалось, но было бы прекрасно, преуспей в подобном предприятии Вы. Пока же, основываясь на такого рода воззрении, он заявил мне, что отыскал ошибку в теории чисел». Л. Брюнсвик пишет: «Рассуждения де Мере известны нам из фигурирующего в его собрании сочинений длинного письма, адресованного Паскалю. Оно датируется 1654 г. и является ответом на доказательство, о котором Паскаль писал Ферма,– де Мере намекает в нем на исследования по вычислению вероятностей, проводившиеся Ферма, Гюйгенсом и самим Паскалем». Приведем некоторые отрывки из этого письма: «Вы навсегда останетесь в плену заблуждений, куда Вас ввергли ошибочные геометрические доказательства. Я же от математики исцелился вчистую и ни за что не приму Ваших уверений в том, что мельчайшие тела, о которых мы некогда говорили, делимы до бесконечности.

Все, что Вы мне написали по этому поводу, кажется, еще дальше от здравого смысла, нежели сказанное Вами во время диспута. О чем Вы хотите заключить из рассмотрения линии, разделяемой на две равные части, той химерической линии, которую Вы вновь и вновь делите надвое – и так до бесконечности? Кто сказал Вам, что Вы можете вот эдак делить линию? Вдруг она состоит из нечетного числа отрезков? Я ведь объяснял Вам, что едва мы хоть немного приближаемся в каком-либо вопросе к бесконечности, сам вопрос становится необъяснимым, ибо ум мутится и теряется. Так что искать истину лучше, прибегая природному чувству, а не к Вашим доказательствам. Вы ссылались на невозможность представить себе тело, столь малое, что нель-

зя указать на его контур, правую и левую стороны, низ, верх — стало быть, тело всегда будет представать перед нами делимым? О чем Вы собирались таким способом заключить? И что же, однако, скажете о глобусе, когда он вращается вокруг своей неподвижной оси? Эта ось — есть ли она нечто или же, напротив, ничто? <...> Полагаю, поскольку основания, находимые в этой науке, неясны или противоречат чувствам, из них можно извлечь лишь весьма сомнительные следствия, в особенности, как я уже отмечал, если речь идет о бесконечности. <...> Точки и мгновения неощутимы, ни у кого нет достаточно отчетливой идеи подобных предметов, и никто не видит их достаточно ясно. Тем не менее, остается желание с предельной точностью соотнести их между собой и отсюда начать строго обоснованное рассуждение. Мы ведь понимаем точки и мгновения лишь на том единственном основании, что они неделимы. Уж не находите ли Вы, будто понимание вещи — это только знание о том, что она не существует? Мне кажется, что человеку такого ума следует стоять выше искусств и наук и, тем паче, не позволять себе путаться в них, впадая как бы в рабскую зависимость.

Спрошу Вас также, отчетливо ли Вы представляете себе целый мир, заключенный в стотысячной доле макового зерна,— не просто наш мир, но со всем тем, о чем грезил Эпикур? Способны ли Вы представить себе в столь малом пространстве различие величин, движений и расстояний, подобно тому, как Солнце много больше светляка или живое сияние этой великой звезды превосходит слабое мерцание упомянутого насекомого? В состоянии ли Вы постичь в столь малом пространстве, насколько Солнце движется быстрее Сатурна? А может, оно вообще не движется, как в том многие убеждены? Наверное, ни Вы ни Архимед не сумели бы в пределах столь малого промежутка высчитать насколько движение ядра, вылетевшего из пушки, быстрее скорости перемещения какой-нибудь черепахи. Отыщете ли Вы в столь незначительном объеме подлинные пропорции удаленности небесных тел, как высоко над Землей располагаются звезды относительно высоты Луны? Но чтобы не уходить слишком далеко, спросим, можете ли Вы, прибегнув к своему способу рассуждения, представить себе в этом малом мире поверхность земли и морей, с их глубокими пропастями, горами, ложбинами, источниками, ручьями, потоками, возделанными полями, сжатыми нивами, лесами, из которых одни еще стоят, а другие вырублены, городами, рабочими, из которых одни строят, другие — сносят построенное, а иные изготовляют приближающие очки, бесполезные для этих маленьких людей, поскольку их глаза, как и все их чувства, соразмеренны с подобным крошечным миром? Как будут обстоять там дела с длительными путешествиями, большими и малыми кораблями, плывущими вокруг света (причем некоторые из них должны быть так оснащены парусами, чтобы не бояться корсаров)? Что будет со всем этим множеством морских и сухопутных сражений: битвой при Арбеллах в которой персидский царь с войском в двести тысяч всадников и восемьсот тысяч пехоты, не считая боевых колесниц, потерпел поражение? Рассмотрим также битву при Фарсале, когда Цезарь обратил в бегство Помпея, и морское сражение, данное Августом, в ходе которого сгорело множество кораблей, а все силы Леванта оказались рассеянными. Битва при Лепанто кажется мне

еще более невероятной в этом малом мире по причине невероятного шума, производимого артиллерией*. Не обойдешь вниманием и битву мышей и лягушек, так славно воспетую Гомером**. Правду сказать, сударь, я не верю, что в Вашем малом мире можно соотнести в правильной пропорции и надлежащем порядке, без каких бы то ни было затруднений, все явления мира сего. Особенно же это касается городов, столь тесных, что в них должно бы опасаться возникновения пожаров при проведении иллюминации и отлитии пушек и колоколов. Представьте также, что в этой немыслимой вселенной найдутся геометры, в роде Вас, которые придумают мир, столь же малый по отношению к своему, сколь придуманный Вами меньше нашего, и этому уменьшению не будет конца. Предоставлю Вам самому сделать отсюда выводы...»

[29] Точка зрения, имевшая весьма серьезных сторонников. Так, известно, что Мерсенн в сочинении против скептиков, опубликованном в 1625 г., отмечает, что если бы существовала бесконечная делимость, то крупинка соли могла бы оказаться размером с Землю. Декарт, отвечая на письмо Мерсенна от 14 марта 1630 г., высказывался так: «Вы сказали, что если бы имелась бесконечная линия, то она содержала бы бесконечное число и футов и туазов и, следовательно, бесконечное число футов будет в шесть раз больше бесконечного числа туазов*** А почему бы и нет? Что здесь абсурдного? Главное, больше ли она в конечном отношении, как это имеет место здесь [в мире конечных величин.— *О. Х.*], где производное шести дает конечное же отношение, отнюдь не относящееся к бесконечности» (ДЕКАРТ, 1989, 1, 589–590).

[30] Лейбниц в *Монадологии* (31) дает сходную формулировку принципа противоречия, «в силу которого мы считаем ложным то, что скрывает в себе противоречие, и истинным то, что противоположно или противоречит ложному». Брюнсвик отмечает, что «ум согласно этому правилу достигает истины лишь окольным путем, через отрицание заблуждения. Следует отметить, что один из современных философов, г-н Ренувье****, с помощью подобного же метода отрицает бесконечность. Поскольку бесконечное число для не-го — явное противоречие, ему необходимо доказать, что есть некоторое конечное число вещей, пусть даже мы и не можем пересчитать их во всей совокупности. Обе противоположные концепции восходят к единому постулату, в соответствии с которым один из терминов данного противоречия является истинным, т. е. существует или бесконечное, или конечное. Согласно Канту,

---

* Де Мере упоминает знаменитые сухопутные и морские сражения прошлого: при Гавгамеллах — 1 октября 331 г. до н. э.— между войсками Александра Македонского и Дария III (при этом фигурируют преувеличенные данные греческих историков); при Фарсале — 6 июня 48 г. до н. э.— между Цезарем и Помпеем; при мысе Акций — 2 сентября 31 г. до н. э.— между Августом и Антонием; при Лепанто — 7 октября 1571 г.— между соединенными испано-венецианскими силами и турецким флотом.

** Де Мере говорит о *Батрахомиомахии* — греческих народных пародиях V в. до н. э. на *Илиаду*

*** Туаз — старинная французская мере длины, ок. 1,99 м; фут приблизительно равен шестой части туаза.

**** Шарль Ренувье (1815–1903) — один из ведущих представителей французского неокантианства.

в равной мере ложны концепции как конечной, так и бесконечной Вселенной, а естественная антиномия разума запрещает какой-либо позитивный вывод в каком угодно смысле» (см. *Кант И.* Соч. в 6-ти тт.— М., 1964.— Т. 3.— С. 404—411).

[31] Ср. *Мысли*, 430: «Достаточно есть света для желающих только видеть и достаточно мрака для людей, желания которых направлены в другую сторону». Л. Брюнсвик настаивает на несостоятельности этого тезиса Паскаля, так как «даже в общей логике оба противоположных тезиса могут быть ложными, как, например, ложно и то, что все числа являются четными, и то, что все числа являются нечетными». Скорее всего, возражение не достигает своей цели, поскольку в общей логике (под которой, очевидно, понимается традиционная аристотелевская логика), неукоснительно действует закон противоречия, а Паскаль, хотя и говорит о противоположностях (*contraires*), все же имеет в виду не противоположные, а противоречащие друг другу тезисы. Приведенный пример неудовлетворителен; постулату «все числа являются четными» противоречит постулат «не все числа являются четными».

[32] Эта мысль не до конца разъяснена Паскалем. Л. Брюнсвик удачно раскрывает суть приведенного примера: «Как отмечал Паскаль*, нет двух квадратных чисел, одно из которых было бы вдвое больше другого. Отсюда, если пространство состоит из неделимых частей, то отношения размеров могли бы быть представлены отношениями чисел, а раз есть квадратные поверхности, одна из которых вдвое больше другой, то такая же связь должна бы установиться и между соответствующими квадратными числами, что невозможно. Таким образом, гипотеза о неделимых отвергается. Подобные рассуждения о соотношениях размеров и чисел фактически затрагивают проблему дифференциального исчисления, один из частных случаев которой Паскаль решил, исследуя циклоиду» (об исследованиях циклоиды см. КЛЯУС, 1971, 191—199). К этому же примеру обращались и авторы *Логики Пор-Рояля*: «...Невозможно, чтобы квадрат числа был равен удвоенному квадрату другого числа. Однако вполне возможно, чтобы квадрат на плоскости был вдвое больше другого квадрата. Но если бы эти два квадрата на плоскости состояли из определенного числа конечных частей, то больший квадрат содержал бы двойное количество частей меньшего квадрата и, так как они оба являются квадратами, существовал бы квадрат числа, вдвое больший, чем другой квадрат числа, что невозможно» (ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ 1992, 303).

[33] Ср.: «Если бы мы смотрели на внешние предметы сквозь увеличительные очки, то мы, безусловно, воображали бы тела и все размеры тел такими, какими они предстали бы через эти очки. Но ведь наши глаза — те же очки, и мы точно не знаем не искажают ли они, уменьшая или увеличивая, видимые нами предметы и не получается ли так, что искусственные очки, которые, как мы думаем, уменьшают их или увеличивают, наоборот, восстанавливают их истинную величину» (ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ 1992, 300).

[34] Возможно, здесь аллюзия на Еккл. 3, 1—8.

---

* См. *Мысли*, 282.

[35] Для греческой математики числовой ряд начинается с единицы; Евклид определяет число как множество, состоящее из единиц (*Начала*, VII, 2). См. также у Аристотеля: «Наименьшее число, взятое вообще, есть двойка» (*Физика*, IV, 12, 220a, 25). Единицу принято считать числом, начиная с *Арифметики* С. Стевина (1585 г.), но такая точка зрения утвердилась не сразу.

[36] Эта же идея присутствует в *Логике Пор-Рояля* (IV, V), где сказано, что если вопрос о том, во-первых, является ли единица числом, и, во-вторых, относится ли она к числу так же, как точка относится к линии, рассматривать по отдельности, то в первом случае речь будет идти о словах, а во втором — о вещах, поскольку утверждение, будто единица относится к числу, как точка к линии, является совершенно неправомерным: добавив к числу единицу, мы его увеличиваем, тогда как точка, добавленная к линии, отнюдь ее не изменит. Единица — часть числа, точка же не является частью линии. Единица, отнятая от числа, уменьшает его, но если от линии отнять точку, линия останется прежней.

[37] *Начала*, V, 5.

[38] Хотя Паскаль признавал, что неделимое не имеет частей, противоречия здесь нет. Речь идет, скорее, о противоречивости точки зрения, с которой Паскалю приходится полемизировать. Все сводится к тому, что из неделимых в принципе нельзя ничего «составлять». Понятие соприкосновения неприменимо к неделимым.

[39] Ср.: «...Надо представить себе спокойное море, бесконечно простирающееся в длину, и корабль у берега этого моря, удаляющийся из порта по прямой линии. Если рассматривать из порта дно корабля сквозь стекло или какое-нибудь другое прозрачное тело, то луч, который будет оканчиваться на дне корабля, пройдет через определенную точку стекла, а горизонтальный луч пройдет через другую точку стекла, находящуюся выше первой. По мере удаления корабля, точка луча, оканчивающегося на дне корабля, будет удаляться все выше и, таким образом, она будет делить пространство между этими двумя точками. Чем больше будет перемещаться корабль, тем медленнее она будет перемещаться вверх, но она никогда не перестанет перемещаться и не достигнет точки горизонтальнóго луча, потому что эти две линии, пересекающиеся в глазу, никогда не станут параллельными и никогда не сольются в одну линию. Итак, этот пример показывает одновременное деление протяжения до бесконечности и бесконечное замедление движения» (ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ 1992, 304).

[40] См. прим. 29 к настоящему трактату.

[41] Ср. *Мысли*, 72, 144, а также ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ 1992, 305: «Польза, извлекаемая из подобных умозрений, состоит не просто в том, что мы приобретаем познания — эти познания сами по себе бесплодны. Важнее то, что мы замечаем ограниченность нашего ума и заставляем его волей-неволей признать, что есть вещи, которые существуют несмотря на то, что он не способен их понять. ...Не следует ли отсюда, что отказываться верить в чудесные проявления непостижимого всемогущества Божия на том основании, что наш ум не может их понять — значит явно грешить против разума» (этот вывод присутствует и в *Беседе с г-ном де Саси*,— см. С. 53—56 настоящего издания).

[42] Л. Брюнсвик замечает: «В этом отличие искусства убеждения от искусства доказательства. Математика обращается лишь к пониманию и пренебрегает согласием. Убеждение же направлено к воле, речь здесь идет об убедительности, достигаемой за счет придания привлекательности предмету убеждения». Поскольку считается, что светскими манерами и изысканностью стиля Паскаль обязан влиянию де Мере, Л. Брюнсвик заключает, что «геометр <...> теперь должен вспомнить о советах де Мере касательно искусства производить приятное впечатление» (см. прим. 29 к настоящему трактату).

[43] Имеется в виду Августин, в трактате которого *Против Фавста-манихея* сказано, что к истине приходят не иначе, как через милосердие, а люди не любят то, что им не вполне известно (XXXII, 18). Однако предмету любви, как бы ни были малы поначалу наши знания о нем, сама любовь обеспечит наилучшее и глубочайшее познание. О этом пишет Янсений в своем *Августине* (II, 7), хорошо знакомом Паскалю.

[44] Этого текста в Библии нет; скорее всего, Паскаль очень вольно передает Исх. 20, 19: «И сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть».

[45] *Начала*, I, 9.

[46] «Сомнительно» (*douteux*) употреблено здесь в смысле «рождающее сомнения». Под «похотью» (*volupte*) Паскаль подразумевает стремление угождать чувственному вообще, а не какой-то конкретный вид чувственных удовольствий, что вполне сообразуется с аскетическими принципами и янсенизмом Паскаля: «Дома он велел вынести из комнаты почти всю мебель и ковры, снять со стен обои, "как предметы роскоши, предназначенные единственно для того, чтобы доставлять удовольствие зрению".— пишет современный исследователь.— "Вы даже щетки причисляете к ненужным вещам?"— недоумевала Жаклина. Паскаль, по ее словам, чувствовал в ту пору "огромное презрение к свету и почти непреодолимое отвращение ко всем принадлежащим ему вещам" Он пришел к мысли, что счастье человека — в самоотречении. И чем больше последнее, тем полнее счастье» (КЛЯУС, 1971, 124. См. также *Мысли*, 460 и С. 305–306 настоящего издания).

[47] Вольтер: «В *Провинциалиях* он нашел эту вещь весьма возможной».

[48] Имеется в виду пространственное воображение.

[49] По мнению Л. Брюнсвика, это намек на де Мере.

[50] Вольтер здесь язвительно замечает: «Вовсе это не искусство убеждения, это искусство истолкования».

[51] Формулируемые Паскалем правила с некоторыми изъятиями и нарушением порядка расположения практически дословно воспроизводятся в *Логике Пор-Рояля* (С. 342–343). Соответствие выглядит так:

Правила	для определений		для аксиом		для доказательств	
ЛПР	№ 1	№ 2	№ 3	№ 4	№ 5	№ 6
Паскаль	№ 2	№ 3	№ 2	—	№ 2	№ 3

(Нумерация правил соответствует внутреннему порядку их расположения в каждом из текстов: например, правило №3 из *Логики Пор-Рояля* (ЛПР) соответствует паскалевскому правилу №2 для аксиом).

Авторы *Логики Пор-Рояля* не воспользовались первыми правилами каждого из трех видов, присутствующих у Паскаля, а их правило №4 звучит так: «Принимать за очевидное то, что признается истинным без особого напряжения внимания». К тому же они выделили особый вид правил — «для метода» (соответственно 3-е и 2-е декартовские правила метода — ср. *Рассуждение о методе*, II) — №7: рассматривать вещи по возможности в их естественном порядке, начиная с самого общего и самого простого и излагая, прежде, чем переходить к отдельным видам, все то, что относится к сущности рода; №8: по возможности делить всякий род на все его виды, всякое целое — на все его части и всякую задачу — на все, мыслимые в ней случаи.

Авторы *Логики Пор-Рояля* поясняют: «Я прибавил в двух последних правилах "по возможности", так как их часто невозможно строго соблюсти. <...> Но я считаю, что наука может достичь совершенства только тогда, когда на два последних правила обращают такое же внимание, как и на все другие, и отступают от них только по необходимости или если из этого предполагают извлечь большую пользу».

[52] См. *Опыты*, III, 8 (Об искусстве беседы): «Каждый может употребить ловкое выражение, удачно изречь что-нибудь или удачно ответить и, выступив со всем этим, даже не отдавать себе отчета в подлинном значении своих слов. <...> Какой бы верной и красивой ни казалась чужая мысль, не всегда следует ей поддаваться. Надо или разумно противопоставить ей другую, или же отступить и, сделав вид, что не расслышал собеседника, основательно, со всех сторон прощупать, что он, собственно, имел в виду. <...> Постоянно слышу я, как глупцы говорят речи вовсе не глупые. Говорят они верные вещи. Но посмотрим, насколько хорошо они их знают, откуда идет их разуменье. Мы помогаем им воспользоваться умным словом, правильным доводом, которые не им принадлежат, которыми они только завладели. Они привели их случайно, наощупь, мы же относим все это на их личный счет. Вы им оказываете помощь. А зачем? Они нисколько не благодарны и становятся лишь невежественнее» (МОНТЕНЬ, 1981, III, 144–146).

[53] Эту мысль Августин высказывает в трактатах *О свободном решении* (II, III), *О Троице* (IX, X), *О Граде Божьем* (XI, XXVI). Аргументация его сводится к тому, что люди способны сомневаться в принципах мышления, памяти и т. д., но отнюдь не в самом факте мышления или памяти. Ведь тот, кто сомневается — живет, сознает недостаточность своих познаний, мыслит. Поэтому Августин и заявляет, что не боится скептических аргументов в роде: «А если Вы ошибаетесь?», ибо сама ошибка для него уже неопровержимо свидетельствует о факте мышления. Декарт пришел к принципу «сомневаюсь, следовательно мыслю, следовательно существую», скорее всего, независимо от Августина (см. письмо Кольвию от 14 ноября 1640 г.): «Я очень обязан Вам, что Вы предупредили меня о месте у св. Августина, к которому мое *Я мыслю, следовательно, я существую* имеет некоторое отношение; я познакомился с этим местом сегодня в нашей городской библиотеке, и нахожу, что он действительно пользуется этим положением для доказательства достоверности нашего бытия и затем для того, чтобы показать, что в нас есть некий образ Троицы, поскольку мы существуем, и, наконец, мы любим это

бытие и это имеющееся у нас знание; однако я пользуюсь тем же положением, чтобы дать понять, что именно — я, мыслящий,— нематериальная субстанция, не содержащая в себе ничего телесного; а это совсем различные вещи» (ДЕКАРТ, 1989, 1, 608–609).

Картезий свой принцип следующим образом: «Итак, отбросив все, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела; однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем: ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием» (*Первоначала философии* I, 7). См. также *Гарнцев М.* А. Проблема самосознания в западноевропейской философии.— М., 1987.— С. 74–86; 159–170.

[54] *Опыты*, III, V «При пересадке на новую почву формы речи, подобно растениям, улучшаются и набираются сил» (МОНТЕНЬ, 1981, III, 87).

[55] Судя по всему, пор-рояльские «отшельники» вели серьезные дискуссии касательно соотношения логики и геометрии, поскольку рукописные заметки Паскаля, относящиеся, как уже говорилось, к 1655 г. явно перекликаются с соответствующими главами *Логики Пор-Рояля*, работу над которой Арно и Николь завершили в 1660 г., еще при жизни Паскаля. Авторы *Логики* настроены не менее решительно, нежели автор *Геометрического ума*. Они адресуют «геометрам» следующие упреки: те, дескать, более заботятся о достоверности, нежели об очевидности; доказывают истины, не требующие доказательства; используют доказательства, полученные косвенными путями; не заботятся о естественном порядке раположения материала; не прибегают к делению и членению (С. 339). Иными словами, «геометрам» фактически инкриминируют нарушение норм картезианской методологии: «они [геометры.— *О. Х.*] говорят, что это их нимало не беспокоит, что, поскольку они не утверждают ничего такого, чего не могли бы убедительно доказать, они уверены, что нашли истину, а это — их главная цель. Мы со своей стороны признаем, что недостатки эти не столь значительны, чтобы можно было отрицать, что среди наук, основанных только на человеческих познавательных способностях, нет таких, которые были бы разработаны лучше тех, кои охватываются общим именем математики. Мы утверждаем лишь, что в эти науки можно внести кое-какие добавления и тем самым сделать их более совершенными, и что, хотя главное условие, которое должны соблюдать геометры, состоит в том, чтобы выдвигать одни только истинные положения, было бы недурно, чтобы они обратили большее внимание на то, каков наиболее естественный способ изложения истины».

Учитывая неприязнь Паскаля как к картезианской метафизике, так и к картезианской науке (см. прим. 7 к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*),— причем, неприязнь, в определенном смысле, личного характера (см. прим. 7 к письму Ф. Перье),— нетрудно предположить Паскалеву реакцию на стремление «подправить и упорядочить» методологию его исследований с картезианских позиций. В этом контексте понятны слова Паскаля о «произволь-

ном» расположении правил — с его точки зрения, логикам неведом принцип их организации. Захваченные формальной стороной вопроса, логики просто не уразумели, о чем идет речь. Здесь, очевидно, сказалось и традиционное для ученых Нового времени презрение к аристотелевской логике, неспособной стать методом современного им познания (см. также прим. 62 к настоящему трактату). Если же вспомнить, что все сказанное Паскалем о «логиках» направлено против Арно и Николя, то мы получим еще одно подтверждение далеко не идиллических отношений между пор-рояльскими «товарищами по оружию» (ср. *Мысли*, 393).

[56] Эти слова следует считать ответом как на стремление авторов *Логики Пор-Рояля* навести порядок в геометрии, так и на их систему правил метода вообще (см. соответственно прим. 55 и 51 к настоящему трактату). Непререкаемая уверенность в «ясности и очевидности» ясных и очевидных истин картезианства не могла не раздражать человека разделявшего — с известными, конечно же, оговорками — Монтеневы взгляды на степень достоверности, доступную людям (см. МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 474).

[57] См. комментарий Вольтера: «Кто "они"? Видимо, риторы старой школы. Но как это длинно и неясно!». Действительно, из текста Паскаля трудно понять, к кому относится слово «они». По поводу «варварских терминов» см. прим. 61 к настоящему трактату.

[58] Вольтер замечает: «Не так уж это и обычно».

[59] См. комментарий Вольтера: «Это неверно по отношению к наукам: нет такого человека, который верил бы, что способен сам открыть математические принципы Ньютона. Это неверно по отношению к литературе: разве найдется хлыщ, который дерзнул бы поверить, что способен создать *Илиаду* и *Энеиду*?».

[60] *Опыты*, III, 13 (Об опыте): «Просто жить — не только самое главное, но и самое замечательное из твоих дел. <...> Природа не нуждается в какой-либо особо счастливой доле, чтобы показать себя и проявиться в деяниях. Она одна и та же на любом уровне бытия, одна и та же за завесой и без нее» (МОНТЕНЬ, 1981, III, 304).

[61] Типы суждений в традиционной средневековой силлогистике обозначались латинскими буквами (A — общеутвердительные, E — частноутвердительные, I — общеотрицательные, O — частноотрицательные), а правильные модусы суждений, с целью лучшего их запоминания,— специально созданными искусственными словами, отсутствующими в повседневном языке; bArbArA и bArAlipton принадлежали к числу последних. См. *Реале Д. Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье.— М., 1994.— С. 201–203.

Авторы *Логики Пор-Рояля*, не порывавшие до конца со старой схоластической наукой, болезненно реагировали на высказывания в роде монтеневского (I, XXVI): «Отличительный признак мудрости — это неизменно радостное восприятие жизни; ей, как и всему, что в надлунном мире, свойственна никогда не утрачиваемая ясность. Это *baroco* и *baralipton* марают и прокапчивают своих почитателей, а вовсе не она; впрочем, она известна им лишь понаслышке» (МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 150–151). «Мы,— пишут Арно и Николь,—

сохранили также и искусственные термины, придуманные для того, чтобы легче было удержать в памяти различные виды умозаключений. Нас не смущает, что некоторые испытывают отвращение к таким терминам — как если бы это были какие-нибудь магические слова — и безжалостно осмеивают *baroco* и *baralipton*. По нашему мнению, эти термины более безобидны, нежели подобные насмешки» (ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ, 1992, 15). Эти слова вполне можно адресовать и Паскалю.

[62] Ср. ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ ,1992, 328: «У них в голове происходит странная путаница: сама легкость, с какой они представляют себе эти вещи, внушает им мысль, что они не являются истинной причиной наблюдаемых в природе действий, что причины эти таинственны и сокровенны. Поэтому они больше расположены верить тем, кто все объясняет через начала, которые они не представляют, нежели тем, кто пользуется только такими началами, которые им понятны».

[63] Вольтер язвительно замечает по этому поводу: «Вы ненавидите их, поскольку вам не хватает человека, способного разъяснить то, что вызвало ваше неудовольствие».

Сравнение древних христиан с нынешними
(Comparaison des Chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui)

Сравнение древних христиан с нынешними — одно из наиболее характерных теологических сочинений Паскаля. Л. Брюнсвик приводит следующую версию появления этого трактата: «Периодом после "второго обращения" обычно принято датировать два сочинения, которые свидетельствуют о религиозном рвении и янсенистском пыле их автора: *Об обращении грешника* и *Сравнение древних христиан с нынешними*. Нет причин отвергать общее мнение, нужно только помнить, что оно построено исключительно на предположениях.

Первое сочинение существует в списке, сделанном Жаклиной, но дошла до нас и рукопись (содержащая, правда, лишь фрагменты), написанная рукой самого Паскаля. Хотя Э. Авэ искусно связал этот рукописный вариант с пассажами одного из писем Жаклины от 1654 г., вовсе не исключено, что он создан, скажем, в 1648-му году, когда Блез и Жаклина были поистине одержимы религиозными размышлениями. То же относится и ко второму сочинению: оно могло быть написано как в период работы над *Провинциалиями* (1656–1657), так и в то время, когда Паскаль читал книгу Арно *О частом причащении* (1646), вполне способную пробудить пафос критики плотских христиан».

Трактат впервые опубликован Боссю в издании 1779 г.

Перевод С. Долгова для настоящего издания сверен с оригиналом и исправлен О. И. Хомой по изд.: OPUSCULES, 1897, 201–209.

Об обращении грешника
(Sur la conversion du pécheur)

Контекст написания сочинения см. в преамбуле к примечаниям к *Сравнению древних христиан с нынешними*.

Перевод С. Долгова для настоящего издания сверен с оригиналом и исправлен О. И. Хомой по изд.: OPUSCULES, 1897, 196–201.

[1] Э. Авэ приводит выдержку из письма Жаклины к Жильберте Перье от 25 января 1655 г., где сообщается о душевном состоянии Паскаля: «Он посетил меня и рассказал в этот визит нечто такое, что вызвало во мне жалость. Брат признался, что, погрязнув в своих непрестанных заботах и во всем том, что могло бы способствовать его любви к свету (к которому его не без основания считали привязанным), он вдруг ощутил чрезвычайное отвращения к мирским безумствам и развлечениям, и под влиянием постоянных укоров совести возымел такую склонность оставить свет, что почувствовал себя как бы от всего оторванным, причем чувство его было очень острым, какого он не только не испытывал прежде, даже не и помышлял ни о чем подобном. Впрочем, брату в такой степени было присуще чувство богооставленности, что он не видел и малейшего влечения со стороны Бога,— и, тем не менее, всеми силами стремился к Нему, хотя и хорошо понимал, что это стремление внушено скорее его собственными разумением и умом, нежели разумом Господним». Э. Авэ считает, что прямая связь между рассказом Жаклины и фразой из паскалевского текста вполне возможна, и на этом основании датирует трактат.

[2] Ср. *Мысли*, 212: «Страшно становится видеть, как постоянно утекает все наше достояние».

[3] Ср. *Мысли*, 471.

[4] Ср. *Мысли*, 72: «Перестанем же искать уверенности и прочности. Наш разум вечно обманывается непостоянством кажущегося; ничто не может утвердить конечного между двумя бесконечностями, которые заключают его и от него убегают».

[5] Там же: «Таково наше действительное положение и то, что делает нас неспособными знать наверное или совершенно ничего не знать. Мы как бы носимся по обширной поверхности вод, не зная пути и постоянно бросаемые из конца в конец». См. также фр. 541: «Ни один человек так не счастлив, так не разумен, так не добродетелен и достоин любви, как истинный христианин. Как мало гордится он верой в возможность своего соединения с Богом! Как мало возмущается, сравнивая себя с червем земным!» и фр. 525: «Требуется же самоунижение не по природе, а как покаяние; не для того, чтобы пребывать в нем, но чтобы восходить к величию».

[6] Ср. *Мысли*, 233: «Старайтесь же убедить себя не добыванием новых доказательств бытия Божия, а уменьшением своих страстей. Вы хотите достигнуть веры, а пути к ней не знаете; желая излечиться от неверия, просите лекарств. Спросите об этом у тех, которые, подобно Вам, были связаны, а теперь жертвуют всем своим состоянием».

Три беседы о положении великих мира сего

(Trois discours sur la condition des grands)

Публикуемое сочинение не является аутентичным текстом Паскаля, а представляет собой фрагмент написанного П. Николем в 1670 г. *Трактата о воспитании вельможи*. Л. Брюнсвик отмечал, что *Три беседы*, как и *Беседа с г-ном де Саси*, составлялись либо по не дошедшим до нас записям Паскаля, либо по памяти (а возможно, и по воспоминаниям других «отшельников»). «Публикацию» Николя предваряет следующее предуведомление: «Одним из предметов, поглощавших внимание покойного г-на Паскаля, было наставление некоего вельможи, которого воспитывали в духе, наиболее приличествующем званию, уготовленному Господом, и так, чтобы он наилучшим образом сумел исполнить долг, налагаемый этим званием, а также научился избегать подстерегающих его опасностей. От г-на Паскаля часто слышали, что участие в этом деле он рассматривает как предел своих желаний и охотно посвятил бы столь важному занятию всю жизнь. Поскольку он имел обыкновение записывать мысли, приходящие в голову по поводу занимавших его вещей, то лица, знавшие его, были удивлены, не встретив среди оставшихся после него бумаг таких, где прямо бы рассматривался данный предмет; впрочем, можно сказать, что он рассматривается в каждой из них без исключения, ибо нет книги, которая бы могла в большей мере послужить развитию ума вельможи, нежели сборник, составленный из Паскалевых записей*

Стало быть, остается заключить, что либо написанное Паскалем по этому поводу утрачено, либо он так ясно представлял свой предмет, что не испытывал нужды в записях. А поскольку как первая, так и вторая причина в равной мере лишают публику возможности познакомиться с его мнением по затронутому здесь вопросу, то у одного лица, девять или десять лет назад** присутствовавшего при трех весьма недолгих беседах г-на Паскаля с ребенком, который принадлежал к высшему сословию и обладал весьма развитым умом, возникла идея записать все, что осталось в памяти от этих бесед. И хотя по прошествии столь долгого времени нельзя ручаться за точность слов, высказанных тогда г-ном Паскалем, все же речи его так ярко запечатлелись в уме, что забыть их просто нельзя. А посему есть уверенность, что речь идет, по крайней мере, о подлинных мыслях и взглядах [Паскаля]». Известно, какое влияние оказывал Паскаль на окружавших его людей, и нельзя не заметить, что ему импонировала роль наставника, учителя — достаточно вспомнить о его усилиях по обращению в янсенизм своей семьи (см. прим. 11 к письмам к Ф. и Ж. Перье), брата и сестры де Роанне (см. письма к Ш. де Роанне в настоящем издании), о его руководстве воспитанием сыновей Жильберты — Блеза и Луи, отданных в «малые школы» Пор-Рояля (см. КЛЯУС, 1971, 231–232), о его довольно рано установившейся привычке постоянно «настав-

---

* В *Мыслях* действительно нет рекомендаций по «технологии» воспитания, однако, многие рассуждения о справедливости и силе, природе власти, самолюбии, воображении и т. д. довольно легко развернуть во вполне определенную педагогическую методику.

** По этому указанию, собственно, и датируются беседы.

лять» домашних... Поэтому-то сообщение Николя о намерении Паскаля посвятить себя воспитанию вельможи не вызывает удивления.

С кем же вел Паскаль свои беседы? Л. Брюнсвик пишет: «В этой связи часто называют имя герцога де Роанне, как имя его сестры у некоторых ассоциируется с *Рассуждением о страстях любви*. Герцог де Роанне был другом, а не учеником Паскаля, к тому же стал янсенистом еще в 1654 г. По мнению Э. Авэ, речь, скорее, идет о старшем сыне герцога де Люиня, которому в 1660 г. исполнилось четырнадцать лет (двумя годами позже Арно и Николь посвятят ему *Логику Пор-Рояля*): "От рождения весьма способный и прилежный, он легко овладевал различными занятиями и науками, отличался безыскусной строгостью в речах, полнотой мысли, непринужденностью в усвоении и предельно точном объяснении смысла наиболее абстрактных и трудных предметов; образование он получил прекрасное — под началом лучших наставников, вложивших в него всю свою любовь и все свои редкостные таланты. Герцог де Люинь, его отец, обладавший не меньшими умом, <...> прилежанием и познаниями, был связан с отшельниками Пор-Рояль-де-Шамп, поскольку жил по соседству. Похоронив первую жену, мать герцога де Шеврёз, он присоединился к отшельникам, разделив с ними покаяние и труды, и попросил своих друзей позаботиться о воспитании сына. <...> Эти господа в знак признательности отцу мальчика употребили все усилия, дабы посеять в юном герцоге зерна доброты, мудрости и развить его природные дарования". Юный вельможа женился на старшей дочери Кольбера и под именем герцога де Шеврёз стал к концу царствования Людовика XIV одним из вождей партии реформ, группировавшейся вокруг герцога Бургундского и Фенелона. Умер он прежде Людовика XIV, в 1712 г.».

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 231–238.

[1] Ср. *Мысли*, 310.

[2] Ср. там же, фр. 294; 304; 320; 436.

[3] Ср. там же, фр. 325: «...Всего вернее было бы подчиняться законам и обычаям уже потому, что они законны, мириться с тем, что ничего истинно справедливого все равно не придумать, что нам не разобраться в этом, и, значит, надо принять то, что уже существует и, стало быть, ничего не менять».

[4] Ср. там же, фр. 335; 337.

[5] Ср. там же, фр. 336.

[6] Ср. там же, фр. 332.

[7] Ср., например, там же, фр. 82; 306–308.

[8] Ср. там же, фр. 304; 305.

[9] Ср. там же, фр. 299; 301.

[10] Ср. там же, фр. 315; 324; 337.

[11] См. прим. 2 к письму к П. Ферма.

[12] Ср. *Мысли*, 319.

[13] Ср. там же, фр. 333.

[14] Ср. там же, фр. 323.

[15] Ср. там же, фр. 314.

[16] Ср. там же, фр. 338.

Сочинение по поводу подписи...

(Écrit sur la signature de ceux qui souscrivent aux constitutions en cette maniere: «Je ne souscris qu'en ce qui regarde la foi», ou simplement: «Je souscris aux constitutions touchant la foi»)

Написанию этого короткого сочинения, в котором, по словам Л. Брюнсвика, Паскаль «четко формулирует основной вопрос дискуссии, в последний год его жизни породившей столь глубокие разногласия между ним и пор-рояльскими друзьями Николем и Арно», предшествовала долгая и весьма драматическая борьба вокруг принятия формуляра, осуждавшего доктрину Янсения. История этого формуляра весьма любопытна. Как известно, главными вдохновителями гонений на янсенистов были иезуиты, которые, однако действовали весьма тонко. Не довольствуясь простым осуждением Янсениевого трактата в выхлопотанной ими у папы Урбана VIII булле *In eminenti* (1642), они стремились представить Янсения не заблуждающимся католиком, но скрытым еретиком и, таким образом, «по всей форме» расправиться с добрым именем и идейными последователями человека, бросившего открытый вызов их «гибкой» морали и лицемерной практике. После того, как Сорбонна осудила извлеченные в 1649 г. комиссией под председательством Николя Корне пять положений как явно кальвинистские*, отцы из Общества Иисуса добились еще и осуждения этих тезисов со стороны прелатов Франции, которые направили в Рим делегацию, от имени всей галликанской церкви (а не одного лишь Общества) потребовавшую объявить, что пять положений — а, стало быть, и янсенизм в целом — содержат Кальвинову ересь. Поколебавшись и взвесив последствия, папа Иннокентий X 31 мая 1653 г. издал буллу

---

* Николя Корне, синдик Сорбонны, возглавлял комиссию теологов, которая исследовала на предмет наличия Кальвиновой ереси книгу Янсения *Августин*, осужденную в 1642 г. буллой *In eminenti*. Свои выводы он изложил в виде т. н. «пяти положений», извлеченных из текста Янсения. Приводим их в изложении Л. Брюнсвика:

1. Опираясь лишь на собственные силы, праведники не могут исполнить некоторые из заповедей Божьих,— сколько бы они к тому не стремились и какие бы усилия не прилагали; способность и неспособность здесь зависит только от Благодати.
2. Падшая природа человека никогда не противится внутренней Благодати.
3. В природном состоянии для нравственных или безнравственных поступков человеку не требуется свобода, отъединенная от внутренней необходимости; достаточно свободы, избавленной от содействия или принуждения извне.
4. Хотя полупелагиане допускают необходимость предварительной внутренней Благодати для всех благих деяний и даже для возникновения веры, они — еретики, ибо хотят, чтобы воля могла сопротивляться или содействовать благодати.
5. Утверждать, что Иисус Христос умер и пролил Свою кровь за всех людей есть полупелагианское заблуждение.

Э. Бутру отмечал, что «взятые сами по себе... и понятые в буквальном смысле, они заключали в себе утверждение, что Иисус Христос умер не за всех людей, и являлись полным отрицанием свободы воли» (БУТРУ, 1901, 113), будучи, таким образом, действительно близки к догматике кальвинизма. Для янсенистов тезисы эти, хотя, по словам Боссюэ, и заключали в себе «душу всей книги», были все же злонамеренными и произвольными извлечениями,— спор шел, в первую очередь, о том, действительно ли они содержатся в сочинении Янсения, а потом уже касательно самой сути положений.

Cum occasione, удовлетворившую желание французских епископов. Иезуиты воспользовались столь благоприятным случаем и в 1655 г. составили для всех церковнослужителей формуляр, подписание которого означало поддержку буллы, а отказ поставить подпись был чреват серьезными санкциями. Но парламент буллу не узаконил, и Мазарини, не терпевший Пор-Рояль, не счел нужным вмешаться.

При новом папе, Александре VII, история повторилась. Опираясь на буллу *Ad sacram beati Petri sedeur* (1656), объявлявшую, что пять Янсениевых положений действительно содержатся в его книге и осуждены в собственном смысле, иезуиты вновь попытались провести в жизнь идею формуляра. Янсенисты решили сопротивляться: Арно, согласно Брюнсвику, заявляя о полной поддержке цензуры, которой церковь подвергла положения как таковые, одновременно утверждал, что они отсутствуют в книге Янсения. Этот тезис повлек за собой цензуру Сорбонны, послужившую поводом к созданию паскалевских *Провинциалий*, которые, начавшись с письма «о прениях в Сорбонне», призванного разоблачить коварство иезуитов, привлечь внимание общественности к борьбе Пор-Рояля с Обществом Иисуса и защитить Арно, осужденного за свои антииезуитские памфлеты, стали в итоге одним из крупнейших памятников французской полемической литературы*.

Впрочем, читательский успех писем, изданных Паскалем от имени некоего Луи Монтальта, отнюдь еще не знаменовал собой окончание полемики вокруг доктрины Янсения и гонений на Пор-Рояль, но и Паскаль не собирался прекращать «поход» против иезуитов. Получив широкое признание публики, *Провинциалии* так и не смогли переломить укоренившееся в церкви восприятие янсенизма как ереси и остановить иезуитов. В 1656 г. текст формуляра принял съезд французского духовенства.11 марта 1657 г. папский нунций во Франции официально вручил буллу Александра VII девятнадцатилетнему Людовику XIV, который четыре года спустя, после смерти Мазарини, обретет всю полноту власти и начнет беспощадно преследовать янсенистов. Месяцем раньше парламент Прованса осудил *Письма к провинциалу*. В сентябре 1657 г. они подверглись папской цензуре и были занесены в Индекс запрещенных книг. Пор-рояльские отшельники, не желая далее дразнить власти и демонстрировать пренебрежения официальной позицией церкви, решили прекратить выпуск писем. Сохранился неоконченный фрагмент Девятнадцатого письма (апрель 1657 г.), в котором ощущается некоторое смещение полемических акцентов. Паскаль стремится к установлению мира в церкви, к преодолению разногласий. Он говорит о скорби, охватившей противников иезуитов. Но эта скорбь вызвана не малодушием, но любовью к миру и чистотой намерений. Девятнадцатое письмо (как и Семнадцатое и Восемнадцатое) обращено было к о. Анна. Автор взывает к его, а

---

* Подробнее об истории написания, издания и распространения *Провинциалий*, см. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 401–439, 501–518, 519–558 (*Предисловие Вандрока*, статья О. И. Хомы «Провинциалии и культура Нового времени: к проблеме диссидентства Паскаля» и примечания соответственно), а также соответствующие разделы в: КЛЯУС, 1971, 128–162 и СТРЕЛЬЦОВА, 1994, 100–102.

равно, и других иезуитов милосердию: разве не жестоко заставлять людей, несогласных с вами, говорит он подписывать формуляр относительно неочевидного вопроса да еще и подписывать безоговорочно? Однако, как уже говорилось, письмо это так и осталось незавершенным. Очевидно, исчерпав сюжетные возможности *Провинциалий*, «господа из Пор-Рояля» не сочли возможным закончить цикл открытым призывом к миру с теми, кого столь смело обличали прежде,— помимо прочего, это ввиду серьезных неприятностей, угрожавших тем, кто отказывался от подписания формуляра, весьма сильно отдавало малодушием.

Так Пор-Рояль принял важное решение: публикацию *Провинциалий* прекратить, не выпуская в свет «миролюбивое» Девятнадцатое письмо, и вести борьбу против формуляра иными методами. Отныне все надежды «отшельников» были связаны с парламентами, которые, ревностно отстаивая свои права законодательного контроля, двумя годами ранее уже торпедировали затею с формуляром. Прямым следствиемм такой тактики станет составленное Паскалем *Письмо к адвокату парламента*. В конце концов, иезуиты, против которых поднялось все общество, в том числе, и духовенство Франции, были морально уничтожены и на время сдали позиции. В 1657 г. реализовать идею формуляра им так не удалось.

Зато они преуспели в этом через четыре года: летом-осенью 1661 г., когда было принято *Предписание генеральных викариев Парижского диоцеза*, в котором под угрозой церковных и светских санкций формуляр предложено было подписать всем, кто «верен Церкви». Это *Предписание*, указывает Л. Брюнсвик, «составленное при участии представителей Пор-Рояля и даже приписывавшееся лично Паскалю, хотя и давало возможность подписывать осуждение с точки зрения права, а не факта, т. е. позволяло, осуждая положения, не осуждать Янсения, встретило в Пор-Рояле немалое противодействие. Жаклина, сестра Паскаля, написала письмо, которое надо бы привести целиком, но мы ограничимся фрагментом: "Я прекрасно понимаю, что не монахиням надлежит защищать истину, но, ввиду столь печального положения дел, можно сказать и другое: коль скоро епископы обладают отвагой монахинь, монахиням нуждаются в отваге епископов. Но если защита истины — все же не наше дело, то нам вполне подобает умереть за нее, претерпеть [любые гонения], но не отступиться... Всем известно,— да и г-н Сен-Сиран многократно говорит об этом: даже малую истину веры следует защищать с той же преданностью, что и Иисуса Христа" Первоначально адресованное матери Анжелике, письмо затем было послано г-ну Арно; она велела также показать его брату, "если тот хорошо себя чувствует" Под влиянием Арно Жаклина все же смирилась, и, после того, как Пор-Рояль дополнил формуляр новым толкованием, поставила подпись. Но 22 июня 1661 г. она пишет: "В величайшей скорби говорю о своем глубоком чувстве, подсказывающем, что я должна буду умереть, если не увижу того, что только и может меня утешить — хотя бы немногих людей, готовых добровольно принести себя в жертву истине, дабы с подлинной непреклонностью или благой уклончивостью воспротивиться тому, что делают другие и так сохранить истину в себе". Жаклина, по словам Сент-Бёва, "многое разъяснявшая брату, дополнявшая и кое

в чем даже превосходившая его, довершила его последнее обращение. Он помнил о совместном письме, написанном десятью годами ранее, где сказано было, что одним из самых основательных и полезных деяний милосердия к умершим есть стремление поступать так, как они бы нам предписали, если бы остались в живых, следуя их святым воззрениям и ради них достигая состояния, которого бы они нам желали* Следуя этим принципам, Паскаль становился все более и более таким, каким его хотела видеть сестра" (*Пор-Рояль*, III, 353).

Повод выказать возросшее религиозное рвение не замедлил представиться. Государственный Совет велел отменить первоначальную формулировку Предписания как слишком благоприятную для янсенистов. Теперь требовалась формальная подпись — "да" или "нет". Пор-Рояль вновь начал обсуждать формуляр. Арно и Николь предлагали подчиниться. Паскаль, окончательно охладевший к концепции различия между фактом и правом, которую он так горячо отстаивал в Шестнадцатом и Семнадцатом письмах *Провинциалий*, полагал, что подчинение означало бы отказ от доктрины янсенизма и измену истине. Он был поддержан Ж. Дома, королевским адвокатом Клермонского суда, будущим автором *Трактата о гражданских законах*. Именно ему Паскаль, умирая, доверил свои последние заметки о внутренних раздорах в Пор-Рояле. Однако тот по настоянию семьи Перье, судя по всему, согласился эти бумаги уничтожить». Публикуемое сочинение сохранилось лишь благодаря Николю, включившему его в состав своего опровержения Паскалевых аргументов.

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 239–243.

[1] Л. Брюнсвик сообщает: «В ответ на эту пылкую атаку Николь просто указал на принципиальное различие между страданием за веру от руки служителя церкви и от руки явного врага: "Когда речь идет о защите истины от врагов Церкви, всякий верующий волен всеми силами сражаться за истину не страшась гонений, ибо гонения эти истине лишь во благо. Но когда истину приходится защищать от служителей Церкви, то во имя ее же интересов должно избрать более умеренный способ действий, дабы не дать повода к осуждению, которое обернется во вред истинно верующим. Не следует бояться скрыть свое благородство под личиной робости, если эта робость в итоге послужит истине. Лучше взять девизом слова св. Павла: *cum infirmor, tunc potens sum* [«когда я немощен, тогда силен» (2 Кор., 12, 10)] вместо того, чтобы, безудержно подчиняясь порывам духа, подвергаться лишениям, бесполезным для переносящего и вредным для истины, за которую, якобы, и страдают". Арно выступил в поддержку Николя. Дома, в отсутствие Паскаля, который был слишком болен, ответил Арно, и его ответ, откорректированный Паскалем, удостоился новой реплики Арно. В следующий раз дабы прийти к согласию собрались у Паскаля. "Во время этого собрания,— [вспоминал Дома],— с г-ном Паскалем произошел необычный случай. Кроме г-на Арно и г-на Николя, я не могу назвать имен тех, кто был там, ибо мало с ними зна-

* См. письмо к Ф. и Ж. Перье от 17 октября 1651 г. (С. 244–245 настоящего издания).

ком. Выслушав доводы сторон, все они — кто из почтения, кто по убеждению — согласились с мнением Арно и Николя, поскольку именно они придумали оговорку [различие факта и права.— *О. Х.*]. Г-н Паскаль, который любил превыше всего истину и к тому же изнуренный непрерывной головной болью, вынужден был совершать над собой усилие, чтобы дать почувствовать другим то, что чувствовал сам, высказывался, несмотря на свою слабость, весьма живо, как вдруг ощутил такой приступ боли, что стал весьма плох и потерял речь и сознание. Присутствовавшие, захваченные врасплох, попытались было привести его в чувство, а после все вместе удалились. Остались только г-н де Роанне, г-жа Перье, г-н Перье-сын и г-н Дома... Когда он полностью пришел в чувство, г-жа Перье спросила его о причине случившегося. [Паскаль] отвечал, что увидев, как все те, кому Бог, по его мнению, дал постигнуть истину и кому надлежало стать на ее защиту, дрогнули и поддались, он ощутил невыносимую боль от того, не в силах поддержать истину и сам принужден уступить общему мнению».

Письмо адвокату парламента

(Lettre à un Advocat de Parlement)

Публикуемое сочинение, вышедшее в свет анонимно, но, безусловно, принадлежащее перу Паскаля, знаменовало собой начало нового этапа в борьбе Пор-Рояля против осуждающего формуляра иезуитов (подробнее см. преамбулу к примечаниям к *Сочинению по поводу подписи...*). Как мы уже знаем, после выхода буллы Александра VII иезуиты усилили свой натиск, и Пор-Рояль, остановив выпуск *Провинциалий*, решил обратиться за поддержкой к парламентам.

О парламентах следует сказать особо. До Революции 1789 г. они представляли собой самостоятельную судебную инстанцию, предшествующую королевскому суду. Прообразом парламента была т. н. парижская *Curia regis* (середина XIII в.), а классическая структура этого учреждения в основном сложилась к началу XIV в. Разбор дел был с конца XIII в. специализирован, и парламент подразделялся на несколько палат, которых к началу XVII в. насчитывалось девять. Возглавлял парламент т. н. «первый президент», а палатами руководили т. н. «вторые президенты». Членами парламента были светские и духовные сеньоры, посещавшие заседания палат по собственному желанию, а также правоведы, клерки и чиновники муниципалитета, составлявшие его аппарат. Учрежались парламенты в административных центрах провинций (в Тулузе — в 1303 г., в Бордо — в 1462 г., в Эксе — в 1501 г.). Независимость парламентских решений значительно возросла после установления при Франциске I практики продажи должностей (кроме должности первого президента), особенно, начиная с 1604 г., когда должности разрешено было передавать по наследству. Как правило, их покупали богатые буржуа, что не только автоматически давало им дворянское звание (т. н. «дворянство мантии») и немалые доходы, но и позволяло,— разумеется, до

известных пределов,— действительно способствовать становлению гражданского общества и защищать его устои. Поэтому попытки янсенистов воззвать к парламентскому авторитету вполне обоснованы.

Но мифический автор *Провинциалий*, Луи Монтальт, сочинения которого, однозначно ассоциировавшиеся с гонимым церковью и властями янсенизмом, сами удостоились осуждения провансальских парламентариев, был явно неподходящей фигурой для завоевания симпатий законников. Поэтому он сошел со сцены после Восемнадцатой провинциалии, а вскоре вы-шло в свет анонимное *Письмо адвокату парламента от одного из его* друзей, целью которого была компрометация в глазах судебной власти сторонников узаконения формуляра как своего рода «пятой колонны» папистов, посягающих на королевский суверенитет. Не упущена и возможность противопоставить епископов папе. Тактика эта — ссорить противников между собой и говорить лишь об осуждениях, которым подвергались иезуиты, умалчивая о гораздо более частых случаях осуждения янсенизма — получит особенно яркое развитие в паскалевских *Сочинениях парижских кюре* и в николевских *Примечаниях Вандрока* к латинскому переводу *Провинциалий* (см. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 401–497). Ведь главным делом для последователей епископа Ипрского была все же борьба с Обществом, с самим духом иезуитизма, а посему они часто позволяли себе забывать, что поражение противника не всегда означает победу. *Письмо к адвокату*, вкупе с *Сочинениями парижских кюре* и рядом других пор-рояльских памфлетов, продолжая вслед кампанию дискредетации иезуитов, начатую *Провинциалиями*, несмотря на свой статус произведения «нелегальной литературы» (а, может быть, благодаря ему), достигло успеха, хотя бы частичного и временного, оттянув подписание формуляра на четыре года, когда развернулись события, впрямую связанные с появлением последней из полемических работ Паскаля — *Сочинением по поводу подписи...*

Письмо адвокату парламента, как и *Провинциалии*, печатали и распространяли подпольно. Эти сочинения столь близки по духу, что в некоторых позднейших изданиях *Письмо адвокату* публиковали в качестве Девятнадцатой провинциалии. Для настоящего издания перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: LES PROVINCIALES, 1816, 289–318.

[1] Появление инквизиционных судов, призванных преследовать еретиков, связано с деятельностью св. Доминика в 1205–1221 гг. и решениями Тулузского собора 1229 г. Инквизиционные суды представляли собой систему, независимую от светского судопроизводства, но опиравшуюся на силу светских властей. Приговоры таких судов не подлежали обжалованию, а степень произвола здесь была много выше, нежели в светских судебных органах, которые так или иначе обязаны были соблюдать свободы, зафиксированные в кодексах тех или иных стран. Именно поэтому Паскаль называет инквизицию «игом», которое гнетет христианские народы. Несмотря на то, что поводом для учреждения инквизиции послужили события на юге Франции (борьба против альбигойской ереси), в северных провинциях она не получила распространения. Хотя в 1255 г. были назначены генеральные инк-

визиторы Франции, уже с XIV в. этот орган подвергается различным ограничениям и постепенно сходит на нет. В XVI в. попытки восстановления инквизиционных судов, связанные с Реформацией, были пресеченны парламентами. Сторонники инквизиции преуспели только в Лангедоке, где суды по борьбе с еретиками действовали с 1567 по 1645 гг.

[2] Речь идет о съезде духовенства, который проходил в Париже в 1655—1657 гг. (подробнее см. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 412—417).

[3] Имеется в виду булла *Ad sacram beati Petri sedeur* (см. преамбулу к примечаниям к *Сочинению по поводу подписи...*).

[4] Бенефиции здесь — церковные должности, дававшие право на владение определенным имуществом и на доходы, сопряженные с их исполнением. Существовали как высшие (епископские), так и низшие (священнические) бенефиции.

[5] «Они» здесь — и сторонники и противники янсенистского учения.

[6] Иннокентий X (Джамбаттиста Памфили, 1574—1655) — папа Римский, избран в возрасте семидесяти лет; его понтификат (1644—1655) отмечен хлебными спекуляциями и введением монополии на хлеботорговлю в Папской области, а также невиданным расцветом коррупции. Находился под неограниченным влиянием Олимпии Малдакини, вдовы брата. Паскаль говорит о его антиянсенистской булле *Cum occasione* (1653).

[7] Официал — церковный судья, обязанный от имени епископа следить за соблюдением прав мирян и юридических лиц церкви.

[8] По церковному вероучению, в святых дарах (т. е. в хлебе и вине после их пресуществления в тело и кровь Христовы) присутствует сам Христос. Таким образом, прихожане помейрольского кюре отворачивались от подлинно присутствующего Христа и обращались к Его изображению.

[9] Со времен Франциска I (1515—1547) различают декларации, эдикты и ордонансы. Эдикты издавались по частным вопросам, ордонансы же посвящались вопросам общим, главным образом, касательно структуры и организации правосудия. Декларации давали толкование ордонансов.

[10] Витре Антуан (1595—1674) — известный книгоиздатель, пользовавшийся покровительством церковных и светских властей; во второй половине 50-х годов XVII в. — официальный типограф французского духовенства.

[11] Филесак Жан (1550—1638) — с 1586 г. ректор, позднее декан теологического факультета Сорбонны. Отличался большой эрудицией; автор ряда сочинений, в частности, *Трактата о власти епископов* и *О возникновении Парижского теологического факультета и его древнем уставе.*

[12] Бонифаций VIII (Бенедетто Каэтани, 1235—1303) — известный юрист и дипломат, избран папой в 1294 г., после отречения Целестина V. Ввел в курии пышный этикет, установил систему продажу индульгенций, основал Римский университет (1303). Его понтификат отмечен усилением притязаний на верховенство над светской властью и конфликтом с королем Франции Филиппом IV Красивым: когда тот потребовал от духовенства Франции платить налоги, папа вмешался и пригрозил отлучением. Ответ короля гласил: «Филипп, милостию Божьей король французов, Бонифацию, мнящему себя верховным владыкой. Да будет известно Вашему нахальству, что, как

светская власть, мы никому не подчинены; кто же думает иначе, тот бездельник и дурак». После обмена оскорблениями Бонифаций издал буллу *Unam sanctam*, в которой объявил, что Филипп IV отлучен от церкви и низложен, а «всякое человеческое существо» подчинено папе. Король, в свою очередь, обвинил Бонифация VII в нечестии, симонии и разврате, и отправил в Италию канцлера Ногарэ, который должен был захватить папу в плен. Предприятие увенчалось успехом: униженный Бонифаций вскоре умер горячкой,— согласно преданию, начавшейся из-за отказа принимать пищу.

[13] Иезуиты не только организовывали покушения на монархов, но и обосновывали их. Одним из самых известных «теоретиков» здесь считался Хуан де Мариана (1537—1624), член Общества с 1554 г., историк и публицист. В 1569—1574 гг. он жил в Париже и преподавал учение Аквината. Подлинным кодексом цареубийства стала его книга *De rege et regis institutione* (1599), против которой безуспешно выступали Парижский парламент и Сорбонна. Примером реализации «теорий» казуистов из Общества может служить покушение Жана Шателя на Генриха IV в 1594 г. В письме иезуита о. Гинара, которое нашли у преступника, содержалось следующее рассуждение: «Нужно ли именовать королем Франции Сарданапала, Нерона, беарнскую лису? Поступок Жака Клемана* — героический поступок. Если бы против Беарнца можно было развязать войну, то с ним следовало бы воевать; если это невозможно, его следует убить». Гинар был повешен, а его письмо послужило основанием для судебного процесса, закончившегося изгнанием иезуитов из Франции в 1594 г. (см. прим. 45 к *Похвальному слову*...).

[14] Государственный совет при французских королях, впервые введенный Филиппом IV Красивым (статья 62 ордонанса от 23 марта 1302 г.) и называвшийся тогда Высоким советом, представлял собой собрание созванных королем магистратов, которые должны были участвовать в решении различных спорных вопросов, связанных с государственным управлением. Постановления этого органа скреплялись подписью одного из министров и, получив одобрение короля, подлежали обязательному исполнению.

[15] Луций III (Убальдо Аллюцинчоли) — папа, понтификат 1181—1185 гг.

[16] Филипп IV Красивый (1285—1314) — король Франции из дома Капетингов, проводил жесткую централизаторскую политику, отличался алчностью и неразборчивос-тью в достижении своих целей. В борьбе с Бонифацием VIII (см. прим. 12), закончившейся т. н. «Авиньонским пленением пап» и подчинением папства Французской короне, опирался на впервые созванные им Генеральные штаты, которые по его требованию присудили к сожжению буллу *Ausculta fili* (1302). На основе сфабрикованного обвинения уничтожил Орден тамплиеров и присвоил их богатства.

[17] Речь идет о папах, приложивших наибольшие усилия к тому, чтобы подчинить себе светскую власть и утвердить абсолютное господство в церкви. Пий II (Эней Сильвий Пикколомини, 1405—1464, понтификат 1458—1464 гг.) приобрел громкую славу как гуманист и поэт, состоял секретарем

* Доминиканский монах, убивший в 1588 г. короля Генриха III.

у различных епископов и кардиналов. На Базельском соборе (1431) встал на сторону антипапы, но затем, после победы Евгения IV, перешел на сторону последнего. В 1445 г. принял духовный сан, в 1447 г. стал епископом, в 1452 г.— нунцием в Венгрии, Богемии, Моравии и Силезии; с 1456 г.— кардинал, после смерти Каликста III избран папой. Буллой *Execrabilis* (1460) объявил ересью жалобы на папу, адресованные собору, боролся с церковной автономией во Франции и Германии. Объявил крестовый поход против турок и в ожидании флота умер в Анконе. Юлий II (Джулиано делла Ровере, 1443—1513; понтификат 1503—1513 гг.) притязал на верховенство над светской властью, стремился установить гегемонию Св. Престола в Италии и освободить Апеннины от «варваров», т. е. от соседних более могущественных государств, в первую очередь, Франции. Прославился как папа-воин, расширивший границы своих итальянских владений. Лютер, посетивший Рим в его понтификат. оставил такие строки: «Нельзя поверить, какое множество грехов и всякого рода позорных дел совершается в Риме; надобно видеть и слышать самому, чтобы поверить всему этому. Недаром говорят, если есть где-нибудь ад, то Рим должен быть построен на нем; это смрадная пропасть, из которой вытекают все пороки» (цит. по: *Кудрявцев П. Н.* Лекции. Сочинения. Избранное.— М., 1991.— С. 91). Лев X (Джованни Медичи, 1475—1521; понтификат 1513—1521 гг.), преемник Юлия II; при нем в курии царила необычайная распущенность, процветала торговля индульгенциями; известен как один из крупнейших меценатов, покровитель художников и гуманистов. В его понтификат началась Реформация в Германии.

[18] Вселенский собор — чрезвычайный съезд духовенства всего христианского мира, созываемый с согласия всех церквей и соблюдением канонических требований для установления обязательных правил, решения общецерковных вопросов, и, главное, для выработки догматов вероучения. Во времена Паскаля католическая церковь признавала вселенскими 19 соборов: I Никейский (325), I Константинопольский (381), Ефесский (431), Халкедонский (451), II Константинопольский (553), III Константинопольский (660—682), II Никейский (787), IV Константинопольский (869—870), I Латеранский (1123), II Латеранский (1139), III Латеранский (1179), IV Латеранский (1215), I Лионский (1245), II Лионский (1274), Венский (1311), Констанцский (1414—1418), Базельский (1431—1449), Флорентийский (1439), V Латеранский (1512—1516), Тридентский (1545—1563).

[19] Питу Пьер (1539—1596) — генеральный прокурор Парижа, его *Liberté de l'eglise gallicane* (1594) считается полуофициальным кодексом антиультрамонтанистского движения во Франции. Паскаль ссылается на указ Людовика IX *Права и вольности галликанской церкви* (1229).

[20] Дюпюи Пьер (1582—1651) — французский историк, советник парламента и хранитель Королевской библиотеки. В 1639 г. вышел в свет его двухтомный *Трактат о правах и свободах галликанской церкви.*

[21] Моле Матье (1584—1656) — магистрат, с 1614 г. генеральный прокурор Парижского парламента, отстранен от должности в 1631 г. В 1641 г. вернулся в парламент и стал его первым президентом. Играл важную роль в со-

бытиях Фронды, посредничая регенту и парламенту; пытался соблюсти и авторитет власти, и права магистратов. С 1651 г.— хранитель печати.

[22] Крамуази — известное в XVI—XVII вв. парижское семейство издателей. Здесь речь идет о Себастьяне Крамуази-младшем (1585—1669), который занимался книгопечатанием с 1602 г., а после создания королевской типографии (1640) руководил ее работой.

[23] Жерсон Жан Шарлье (Герсон, 1363—1429) — теолог и церковный деятель, выступал за верховенство решений соборов над решениями пап и освобождение церкви от мирских установлений.

[24] Талон Омер (1595—1652) — генеральный адвокат Парижского парламента (1631), во время Фронды встал на сторону двора.

[25] Дюперрон Жак Дави (1556—1618) — духовник Генриха IV и глава государственного совета; родился в семье протестантского пастора, бежавшего из Франции в Швейцарию. В 1576 г. приехал в Париж, отрекся от протестантизма и принял сан. В 1591 г. стал епископом Эврё.

[26] Дюплесси-Морнэ (Филипп де Морнэ, 1549—1623) — соратник Генриха IV, гугенот. После перехода короля в католичество утратил влияние при дворе, но в протестантских кругах играл важную роль; его называли «папой гугенотов». В 1598 г. опубликовал трактат О наставлении в евхаристии, ставший поводом для конференции в Фонтенбло (4 мая 1600 г.), на которой в публичном диспуте с кардиналом дю Перроном потерпел поражение.

[27] Речь идет о сторонниках узаконения буллы *Ad sacram beati Petri sedeur.*

Сочинения парижских кюре

Письма к провинциалу, с их сокрушительной критикой норм иезуитской морали, проповедуемых орденскими казуистами, получили широкий резонанс не только в светских кругах, но и в среде французского духовенства, большей частью недовольного засильем иезуитов, хотя и не питавшего особых симпатий к янсенистам. «Вскоре после появления первых писем,— пишет современный исследователь,— среди духовенства началось движение против циничной этики иезуитского ордена. <...> Осенью 1656 г. по настоянию руанского духовенства в Париже состоялся специальный съезд, на котором было заявлено, что "чтение иезуитских книг привело слушателей в ужас. <...> Мы были вынуждены заткнуть уши... Каждый из нас ревностно желал покарать этих жалких писак, извращающих евангельские истины и вводящих мораль, которой постыдились бы честные язычники и добрые турки"» (КЛЯУС, 1971, 157; см. также *Предисловие Вандрока* — ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 409—417). Пытаясь защититься и восстановить свое безнадежно испорченное доброе имя, Общество в декабре 1657 г. выпустило *Апологию казуистов от клевет янсенистов*, автором которой был иезуит о. Пиро,— по мнению П. Николя, «человек, совершенно неспособный к данной работе». В ответ, по свидетельству того же автора, поднялась «волна скрытого недовольства», а затем публика выразила негодование открыто: состоялись знаменитые процессы парижских и руанских кюре, которые потребовали от гене-

ральных викариев и руанского архиепископа осудить *Апологию*, появились цензуры провинциальных прелатов, наконец, книга была осуждена Римом (подробнее об этом см. в *Предисловии Вандрока* — ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 417–430). Паскаль не мог остаться в стороне от новых баталий, поскольку ослабление позиций иезуитов объективно благоприятствовало находившимся в сложном положении янсенистам. *Фактум в защиту парижских кюре против «Апология казуистов от клевет янсенистов», а также лиц, означенную книгу писавших, издававших и продававших*, опубликованный в январе 1658 г. от имени ревностных кюре, в действительности несет на себе следы серьезнейшей редакторской переработки, осуществленной Паскалем, по всей видимости, совместно с Арно и Николем. Участие Паскаля в выпуске *Сочинений кюре* на этом не ограничилось. По словам Сент-Бёва, «второй Фактум принадлежит исключительно ему; он был создан за один день. Пятый также является всецело паскалевским; Паскаль в данном случае открыто признавал свое авторство, рассматривая данное *Сочинение* как самое совершенное из всего, написанного им». Есть основания полагать, что шестое *Сочинение* также было написано Паскалем. Таким образом, непосредственная полемика автора *Провинциалий* с иезуитами отнюдь не заканчивается в марте 1657 г.; продолжившись уже через два месяца *Письмом адвокату парламента*, она продлилась до июля 1658 г. Заметим, что Паскаль вел ее параллельно с напряженной работой по исследованию циклоиды и подготовке конкурса лучших математиков Европы (см. С. 354–356 настоящего издания).

Главным объектом Паскалевой критики по-прежнему остается казуистическая мораль иезуитов, которую он называет «распущенной» (*relâchée*). Такой перевод французского термина, несмотря на некоторую непривычность словосочетаний «распущенная мораль» и «распущенные максимы» и прочее, как нам кажется, точно выражает изначальный паскалевский смысл, состоящий в противопоставлении строгости евангельской морали и порочной снисходительности, «ослабленности» (как переводили это слово на рубеже XIX–XX вв.) морали иезуитской, отрицающей самое сущность этой строгости (см., например, ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 104–105).

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: LETTRES À UN PROVINCIAL, 1984, 270 – 314.

Фактум в защиту парижских кюре

(Factum pour les curés de Paris...)

[1] См., например, Рим. 6, 8-11: «Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним... Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем». См. также Рим. 7: 4-6; Еф. 3: 21-24.

[2] Э. Бони (1564–1649) — французский иезуит, преподавал в Париже; многие его сочинения и тезисы осуждены Сорбонной, Лувенским универси-

тетом, папой Иннокентием XI. См. о нем ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ 1997, 446–450, а также С. 581 (*Указатель казуистов*).

[3] Ср. *Предисловие Вандрока* (ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 413–414). Есть основания полагать, что поведение участников съезда обусловливалось не одной только спешкой, и усилия иезуитов, стремившихся избежать официальной цензуры, все же увенчались успехом. Во всяком случае, впоследствии иезуиты юридически вполне обоснованно заявляли, что съезд духовенства их не осудил. Руанские кюре (по направлению архиепископа) представили свои выписки съезду заблаговременно, так что иезуитам, видимо, с помощью интриг и давления удавалось откладывать включение этого вопроса в повестку дня до тех пор, пока действительно не оставалось времени вынести цензуру по всей форме.

[4] Весьма уклончивое решение съезда свидетельствовало о том, что клир в большинстве своем пока не хотел ссоры с иезуитами.

[5] См. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 112–120.

[6] Иезуиты, конечно, не учли всех невыгодных для них сторон сложившейся ситуации. Но решение съезда вполне обоснованно было ими воспринято как победа, закрепить которую должна была давно готовившаяся *Апология казуистов*. Скорый выход книги ни для кого не был секретом, поскольку иезуиты заранее организовали шумную рекламную кампанию своего «шедевра». Впрочем, в более благоприятных обстоятельствах (к которым они, кстати, привыкли) им сошло бы с рук и это сочинение.

[7] См. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 140–158.

[8] См. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 418–419.

[9] «Вопрос о факте» — вопрос о действительном присутствии цитированного положения в тексте источника; «вопрос о праве» (или «о вере») — вопрос о соответствии тех или иных положений догматам веры.

[10] Магистратами назывались представители городской администрации разного ранга, в том числе и выполнявшие судебные функции.

[11] Королевская привилегия, выдававшаяся ведомством канцлера, являлась патентом, подтверждающим авторский приоритет и исключительные коммерческие права. Канцлер П. Сегье (1588–1672), к которому обращались парижские иезуиты, в 1649 г. выдал Паскалю привилегию на изобретенную им арифметическую машину.

[12] См., например, Иез. 14, 12-23.

[13] Вариации на тему евангелий от Матфея (7, 15) и Иоанна (10).

[14] См., например, Мф. 7, 18-19: «Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь», а также Лк. 6, 26: «Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо. Ибо так поступали с лжепророками отцы их».

[15] Орден иезуитов во времена Паскаля насчитывал около тридцати тысяч членов.

[16] Ср. Пс. CXIX (118), 126: «Время Господу действовать: закон Твой разорили».

[17] Паскаль спокойно называет Янсениевы положения еретическими, поскольку не признает, что они присутствуют в текстах Янсения. См. прим. 1 к *Сочинению по поводу подписи...*

Второе сочинение парижских кюре

(Second écrit des curés de Paris...)

[1] См. 1 Тим. 4, 13–14: «Будь образцом для верных в слове, в жизни, в любви, в духе, в вере, в чистоте. ...Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства».

[2] См. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 415.

[3] Возможно, здесь намек на осуждение Арно (см. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 83).

[4] См. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 129.

[5] См. Иоан. 10, 1–2, 7: «Кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник; а входящий дверью есть пастырь овцам. ...Истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам».

[6] См. Иоан. 16, 33: «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир»; Мф. 10, 34: «Не думайте, что Я пришел принести мир на земле; не мир пришел Я принести, но меч» (ср. также Лк. 12, 51).

[7] Екл. 3, 8.

[8] Ср. *Мысли*, 868; 902.

[9] Ср. там же, фр. 849.

[10] Св. Стефан Константинопольский (715–765) – греческий монах-мученик, противник иконоборчества. С 743 г. настоятель монастыря св. Авксентия в Вифинии, в 755 г. ушел в затвор. В 763 г. отказался подписать выработанные 338 епископами иконоборческие постановления иерейского собора, в 764 г. по указу византийского императора Константина V (719–775) был арестован и ок. 766 г. казнен.

[11] Чезаре Баронио (латинизированное имя Бароний, 1538–1607) – кардинал, историк. Ученик Ф. Нери (1515–1595), основателя Конгрегации ораторианцев, Баронио возглавил Ораторию после смерти учителя; в 1594 г. стал духовником папы Климента VIII (понтификат 1592–1605), а в 1597 г. был назначен хранителем Ватиканской библиотеки. Двенадцать томов его *Церковных анналов* (*Annales ecclesiastici*), на которые ссылается Паскаль, написаны в 1588–1607 гг. и охватывают историю церкви до 1198 г.

[12] 3 Цар. 18, 17: «Ты ли это, смущающий Израиля?»

[13] См., например, Деян. 24, 5 – об обвинении ап. Павла ритором Тертуллом: «Нашедши сего человека язвою общества, возбудителем мятежа между Иудеями, живущими по вселенной, и представителем Назорейской ереси», см. также Деян. 28, 22.

[14] Лк. 23, 2, 5 (фрагм.): «И начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш... что Он возмущает народ, уча по всей Иудее...».Ср. Мф. 22, 21.

[15] Прем. 14, 22,— латинская цитата завершает свободное изложение стихов 17—21 главы 14 Книги Премудрости Соломоновой.

[16] Аллюзия на Нагорную проповедь (см. Лк. 6, 22, 26; ср. Мф. 5, 11 и Иоан. 7, 7).

Пятое Сочинение парижских кюре

(Cinquiéme écrit des curés de Paris...)

[1] Дрельенкур Шарль (1595—1669) — французский теолог-гугенот, прославленный проповедник, автор сорока трех сочинений.

[2] Дюмулен Пьер (1568—1658) — один из вождей гугенотов. В Варфоломеевскую ночь был спасен слугой. Уроженец Седана, учился в Англии; в 24 года занял кафедру философии в Лейдене, спустя семь лет стал пастором в Шарантоне. Участвовал в неудавшейся попытке английского короля Якова I (1603—1625) объединить протестантские церкви. Из-за запрета Людовика XIII (1610—1643) не мог вернуться во Францию вплоть до 1625 г. Умер в Седане.

[3] Быт. 34, 30: «Вы возмутили меня, сделав меня ненавистным для всех жителей земли сей, для хананеев и ферезеев».

[4] Иез. 36, 20: «И пришли они к народам, куда пошли, и обесславили святое имя Мое, потому что о них говорят: "они — народ Господа и вышли из земли Его"». См. также Рим. 2, 24.

[5] Деян. 6, 1—7.

[6] Деян. 2, 1—36.

[7] Иоан. 16, 13—14.

[8] См., например, Иоан. 6, 38: «Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» .

[9] Ср. *Мысли*, 476; 480; 483.

Шестое Сочинение парижских кюре

(Sixiéme écrit des curés de Paris...)

[1] О перипетиях борьбы между французским духовенством и иезуитами см. преамбулу к примечаниям к *Сочинениям парижских кюре* и *Предисловие Вандрока* (ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 417—430).

[2] 2 Кор. 6, 14—15: «Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным?» (Велиал/Велиар — один из демонов иудаистской и христианской мифологий, дух лжи, совращения с пути истинного и т. д. С. С. Аверинцев считает его «возможным эквивалентом сатаны», в котором подчеркнут момент «внутренней пустоты, несущественности» демонического начала).

[3] Ср. николевское *Примечание к тринадцатому Письму*, II—IV (ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 482—496).

[4] Ср. там же, С. 496.

[5] Мф. 10, 25: «Довольно для ученика, чтобы он был как учитель его»

[6] 1 Пет. 4, 15-16: «Только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое; а если как христианин, то не стыдись и прославляй Бога за такую участь».

[7] 1 Пет. 3, 14: «Но если и страдаете за правду, то вы блаженны».

Письма к Флорану и Жильберте Перье

[1] О контексте написания данного Письма см. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*.

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 68–72.

[2] Речь идет о вопросе, по которому разделились мнения представителей тогдашней схоластической физики: либо природа «боится» пустоты, но допускает ее существование, либо пустота вообще невозможна. Показательна позиция, занятая Декартом (*Первоначала философии* II, 16): «Что касается пустого пространства в том смысле, в каком философы понимают это слово, т. е. такого пространства, где нет никакой субстанции, то очевидно, что в универсуме нет пространства, которое было бы таковым, потому что протяжение пространства или внутреннего места не отличается от протяжения тела. А так как из одного того, что тело протяженно в длину, ширину и глубину, мы правильно заключаем, что оно — субстанция (ибо мы понимаем, что невозможно, чтобы "ничто" обладало каким-либо протяжением), то и относительно пространства, предполагаемого пустым, должно заключать то же, а именно, что раз в нем есть протяжение, то с необходимостью в нем также должна быть и субстанция». См. также прим. 18 к трактату *О геометрическом уме*.

[3] Паскалеву критику картезианской теории «тончайшей материи» см. в прим. 9 к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*.

[4] Паскаль осуществляет критику этого подхода в заключении к трактатам *О равновесии жидкостей* и *О тяжести воздуха*. Что касается боязни пустоты, «такой способ выражения неудачен, поскольку сотворенная природа, о которой в данном случае идет речь, неодушевлена, неспособна чувствовать; этот способ также метафоричен и неизбежно приводит к тому, что усилия природы избежать пустоты люди воспринимают, как если бы природа действительно ее боялась: в представлении рассуждающих подобным образом одно и то же — сказать, что природа ненавидит пустоту и что она прилагает большие усилия к недопущению пустоты. Итак, поскольку я показал, что природе не свойственны никакие действия по избеганию пустоты, то отсюда следует, что она последней не боится; ибо о природе надлежит высказываться по аналогии с тем, как говорят о человеке, когда некий предмет ему безразличен, т. е. когда за данным человеком во всех его действиях не замечено какого-нибудь душевного порыва, влечения или отвращения к указанному предмету. Согласно этому подходу, природа крайне безразлична к пустоте, поскольку никогда не замечались какие-либо ее действия, состоя-

щие в искании либо в избегании пустоты. (Под словом "пустота" я всегда подразумеваю пространство, в котором нет никаких предметов, доступных ощущениям)». Ср. также *Мысли*, 75.

[5] См. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*.

[6] См. КЛЯУС, 1971, 382–383.

[7] Декарт в свое время претендовал на приоритет в замысле эксперимента, предложенного Паскалем Ф. Перье и якобы лично сообщил Блезу о своей идее во время их встречи 24 сентября 1647 г. Однако Жаклина в письме, адресованном сестре в Клермон (которое служит единственным непосредственным источником информации о беседах двух мыслителей) ничего не сообщает об этом. Сам же Паскаль не считал себя здесь кому-либо обязанным. В письме де Рибейру (см. прим. 30 к *Похвальному слову...*) от 16 июля 1651 г. он пишет: «Несомненно — и я смело об этом заявляю, сударь,— данный эксперимент является моим изобретением. И, стало быть, я могу утверждать также, что новое знание, которое он нам открыл, всецело добыто мной». Однако известен и ряд любопытных писем Декарта. 13 декабря 1647 г. он сообщал Мерсенну, что во время последней остановки в Париже предложил Паскалю сравнить высоту подъема ртути в ходе барометрического эксперимента, проводимого на вершине и у подножия горы. 11 июня 1649 г. следует письмо Пьеру Каркави: «Я надеюсь, что Вам не будет неприятно, если я попрошу сообщить мне относительно успеха экспериментов, которые, как мне говорили, Паскаль осуществил или поручил осуществить в горах Оверни, чтобы узнать, поднимается ли ртуть в трубке выше у подножия горы и насколько выше по сравнению с тем же поднятием, происходящим на вершине. Я имел бы право ожидать подобных известий от него скорее, чем от Вас, ибо это я надоумил его два года назад осуществить данный эксперимент, и уверял его, что хотя сам и не экспериментировал, но не сомневаюсь в успехе». 17 августа того же года он вновь пишет Каркави: «Очень обязан Вам за Ваше сообщение об успехе эксперимента Паскаля с ртутью, которая в трубке, помещенной на горе, поднимается на меньшую высоту, нежели внизу. Я питал к этому опыту некоторый интерес и хотел о нем узнать, ибо два года назад попросил [Паскаля] провести такого рода эксперимент и уверял его в успехе, без чего он не подумал бы о нем, ибо держался противоположного мнения» (цит. по КЛЯУС, 1971, 396; см. также ДЕКАРТ, 1989, 2, 584–585). Историки науки придерживаются разных взглядов на то, высказывал или нет в действительности Декарт идею Паскалева эксперимента, хотя второе отнюдь не менее вероятно, чем первое, поскольку еще в 1642 г. Картезий сообщал о своих экспериментах по взвешиванию воздуха, т. е. признавал, что воздух имеет вес и способен оказывать давление на предметы. (Хотя вполне возможно, что мысль о решающем значении тяжести воздуха и Декартом, и Паскалем была почерпнута у о. Мерсенна, который о ней узнал еще в 1631 г. из переписки с Ж. Реем — см. КЛЯУС, 1971, 389–391). Однако, несмотря на указанное недоразумение, а также на довольно сложные в целом отношения основателя картезианства с некоторыми членами кружка Мерсенна (в частности, с близким Паскалю Ж. П. Робервалем), Декарт, как указывает Л. Брюнсвик, незадолго до смерти принял участие в барометрических наблюдениях,

которые Шаню проводил в Стокгольме по просьбе Паскаля. Особой приязни, впрочем, Паскаль к Декарту никогда не испытывал и еще в 1639 г. удостоился весьма прохладной с его стороны рецензии на свой *Трактат о конических сечениях* (см. прим. 9 к *Похвальному слову* и КЛЯУС, 1971, 27–29); еще одной причиной тому была теологическая позиция Картезия, решительно несовпадавшая с янсенистскими убеждениями Паскаля: «Не могу простить Декарту: он очень хотел бы обойтись в своей философии без Бога, но так и не обошелся, заставил Его дать мирозданию щелчок и тем привести в движение, а потом Бог стал ему ненадобен» (*Мысли*, 77, см. также фр. 76, 78, 79).

[8] Паскаль, в то время не знавший, что Торричелли в 1644 г. уже теоретически разрешил проблему образования пустоты, выдвинув в качестве объяснения как раз давление воздуха, осуществил экспериментальное обоснование теорий Торричелли.

[9] Свой эксперимент Паскаль назвал «Великим экспериментом равновесия жидкостей».

[10] Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 84–87.

По сообщению Л. Брюнсвика, Маргарита Перье пометила на полях копии этого письма: «Кажется, оно адресовано его сестре Жаклине» (письмо не было отправлено, так и оставшись в черновике). Исследователь полагает, что «исходя из даты и замечания автора о четырех месяцах, прошедших с момента получения первого из писем сестры (т. е. речь идет о сентябре 1647 г.), можно заключить, что адресатом являлась все же Жильберта, а не Жаклина, поскольку последняя все это время находилась с братом в Париже. В первом предложении под "мы" Блез имеет в виду себя и Жаклину».

[11] В январе 1646 г., в гололед, Этьен Паскаль поскользнулся и тяжело вывихнул бедро; лечение заняло около трех месяцев. Приглашенные врачи (Ла Бутельер и Деланд) поселились у него в доме, т. к. не были жителями Руана, а характер травмы требовал постоянного присутствия доктора. Врачи оказались не только умелыми специалистами, но и талантливыми пропагандистами янсенизма, за короткий срок обратив в свою веру всю семью. Особенно благодатную почву их слова нашли в душе Блеза, для которого его собственная болезнь, начавшаяся вскоре после выздоровления отца, стала фоном упражнений в благочестии. Когда в конце года в Руан приехала Жильберта со своей семьей, Блезу удалось в какой-то мере обратить и ее. Во всяком случае Жильберта приняла решение жить в соответствии с правилами янсенизма. Поскольку по прошествии двух лет эта решимость не исчезла, Блез не мог не выразить своего восхищения той настойчивостью, с которой сестра воплощала в жизнь свой «великий замысел».

[12] Л. Брюнсвик указывает, что эту фразу часто трактовали как свидетельство Паскалева скептицизма; однако, по его мнению, «если Паскаль и сомневался — то в себе, а не в Боге». Последнее замечание весьма резонно; Паскаль искренно разделял янсенистские идеи о предопределенности и ничтожестве человека, не осененного благодатью, и, будучи весьма неравнодушен к делу спасения своей души, всегда стремился вести себя как идеальный христианин: не поддаваться искушениям, не впадать в гордыню и проч. Как сообщает Жильберта, он даже носил специальный пояс с гвоздями, по кото-

рому ударял так, чтобы гвозди впивались в тело, когда считал, что поддается какому-то суетному влиянию (см. С. 301–302 настоящего издания). Впрочем, в своем рвении Паскаль порой был столь усерден, что это вызывало недоумение даже у весьма фанатичной Жаклины — см. преамбулу к примечаниям к *Беседе с г-ном де Саси*. Поэтому тема собственной «неспособности» (для которой нашлось место даже в трактате об искусстве убеждения — см. С. 94 настоящего издания), конечно же, была одной из излюбленных паскалевских тем и свидетельствовала отнюдь не о скептицизме. Острое ощущение своих недостатков, как и недостатков человеческой природы вообще, было у Паскаля вполне искренним и закономерным.

[13] Мф. 15, 14: «Они слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму».

[14] Антуан Ребур (1592–1661) — видный янсенист, обладавший большим авторитетом в общине «отшельников» Пор-Рояля, в частности, как исповедник. Л. Брюнсвик сообщает, что Ребур был обращен в янсенизм лично Сен-Сираном.

[15] Видимо, репутация Этьена Паскаля (1588–1651) — человека рассудительного, смелого и достаточно набожного — была в данном случае лучшим ручательством, нежели его должность интенданта финансов.

[16] Л. Брюнсвик отмечает: «Паскаль действительно попал в чрезвычайно двусмысленное положение. Ребур понапрасну расточал свои аргументы, ибо Паскаль вовсе не желал спорить с ним, пытаясь вести речь не о подмене веры рассуждением, а о пользе, которую рассуждение (разумеется, в доступной ему степени) могло бы принести религии. И *Письма к провинциалу* и особенно проект задуманной после 1656 г. *Апологии христианства* были ничем иным, как реализацией этого замысла, так и не понятого пор-рояльским исповедником». Действительно, Паскаль стремился, подобно Монтеню в *Апологии Раймунда Сабундского*, поразить разум с помощью самого разума, развеять необоснованные претензии последнего и указать истинные пределы уместности наших рассуждений (см. МОНТЕНЬ, 1981, I–II, 475). Так, когда в *Мыслях* (фр. 73) Паскаль предлагает исследовать «наши измышления относительно вещей, опираясь на разумный фундамент», он имеет в виду разумную способность человека, не превышающую своих полномочий. См., например, фр. 282: «Мы познаем истину не одним разумом, но и сердцем; этим-то последним путем мы постигаем первые начала, и напрасно старается оспаривать их разум, который тут совсем неуместен... Знание первых начал, как, например, что существует *пространство*, *время*, *движение*, *число*, прочно как ни одно из познаний, получаемых нами с помощью рассуждения. На эти-то знания сердца и инстинкта должен опираться разум и на них строить свои рассуждения... Начала чувствуются, а суждения выводятся — то и другое с уверенностью, хотя и различными путями. Смешно со стороны разума требовать у сердца доказательств его основных начал... Следовательно, это бессилие должно служить только к смирению разума, которому хотелось бы судить обо всем...».

[17] Письмо написано рукой Жаклины.

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 87–90.

[18] *Письмо г-на дю Вержье де Орана одному из своих друзей, священнослужителю, относительно предрасположенности к духовному сану.* Л. Брюнсвик, для прояснения сути данной работы, приводит названия двух глав: гл. VIII — «О необходимости подлинного призвания Божьего, для того, чтобы законно стать священником и принять церковную должность» и гл. XVI — «Три обстоятельства, заставляющие автора заключить, сколь подлинное призвание к священству и церковным должностям редкостно в наше время»

[19] См. прим. 11 к *Фактуму в защиту парижских кюре.*

[20] Охваченные религиозным порывом Блез и Жаклина страстно стремились в Пор-Рояль. Однако, по словам Брюнсвика, в этой обители существовало правило, требовавшее прежде испытать искренность неофитов, чтобы случайно не принять «проявление безрассудства за дух милосердия». Люди, посвятившие себя монашеской или полумонашеской жизни в Пор-Рояле, а также те, кто исповедовался у пор-рояльских духовников, должны были быть стойкими в своих благочестивых чувствах (см. случай, с Шарлоттой де Роанне в преамбуле к примечаниям к фрагментам письмам к ней, а также соответсвующий эпизод из письма к Жильберте от 26 января 1648 г).

[21] Речь идет, видимо, о богословских вопросах, недостаточное знание которых могло привести к суетным рассуждениям, предосудительным с точки зрения христианского благочестия.

[22] Как следует из дальнейшего, имеются в виду мнения по поводу благодати и признаков, которые указывают на наделение благодатью.

[23] Т. е. с момента осознания своего родства в Боге.

[24] Этой теме в *Мыслях* посвящен ряд фрагментов (например, 644—691).

[25] Евр. 11, 3: «Верою познаем мы, что веки устроены словом Божьим, так что из невидимого произошло видимое».

[26] См., например, *Мысли*, 430; 434; 560.

[27] См. там же, фр. 441.

[28] Ср. там же, фр. 200.

[29] См. там же, фр. 575; 578; 771.

[30] См. там же, фр. 489.

[31] Исх. 20, 4—5: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь Бог твой».

[32] Ср. *Мысли*, 662, 670.

[33] Мф. 5, 48.

[34] Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 91—94.

[35] По мнению Л. Брюнсвика, под предметом жалоб здесь имеется в виду отказ Э. Перье позволить дочери уйти в монастырь и надзор за ее перепиской с целью помешать связям с Пор-Роялем. Блез в то время еще поддерживал намерение сестры, и, очевидно, письмо г-жи Перье напомнило о конфликте между отцом и его преисполненными религиозного рвения детьми. Этот конфликт потому назван «старым», что планы Жаклины относительно монашества оформились летом-осенью 1647 г. в Париже, где она была вместе с больным Блезом, приехавшим показаться столичным докторам.

За год произошло много событий, в частности, в августе 1648 г. началась Фронда. Должности интендантов были упразднены по требованию Парижского парламента еще в мае, и Этьен Паскаль с детьми (по одним источникам в июле, по другим — в августе, в самый разгар уличных беспорядков) возвратился в мятежный Париж, некоторое время спустя покрывшийся баррикадами. Прежние споры в семье отступили напору новых впечатлений. Под «удовлетворением», которое должно было «умерить горечь» отца, скорее всего подразумевается решение предоставить Жаклине жить так, как ей хочется, в обмен на отказ от общения с Пор-Роялем.

[36] Л. Брюнсвик указывает, что здесь мы сталкиваемся с одним из источников постоянных душевных терзаний Паскаля. Совершая любое милосердное деяние, он боялся, что его скромную особу станут рассматривать в качестве последней причины этого деяния, и он, таким образом, рискует впасть в сугубый грех — грех гордыни, коль скоро присвоит славу, принадлежащую лишь богу.

[37] 1 Кор. 14, 2: «Ибо кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а Богу; потому что никто не понимает его, он тайно говорит духом».

[38] Эта явно янсенистская мысль совпадает с одним из важнейших принципов картезианства. Для доказательства бытия Бога Декарт приводит следующее понимание длительности: «...Природа [длительности] такова, что ее части не находятся между собой в отношении взаимной зависимости и никогда не существуют одновременно; притом же из того, что мы сейчас существуем, вовсе не следует, что мы будем существовать в следующий момент, если только какая-то причина, а именно та, что первоначально нас создала, не воспроизведет нас как бы заново, или, иначе говоря, если она нас не сохранит» (*Первоначала философии*, I, 21).

[39] Мф. 9, 17.

[40] Речь идет о планах перестройки купленного Ф. Перье замка Бьен-Асси в окрестностях Клермона. Перье в конце концов реализовал свой замысел, а Паскаль, несмотря на высказываемые в данном письме благочестивые тревоги, очень любил во все свои последующие приезды в Клермон жить именно в Бьен-Асси.

[41] В конце концов Ф. Перье «увлекся», поскольку стал более ревностен в вере и даже, как оказалось, носил на себе такой же пояс, что и Паскаль. Это письмо дает еще один повод к размышлению о душевной черствости и «бесчувственности» Паскаля (см. ниже прим. 74 и С. 311—312 настоящего издания). Скорее всего, Блез был добрым и сострадательным человеком, но прятал свои подлинные чувства (во всяком случае, в периоды «обращений») за такой мощной броней правильности и наставительности, что порой вполне напоминал не человека, а учебник по благочестию. Подтверждением тому служит и публикуемое письмо родной сестре, состоящее из одних поучений.

[42] Согласно Л. Брюнсвику, речь здесь идет о стремлении Жаклины стать монахиней Пор-Рояля.

[43] Написано почерком Паскаля.

[44] Фрагмент этого письма, озаглавленный «Мысли о смерти, извлеченные из письма, написанного г-ном Паскалем по поводу смерти его отца»,

впервые был опубликован в 1669 г. в главе XXX пор-рояльского издания *Мыслей*. Само письмо впервые было найдено и опубликовано В. Кузеном в 1844 г. Перевод С. Долгова для настоящего издания сверен с оригиналом, исправлен и дополнен О. И. Хомой по изд.: OPUSCULES, 1897, 95–107.

[45] Ныне это письмо утрачено.

[46] По сообщению Л. Брюнсвика, Сенглен сказал на следующий день после кончины Жаклины Паскаль: «По поводу ее смерти надлежит радоваться, по поводу же своей я не чувствую, что должен предаваться печали». О смерти Жаклины см. С. 290 и 311 настоящего издания, а также прим. 1 к *Сочинению по поводу подписи...*

[47] Точно не установлено, о ком идет речь. Многие исследователи, и в частности Э. Авэ, были уверены, что Паскаль имеет здесь в виду кого-либо из крупных деятелей янсенизма.

[48] Паскаль имеет в виду, что по христианскому вероучению смерть — это наказание за первородный грех. См., например, Быт. 2, 17; Рим. 6, 23.

[49] Речь идет о христианах, поскольку церковь принято было традиционно рассматривать как единое тело Христово. См. *Мысли*, 473–476.

[50] Ср. *Мысли*, 548: «Не только Бога, но и самих себя не можем мы познать иначе, как через Иисуса Христа. Без Иисуса Христа непознаваемы ни жизнь, ни смерть».

[51] Ср. *Мысли*, 785: «...Посредством Своей бессмертной славы, Он, будучи Богом, представляет собой все, что есть великого в мире, а посредством Своей смертной жизни — все, что есть жалкого и низкого. Свое несчастное земное состояние Он принял, дабы присутствовать в каждом человеке и служить образцом всякого состояния».

[52] Быт. 8, 21.

[53] См. Евр. 10, 5–7. Текст Послания ап. Павла к евреям является как бы образом, констатацией исполнения в личности Иисуса Христа того пророчества, которое содержалось в Пс. XL (39), 7–11: «Жертвы и приношения Ты не восхотел; Ты открыл мне уши; всесожжения и жертвы за грех Ты не потребовал. Тогда я сказал: вот, иду; в свитке книжном написано о мне: я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и закон Твой у меня в сердце. Я возвещал правду Твою в собрании великом... Правды Твоей не скрывал в сердце своем, возвещал верность Твою и спасение Твое, не утаивал милости Твоей и истины Твоей...»

[54] Евр. 10, 12: «Он же, принесши одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога».

[55] Ср. Лук. 24, 26: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?».

[56] Евр. 5, 8, 7.

[57] 3 Цар. 18, 38: «И ниспал огонь Господень и пожрал всесожжение, и дрова, и камни, и прах, и поглотил воду, которая во рве».

[58] Деян. 1, 11 и Ефес. 4, 10.

[59] Э. Авэ так комментирует паскалевское рассуждение: «Эта анатомия смысла жертвоприношения и подробная разработка аллегории заимствованы Паскалем не из Писания. Безусловно, он много взял из *Послания к евре-*

ям, включенного в состав Посланий Павла, но в действительности написанного не самим апостолом и не в его время. В теологическом смысле рассматриваемое *Послание* совершенно специфично. И в собственных сочинениях Павла, и в *Послании к евреям*, конечно, говорится, что жертвоприношения Ветхого завета суть образ жертвы, которую Иисус Христос, вечный Жертвователь, принес Своей смертью, воссевши после одесную Бога. Но в этом источнике нет ни слова о том, что Слава Божья поглотила бренное тело Иисуса Христа, подобно небесному огню, пожравшему жертву Илии, либо же о том, что дым, поднимавшийся от жертв, провозвещал Иисуса Христа, возносящегося на небо, равно как и о том, что воздух, которым держался дым, свидетельствовал о Св. Духе, которым держится Иисус Христос и т. д. Источник всех этих тонкостей отнюдь не Писание,— хорошо, если только они не придуманы самим Паскалем. На нас они производят впечатление весьма холодных, лишающих письмо всякого чувства, несмотря на интерес, питаемый автором к самому предмету. Но теология того времени охотно прибегала к подобного толка мистическим изыскам. Ими полны еще проповеди Боссюэ*, созданные практически во времена Паскаля. Но на примере того же Боссюэ видно, как общепринятые вкусы постепенно отдалялись от такого рода тем. В своей первой пасхальной проповеди он говорит о некоторых изощренных умах, пусть и высказывающих великолепные истины, но лишь вкупе со слишком уж утонченной и выхолощенной моралью, так что следовало бы заточить все эти тонкости в монастыри, дабы они послужили поводом к размышлению для тех, чьи души действительно очищены и умудрены отшельничеством. "Нам же,— говорит он,— слишком трудно почувствовать вкус всей этой мистагогии". В проповеди на Вознесение, адресованной, очевидно, монахам, Боссюэ толкует те же главы *Послания к евреям*, к которым обращался и Паскаль, но не вдаваясь, подобно Паскалю, в тонкости, почти что ничего не прибавляя к тексту, и, акцентируя внимание на деталях, комментирует их на удивление поверхностно».

[60] Сол. 6, 13–17.

[61] Иоан. 6, 48 и далее.

[62] Как замечает Э. Авэ, Осеррский собор 581 г. своим двенадцатым правилом запретил причащать мертвых. Ср. Иоан. 6, 48. См. также историю вопроса об архаических формах почитания умерших в исследовании Ф. Арьеса «Человек перед лицом смерти» (М., 1992).

[63] Речь идет об Августине и Янсении. По мнению Э. Авэ, Паскаль развивает здесь концепцию двух видов любви, почерпнутую им из янсениевского *Августин* (II, II, 25).

[64] Ср. *Мысли*, 100.

[65] Ср. 1 Кор. 13, 13: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше».

---

* Боссюэ Жак Бенинь (1627–1704) — епископ, французский писатель и проповедник, апологет официального галликанства; будучи идейным противником Паскаля, весьма ценил его как стилиста, касательно же Паскалевых теологических спекуляций, заметил, что у его евангелия было «ужасное (*hideuse*) лицо».

[66] Ср. Пс. CIX (109), 1.

[67] *О Граде Божьем*, XIII, 4.

[68] Ср. притчу о сеятеле и семени (Мк. 4, 1—20).

[69] 1 Кор. 4, 12: «Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим».

[70] Рим. 8, 28.

[71] Э. Авэ и Л. Брюнсвик считают, что речь идет о Сенглене, который, не будучи духовником Блеза и Жаклины, не оставлял их своими заботами.

[72] См. Мф. 18, 20: «...Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них».

[73] *О книге Бытия против манихеев*, II, 20.

[74] Публикуемое письмо вызвало недовольство Жильберты, которая сочла неуместным наставительный тон и спокойные рассуждения во время семейной трагедии. Отчасти схожей была и реакция Паскаля на смерть Жаклины в октябре 1661 г. Ср. также позднейшее мнение Дидро: «Паскаль, отравленный религиозными убеждениями, измучил свое сердце и ожесточился. Он довел до отчаяния сестру». Однако, не следует торопиться с выводами касательно душевной черствости мыслителя,— см., например, С. 311—312 настоящего издания, а также *Мысли*, 471.

Письмо к королеве Христине

Замысел создания арифметической счетной машины родился у Паскаля в Руане, в конце 1640 г. (по некоторым источникам — в 1642 г). Помимо того, что сам проект отнял у изобретателя массу сил, ему еще довелось испытывать немалые трудности при изготовлении моделей (недостаточная квалификация мастеров, высокие требования к точности деталей, поиски подходящих материалов и т. д.). Первые действующие экземпляры появились в 1645 г., а 22 мая 1649 г. на машину была выдана королевская привилегия. Чтобы добиться оптимального варианта пришлось изготовить около пятидесяти экспериментальных моделей. Машина могла осуществлять все четыре арифметических действия с числами вплоть до шестизначных. Подсчет производился с помощью специальных зубчатых колес для каждого числового разряда, соединенных между собой таким образом, что накопление десятка единиц определенного разряда заменяло их нулем и увеличивало на единицу цифру в окошке следующего разряда.

Машина принесла Паскалю не столько большие доходы (продавалась она не очень успешно из-за высокой цены — сто ливров; для сравнения, домашний учитель племянников Паскаля — Луи и Блеза Перье — получал четыреста ливров в год), сколько широкую известность. Изобретением заинтересовались Генрих II Бурбонский (отец принца Конде), канцлер Сегье и другие влиятельные особы. Машина была выставлена для обозрения в Люксембургском дворце и неоднократно демонстрировалась желающим самим автором, в частности, апреле 1652 г. в особняке герцогини д'Эгийон. Вскоре после этого Паскаль получил письмо из Швеции от аббата Пьера Мишона Бурдало (1610—1682), в прошлом —врача Генриха II Бурбонского, а ныне

придворного лекаря шведской королевы Христины. Аббат просил прислать экземпляр машины его августейшей пациентке. Просьба была выполнена в июне. Посылаемый экземпляр Паскаль счел необходимым сопроводить письмом, преисполненным почтения к знаменитой королеве.

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 111 – 114.

[1] Королева Христина Шведская (1626–1689), дочь Густава II Адольфа Вазы, унаследовала трон в 1632 г., шести лет от роду; покровительствовала наукам и сама славилась ученостью. В 1649 г. пригласила в Стокгольм Декарта с лекциями по философии (мнение Картезия о королеве см. ДЕКАРТ, 1989, 2, 588). В 1654 г. вынуждена была отречься от престола, в 1655 перешла в католичество. Умерла в Риме в 1689 г.

[2] Имеется в виду аббат Бурдало. Л. Брюнсвик, комментируя первые строки письма, замечает, что на них нельзя смотреть «как на простую формулу вежливости. Паскалю должна была – как некогда Декарту – льстить возможность познакомиться с принцессой, чье имя было на устах всей Европы и которая собиралась установить некий род интеллектуальной власти. Но достаточно вспомнить Декарта, не вынесшего сурового стокгольмского климата, чтобы поверить: извинения Паскаля – не просто формальность».

[3] Как мы помним, работа над арифметической машиной заняла без малого пять лет. О затраченных усилиях можно судить по следующим словам *Предуведомления*, написанного Паскалем для тех, кому предстояло пользоваться его изобретением: «У меня достало терпения изготовить до пятидесяти различных моделей: деревянные, эбеновые, из слоновой кости, из меди,– пока не создал машину, которую ныне предъявляю тебе ["другу-читателю".– *О. Х.*] и которая, хоть и состоит из большого количества мелких деталей, все же настолько прочна, что все нагрузки, предстоящие ей при перевозке на любые расстояния, не могут ни испортить ее, ни причинить даже малейшего повреждения» (цит. по КЛЯУС, 1971, 44–45).

[4] По мнению Л. Брюнсвика, на примере дальнейшего изменения взглядов Паскаля на этот предмет можно проследить эволюцию его мировоззрения в целом. «Идея, заключенная в этом письме, несущем на себе следы принятой в то время гиперболической риторики, встречается также во фр. 793 *Мыслей*, посвященном уничижению Иисуса и проблеме простоты евангельского стиля, с той только разницей, что в указанном фрагменте интеллектуальное могущество, по отношению к которому политическая власть есть лишь образ, в свою очередь, служит образом святости. Оба порядка величия, которые столь [вдохновенно] прославляются в этом письме, блекнут на фоне милосердия. Единственной необходимостью является Иисус Христос; воспоминание же о королеве Христине приходит на ум Паскалю лишь в связи с наставлением христианина о суетности светского величия: "Разве поверил бы тот, кто был в дружбе с английским королем, с польским королем и шведской королевой, что когда-нибудь он может остаться без пристанища" (фр. 177)».

[5] Многие исследователи творчества Паскаля подчеркивают, что здесь содержится намек на безуспешные попытки Платона превратить тирана

Дионисия Сиракузского в идеального властителя,— в результате второй из них философа даже пришлось выкупать из рабства. В проекте идеального государства Платона цари обязательно должны были избираться из числа философов, по всей видимости, затем, чтобы никто впредь не утруждал себя просвещением тиранов.

[6] Речь идет о посылаемой в дар машине.

Фрагменты писем к Шарлотте де Роанне

Переписка с Ш. де Роанне позволяет увидеть, какое влияние порой оказывал на людей Паскаль. Параллельно с работой над *Провинциалиями* он попробовал свои силы в качестве духовника и именно здесь, в сфере «руководства совестью» отчетливо проявились присущие ему черты фанатизма и самоотречения, доходящего порой до душевной черствости (см. прим. 41 и 74, а также С. 311—312 настоящего издания). Биография его наперсницы весьма любопытна: Шарлотта де Роанне (1633—1683), сестра Артюса Гуфье, герцога де Роанне (1627—1696),— ученого вельможи и большого друга Паскаля (см. преамбулу к *Рассуждению о страстях любви*),— как и брат подпала под влияние Блеза, религиозный переворот в жизни которого самым непосредственным образом сказался на судьбе его друзей. Герцог, которому прочили блестящее будущее, отказался со временем от всех заманчивых перспектив, вошел в круг Пор-Рояля и, не вступая ни в какой орден, вел фактически монашескую жизнь, «протекавшую,— как писал Сен-Симон,— в благочестии и глубоком уединении». Шарлотта, ощутив сильное влечение к религии, вознамерилась стать монахиней. Известен текст молитвы, произнесенной ею в пор-рояльской церкви 4 августа 1656 г.: «Господи, я бы только радовалась, если бы Ты соизволил коснуться моего сердца, дабы склонить меня к монашеской жизни и к служению Тебе одному; но ниспошли мне, Боже, благодать столь сильную, чтобы я не могла ей противиться и она увлекла меня к религии. Мне очень нужна такого рода благодать, ибо без ее помощи я никогда не смогу порвать со светом». Как видно из данного текста, Шарлотта не отличалась фанатичной набожностью, в роде той, что была присуща Жаклине, твердо и неуклонно, невзирая на сопротивление семьи, стремившейся к монашеству и, в конце концов, достигшей цели. Напрашивается вывод, что «обращение» Шарлотты было результатом не столько подлинного религиозного рвения, сколько влияния определенного круга лиц, к которым она относилась с пиететом, а равно присущего молодости безрассудства. Брат, узнав о намерениях Шарлотты, решил увезти ее «для испытания» в Пуату, где был в то время губернатором. Из Пуатье м-ль де Роанне переписывалась с Сенгленом, сестрами Паскаля и с самим Блезом. Так что его письма к Шарлотте можно рассматривать как своего рода повторение *Писем к Провинциалу*, создававшееся, правда, по канонам несколько иного жанра.

Бурные события в жизни Шарлотты разыгрались в следующем, 1657-м году. Вот как их описывает Э. Авэ: «Она бежала из родного дома и перебра-

лась в Пор-Рояль, где была принята послушницей, однако мать добилась королевского указа, предписывающего возвратить ее в семью. Шарлотте пришлось, скорбя, подчиниться. Однако такие действия семьи лишь рассердили девушку, исполненную религиозного рвения, и перед уходом из монастыря она дала обет безбрачия, а по возвращении к матери жила нелюдимо, поддерживаемая в своей набожности тем, кто увлек ее на путь служения, а затем, по смерти Паскаля, г-жой Перье и г-ном Сенгленом. Однако в 1664 г. умер Сенглен, г-жа Перье в декабре того же года покинула Париж и м-ль де Роанне подпала под иные влияния». Тем не менее, еще в августе 1664 г. религиозное усердие Шарлотты было чрезвычайным, она даже чуть было не подверглась опале за открытый протест против удаления из Пор-Рояля и распределения по другим обителям некоторых монахинь. Уже был готов специальный королевский указ, повелевавший ей покинуть Париж и поселиться в Пуату. Герцог де Роанне добился его отмены лишь под предлогом того, что слабое здоровье может сделать для нее долгий переезд слишком опасным. Но вскоре, лишившись, как уже говорилось, своих янсенистских наставников и не удовлетворенная новыми, Шарлотта возвратилась к светской жизни. В 1667 г., после того, как папа (не без помощи иезуитов) освободил ее от обета, м-ль де Роанне стала мадам де ла Фейяд, точнее — герцогиней де ла Фейяд, поскольку король ради такого случая пожаловал ее мужу герцогское достоинство, от которого охотно отказался ее брат. Рассказ о дальнейших событиях можно найти в воспоминаниях Маргариты Перье, племянницы Паскаля, некогда исцеленной св. Тернием: «Брак еще не был до конца оформлен, а м-м де ла Фейяд уже признала свою ошибку, моля за нее прощения у Господа и глубоко раскаиваясь, ибо ее постигли тяжкие страдания, которые она всегда считала ниспосланными свыше во искупление содеянных грехов. Ее первый ребенок не дожил до крещения, второй оказался уродом; девочка, родившаяся третьей, вовсе не росла от двух до двенадцати лет, затем несколько подросла, но двенадцати лет внезапно скончалась; четвертым ребенком был нынешний герцог де ла Фейяд. Затем ее постигла тяжелейшая болезнь, заставившая перенести несколько мучительных операций. Однако м-м де ла Фейяд мужественно терпела все, говоря: "Я очень счастлива, что Господь даровал мне возможность страдать; это дает мне надежду, что Он примет мое раскаяние". Хирурги удивлялись, видя на ее лице ликование, в то время, как они пытались хотя бы немного облегчить острейшие боли. С этим чувством она скончалась 13 февраля 1683 г. после ужасной операции». Причиной ее смерти стала раковая опухоль.

«Господа из Пор-Рояля» были возмущены вероломным отступничеством, которое, по их мнению, совершила Шарлотта. Вот что писал Арно г-же Перье в марте 1666 г.: «Не нужно думать, что примеры, о которых Вы мне рассказываете, не дают нам ужасный урок. ...Тот, о котором Вы сообщаете без точных указаний — всего чудовищнее: ведь нет ничего более трогательного, нежели то, что писала эта особа о своем душевном состоянии в то время, когда она связала себя с Богом столь решительными обетами, и, напротив, нет ничего более позорного, нежели факт ее нынешнего забвения полученных прежде милостей Божьих. Однако спасительный страх, внушаемый

нам такого рода примерами, является могучим средством, позволяющим избегать подобных падений...». Ни раскаяние, ни оставленные аббатству по завещанию три тысячи ливров так и не смогли смягчить Пор-Рояль, в его, по словам Э. Авэ, «безжалостном рвении».

Муж Шарлотты незадолго до ее смерти запретил передавать письма жены кому бы то ни было и потребовал их сжечь. Отрывки из девяти первых писем Паскаля сохранил ее брат. Л. Брюнсвик (которому следует настоящее издание) дает фрагменты в порядке, предложенном Ш. Аданом в статье о Паскале и м-ль де Роанне (*Revue Bourguignonne de l'Enseignement supérieur.*— 1891.— №3). В скобках арабскими цифрами приведены номера писем в порядке, принятом до выхода в свет указанной статьи.

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 209–224

[1] Ввиду последующих параллелей между состоянием души человека, обратившегося к вере, и состоянием мира накануне Страшного суда, данное выражение, можно связать с восьмым стихом тринадцатой главы Евангелия от Марка, о которой ниже говорит Паскаль: «...и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это — начало болезней». Поэтому произошедшее с м-ль де Роанне «и должно случиться».

[2] 2 Пет. 3, 13: «Впрочем мы, по обетованию Его ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда».

[3] Мк. 13: 2.

[4] Мк. 13: 8; 12.

[5] Мк. 13: 14–15.

[6] Речь идет об иезуитах и казуистах — сторонниках пробабилизма.

[7] Э. Авэ отмечает, что эта фраза позволяет датировать письмо. Исследователь отсылает к небольшому тексту под названием *Ответ на сочинение, опубликованное по поводу чудес, которые Господу было угодно явить в Пор-Рояле*: «Некая монахиня-урсулинка из Понтуаза по имени сестра Мария от Успения в течение восьми месяцев мучалась ужасной головной болью <...> наконец, прослышав о чудесах, совершаемых Господом в Пор-Рояле с помощью св. Терния, она послала туда полотно, которого [там] коснулись реликвией. 17 августа она приложила [это полотно] к голове, а на следующий день почувствовала такое облегчение, что <...> уже в пятницу, 25-го [августа], весь монастырь вместе с ней воздавал благодарственные молитвы Господу. ...Это побудило монахинь послать настоятельнице Пор-Рояля подписанное официальными особами монастыря и дополненное аттестацией двух докторов и хирурга свидетельство, удостоверяющее это чудесное исцеление. Указанные акты датированы 14-м сентября с. г.». Вполне логично отсюда предположить, что отъезд м-ль де Роанне в Пуату состоялся до 17 августа. Если учесть, что Паскаль достаточно долго ждал письма от нее, то ответ можно датировать серединой сентября.

[8] Л. Брюнсвик указывает, что речь здесь идет о *Рассуждении на Евангелие от св. Иоанна*, XXXVI, 5.

[9] Мф. 11, 12.

[10] Л. Брюнсвик указывает, что Паскаль ссылается здесь на восьмую проповедь о богоявлении в *Гомилиях на Иоанна* (XV, 5) св.. Льва.

[11] Мф. 10, 34.

[12] 1 Кор. 3, 19.

[13] См., например, *Иоан.* 16, 33.

[14] Флп. 21—24.

[15] 2 Кор. 9, 6—15.

[16] Мф. 13,12: «Ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимается и то, что имеет».

[17] Речь здесь, по словам Л. Брюнсвика, идет об осуждении пяти положений Янсения: «4-го сентября 1656 г., вероятно до того, как Паскаль начал писать данное письмо, съезд духовенства выработал текст формуляра, подписание которого должно было свидетельствовать о признании буллы Иннокентия X, осуждающей Положения. Однако было неясно, подтвердит ли указанную буллу новый папа, Александр VII. Янсенисты предприняли в Риме определенные шаги, однако перевесить влияние иезуитов им не удалось. 16 октября пять положений подверглись цензуре в смысле, вложенном в них Янсением. Именно об указанных шагах и сообщает Паскаль. Письмо, стало быть, относится к концу сентября или, точнее, к первой декаде октября».

[18] См., напр., Мк. 4, 3—20.

[19] Ср. *Мысли*, 533.

[20] Речь идет о некоторых скрывавшихся от властей священниках из прихода Сен-Мери, расположенного во владениях герцога де Роанне.

[21] Ср. *Мысли*, 788.

[22] Л. Брюнсвик указывает, что здесь имеется в виду г-н Оденк, генеральный викарий, исполнявший в то время обязанности архиепископа Парижского вместо знаменитого кардинала де Реца, герцога де Гонди, «удаленного из своего диоцеза» по распоряжению Мазарини. Заключение было вынесено 22 октября 1656 г. и потому письмо Паскаля следует датировать если не тем же днем, то, по крайней мере, ближайшей неделей.

[23] Ср. *Мысли*, 430; 559; 578.

[24] См., например, Иоан. 17, 25—26.

[25] Откр. 2, 17.

[26] Ис. 4,: 15.

[27] Рим. 1, 20.

[28] См. *Мысли*, 662; 670.

[29] Ис. 53, 3.

[30] См. *Мысли*, 668.

[31] Псевдоним А. Сенглена.

[32] Паскаль имеет в виду Шарлотту и ее брата.

[33] Мк. 1, 17: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками...»

[34] Речь идет о Жаклине.

[35] Кол. 3, 9—10: «Не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его».

[36] Мотив хвалебного песнопения повторяется во многих псалмах, однако принято считать, что, Паскаль здесь ссылается на псалом CL (149), исполнявшийся в его время на воскресном богослужении.

[37] По мнению Л. Брюнсвика, особа, причастная к чуду,— это Маргарита Перье, а та, чье благочестие «почти беспримерно»,— Жаклина. «Вполне естественным выглядит желание Шарлотты,— пишет Брюнсвик,— узнать о новостях в жизни этих особ, равно как и то, что Паскаль всегда о них думает».

[38] Мф. 19, 28: «Когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых. И всякий, кто оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную».

[39] Э. Авэ по этой фразе датирует письмо. Паскаль здесь использует для молитвенного обращения стих 6 главы 1 Послания к филлипийцам («...начавший в вас доброе дело, будет совершать его даже до дня Иисуса Христа»), который во времена Паскаля использовали, когда служили воскресную мессу через двадцать два воскресенья после Троицына дня. В 1656 г. это воскресенье приходилось на 5 ноября.

[40] 1 Кор. 9, 27.

[41] В Книге Иова таких слов нет, однако, ср. 31, 23: «Ибо страшно для меня наказание от Бога: пред величием Его не устоял бы я» и т. п. Ср. также Ион. 2, 6.

[42] Пс. CXI (111), 1.

[43] Л. Брюнсвик указывает, что это слово следует понимать буквально, поскольку когда Паскаль не обращал внимания на почерк, написанное им было чрезвычайно трудно прочесть.

[44] Под этим псевдонимом янсенист герцог де Люинь (см. преамбулу к примечаниям к *Трем беседам...*), опубликовал в 1648 г. *Сентенции*, извлеченные из св. Писания и отцов церкви.

[45] По указанию Э. Авэ, речь идет о книге доктора Ноэля де Лалана *О победоносной благодати Иисуса Христа* (1651).

[46] Речь идет об осуждении новым папой положений Янсения (см. выше прим. 17). Л. Брюнсвик считает, что Паскаль не придавал особой важности папскому осуждению, поскольку «имел обыкновение рассматривать ниспосылаемые Господом трудности не как нечто горестное (см. письмо III), но как повод проявить свое рвение.

[47] Т. е. в Риме.

[48] Л. Брюнсвик отмечает, что слова «малое рвение» употреблены здесь в позитивном, а не ограничительном смысле. Иначе говоря, Паскаль имел в виду те признаки истинного рвения, которые Шарлотта в своем письме демонстрирует как бы мимоходом, не останавливаясь на этом специально.

[49] Ср. *Мысли*, 872.

[50] См. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 347.

[51] Речь идет о письме м-ль Роанне Сенглену от 5 ноября, которое считалось утерянным (см. письмо V).

[52] См. Пс. 64, 10: «Поток Божий полон воды».

[53] Л. Брюнсвик считает, что высказываемая здесь идея непрерывного обновления благодати выводится Паскалем из размышлений над образом света в Иоан. 1, 1—10. См. также письмо г-же Перье от 5 ноября 1648 г.

[54] Вполне вероятно, что речь здесь идет об усилиях, которые предпринимали парижские кюре с целью осуждения казуистических максим (см. преамбулу к *Сочинению по поводу подписи...* и *Сочинениям парижских кюре*).

[55] Речь идет о том же «деле», что и в конце предыдущего письма.

[56] См. Деян. 14, 22: «Поучая, что многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие».

[57] По указанию Л. Брюнсвика, то, что Паскаль называет удовольствием, в янсенистской теологии называется *«победоносным наслаждением благодати»*. Поскольку путем к благодати является раскаяние, то этому счастливому состоянию должны предшествовать страдания.

[58] См. *О раскаянии*, 5: «Точно так же, как раскаянием в своих ошибках угождают Богу, раскаянием в этом раскаянии угождают дьяволу».

[59] См. *О зрелищах*, 28: «Есть ли удовольствие большее, нежели само отвращение к удовольствию?». Э. Авэ отмечает, что слова Тертуллиана заимствованы Паскалем из книги г-на де Лаваля (см. выше прим. 44), которую как раз читала м-ль де Роанне.

[60] 1 Фес. 5, 16—18.

[61] Мф. 13, 44.

[62] Иоан. 16,22: «Так и вы теперь имеете печаль; но я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас». См. также Иоан. 14, 27.

[63] См. Еккл. 1,: 8: «Если человек проживет и много лет, то пусть веселится он в продолжение всех их, и пусть помнит о днях темных, которых будет много».

[64] 2 Кор. 7,10: «Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть».

[65] Об этом деле нет никаких сведений. Можно лишь предположить, что оно касалось Артюса де Роанне.

[66] Паскаль часто заявлял, что судить о чем-либо необходимо лишь сообразуясь с Божьей волей. Раз все зависит от божества, значит любое событие наделено глубоким смыслом (см. *Мысли*, 506; 668)

[67] См. выше прим. 63.

[68] Паскаль имеет в виду самое м-ль де Роанне.

[69] Мф. 6,34.

[70] См. *Мысли*, 172.

[71] По резонному замечанию Л. Брюнсвика, Шарлотта обречена терзаться, от того, что разрыв с привычным укладом жизни весьма болезнен, ее семья — от огорчения, что девушка хочет уйти в монастырь, а сам Паскаль — от ответственности, лежащей на нем как на духовнике.

[72] См. выше прим. 58.

[73] Речь идет о дне, когда Шарлотта решила порвать со светом и посвятить себя религии.

[74] Рим. 6, 6–7: «Ветхий человек наш распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха».

[75] См. Мф. 2, 29–30: «Возьмите иго Мое сво на себя...; ибо иго Мое благо и бремя легко».

[76] Ис. 35, 4.

[77] Э. Авэ указывает, что эти слова Паскаль почерпнул из Парижского *Требника* 1653 г. (раздел о рождественской вечерни).

Письмо к Пьеру Ферма

Публикуемое сочинение представляет собой ответ Паскаля на следующее письмо Пьера Ферма (1601–1665) – крупнейшего французского математика, одного из создателей аналитической геометрии и теории чисел; автора т. н. «теоремы Ферма» и «принципа Ферма»:

Милостивый государь мой!

Как только я узнал, что расстояние, разделяющее нас, сократилось как никогда, я не смог побороть дружеского побуждения, посредником в котором попросил быть г-на де Каркави*: одним словом, я намереваюсь заключить Вас в объятия и провести несколько дней в беседах с Вами. Но поскольку здоровье мое оказалось не крепче Вашего, я дерзаю надеяться, что в рассуждении этого обстоятельства Вы окажете мне милость, проделав половину пути, и одолжите меня, указав место между Клермоном и Тулузой, куда я не премину прибыть в конце сентября или начале октября. Не приняв мое предложение, Вы подвергаете себя опасности увидеть меня в Вашем собственном доме, где, таким образом, окажется сразу двое больных.

С нетерпением жду от Вас известий.

Всем сердцем

Ваш Ферма

Тулуза, 25 июля 1660 г.

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 228 – 230.

[1] Ср. С. 120 настоящего издания

[2] Л. Брюнсвик указывает, что термины в роде *«галантный человек»*, *«ремесло»* и т. д. принадлежат лексикону кавалера де Мере и свидетельствуют о влиянии этого человека на Паскаля и после вступления будущего автора *Провинциалий* в круг «отшельников Пор-Рояля». В качестве аргумента приводится следующий отрывок из письма де Мере к Паскалю: «Вы, помнится, сказали мне, что теперь уже не так уверены в превосходстве математики. Теперь Вы мне пишете, что я открыл Вам вещи, которых Вы никогда не видели,

* Пьер де Каркави (1603–1684) – французский математик, хранитель Королевской библиотеки, друг и адресат Ферма и Паскаля, возглавивший, вместе с Роберваль, жюри математического конкурса, организованного Паскалем (см. прим. 56 к *Похвальному слову...*).

не знали без меня. Не знаю, сударь, так ли Вы мне обязаны, как говорите. У вас еще осталась привычка, приобретенная Вами вследствие занятий этой наукой: Вы обо всем судите только с Вашими доказательствами, которые большей частью ложны. Эти длинные рассуждения мешают Вам прежде всего приобрести знания более высокого сорта, и притом такие, которые никогда не обманывают» (цит. по КЛЯУС, 1971, 100).

Это письмо едва ли может служить доказательством подлинного влияния кавалера на Паскаля, особенно в сфере математики, поскольку о таком влиянии лучше судить по словам самого Паскаля (см. прим. 28 к трактату *О геометрическом уме*). Что до светского тона письма,— тона, уроки которого Паскалю действительно преподал галантный кавалер, то своего рода форма вежливости, соблюдавшаяся автором *Провинциалий* в переписке с теми, кто не имел отношения к янсенизму и не был лично близок Паскалю (тогда как, паскалевские письма к родным порой трудно отличить от теологических трактатов). Подлинной причиной, заставившей автора *Геометрического ума* отойти от математики, были религиозное «обращение» и работа над *Апологией христианства.*

В таком контексте весьма показательны тексты, посвященные критике Декарта (см. *Мысли* 76—79), а также общие рассуждения о тщете наук, исследующих внешний человеческой душе мир, о невозможности постичь истину вне религии. (там же , фр. 67; 283; 460 и др.).

[3] Паскалю так и не пришлось погостить у герцога де Роанне: уже в октябре он приехал в Париж, где через два месяца дважды встречался с получившим тогда широкую известность молодым голландским физиком и математиком Христианом Гюйгенсом (1629—1695). С Ферма Паскаль так и не встретится.

Письмо к Жану Дома

Письмо было опубликовано в издании П. Фожера 1844 г., который сопроводил его следующим примечанием: «Нам не известны ни дата этого письма, ни адресат. Можно предположить, что публикуемый текст относится к периоду дискуссий между Паскалем, с одной стороны, и Арно и Николем, с другой, о подписании формуляра, т. е. к 1661 г. Письмо, по-видимому, адресовано г-ну Перье и, в лице последнего, г-ну де Монторсье, президенту палаты сборов, г-ну Герье, адвокату, и г-ну Дома, которые в 1661 г. в Клермоне начали активную борьбу против иезуитов».

Л. Брюнсвик полагал более вероятным, что, учитывая тон письма, его адресат — некиий янсенист, непосредственный участник дискуссии. Слова же «Подвергни Вы критике мои первые ошибки...» указывают, что адресат довольно давно знаком с Паскалем. Этим признакам более всего отвечает Жан Дома (1625—1696) — младший друг Паскаля, королевский адвокат из Клермона, позднее — автор *Трактата о гражданских закона* и, кстати сказать, одного из лучших графических портретов Блеза (см. КЛЯУС, 1971, 42). Из приведенных замечаний можно сделать вывод, что письмо написа-

но после событий апреля-августа 1661 г., когда с началом самостоятельного правления Людовика XIV возобновились гонения на янсенистов (см. преамбулу к примечаниям к *Сочинению по поводу подписи...*).

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 244 – 247.

[1] Под *«фрондой»* подразумевается борьба с иезуитами. По свидетельству Л. Брюнсвика, «Дома был одним из вождей янсенистской партии, сложившейся в Клермоне и приобретшей там немалое влияние. В начале 1662 г. иезуиты пустились во всяческие интриги, дабы подчинить себе Клермонский коллеж. Каноники кафедрального собора обратились к г-ну Дома, который находился в столице, доверив ему выступить от их имени против этой угрозы, которая, как они заявили, "не может иметь иных последствий, кроме нарушения спокойствия, поддерживавшегося для нас нашими св. отцами в течение стольких лет".

Г-н Дома совершенно искренно хотел оказать содействие клермонским каноникам, однако не преуспел в этом. Отец Анна, член ордена иезуитов и духовник короля, сумел ввести последнего в заблуждение своей клеветой». (Это примечание Л. Брюнсвика представляет собой цитату из *Документов, касающихся Дома*, опубликованных в приложении к исследованию В. Кузена о Жаклине Паскаль).

[2] Как указывал в своем комментарии на это место Л. Брюнсвик, необходимо различать истины, исходящие от Бога, и истины, полагаемые людьми, т. е. истины, за которые мы, побуждаемые духом эгоизма и человеческой исключительности, боремся, точно это какая-то собственность, всячески негодуя из-за препятствий, возникающих на пути, и проклиная своих врагов. Но когда речь заходит о божественных истинах, становится ясно, что и препятствия, и враги порождены самим Богом, в чей промысел входят и страдания, и испытания, которые, следовательно, надлежит принимать без ожесточения в сердце – как условия, необходимые для успеха самого замысла. Иными словами, собственно ум или эгоизм отличает Я от не-Я; ум же доподлинно религиозный не различает Бога от не-Бога. Бог для такого ума – единственная реальность, единственный принцип, с которым следует соотносить все события и даже явления, противоположные друг другу.

[3] Ср. *Мысли*, 430; 578.

[4] Обычно здесь усматривают намек на Арно и Николя, которые не пожелали воспользоваться поводом *пострадать за правое дело* – см. прим. 1 к *Сочинению по поводу подписи...*

[5] Иоан. 17, 25. Эта евангельская фраза, присутствующая и в *Мемориале* (см. МЫСЛИ, 1994, 61), порой служила поводом для обвинений мыслителя в атеизме и безумии, в ней находили свидетельство высокомерия Паскаля, который якобы утверждает, что он-де «"познал" бога» (см. КЛЯУС, 1971, 112). Упреки эти совершенно не обоснованы, поскольку здесь присутствует едва ли что-либо большее, нежели вполне естественное для глубоко верующего христианина стремление уподобиться своему божеству. Ведь из текста *Мемориала* невозможно заключить, проецировал ли Паскаль данную фразу на себя или стремился выразить некое постигшее его озарение, состоящее в осо-

бом понимании миссии Христа и т. д. А обвинения в «высокомерных утверждений» выглядит, по меньшей мере, курьезно.

[6] Речь идет о трактате Августина *Рассуждение на Евангелие от Иоанна.*

[7] 1 Фес. 5,12, 15–17.

[8] См., например, Иоан. 7, 16–17.

[9] По сообщению П. Фожера, упоминаемый здесь г-н де Лапорт был клермонским врачом, другом г-жи Перье, отзывавшейся о нем с большим уважением в своих письмах.

Жильберта Перье

Жизнь Блеза Паскаля

(La vie de monsinieur Pascal écrite par madam Périer, sa soeur)

Жизнь Блеза Паскаля, написанная его старшей сестрой Жильбертой, (1620–1687), супругой Флорана Перье, является одним из главных источников биографических сведений о великом мыслителе. Однако в настоящем издании данный текст, равно как и исследовательско-биографическое сочинение Конлорсе, приводится для того, чтобы провести с его помощью своего рода «очную ставку» исторических свидетельств, которая бы наглядно отразила восприятие жизни и идей Паскаля людьми разных эпох и различных идейных ориентаций (см. преамбулу к примечаниям к *Похвальному слову...*).

Путь этой биографии к читателю был нелегким. В 1668 г., когда после выхода буллы Климента IV *Мир в церкви* гонения на янсенистов несколько уменьшились (см. МЫСЛИ, 1994,14–15), пор-рояльские друзья Паскаля, воспользовавшись благоприятным моментом, решили выпустить сборник оставшихся после его смерти записей, получивший впоследствии название *Мысли*. Предполагалось, что книгу откроет биография, написанная Жильбертой вскоре после смерти брата. Однако по различным причинам этого не произошло; скорее всего, объяснение кроется в политической ситуации того времени, требовавшей от янсенистов предельной осторожности. В результате, как сообщает Л. Брюнсвик, *Жизнь Блеза Паскаля* была опубликована только в 1684 г. в Амстердаме, в качестве введения к тому *Мыслей*, изданному у Вольфганга; начиная с 1687 г. она выходит во французских изданиях *Мыслей*, однако не в полном объеме, так что один из важных отрывков, например, сохранился только в *Истории аббатства Пор-Рояль* аббата Безонь.

Представляется обоснованным мнение многих видных паскалеведов о том, что янсенисты пытались сделать из своего гениального соратника нового святого, и биография Жильберты выдержана именно в этом ключе, напоминая своего рода житие. Во всяком случае, следует иметь в виду, что благочестивые эпизоды из жизни Паскаля заслуживали не только иронических реплик в духе Кондорсе или Вольтера. Л. Брюнсвик приводит следующую выдержку из статьи П. Бейля в *Nouvelles de la Republique des Lettres* (декабрь 1684 г.): «Сотня томов проповедей не стоит одного этого жизнеописания, и все эти тома были бы в гораздо меньшей степени способны обезоружить без-

божников. Смирение и необычайное благочестие г-на Паскаля уязвляют либертинов куда сильнее, нежели дюжина миссионеров. Ведь либертины не могут уже больше заявлять, что набожность является уделом лишь ограниченных умов, поскольку им можно привести пример того, как глубоко укоренилась эта набожность в одном из величайших геометров, утонченнейших метафизиков и проницательнейших мыслителей, когда-либо существовавших в мире. <...> Это поистине великолепное зрелище: наблюдать за тем, как г-н Паскаль определял свою жизнь максимой, требовавшей отречения от любых удовольствий и принятия вывода о том, что коль скоро болезнь является естественным состоянием христианина, то следует считать себя счастливым, если ты болен, ибо тогда необходимо оказываешься именно в том состоянии, в котором и обязан пребывать. Благое дело — являть пример подобной добродетели: она нужна для того, чтобы воспрепятствовать велениям мирского духа, направленным против велений духа евангельского. Найдется достаточно людей, которые считают, что необходимо умерщвлять плоть, но мало увидишь таких, которые бы ее действительно умерщвляли и нет никого, кто страшился бы исцеления болезни так, как страшился его г-н Паскаль. В христианском мире есть даже страны, где, возможно, нет ни одного человека, хотя бы краем уха слышавшего о максимах этого христианского философа»

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: OPUSCULES, 1897, 2–40.

[1] Автор этого сочинения, Жильберта Паскаль (по мужу Перье) родилась в Клермоне в январе 1620 г. и была первым ребенком Этьена Паскаля и Антуанетты Бегон. Она не отличалась такими талантами, как Блез и Жаклина, но все же не была лишена известных литературных способностей (о чем свидетельствует хотя бы настоящее жизнеописание Блеза) и к тому же, как все дети Этьена Паскаля, была хорошо образована (помимо прочего отец преподавал дочерям латынь и начала математики). Вот что сообщает ее дочь, Маргарита Перье: «Г-жа Перье вступила в светскую жизнь, как и все люди ее возраста и общественного положения. Она располагала всем необходимым, чтобы достичь успеха в обществе, поскольку отличалась красотой, хорошим воспитанием и изрядным умом. Она была воспитана моим дедушкой, который сызмальства с удовольствием обучал ее математике, философии и истории». Когда семья Паскалей переехала в Руан (см. ниже прим. 14, а также прим. 22 и 23 к *Похвальному слову...*), отец выдал Жильберту замуж за Флорана Перье (1605–1672), ее троюродного брата (род Паскалей был чрезвычайно разветвленным, и близкородственные браки здесь давно стали традицией), занимавшего должность советника палаты сборов Клермонского парламента. У них родилось шестеро детей: Этьен (1642–1680), Жаклина (1644–1695), Маргарита (1646–1733), Мари (1647–1649), Луи (1651–1713) и Блез (1653– 1684). После «первого обращения» брата Жильберта с мужем становятся убежденными сторонниками янсенизма, в духе которого стараются воспитывать детей. В своих воспоминаниях Маргарита Перье пишет, что приобщившись к янсенизму, ее мать двадцати шести лет навсегда отказалась от светской жизни и связанных с ней удовольствий. Умерла она 25 апреля 1687 г., прожив, как и ее муж, шестьдесят семь лет (см. также ТАРАСОВ,1982, 96–97).

[2] Л. Брюнсвик приводит текст *Акта о крещении*: «В 27-й день июня месяца 1623 г. крещен Блез Паскаль, сын дворянина Этьена Паскаля, выборного королевского советника Оверни в Клермоне, и дворянки Антуанетты Бегон. Крестный отец — дворянин Блез Паскаль, королевский советник сенешальства и гражданско-уголовного суда Оверни, крестная мать — г-жа Антуанетта де Фонфрейд. В книге расписались Паскаль и Фонфрейд».

[3] Этьен Паскаль (1588—1651), получивший юридическое образование в Парижском университете, вернувшись в Клермон купил, по давней семейной традиции, судебную должность выборного королевского советника в Нижней Оверни, а позднее — должность второго президента палаты сборов в соседнем с Клермоном Монферране, за которую пришлось уплатить 31600 ливров. В 1630 г. местопребывание палаты сборов было перенесено в Клермон (подробнее о роде Паскалей и об Этьене Паскале см. КЛЯУС, 1971, 11—12 и ТАРАСОВ, 1982, 10—13.

[4] Антуанетта Бегон (1596—1626) отличалась слабым здоровьем. Интересно также отметить, что она была очень набожной и не скупясь раздавала милостыню, а также помогала деньгами бедным семьям. Многие исследователи утверждают, что именно от нее ли эти качества унаследовал и Блез (ср. также С. 304—308 и 320 настоящего издания).

[5] Л.Брюнсвик отмечает, что воспитание Паскаля было чисто интеллектуальным; он не знал материнской любви, не играл со сверстниками:«Его жизнь была исключительно умственной, и один только ум развивался в нем. Английский философ Джеймс Милль дал своему сыну Стюарту подобное же воспитание, что в итоге обернулось для последнего чрезмерной чувствительностью».

[6] Отъезд состоялся в ноябре.

[7] Согласно Л. Брюнсвику, «г-жа Перье, несомненно, намекает на знаменитые *специфические свойства* схоластики: опиум побуждает ко сну, поскольку обладает свойством вызывать сон». К счастью, отец с детства приучил Паскаля не довольствоваться ни в физике, ни в теологии доводами схоластов (см., например, *Мысли*, 75) и для того, чтобы избавиться от ига схоластики, он совершенно не нуждался, подобно Декарту, в мыслительных кризисах (см., например, ДЕКАРТ, 1989, 1, 252). «Поскольку Паскаль никогда не подчинялся никакому авторитету,— пишет Брюнсвик,— то и сам принцип авторитета для него не существовал».

[8] См. прим. 17 к *Похвальному слову...*

[9] Речь идет о теореме, согласно которой сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым углам .

[10] В издании Л. Брюнсвика приведена еще одна версия этого события, принадлежащая Таллеману де Рео: «Президент палаты сборов Паскаль имел сына, уже в детстве проявившего математические способности. Отец запретил мальчику заниматься этой наукой, чтобы он получше изучил латынь и греческий. Этот ребенок в двенадцать-тринадцать лет тайно читал Евклида и уже в столь раннем возрасте доказывал теоремы. Именно за доказательством некоторых из них его и застал отец. Он подозвал сына и спросил: "Что это такое?" Мальчик, весь дрожа, ответил: "Я развлекаюсь этим только в сво-

бодное время".– "А хорошо ли ты понимаешь эту теорему?" – "Да, отец" – "И откуда ты все это узнал?" – "Из Евклида, шесть первых книг которого я прочел".– "Когда ты их читал?" – "Первую я прочел однажды во время послеобеденного отдыха, остальные – еще быстрее". Заметьте, чтобы хорошо их понять, обычно требуется шесть месяцев». «Кажется, следует признать правдивость этого рассказа, написанного Таллеманом де Рео в 1657 г. с целью воздать должное математическим способностям Паскаля,– пишет Брюнсвик.– Это ничуть не умаляет славы Паскаля; совсем напротив, хотя, вероятно, семья приукрасила и превратила в легенду этот "подвиг" его детства, стремясь внушить уважение к Блезу. Но гений Паскаля столь очевиден, что никакие оговорки не в силах помешать им восхищаться». Конечно, рассказ Таллемана де Рео менее «чудесен», нежели версия Жильберты Перье, однако единственное его серьезное преимущество – дата написания – не представляется безоговорочным.

[11] Речь идет о научном кружке, сложившемся вокруг францисканца Марена Мерсенна (1588–1648), друга и соученика Декарта по иезуитскому коллежу Ла Флеш. В годы учения Мерсенн, закончивший коллеж на два года раньше Картезия, увлекался не только теологией, но и естественными науками, но сколько-нибудь крупных открытий не сделал. Прославился он более всего своей многолетней перепиской с виднейшими учеными Европы, которым сообщал последние научные новости из разных стран мира. Многие (в том числе, и Паскаль-сын) подчеркивали присущий Мерсенну талант постановки проблем.

В 1635 г. он основал научный кружок , заседания которого, проходившие каждый четверг, чаще всего – в келье Мерсенна, обычно посещали оба Паскаля, Роберваль (Жиль Персонн, 1602–1675), Клод Мидорж (1585–1647), Жерар Дезарг (1593–662), Ле Пайер (ум. 1654), Клод Арди (ум. 1678). Всех этих людей объединял интерес к математике, хотя Арди, например, был также известным ориенталистом, Дезарг – архитектором и инженером, Мидорж – государственным чиновником, Ле Пайер, посоветовавший Этьену Паскалю позволить Блезу изучение геометрии,– светским львом и поэтом, и только Роберваль был цеховым ученым, возглавлявшим кафедру в Коллеж Рояль. Во время своих посещений Парижа в заседаниях кружка участвовали Декарт и Гоббс. Постоянным корреспондентом Мерсенна был Ферма. Кружок в разное время посещали такие видные ученые как Адриан Озу (1622–1691, см. ниже прим. 19), Пьер Пети (см. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*), Пьер де Каркави (см. преамбулу к примечаниям к письму к П. Ферма). Таким образом, научный уровень собраний, в которых довелось принимать участие молодому Паскалю, был весьма высок.

После смерти Мерсенна во главе кружка, прозванного «Парижской академией», встал Ле Пайер, а переписку с иностранными учеными пытался поддерживать Каркави. Когда умер Ле Пайер, кружок перешел под покровительство герцога де Монмора (1600–1679), и собрания стали происходить по вторникам. А в 1666 г. по решению Кольбера, которому во многом содействовал Каркави, на основе бывшего частного кружка ученых была создана Академия наук во главе с Х. Гюйгенсом.

Из членов мерсеновского кружка на Блеза наибольшее влияние оказали Дезарг, Роберваль и Ле Пайер. В знаменитой полемике 1637 г. между Декартом и Ферма (см. КЛЯУС, 1971, 26), Э. Паскаль выступил вместе с Робервалем на стороне Ферма. Вообще, дружба обоих Паскалей со вспыльчивым и честолюбивым Робервалеми, всегда недолюбливавшим Декарта, во многом определила явно недружелюбное отношение Блеза к первому и слишком снисходительное — ко второму (см., например, С. 354 настоящего издания).

[12] Причиной того, что Паскаль отказался от публикации трактата, стал неодобрительный отзыв Декарта (см. прим. 25 к *Похвальному слову...*).

[13] См. преамбулу к примечаниям к письму к королеве Христине.

[14] Это сообщение Ж. Перье неверно. Известно, что еще в 1653 г., по возвращении из очередной поездки на родину, Паскаль регулярно посещал заседания Парижской академии (см. прим. 11), а в начале 1654 г. составил *Послание к Парижской академии (Adresse à l'Academie parisienne)*, в котором охарактеризовал свои опубликованные научные исследования, а также те, которые только готовились к печати. Следовательно, и пять-шесть лет спустя после указанного сестрой срока Паскаль не оставлял научных занятий.

[15] Здесь вновь неточность датировки. Эксперимент на Пюи-де-Дом (см. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*) был поставлен Ф. Перье только 19 сентября 1648 г., почти через год после того, как Паскаль направил ему письмо с описанием требуемых опытов. События же, связанные с «первым обращением» Паскаля, относятся к началу 1646 г.

[16] См. *Мысли*, 485, 491, 670 и др.

[17] Лк. 10, 38—42. О соотношении религиозных и научных пристрастий Паскаля в период «первого обращения» см. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*.

[18] Ж. Перье совершенно не упоминает о события 1640 г., которые заставили Паскалей переехать из столицы в Руан (см. прим. 20 и 22 к *Похвальному слову*). Не менее любопытна и история помилования Этьена Паскаля кардиналом Ришелье. Как известно, замешанный в волнениях рантье бывший чиновник Клермонского парламента вынужден был скрываться на родине, и дети остались в Париже одни. В феврале 1639 г. Ришелье попросил свою племянницу герцогиню д'Эгийон, организовать постановку пьесы популярной тогда м-ль де Скюдери *Тираническая любовь*, роли в которой должны были играть дети. Поскольку тринадцатилетняя Жаклина была уже известна в свете своими поэтическими и актерскими талантами, герцогиня попросила Жильберту, ставшую в отсутствие отца фактически главой семьи (ей к тому времени исполнилось девятнадцать лет), позволить сестре принять участие в постановке. Жильберта, естественно, не питавшая особой приязни к кардиналу, который стал причиной страданий ее семьи, поначалу ответила гордым отказом, но затем все же дала согласие, поскольку г-жа д'Эгийон намекнула, что участие Жаклины в спектакле может благотворно отразиться на судьбе их отца. Постановка имела необычайный успех у зрителей, особое же внимание обратила на себя Жаклина. Ее подготовкой руководил известный актер Мондори, уроженец Клермона, пользовавшийся расположением кардинала и настраивавший последнего в пользу своего опального земляка. Вот

как об этом сообщает сама Жаклина в письме к отцу: «Г-н кардинал выглядел весьма довольным постановкой, особенно же он смеялся (как, впрочем, и все в зале), когда наступал мой черед говорить. По окончании действия я сошла в зал, чтобы побеседовать с м-м д'Эгийон; но г-н кардинал собирался уходить, и посему я направилась прямо к нему, боясь, что удобный случай обратиться с просьбой будет упущен, если я прежде подойду к м-м д'Эгийон выразить свою признательность; кроме того, немедля обратиться к г-ну кардиналу от меня потребовал г-н де Мондори. Итак, я к нему подошла и прочла стихи в его честь (посылаю их Вам), принятые г-ном де Ришелье в высшей степени живо и с ласковостью, совершенно необычайной и неожиданной. Ибо как только г-н кардинал заметил, что я направилась к нему, он, прежде всего, воскликнул: "А, вот и *маленькая Паскаль*!"* Затем он меня обнял, поцеловал и, пока я читала стихи, не выпускал меня из объятий, всякий раз радостно целуя. Когда я закончила читать, он сказал: "Я сделаю все, о чем вы просите. Напишите отцу, чтобы он спокойно возвращался"». Затем к детям подошла м-м д'Эгийон и, выслушав слова глубокой благодарности от Жильберты, спросила о Блезе. Когда Жильберта представила герцогине еще одного прославившегося в парижском обществе ребенка Этьена Паскаля, та осыпала пятнадцатилетнего вундеркинда похвалами и комплиментами. Это восхищение талантом Блеза герцогиня сохранит и впредь: не случайно именно в ее доме он в 1652 г. будет демонстрировать любопытствующей великосветской публике действие арифметической машины .

Стихи, в которых Жаклина просила Ришелье о снисхождении к отцу, были написаны ею загодя; особо растрогало кардинала то, что юная поэтесса назвала его в своем сочинении по имени: «несравненный наш Арман». Ришелье позволил вернуться в Париж и пригласил Этьена Паскаля вместе с детьми на аудиенцию. По сообщению Маргариты Перье, Э. Паскаль, прибыв из Оверни в столицу, отправился в Руан, где в то время находился кардинал. Когда Ришелье доложили о приходе бывшего «смутьяна», кардинал поинтересовался, прибыл ли тот в одиночку. Получив утвердительный ответ, он заявил, что хочет видеть Паскаля только вместе со всей его семьей. Лишь на следующий день, явившись в сопровождении троих детей, Э. Паскаль был любезно принят кардиналом. В том же году Ришелье предложил ему занять пост интенданта финансов в Руане.

[19] Речь идет об капуцине аббате де Сент-Анже (в миру Жак Фортон), который проповедовал еретические, с точки зрения Паскаля, идеи. Паскаль со своими друзьями Алле де Монфленом и Адрианом Озу решил пресечь распространение «вредной» доктрины, противоречащей столь горячо принятому Паскалем янсенизму. В. Кузен писал в статье *Один эпизод из жизни Паскаля*: «[Сент Анж] утверждал, что ни иезуиты, ни янсенисты не познали истину во всей полноте, но усвоили лишь отдельные ее составляющие, что его доктрина полностью отражает истинное содержание обоих воззрений и как раз в этом состоит ее преимущество: все истинное, что в разрозненном виде

---

* В 1638 г. в Париже был опубликован сборник стихотворений Жаклины под названием *Стихи маленькой Паскаль*.

встречается в учениях иезуитов и янсенистов, здесь собрано во всем блеске, и любые утверждения (даже самые странные из мнений древних философов, а равно и те, что кажутся совершенно нелепыми, если их рассматривать в отрыве от истинных принципов), несмотря ни на что, были бы истинными и выглядели бы весьма согласованными с разумом, если их объединить с принципами его доктрины, ибо истину люди познавали всегда, но только потому всегда ошибались, что им была доступна лишь какая-то часть истины или же потому, что они исключали что-либо из ее содержания; однако, поскольку их истины так и оставались разделенными, то нельзя сказать, что они до конца познаны и сегодня; в разъяснение своей мысли он приводил миф об Орфее, разорванном менадами: члены Орфея, хотя и являются подлинными частями его тела, не могут быть признанными в качестве таковых, когда отделены от него, хотя легко таковыми признавались, когда находились еще в единстве друг с другом и составляли одно тело» (цит. по Л. Брюнсвику).

Паскаль, познакомившись с янсенистскими сочинениями (*Новым сердцем* и *Духовными письмами* Сен-Сирана, *О частом причащении* Арно, *О преобразовании внутреннего человека* Янсения и др.), подаренными в свое время отцу лечившими его врачами, и проникшись духом новых идей, естественно, не мог мириться с такими взглядами.

История с Сент-Анжем дала повод некоторым биографам обвинить Паскаля в доносительстве, хотя этому поступку вряд ли можно дать однозначную оценку. Даже много лет спустя, на собственном опыте ощутив, что такое преследования за инакомыслие, Паскаль все же не утратил привычки «искать правды» в официальных инстанциях, о чем свидетельствуют *Сочинения парижских кюре*, *Письмо адвокату парламента*, история с подписанием формуляра в 1661 г. и другие события.

[20] Речь идет о г-не Камю, епископе Бейе, который, как сообщает Брюнсвик, был лучшим учеником св. Франциска Сальского, создателем жанра религиозного романа и, по словам Сент-Бёва, отличался необычайной творческой плодовитостью.

[21] Согласно Л. Брюнсвику, Франсуа де Арле был архиепископом Руанским в 1615—1651 гг. Ему наследовал племянник, Франсуа де Шанвайон, который в 1671 г. стал архиепископом Парижским и сыграл важную роль в гонениях против Пор-Рояля.

[22] Неточность в датировке. В период «первого обращения» (1646 г.) Паскалю еще не исполнилось и двадцати трех лет.

[23] О незаурядных способностях Жаклины см. ТАРАСОВ, 1982,60—62.

[24] Об уходе Жаклины в монастырь см. преамбулу к примечаниям к *Рассуждению о страстях любви*.

[25] См. преамбулу к примечаниям к *Сочинению по поводу подписи...*

[26] Как известно, «светский» период жизни Паскаля принято начинать с сентября 1651 г., после смерти его отца (см. преамбулу к примечаниям к *Рассуждению о страстях любви*). Впрочем, и в это время он не прекращал своих научных занятий.

[27] Речь идет о событиях лета-осени 1647 г., когда Жаклина под влиянием Блеза отказалась от замужества и решила уйти в монастырь.

[28] На улицу Франс-Буржуа-Сен-Мишель, где он и прожил до конца своих дней.

[29] В замок Вомюрье.

[30] В подтверждение этой мысли Л. Брюнсвик приводит следующую выдержку из письма Жаклины от 1 декабря 1655 г.: «Я получила много поздравлений в связи с тем великим рвением, которое вознесло Вас ныне над всеми житейскими привычками, так что и щетки Вы теперь относите к числу излишних вещей... Вам необходимо (по крайней мере в течение нескольких месяцев) быть столь же чистым, сколь сейчас Вы неопрятны, чтобы окружающие убедились в том, что в смиренном прилежании, а также в неусыпной бдительности к лицу, которое Вам служит, Вы преуспели точно так же, как и в смиренном пренебрежении к тому, что Вас затрагивает в мирской жизни. Только после этого было бы достославно для Вас и поучительно для других, если бы Вас видели в неопрятном платье, хотя, впрочем, я весьма сомневаюсь, что именно в этом заключается наибольшее совершенство, потому что и св. Бернард не разделял этого мнения».

[31] См.: МЫСЛИ, 1994, 265.

[32] Жильберта, очевидно, имеет в виду тех, кто был близок к Пор-Роялю, поскольку для посторонних авторство Паскаля вовсе не было чем-то само по себе разумеющимся; его инкогнито не было разгадано ни полицией, ни иезуитами. Что же касается янсенистов, то картина здесь иная. В *Дневнике де Сен-Жиля*, написанном одним из «отшельников», читаем следующее: «Сегодня [21 января 1655 г.— *О. Х.*] начал печатать письмо на восьми листах ин-кварто, адресованное провинциалу. Некоторые приписывают эту вещь, которой очень интересуются, г-ну Арно, однако большинство считает наиболее вероятным автором г-на Паскаля, который является его другом и находится при нем все последние дни» (цит. по КЛЯУС, 1971, 131).

Хотя Паскаль и был взят на подозрение как возможный автор (об этом сообщил Ф. Перье его родственник, иезуит Фрета), никаких последствий это для него не имело. Под гораздо большим подозрением находились писатель Марен Леруа де Гомбервиль (1600—1674) и некоторые лица, связанные с Пор-Роялем.

[33] Речь идет о чуде св. Терния. У Л. Брюнсвика приведен фрагмент письма Жаклины к Жильберте с историей «чудесного» исцеления. Письмо было написано через пять дней после описываемых событий: «В пятницу, 24 марта, г-н де Лапонтери, священнослужитель, прислал сюда великолепной работы ковчег, в котором находилось Терние из венца Иисуса Христа в оправе из позолоченного серебра, изображающей солнце. Для того, чтобы вся наша община утешилась видом реликвии, прежде чем ее успели вернуть, Терние с почтением поместили в небольшой алтарь на хорах и все сестры подходили к нему, чтобы коленопреклоненно поцеловать святыню, перед тем воспев хвалу св. Венцу; после этого все дети [воспитанники "малых школ" Пор-Рояля.— *О. Х.*] также по очереди подходили к св. Тернию.

Сестра Флавия, их наставница, которая находилась ближе всех к алтарю, увидев приближающуюся Марго [Маргариту Перье.— *О. Х.*], ...взяла реликвию и приложила ее к глазу девочки, причем сделала это без всяких

предварительных обдумываний. Затем все разошлись и св. Терние было возвращено г-ну де Лапотери. Вечером сестра Флавия, забывшая о произошедшем событии, увидала Марго, которая, беседуя с одной из подруг, сказала: "Мой глаз исцелен, он более не болит". Для сестры Флавии это было большой неожиданностью; она тут же подошла и убедилась, что застарелой и неподдающейся лечению фистулы, которая еще утром была толщиной в палец, теперь не стало вовсе, и глаз девочки, который до прикосновения реликвии едва видел, поскольку очень слезился, выглядел теперь столь же здоровым, как и другой, так что между ними нельзя было заметить никакого различия. Сестра Флавия надавила на него, но вместо того, чтобы, как раньше, выступил гной или, по крайней мере, густая жидкость, оттуда ничего не выделялось, как и из другого глаза, который был здоров.

Предоставляю Вам самой вообразить, в какое изумление это повергло нашу сестру. Она никак не смогла объяснить этого и удовлетворилась тем, что рассказала о случившемся матери Агнессе, уповая на то, что время покажет, было ли исцеление таким подлинным, как это кажется теперь. Мать Агнесса была так добра, что на следующий же день рассказала мне обо всем».

Несколько дней спустя девочку, как пишет Л. Брюнсвик, осмотрел Далансе, пор-рояльский хирург. Он счел исцеление чудесным, а затем (14 апреля) все медики, с которыми консультировался Пор-Рояль, признали, что исцеление превышает обычные силы природы. Так были развеяны последние сомнения относительно того, оповещать ли всех о чуде, 22 октября по всей форме подтвержденном генеральными викариями архиепископа Парижского. До этого длительное время работала специальная комиссия, расследовавшая обстоятельства исцеления Маргариты. Ведь Пор-Роялю тогда грозили репрессии в связи с публикацией *Провинциалий*, что подтверждалось приказом об удалении из монастыря «отшельников» после выхода в свет Пятого письма (20 марта). Однако чудо опрокинуло все планы врагов крамольного монастыря, за который заступилась королева-мать; к тому же слава монастыря разнеслась по всей Франции. Потому в отношении подлинности чуда было произведено строжайшее дознание, опрошено множество свидетелей (сам Паскаль давал показания комиссии 8 июня), но, в конце концов, чудо пришлось признать. Это событие несколько оттянуло окончательную расправу с Пор-Роялем.

Существуют разные точки зрения на естественную подоплеку чуда, на то, как проходило исцеление и сколько раз к глазу Маргариты Перье прикладывали св. Терние (см. КЛЯУС, 1971, 140–141).

[34] См., например, *Мысли*, фр. 832.

[35] Л. Брюнсвик указывает, что речь здесь идет о сочинении Фелье де ла Шеза, секретаря герцога де Роанне, которое называлось *Рассуждение о доказательствах книг Моисеевых* и было в 1672 г. опубликовано вместе с *Рассуждением о Мыслях г-на Паскаля* (автор скрывался под псевдонимом Дюбуа де Лакур).

[36] Ср., например, *Мысли*,251; 431; 435; 450; 468; 605; 613 и др.

[37] См. там же, фр. 543.

[38] См. там же, фр. 556.

[39] См. там же, фр. 194.
[40] Мф. 11, 27.
[41] *Мысли*,556.
[42] Там же, фр. 544.
[43] См. там же, фр. 527.
[44] Там же, фр. 547.
[45] Там же, фр. 556.
[46] Там же, фр. 836.
[47] Там же, фр. 546.
[48] См., например, там же, фр. 434.
[49] См., например, там же, фр. 540; 548.
[50] См., например, там же, фр. 566; 575.
[51] В конце 1659 г. Паскалю исполнилось 36 лет; первым «годом уединения» следует считать 1654-й,— год «второго обращения». Следовательно, Паскалю оставалось жить не четыре года, а немногим менее трех лет. Жильберта, видимо, полагала, что «второе обращение» состоялось в 1653 г., когда Блезу исполнилось тридцать лет.
[52] Речь идет о «втором обращении» Паскаля, когда он оставил свет и вошел в круг пор-рояльских отшельников (см. преамбулу к примечаниям к *Беседе с г-ном де Саси...*).
[53] Герцогу де Роанне.
[54] См. С. 353 настоящего издания.
[55] См. С.385—386 настоящего издания.
[56] Зимой 1662 г. в провинции Блуа был сильный голод, и Паскаль искал возможность оказать помощь голодающим. Он еще осенью 1661 г. выдвинул идею организации в Париже движения регулярного каретного движения по определенным маршрутам и с фиксированными остановками; проезд в таких каретах должен был стоить пять су, что делало этот вид транспорта широко доступным. Идею поддержал герцог де Роанне, усилиями которого было создано акционерное общество, 7 февраля 1662 г. получившее королевскую привилегию. Общество возглавили герцог де Роанне, маркизы Кренан и Сурш, а также Паскаль. Движение открылось 18 марта; первый маршрут пролегал от предместья Сент-Антуан до Люксембургского дворца. Новое обращение Паскаля к компаньонам не встретила понимания с их стороны и добыть деньги не удалось, так что помочь голодающим он сумел только незначительными средствами, которыми на тот момент располагал.

Эта история еще раз подчеркивает многогранность паскалевского гения. Действительно, ставив заметный след в физике, математике, литературе, Паскаль изобрел и такие широко распространенные сегодня вещи, как общественный транспорт и...обыкновенную одноколесную тачку.

[57] См. *Мысли*, 550.
[58] Мф. 25, 41—46.
[59] В завещании, составленном 3 августа 1662 г., Паскаль отписывал главным лазаретам Парижа и Клермона по четвертой части своих доходов, «от недавно налаженного в Париже омнибусного движения».

[60] Здесь перед нами пример принятого среди янсенистов сурово-благочестивого отношения к смерти (ср. в настоящем издании письмо к Ф. и Ж. Перье по поводу смерти отца).

[61] 1 Пет. 4, 15–16.

[62] Л. Брюнсвик отмечает, что Жаклина сама всегда желала, чтобы смерть близких вызывала у людей подобные чувства, и потому Блез, говоря так о только что умершей, на самом деле пребывает в глубоком внутреннем согласии с ней.

Л. Брюнсвик, вслед за В. Кузеном, рассказывает, что, когда в середине 1653 г. м-м Перье серьезно заболела, Жаклина написала своему деверю и несчастной больной письмо, в каждой строке которого чувствовалось «сокрушение нежнейшего и в высшей степени удрученного сердца, проникнутого могучими порывами благочестия», которые были причиной того, что она едва ли не радовалась происходившему с сестрой и даже пыталась побудить г-на Перье воспользоваться болезнью Жильберты и полностью вручить себя Богу. «Я ясно вижу,— писала она,— что если Господь лишает вас столь великого утешения, то лишь затем, чтобы всецело привлечь к Себе; ибо хотя ваш союз в высшей степени законен и свят, все же есть нечто более совершенное. Господь, знающий по Своей божественной мудрости, что вы не склонны посредством святого и всецело добровольного разрыва предупредить ту мучительную разлуку, которая неизбежно случится рано или поздно, хочет засвидетельствовать вам, что пресловутые препятствия, внушаемые самолюбием, могли бы устраниться в единый миг, когда Ему будет угодно.

<...> Не могу удержаться от того, чтобы не сказать вам: для всякого человека у меня есть только одно пожелание — чтобы Господу было угодно поместить его в состояние наисовершеннейшего покоя, призвав его к Себе, ибо Господь — единственная цель, к которой должно стремиться».

[63] Речь идет о Ж. Дома (см. прим.1 к *Сочинению по поводу подписи...* и прим. 1 к письму к Ж. Дома).

[64] *Мысли*, 471.

[65] См. там же, фр. 313.

[66] Согласно мнению Л. Брюнсвика, м-м Перье специально подчеркивает эту мысль, поскольку Людовик XIV, воспитанный иезуитами, весьма подозрительно относился ко всему, что было связано с Пор-Роялем. «Впрочем, она довольно точно передает истинные взгляды Паскаля, который всегда демонстрировал свое уважение к королевской власти и в 1652 г. действительно отказался принимать участие в Фронде. Но, благодаря *Трем беседам о положении великих мира сего* и фрагментам, которые собраны в V разделе *Мыслей**, нам известны мотивы, обусловившие именно такие взгляды. И мотивы эти были вполне способны привести в замешательство великого короля или уж по крайней мере доставили бы ему мало удовольствия».

[67] Ср. *Мысли*, 324.

[68] Ср. *Мысли*, 524..

---

* Л. Брюнсвик, разумеется, имеет в виду собственную компоновку паскалевских м - нускриптов; пятый раздел объединяет у него фр. 291–338.

[69] *Мысли*,550.

[70] Во многих религиозных сообществах того времени было принято обмениваться каждый месяц записками, в которых содержалось какое-нибудь изречение, представляющее собой тему для размышлений. Л. Брюнсвик указывает, что именно в связи с одной из таких записок Паскаль написал *Тайну Иисуса* (*Мысли*, 553).

[71] Согласно сообщению Л. Брюнсвику, этим человеком был кюре из прихода св. Марты.

[72] См. также прим. 165 к *Похвальному слову...*

[73] Л. Брюнсвик писал, цитируя *Историю аббатства Пор-Рояль* П. Фожера: «Тем, кто его [Паскаля] не знал, он казался властным и категоричным. Но вскоре они бывали вынуждены признать, что только стремительность и точность, присущие его уму, заставляли его говорить так».

[74] См. выше прим. 59.

[75] Ср. С. 385—386 настоящего издания.

[76] Паскаль не хотел тревожить людей ночью, а кюре, со своей стороны, не имел права давать предсмертное причастие, если желающий причаститься не выглядит умирающим.

[77] Л. Брюнсвик обоснованно замечает, что под *главой* здесь понимается Иисус Христос, а под *членами* — бедняки (ср. Мф. 5, 3; Еф. 1, 22—23).

[78] Сохранился текст *Приглашения на похороны*, которое рассылал Ф. Перье: «Вы приглашены присутствовать на проводах в последний путь, отпевании и предании земле усопшего Блеза Паскаля, при жизни — стремянного, сына покойного Этьена Паскаля, государственного советника и президента палаты сборов в Клермон-Ферране, умершего в доме своего зятя г-на Перье, советника вышеуказанной палаты сборов; этот дом находится на рвах близ ворот Сен-Марсель, у обители Отцов христианского учения. Траурная церемония состоится в понедельник 21 дня августа месяца 1662 года в 10 часов утра в церкви Сент-Этьен-дю-Мон, находящейся в его приходе и являющейся местом его погребения, куда, если им угодно, могут прийти и дамы».

Результаты посмертного вскрытия известны благодаря воспоминаниям Маргариты Перье: доктора, произведя вскрытие, желудок и печень нашли увядшими, а кишечник гангренозным, хотя так и не смогли дать точного ответа на вопрос о том, было ли это причиной мучительных колик или их следствием. Наиболее удивительные результаты дало вскрытие черепа, который, как оказалось, не имел швов, помимо ламбдовидного; это, видимо, и было причиной тяжелых головных болей, которыми он страдал всю жизнь. Правда, в прошлом у него был и другой шов, который называется лобным. Но будучи в детстве долгое время открытым (что в этом возрасте довольно частое явление) и так и не сумев вновь закрыться, он образовал над собой нарост, полностью покрывший его и достигший столь заметных размеров, что легко прощупывался пальцами. Никаких следов венечного шва не было. Доктора, производившие вскрытие, отметили необычайную величину мозга, вещество которого было столь твердым и плотным, что побуждало именно в указанном обстоятельстве видеть причину незаростания лобного шва и возникновения нароста.

Возможной причиной смерти и предшествовавшего ей состояния организма были признаны два углубления, образовавшиеся на внутренней стороне черепа, напротив мозговых желудочков в роде отпечатков пальцев в воске, наполненные свернувшейся и испорченной кровью, от которой началось гангренозное воспаление мозговой оболочки.

Жан-Антуан Кондорсе
Похвальное слово Паскалю
(Éloge de Blais Pascal)

Похвальное слово Паскалю было опубликовано более чем через столетие после выхода в свет биографии Паскаля, составленной Жильбертой Перье. Написанное Кондорсе в 1774 г., оно отразило суть критического отношения «Века разума» к паскалевскому отходу от естествознания и к паскалевскому христианству. Текст Кондорсе показателен на фоне сложившихся ко второй половине XVIII в. традиций восприятия Паскаля. Пор-рояльская традиция, воплотившаяся в первом издании *Мыслей* и в сочинении Ж. Перье, стремилась подчеркнуть черты Паскаля-христианина, гения, который отрекся от мира, чтобы посвятить себя Богу (к этому времени попытки врагов янсенизма обвинить автора *Мыслей* в атеизме и тому подобных грехах, продиктованные старыми обидами, постепенно прекратились, поскольку в эпоху торжествующего секуляризма Паскаль представлял собой весьма авторитетную опору для любого рода пропаганды христианства, постепенно превращаясь в надпартийного классика христианской апологетики). Традиция, идущая от *Философских Писем* Вольтера и характеризующаяся прежде всего «развенчательным» пафосом, резонно видела в Паскале своего главного противника в войне против «суеверием»,— «утонченного мизантропа», чернящего человечество и использующего в борьбе с людской природой те же методы, что и в борьбе с иезуитами (подробнее об отношении просветителей к Паскалю см. КЛЯУС, 1971, 254–281). Суть этого подхода можно выразить словами того же Вольтера: «Я чту гений и красноречие Паскаля, но чем больше я их уважаю, тем больше проникаюсь уверенностью, что он сам захотел бы исправить многие из этих мыслей, небрежно набросанных им на бумаге, с тем, чтобы подвергнуть их исследованию» (*Вольтер.* Философские сочинения.— С. 190). Л. Брюнсвик некогда верно заметил, что вольтеровская традиция поменторски относится к Паскалю: когда похвалит, когда (чаще всего) побранит, когда — пожалеет его как «жертву суеверия» (см. МЫСЛИ, 1994, 21). Самым талантливым представителем такой традиции (даже рядом с Вольтером) можно считать Кондорсе. Если Вольтер сосредоточился на язвительных разоблачениях, а Д'Аламбер ограничился недоговоренностями и туманными намеками на скрытый атеизм Паскаля, то Кондорсе реализовал программу позитивной критики «пор-рояльского секретаря» с позиций уверенного в своих силах Просвещения (порой даже до наивности самонадеянного). Действительно, помимо того, что Кондорсе был достаточно крупным ученым, чтобы по

достоинству и со знанием дела оценить вклад Паскаля в науку и авторитетно заявить об этом, он выступил позже своих старших современников и потому имел возможность обобщить вольтеровский опыт.

Противопоставив свое *Похвальное слово Жизни Паскаля*, написанной сестрой-янсенисткой, Кондорсе поднял вопрос и о новом издании *Мыслей*, которое более «аутентично» отразило бы идеи их автора и восстановило бы наконец «историческую справедливость». Такое издание было подготовлено самим Кондорсе и вышло в свет в 1776 г. Книга вызвала прилив энтузиазма у престарелого Вольтера, который предложил переиздать ее большим тиражом, дабы «подлинный» Паскаль стал доступен широкой публике, и написал новые примечания — как для собственно Паскалевых фрагментов (часть вольтеровских замечаний из *Философских писем* была включена Кондорсе в издание 1776 г.), так и «примечания к примечаниям» Кондорсе, а также небольшое *Предисловие*. Эти заметки Вольтера сами по себе — интереснейший объект исследования, хотя они (порой небезосновательно) удостаивались нелестных отзывов. Иногда вольтеровские «комментарии» и впрямь трудно определить иначе, нежели «придирки дурного тона». Однако, они — памятник эпохи, один из классических типов отношения к паскалевскому творчеству и, в конце концов, весьма оригинальный тип комментария, который нечасто встретишь в литературе. Итог совместных усилий Кондорсе и Вольтера предстал перед читателем весной 1778 г., незадолго до смерти старшего из издателей. Кондорсе выступал анонимно, в качестве автора *Похвального слова Паскалю*. Весьма оригинальной была структура издания, в состав которого, помимо избранных *Мыслей* с примечаниями Кондорсе и Вольтера (см. прим. 3 к трактату *О геометрическом уме*), вошли фрагменты *Беседы с г-ном де Саси*, представленные в виде отдельных сочинений главы *О геометрическом уме* и *Об искусстве убеждать* и один текст, предположительно принадлежавший Б. Фонтенелю; особенно же показательна своего рода «методологическая» часть, включающая *Предисловие нового издателя* (т. е. Вольтера), *Предисловие знаменитого Автора Похвального слова Паскалю*, рассуждение о так называемом *Амулете* Паскаля (обычно называемом *Мемориалом*) и само *Похвальное слово Паскалю*.

Издание Кондорсе—Вольтера возбудило религиозно настроенную публику. Вот некоторые из отзывов: «Цель этого издания — превратить *Мысли* Паскаля в сочинение, потворствующее безбожию. Искажать так книгу, читаемую и почитаемую уже более ста лет,— разве это не безумие, требующее лечения?»; «Кондорсе дошел до того, что включил в *Мысли* Паскаля критические замечания патриарха безбожников»; «*Мысли* Паскаля благодаря заботам комментатора стали самой дьявольской книгой против христианства, способной множить материалистов, деистов, атеистов,— что, вероятно, и составляло цель издателей, которой они превосходно достигли» (цит. по КЛЯУС, 1971, 275). Впрочем, созданный Кондорсе и Вольтером образ Паскаля действительно был слишкомо тенденциозен и «аранжирован» (Л. Брюнсвик), а посему будоражил умы недолго. Уже в 1779 г. полное собрание сочинений, подготовленное аббатом Боссю, засвидетельствовало реванш «христианского» подхода к Паскалю.

Перевод О. И. Хомы выполнен по изд.: PENSÉES, 1778, I, 1–98.

[1] В оригинале примечания Кондорсе и Вольтера были обозначены строчными латинскими буквами и астериксами соответственно. В настоящем издании примечания Кондорсе и Вольтера к тексту *Похвального слова* обозначены арабской цифрой с астериксом и вынесены в особый раздел, где примечания Вольтера к примечаниям Кондорсе даны в виде подстрочных сносок.

[2] В оригинале: *Préface de l'illustre auteur de l'Éloge de Pascal.*

[3] Под «почтением» Кондорсе имеет в виду признание заслуг Паскаля-ученого. В *Похвальном слове* он с лихвой восполняет «недочеты» янсенистов, посвящая значительную часть текста описанию физических и математических достижений Паскаля и проводя параллели с наукой XVIII в. Если г-жа Перье допустила известные «перегибы» по части «святости», то Кондорсе повинен в таком же «перегибе» в сторону «научности». Об обстоятельствах издания паскалевских черновиков см. МЫСЛИ, 1994, 13–19.

[4] См. С. 357 настоящего издания.

[5] См. *Мысли*, 242, 243, 428, 543, 556.

[6] Вывод Кондорсе не совсем корректен. Дело в том, что царивший среди энциклопедистов культ доказательства предполагал последнее необходимым для любой истины. Доказательства должны быть строго логическими, как в математике. Иначе говоря, доказательств существования Бога, о которых говорил Паскаль (посредством веры, откровения, интроспекции), Кондорсе просто не воспринял, ибо искал лишь строго рациональной процедуры вывода. Если Паскаль отвергал возможность подобной процедуры в теологии и, следовательно, полагал Бога рационально непостижимым (см., например, *Мысли*, 585), то для Кондорсе он тем самым вообще лишал смысла понятие Бога. Здесь кроется причина выдвигавшихся просветителями против Паскаля обвинений в скрытом атеизме, (см. КЛЯУС, 1971, 270, 274). Раз для Бога нельзя подыскать разумных доказательств, значит, его нет — такова их логика. Вольтер, Кондорсе и др. потому и проповедовали деизм, что он давал, с их точки зрения, возможность доказательства религиозных истин.

Однако Паскаля требует правильного понимания. Он ведь не утверждает, что разум бесполезен в исследовании религиозных истин (иначе зачем было бы задумывать *Апологию*), а лишь уточняет: использовать разум следует в пределах его возможностей, бессилие разума познать первые начала «свидетельствует лишь о слабости нашего разума, а не о сомнительности всех наших познаний» (*Мысли*, 282). Согласно Паскалю, вопрос о бытии Божьем превышает возможности разума; здесь необходимы иные средства познания (см. ниже прим. 7). У Кондорсе, однако, разум не знает никаких окончательных границ, все неведомое —неведомо лишь временно. Стало быть, здесь мы сталкиваемся с фундаментальным непониманием, коренящемся в абсолютном различии взглядов на сами основы жизни. Кондорсе с высоты своего просвещенного века просто указывает Паскалю на явные «заблуждения», свойственные эпохе неразвитых в достаточной мере наук. Он пока не может знать, что через три года в Риге выйдет в свет сочинение немецкого профессора, который, ограничивая знание, чтобы дать место вере, напишет

по поводу попыток рационального постижения божества: «Принимать регулятивный принцип систематического единства природы за конститутивный и гипостазировать как причину то, что только в идее полагается в основу согласованного применения разума,— значит только запутывать разум» (*Кант И.* Критика чистого разума.— М., 1994.— С. 413). Что ж, в спекулятивной философии действительно «не существует сколько-нибудь важной догмы, которая бы не поддерживалась и не опровергалась в равной мере великими людьми». В ряд этих великих людей Кондорсе мог бы зачислить и себя.

[7] Деизм возник в XVII в., его основателем был английский философ Эдуард Херберт Чербери (1583—1648). Кондорсе совершенно точно передает суть этого учения, поэтому легко можно представить себе, какой была реакция Паскаля на попытки «достичь познания Бога посредством одного только разума»: «Нечестивцы хулят христианскую веру, потому что плохо знают ее. Они воображают, что она состоит только в поклонении великому, могущественному и вечному Богу. В этом собственно заключается деизм, почти столь же далекий от христианской религии, как и атеизм, прямо противоположный первому» (*Мысли*, 556). Деизм, согласно Паскалю,— это попытка познать Бога без осознания собственного ничтожества; деисты, по паскалевской классификации, соответствуют философам, исполненным гордыни (см., например, *Мысли*, 443). Чрезмерно полагаясь на разум, они не понимают самое его природы (там же, фр. 252; 253; 267—270; 272—274).

[8] См. выше прим. 6.

[9] Речь идет о двадцать пятом (последнем) *философском письме* Вольтера (1734), которое называется «Замечания на *Мысли* г-на Паскаля».

[10] Обмен комплиментами — весьма характерная деталь примечаний Вольтера и Кондорсе. Безусловно, речь идет о великих мыслителях, достойных всяческого уважения, но порой кажется, что в издании 1778 г. они использовали все мыслимые и немыслимые поводы для взаимного восхваления.

[11] Намек на знаменитый «аргумент пари» (*Мысли*, 233).

[12] Нонконформистами, или диссидентами, в Англии XVII в. было принято называть лиц, не принадлежавших к англиканской церкви.

[13] Ср. *Мысли*, 693.

[14] Во 2-м томе издания 1778 г. после § II третьей главы помещено *Рассуждение об аргументе Паскаля и Локка относительно возможности другой жизни в будущем* (т. е. после смерти).

[15] То, что Кондорсе выступил анонимно, конечно же не помешало публике узнать, кто на самом деле является автором *Похвального слова Паскалю*.

[16] О должностях, которые Этьен Паскаль занимал в Клермоне, см. прим. 3 к *Жизни Паскаля*.

[17] Этьен Паскаль «был не просто любителем математики, не дилетантом, а серьезным ученым. После него осталось несколько работ по геометрии; в истории математики его имя связано с открытой им алгебраической кривой четвертого порядка — так называемой *улиткой Паскаля*» (КЛЯУС, 1971, 17).

[18] Уединение Э. Паскаля не являлось, по крайней мере, творческим отшельничеством. Он не просто «поддерживал связи с Робервалем», но входил вместе с ним в научный кружок, сформировавшийся вокруг известного уче-

ного-монаха М. Мерсенна, который вел обширную переписку с виднейшими естествоиспытателями Европы. Связи с П. Ферма, проживавшим в Тулузе, также поддерживались благодаря переписке. Полемика некоторых членов кружка, а также Ферма, с Декартом началась в 1637 г., после опубликования Декартовых *Опытов* (подробнее см. прим. 11 к *Жизни Паскаля* и КЛЯУС, 1971, 25–26). С 1636 г. этот кружок стал посещать и Блез.

[19] Речь идет об обвинениях в атеизме, выдвинутых против Декарта в середине 40-х гг. XVII в. профессором Утрехтского университета Гисбертом Воэцием (1593–1680) и некоторыми другими теологами, как кальвинистами, так и католиками. Показательно, что Воэций называл философию Декарта не только атеистической, но и иезуитской, и даже пытался добиться ее формального осуждения.

[20] В конце 30-х годов XVII в. правительство Ришелье порой сокращало, а порой и вовсе приостанавливало выплату процентов рантье, жившим на доходы с государственных рент. Естественно, это вызывало беспорядки, завершавшиеся репрессии. Весной 1636 г. в Бастилию попали трое парижских рантье — Бурж, Шеню, Селерон. Э. Паскаль выступил одним из вдохновителей антиправительственного «митинга» рантье в магистратуре Парижа 26 марта 1638 г. (см. КЛЯУС, 1971, 33–34).

[21] Пьер Сегье (1588–1672), занимавший при кардиналах Ришелье и Мазарини — более сорока лет — третью по значению после короля и первого министра должность канцлера, в ведении которого находилась полиция, местные органы власти и суды, был незаурядной личностью: покровителем наук, ученым филологом и страстным библиофилом (его личная библиотека оценивалась в 40 тыс. ливров). Он содействовал кардиналу Ришелье в создании Французской академии и считался ее официальным покровителем.

[22] До осени 1638 г. Э. Паскаль, несмотря на тайный приказ Ришелье об аресте, находился в Париже (причем в течение нескольких месяцев — в собственном доме, ухаживая за Жаклиной, которая болела оспой) и лишь затем бежал в Овернь. В феврале 1639 г. по ходатайству герцогини д'Эгийон он был помилован и вернулся в Париж (см. прим. 18 к *Жизни Паскаля*).

[23] В круг обязанностей интенданта (должность учреждена в 1632 г.) входили сбор налогов, руководство полицией, контроль за соблюдением законов. Таким образом, ему принадлежала фактическая власть в провинции. Э. Паскаль был назначен интендантом финансов; правосудием и полицией ведал другой интендант, Клод Парис. Очевидно, назначение двух интендантов было связано с крупным восстанием, вспыхнувшем в августе 1639 г. в Нижней Нормандии и захватившем Руан — административный центр Верхней Нормандии, куда Э. Паскаль прибыл для исполнения своих новых обязанностей 2 января 1640 г.

[24] Имеется в виду Руан, уроженцем котрого был Пьер Корнель (1606–1684). Он поддерживал знакомство с Э. Паскалем и его семьей, и покровительствовал Жаклине в ее первых поэтических опытах.

[25] Отрывок из *Трактата о конических сечениях* Декарту переслал Мерсенн. «Лишь заглянув в рукопись, Декарт воскликнул: "Я так и думал: этот юноша — выученик Дезарга! У него есть способности, но отсюда еще далеко

до чудес, которые о нем рассказывают"» (КЛЯУС, 1971, 28). Отзыв отнюдь не способствовал установлению нормальных отношений между двумя учеными (см. прим. 11 к *Жизни Паскаля* и прим. 7 к письмам к Ф. и Ж. Перье).

[26] См. преамбулу к примечаниям к письму к королеве Христине. Следует уточнить, что по другим источникам идею арифметической машины Паскаль начал разрабатывать в семнадцать, а не в девятнадцать лет.

[27] Гийом Лежентиль де ла Галезьер (1725—1795) — французский астроном, известен своими наблюдениями во время путешествия на Мадагаскар и в Индию.

[28] Лейбниц создавал свою счетную машину в 70-е гг. XVII в., следуя примеру Паскаля. (см. КЛЯУС, 1971, 342—349).

[29] См. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*.

[30] Мерсенн не сообщил о Торричелли, поскольку тот публиковал свои работы анонимно; лично с Торричелли во время своей поездки в Рим в 1646 г. Мерсенн не встречался. Из письма Паскаля президенту Клермонской палаты сборов де Рибейру от 16 июля 1651 г., написанного в ответ на попытки одного иезуита из Монферрана, соседнего с Клермоном города, оспорить приоритет Паскаля в проведении экспериментов с атмосферным давлением, нам известно, что Мерсенн, узнав об опыте Торричелли из переписки со своими итальянскими корреспондентами, безуспешно пытался воспроизвести его в 1644 г. Только в 1646 г., получив в Италии точные рекомендации, он передал его описание Э. Паскалю в Руан (очевидно через П. Пети — см. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*).

[31] Речь идет о публикации *Новых опытов касательно пустоты* Паскаля (см. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*).

[32] Паскаль практически вступил в эту полемику, во время спора с о. Ноэлем (см. прим. 2 к письмам к Ф. и Ж. Перье, прим. 18 к трактату *О геометрическом уме*, а также преамбулу к примечаниям и прим. 6 к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*).

[33] См. прим. 7 к письмам к Ф. и Ж. Перье.

[34] Ср. более удачное разъяснение сути эксперимента: «Трубка ABMN, имеющая почти вдвое большую длину, чем обыкновенная барометрическая трубка, наполняется ртутью. Отверстия M и N закрываются пальцами. Концом N трубка погружается в ртуть. Если затем отнять палец от N, то ртуть в A падает в расширение у B, а ртуть в M падает до высоты обыкновенной барометрической трубки. У BM образуется пустота и палец всасывается. Если отнять палец у M, ртуть MN падает в чашку, а ртуть в изогнутой

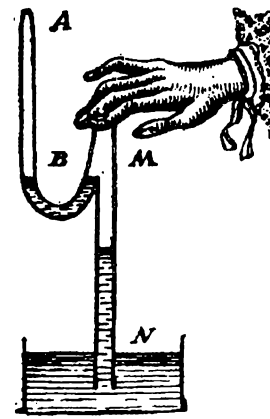

Рис. 1
Эксперимент с трубкой

части поднимается вверх до высоты барометрического столба» (КЛЯУС, 1971, 406).

[35] См. в настоящем издании письмо г-ну Перье от 15 ноября 1647.

[36] Жаклина стала монахиней (см. С. 408–409 настоящего издания), Жильберта строго придерживалась правил сурового янсенистского благочестия (см. прим. 1 к *Жизни Паскаля*), как, впрочем, и ее муж, Флоран Перье (см. прим. 41 к письмам к Ф. и Ж. Перье). Де-ти четы Перье, воспитывавшиеся в Пор-Рояле под руководством Блеза и Жаклины, также были верны принципам христианской жизни.

[37] См. КЛЯУС, 1971, 69–70.

[38] См. КЛЯУС, 1971, 70–72.

[39] Речь здесь идет об изобретении Паскалем гидравлического пресса (см. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*).

[40] Т. е. математиков, использующих алгебраические методы. Возможно одной из причин благожелательного отношения Кондорсе к научным достижениям Декарта и некоторого принижения заслуг Паксаля явилось то обстоятельство, что автор *Похвального слова* (будучи сам крупным математиком) принадлежал к тому же направлению в математической науке, что и Декарт. Паскаль не принял новых, только начинавших в его эпоху завоевывать признание аналитических методов (он не использовал даже алгебраическую символику) и остался верен традициям геометризованной древнегреческой математики. Вот что говорит об этом А. Койре: «историки математики свидетельствуют, что есть два основных типа математического ума — геометры и алгебраисты. <...> Для первых любая проблема решается с помощью построений, для вторых — путем системы уравнений. Для первых коническое сечени — явление в пространстве, а уравнение — лишь отдаленное и абстрактное представление этого явления; для вторых сущность кривой заключается именно в уравнении, а его пространственное выражение совершенно вторично, а иногда даже и бесполезно» (цит. по ТАРАСОВ, 1982, 59). Именно этим «консерватизмом» Паскаля историки науки объясняют то, что он не открыл дифференциальное исчисление, хотя и был очень близок к нему (см. КЛЯУС, 1971, 28; 374–375).

[41] Солидаризуясь с Сент-Бёвом, Л. Брюнсвик не советует придавать слишком уж большого значения инциденту на мосту в Нейи, который если и способствовал «второму обращению», то отнюдь не в качестве решающего обстоятельства. На протяжении всего периода «светской жизни» Паскаль так и не стал совершенно своим в обществе и, по словам Л. Брюнсвика, однажды пораженный яркой новизной неведомого ему прежде образа жизни, постепенно разочаровывался в нем. Тому было несколько причин. Во-первых, болезнь Паскаль со временем только усиливалась; во-вторых, средства не позволяли ему вести жизнь, привычную для его великосветских друзей; наконец, янсенизм пустил в сознании Паскаля слишком глубокие корни, чтобы оказаться надолго забытым после 1646 г.; конечно же, не обошлось и без Жаклины, к тому времени уже ставшей монахиней и всеми силами пытавшейся вернуть на путь благочестия «блудного» брата. Вот что она писала в сентябре (т. е. более чем за два месяца до инцидента в Нейи): «Если бы я

рассказывала обо всех его [Паскаля] визитах столь же подробно, то получился бы целый том. Ибо начиная с указанного времени эти визиты стали столь частыми и столь продолжительными, что, как мне казалось, я только им и посвящала свое время. Я лишь следовала за событиями, не оказывая на него никакого давления и постепенно стала замечать, что брат мало-помалу поднимался на такую духовную высоту, примеров которой мне больше не доводилось видеть, и, надеюсь, вы будете вести себя так же, как и я, если Господу будет угодно продолжить свою работу, в особенности над развитием у него смирения, кротости и стойкости в презрении к самому себе и желании быть ничем для людского уважения и памяти потомков». Ко «второму обращению» Паскаль шел вполне естественным путем, следуя «исключительно логике своего духовного развития» (Л. Брюнсвик).

[42] Кондорсе, вероятно, имел в виду, что человек беспристрастный и до конца продумавший вопрос выбора исповедания, не станет присоединяться к какой-либо религиозной конфессии. Ведь с принципами разума, по его мнению, согласуется только деизм (см. выше прим. 6 и 7).

[43] Речь идет о парижском адвокате и публицисте Антуане Арно-старшем (1560—1619), земляке и другом молодости Э. Паскаля. А. Арно был сторонником политики Генриха IV и, естественно, крайне негативно относился к иезуитам, сумев передать эту нелюбовь своим многочисленным детям.

[44] См. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 527—530.

[45] Впервые иезуитов изгнали из Франции после покушения Ж. Шателя на Генриха IV (1594), однако указом того же Генриха IV Общество было восстановлено в правах. Король мотивировал этот шаг тем, что за границей иезуитов труднее контролировать и, таким образом, у них появляется больше возможностей для организации успешного покушения. После убийства Генриха IV (1610) иезуиты вновь были изгнаны из королевства и возвращены через два года. Кондорсе имеет в виду изгнание иезуитов в 1764 г., когда правительство воспользовалось разоблачениями их торговых махинаций для того, чтобы избавиться от слишком могущественных «монахов». Париж в этом не был одинок, поскольку в 1759 г. иезуитов изгнали из Португалии, а в 1767 г.— из Испании. 21 июля 1773 г. папа Климент IV своим бреве *Dominus ac Redemptor noster* полностью упразднил Общество Иисуса. Однако 7 августа 1814 г. орден был восстановлен Пием VII.

[46] Вот как сам Паскаль оценивал роль янсенистских теологов, которые помогали ему в работе над *Провинциалиями*: «Меня спрашивают, читал ли я сам все те книги, которые цитирую? Я отвечаю, что нет, потребовалось бы провести всю жизнь за чтением очень плохих книг, но я дважды прочел старика Эскобара. Что касается остальных, их читали мои друзья; но я не привел ни одного отрывка, не прочитав его сам в той книге, из которой цитировал, и не вникнув в вопрос, которого он касался, а также не прочитав того, что отрывку предшествовало, и того, что за ним следовало, дабы не ошибиться» (цит. по КЛЯУС, 1971, 156.).

[47] См. ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 18—19.

[48] Там же, С. 468—469

[49] Там же, С. 19—21.

[50] В Риме *Провинциалии* были осуждены и внесены в Индекс запрещенных книг 6 сентября 1657 г. Государственный совет приговорил книгу к сожжению в 1660 г., основываясь на выводах специально созданной комиссии из четырех епископов и девяти докторов Сорбонны. Теперь осуждение должно было быть произведено на провинциальном уровне. Парламент Экса прославился анекдотической ситуацией (см. КЛЯУС, 1971, 158): официально осудив *Провинциалии* еще в феврале 1657 г., члены парламента никак не могли найти экземпляр для сожжения, поскольку отдать свой собственный для столь «благочестивого» мероприятия никто из них не захотел. Выход был найден довольно оригинальный: название *Письма к провинциалу* написали на каком-то альманахе, который и был предан торжественному сожжению.

[51] Следующее описание арифметического треугольника представляется более доступным: «Верхняя строчка треугольника (его можно, соблюдая подобие, неограниченно увеличивать) образована единицами, следующая — числами натурального ряда, которые получаются суммированием чисел верхней строки от первого до (включительно) стоящего непосредственно над об-

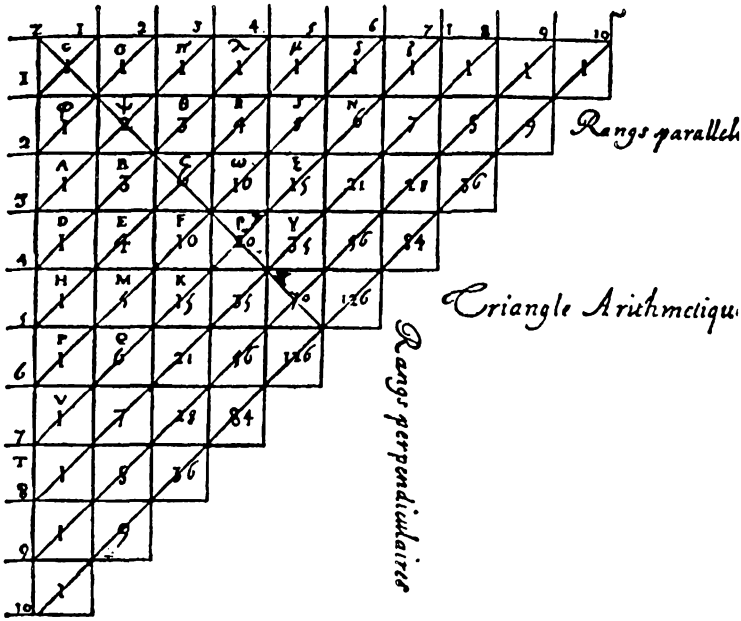

Рис 2
Арифметический треугольник

разуемым числом. По этому же правилу образованы из чисел второй строки сверху числа третьей строки сверху и т. д. Таким образом, арифметический треугольник у Паскаля строится по аддитивному закону. Числа n-ой строки Паскаль называл числами n-го порядка. Числа третьего порядка именовались также треугольными, четвертого порядка — пирамидальными» (КЛЯУС, 1971, 365–366).

[52] Далее у Кондорсе следует описание специальных свойств арифметического треугольника и параллелей между открытиями Паскаля и его английских коллег — Валлиса и Ньютона, а также — паскалевского вклада в теорию вероятностей, которое мы сочли возможным опустить. Популярное изложение этих идей см. КЛЯУС, 1971, 350–375).

[53] Кондорсе имеет в виду попытку Паскаля применить принцип подсчета вероятности выигрыша к богословским рассуждениям, т. е. знаменитый «аргумент пари»: «Взвесим выигрыш и проигрыш, ставя на то, что Бог есть Возьмем два случая: если выиграете, вы выиграете все; если проиграете, то не потеряете ничего. Поэтому, не колеблясь, ставьте на то, что Он есть» (*Мысли*, 233).

Этот аргумент служил излюбленной мишенью нападок просветителей на Паскаля. Ср.: «Впрочем, параграф этот кажется немного неприличным и ребяческим; эта идея игры, выигрыша и проигрыша не подобает серьезности предмета. ...Ваше рассуждение может только породить атеистов, коль скоро голос всей нашей природы не станет нам кричать, что бог есть, с той же силой, с какой отмечены слабостью все эти ухищрения» (*Вольтер* Философские сочинения.— С. 194–195).

[54] См. МЫСЛИ, 1994, 10–12, а также КЛЯУС, 1971, 194 и С. 303–304 настоящего издания

[55] Современный исследователь утверждает: «...Паскаль был, вернее мог быть, геометром в древнегреческом стиле, владея той техникой геометрических построений и геометрического анализа, которая сейчас в сущности забыта» (КЛЯУС, 1971, 336).

Подобные приоритеты в науке, а также дружба с Робервалем и неприязнь к Декарту обусловили неприятие Паскалем декартовской аналитической геометрии.

Что до Торричелли, то Паскаль иногда пытался оспорить приоритет итальянского ученого в пользу Роберваля (см. *Мемуары Амоса Деттонвиля* и *Историю рулетты*).

[56] Под псевдонимом Амоса Деттонвиля (а не Детувиля) Паскаль в июне 1658 г. объявил конкурс по решению шести задач, касающихся циклоиды Жюри возглавляли Каркави и Роберваль, завершить конкурс следовало 1 октября 1658 г. 24 октября жюри объявило Паскаля победителем (подробнее см. КЛЯУС, 1971, 193–197 и ТАРАСОВ, 1982, 267–269).

[57] Впоследствии Паскаль подверг решение Лалуэра (а не Лалубера) резкой критике как «незначительное».

[58] Здесь Кондорсе прав. Конкурс Деттонвиля был задуман пор-рояльскими друзьями Паскаля, ради прославления общины — на сей раз, на ниве математики. Разумеется, результат его был предсказуем. Однако следует все

же заметить, что предложенные Паскалем решения задач вызвали восхищение у многих его знаменитых современников. Так, Х. Гюйгенс, сам участвовавший в конкурсе и решивший четыре задачи, 5 февраля 1659 г. писал Паскалю, что ему хотелось бы называться его учеником в науке, где Паскаль превосходит решительно всех. «Работа выполнена столь тонко,— писал Гюйгенс в июне того же года Слюзу,— что к ней нельзя ничего добавить» (цит по КЛЯУС, 1971, 197).

[59] Имеется в виду математик Джон Валлис (1616—1693) — англичанин и протестант

[60] Кондорсе иногда неточно цитирует Паскаля. В данном случае речь идет о фр. 920 *Мыслей*: «Лучше повиноваться Богу, чем людям. Я ничего не боюсь, ни на что не надеюсь; другое дело — епископы. Пор-Рояль боится, да и не политично разлучать их: они перестанут бояться и сделаются более опасными».

[61] См. С. 76—77 настоящего издания.

[62] Кондорсе перечисляет основные положения трактата *О геометрическом уме* (См. С. 94—95 настоящего издания).

[63] Это замечание направлено против пор-рояльских издателей, выпустивших в 1669 г. главную книгу Паскаля под названием *Мысли г-на Паскаля о религии и некоторых других предметах, найденные после его смерти среди его бумаг.*

[64] См. выше прим. 6.

[65] См., например, *Мысли*, 385; 430; 434.

[66] Там же, фр. 66—67

[67] Там же, фр. 144.

[68] См., например, там же, фр. 430; 441; 560, а также ниже прим. 143.

[69] Позиция Паскаля была несколько иной: «Опасно слишком часто указывать человеку на его сходство с животными, не показывая ему его величия. Опасно слишком часто обращать его внимание на его величие, не напоминая о его ничтожестве. Опаснее всего оставлять его в неведении того и другого. Напротив, весьма полезно ему знать и то, и другое одновременно» (фр. 418).

[70] *Мысли*, 89; 93.

[71] См., например, там же, фр. 100; 147; 405.

[72] См., например, там же, фр. 82—86.

[73] См., например, там же, фр. 82; 299; 301

[74] Там же, фр. 309.

[75] Там же, фр. 294.

[76] Там же, фр. 298—299.

[77] Там же, фр. 304.

[78] См., например, там же, фр. 294; 325; 326.

[79] Там же, фр. 336.

[80] Там же, фр. 139; 142; 305; 307

[81] Там же, фр. 176.

[82] Там же, фр. 162.

[83] Там же, фр. 366.

[84] Весь этот пассаж представляет собой изложение фр. 72.

[85] Там же, фр. 73; 374.

[86] См. выше прим. 66.

[87] См., например, *Мысли*, 171.

[88] Там же, фр. 100.

[89] Там же, фр. 101.

[90] См., например, там же, фр. 423; 437.

[91] Паскаль пришел к не столь радикальному выводу: «Мощь королей зиждется на разуме народа, равно как на его неразумии, и на втором больше, чем на первом...» (*Мысли*, 330).

Очевидно, Кондорсе имел в виду эту мысль. Но фраза Паскаля о «разуме» народа в данном случае носит отнюдь не ритуальный характер (см. там же фр. 324; 327; 328).

[92] См., например, там же, фр. 73; 407.

[93] Там же, фр. 139; 159.

[94] См., например, там же, фр. 294; 297.

[95] См., например, там же, фр. 430; 434.

[96] См., например, там же, фр. 421; 422.

[97] См., например, там же, фр. 251; 431; 433; 468

[98] Там же, фр. 62.

[99] В целом замечено верно, однако отношение Паскаля к Монтеню нельзя оценивать однозначно (см., например, там же, фр. 18).

[100] См., например, там же, фр. 21; 29.

[101] О подготовке первого издания *Мыслей* см. МЫСЛИ, 1994, 13–19

[102] См., например, *Мысли*, 233; 588.

[103] См. С. 91–93 настоящего издания

[104] Имеется в виду Вольтер.

[105] Необходимо заметить: неисцелимую мирскими средствами. Паскалевская концепция первородного греха (фр. 430; 434; 441; 447; 560 и др.) и Иисуса Христа как Искупителя (фр. 541–550 и др.) как раз призвана показать возможность и средства исцеления человеческой природы

[106] См. прим. 74 к письмам к Ф. и Ж. Перье

[107] См. *Мысли*, 100.

[108] В оригинале «l'on».

[109] См. *Мысли*, 43.

[110] См. С. 117–118 настоящего издания Впрочем, этот вывод Кондорсе нельзя принимать безоговорочно (см., например, ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 88–90). Факты из жизни Паскаля приводятся по биографии Ж Перье.

[111] См. С. 290 настоящего издания.

[112] Версия о безумии Паскаля была весьма выгодна просветителям, стремившимся таким образом объяснить причины отхода великого гения от естественнонаучных исследований (см. КЛЯУС, 1971, 279–280). Новую жизнь ей дал в сер. XIX в. французский психиатр Л. Ф. Лелю (см. КЛЯУС, 1971 287–288). Однако до сих пор такая точка зрения представляется более экст

равагантной, нежели справедливой, и не подкрепляется сколько-нибудь серьезными аргументами.

[113] См. преамбулу к примечаниям к *Беседе с г-ном де Саси*, а также прим. 41 к письмам к Ф. и Ж. Перье.

[114] См. прим. 2 к письмам к Ф. и Ж. Перье. и С. 301 настоящего издания.

[115] Речь идет о Маргарите Перье, исцеленной прикосновением св. Терния 24 марта 1656 г.

[116] После чудесногоисцеления Маргариты Пор-Рояль стал местом паломничества желающих исцелиться. См. прим. 7 к письмам к Ш. де Роанне.

[117] Чудо св. Терния все же отсрочило расправу с Пор-Роялем, поскольку произошло в нужный момент,— когда непокорному монастырю грозили серьезные неприятности. Только в 1661 г. Пор-Роялю запретили принимать послушниц, а тех, кто уже находился в его стенах распределили по другим монастырям; одновременно были закрыты «малые школы». В 1679 г. из Пор-Рояля были удалены «отшельники». Разрушение монастыря и надругательство над могилами видных янсенистов относится к 1709 г.

[118] См. в настоящем издании *Сочинение по поводу подписи...*

[119] «В январе 1665 г. парижский архиепископ де Перефикс обязал о. Берье [кюре, исповедовавший Паскаля перед смертью.— *О. Х.*] письменно изложить обстоятельства, сопутствовавшие болезни и смерти Паскаля. Архиепископ заверил Берье, что "покажет его докладную лишь монахиням Пор-Рояля, которые очень чтят г-на Паскаля, чтобы они следовали его примеру и его повиновению". Месяц спустя Перефикс попросил разрешения опубликовать этот документ. Берье на это не согласился, поскольку в своей записке он довольно подробно изложил некоторые взгляды своего прихожанина на вопросы религии и морали и предвидел, что это может привести к спорам и кривотолкам, что действительно и случилось. От архиепископа докладная попала к иезуитам, и в 1666 г. отец Анна поместил отрывок из нее в своем сочинении *Письмо Янсения, епископа Ипрского, к папе Урбану VIII*, на которое сейчас же появилось опровержение, принадлежащее Николю или Лалану Вокруг имени Паскаля завязалась полемика...

Ф. Перье написал Берье, что его жена огорчена злоупотреблением архиепископа Перефикса по отношению к докладной. В своем ответе от 12 июня 1671 г. Берье признает, что он плохо интерпретировал предмет спора Паскаля с господами из Пор-Рояля. 27 ноября 1673 г., отвечая на письмо Этьена Перье [любимый племянник Паскаля, старший сын Жильберты.— *О. Х.*], просившего подтвердить неточность некоторых слухов о его дяде (в том числе, видимо, насчет якобы имевшего место предсмертного отречения от янсенизма), Берье свидетельствовал, что слухи, о которых тот ему сообщил, "противоречат истине" Эти письма были опубликованы только в 1740 г.» (КЛЯУС, 1971, 230–231).

[120] *Мысли*, 29.

[121] Там же, фр. 34.

[122] Речь идет о трагедии Корнеля *Цинна, или великодушие Августа* (1640). Следовательно, когда была впервые поставлена эта пьеса, Паскалю исполнилось семнадцать, а Провинциалии он написал шестнадцать лет спустя.

В целом к театру Паскаль относился вполне по-янсенистски, как к вещи, которая порождая в нас мирские страсти, отвращает от христианских помыслов (*Мысли*, 11).

[123] По крайней мере в период до 1646 г. Паскалю нельзя приписывать «дух ханжества». Если ему и впрямь в это время «не было позволено читать *Цинну*», то объяснение этому следует искать не в специфике его религиозных убеждений, а в перегруженности научными исследованиями.

[124] Паскалю был присущ совершенно особый взгляд на место и значение светской философии. С одной стороны, он считал ее истины необоснованными и произвольными (см., например, *Мысли*, 20; 73), с другой — не оставлял перспектив для такого обоснования, в особенности — авторитетом Бога (там же, фр. 77). Философы, по Паскалю, неизбежно впадают в грех гордыни (там же, фр. 460; 461), поскольку слишком односторонне подходят к человеку (см. там же, фр. 525, а также *Беседу с г-ном де Саси* в настоящем издании) Наиболее полезным из всех философских учений Паскаль считал скептицизм, позволяющий разрушить греховную уверенность человека в мирских вещах, однако сам по себе, вне контекста критической работы, скептицизм для Паскаля столь же суетен, как и любая другая философия (там же, фр. 374). Что же касается вклада Паскаля в прогресс философии (если таковой прогресс вообще существует), то в XX в. на этот вклад принято смотреть несколько иначе, нежели в эпоху Кондорсе.

[125] См. преамбулу к примечаниям к *Фрагменту «Трактата о пустоте»*.

[126] См. С. 288—290 настоящего издания.

[127] См. С. 304—305 настоящего издания.

[128] См. С. 301 настоящего издания.

[129] См. С. 310—311 настоящего издания.

[130] См. С. 313 настоящего издания.

[131] См. С. 314 настоящего издания.

[132] См. С. 316—317 настоящего издания.

[133] См. С. 320 настоящего издания.

[134] Если под текстом примечания значится: «Примечание Автора», «Автор *Похвального слова*» или «Первый Издатель, Автор *Похвального слова*»,— оно принадлежит Кондорсе, если «Второй Издатель» — Вольтеру.

[135] См. *Мысли*, 666.

[136] Там же, фр. 458.

[137] Там же, фр. 665, 793 (ср. Вольтер, *Философские письма*, 25: XVI).

[138] Там же, фр. 578, 585 (ср. Вольтер, *Философские письма*, 25: XVII).

[139] Там же, фр. 723, 231 (ср. Вольтер, *Философские письма*, 25, прил. V).

[140] Там же, фр. 786.

[141] Другую версию событий см. в прим. 10 к *Жизни Паскаля*. Распространено мнение, что Паскалю не обязательно было рассматривать (а, тем более, доказывать) предшествующие теоремы.

[142] Если это шутка, то уж очень замысловатая. Во всяком случае, истории неизвестны случаи массового конструирования арифметических машин молодыми людьми из отдаленных горных районов.

[143] Байе Адриан (1649–1706) – французский литератор, эрудит. Ему принадлежит одна из лучших биографий Декарта (1691).

[144] Основанное в 1657 г. Леопольдо Медичи научное сообщество, занимавшееся вопросами физики. В состав Академии входили девять членов, среди них и В. Вивиани (1622–1703). Ее деятельность прекратилась в 1667 г. в силу различных причин политического и религиозного характера.

[145] Кондорсе воспользовался случаем и, в издании 1778 г. подправил некоторые слишком уж «благосклонные» по отношению к янсенистам суждения своего *Похвального слова*.

[146] Видимо, под старость Вольтер решил расставить все на свои места.

[147] Древний законодатель из Локр Эпизефирских.

[148] Вероятно, намек на индульгенции.

[149] См. *Лафонтен*. Басни, IX, V

[150] См. прим. 13 к *Письму адвокату парламента*.

[151] Французские врачи XVII в., отличавшиеся консерватизмом.

[152] *Мысли*, 52.

[153] ПИСЬМА К ПРОВИНЦИАЛУ, 1997, 57.

[154] Там же.

[155] Там же.

[156] Там же, С. 97

[157] Там же, С. 59

[158] Там же, С. 292

[159] Там же,

[160] Там же, С. 234.

[161] Там же, С. 292–293

[162] Там же, С. 222.

[163] Апостол Варфоломей по преданию был распят вниз головой.

[164] Малагрида Габриэль (1689–1761) – португальский иезуит, который приобрел известность благодаря своей длительной миссионерской деятельности в Бразилии. В 1754 г. стал духовником португальской королевы-матери Марианны Австрийской. После покушения на короля Жозе I (4 сентября. 1758 г.), первый министр Помбаль начал широкие репрессии, направленные, в том числе, и против иезуитов; многие из жертв этих преследований впоследствии были признаны невиновными. Формально Малагриду никто не обвинял в причастности заговору, однако в 1761 г. суд инквизиции признал его еретиком и приговорил к сожжению. Папой Климентом XIII о Малагрида причислен к мученикам.

[165] Лоренцо Риччи (1703–1775) – генерал ордена иезуитов с 1758 г., умер в знаменитой башне Св. Ангела, куда его заточил папа Климент XIV

[166] Ванини Лючилио (Джулио Чезаре; 1585–1619) – итальянский философ-натуралист, долгое время живший во Франции. Сожжен в Тулузе.

[167] Туссен Пьер (1715–1722) – писатель; в книге *Нравы* (1748) отстаивал идею независимости морали от религии.

[168] Ср. письмо к Ф. и Ж. Перье от 17 октября 1651 г

[169] См. С. 323 настоящего издания.

[170] Следует учесть, что Кондорсе писал это за одиннадцать лет до Великой французской революции.

[171] Крейг Джон (ум. в 1731 г.) — шотландский философ и математик. При поддержке Ньютона стал членом Лондонского Королевского общества (1711). Известен как издатель Лейбница в Англии.

[172] *Мысли*, 33.

[173] Декарт родился в г. Лаэ (Турень), учился в коллеже Ла-Флеш, расположенном приблизительно в пятидесяти километрах от Анжера (в провинции Анжу), что и позволяет именовать его «анжуйцем».

[174] Вольтер передает слова Аристотеля неточно. Согласно Стагириту, началом мудрости является не недоверие, сомнение и т. д., а способность формулировать общие принципы, поднимающиеся над частным знанием эмпирии (*Метафизика* A I 981a 25).

Хотя, безусловно, в учениях Аристотеля и Декарта можно наблюдать определенное сходство: действительно, оба философа ищут некое наиболее достоверное начало, способное послужить фундаментом для дальнейших рассуждений,— Декарт, при этом приходит к своему *я мыслю, следовательно, я существую* в результате реализации проекта радикального сомнения (*Первоначала философии I, 1—7*), тогда как Аристотель признает, что невозможно все время спрашивать о началах и что, следовательно, должен быть некий уровень, дальше которого никакое продвижение невозможно, поскольку уровень этот — уровень максимальной очевидности (*Метафизика* Г 4 1006a 5—10).

Наиболее очевидным и, следовательно, наиболее достоверным положением, по Аристотелю, является тезис: «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (*Метафизика* Г 3 1005в 20). Однако, Аристотель не проводит никакой предварительной процедуры «усомнения» во всем. Он просто формулирует свое положение как наиболее естественное, ведь иначе, согласно древнегреческому философу, невозможны были бы никакие доказательства.

В известном смысле Аристотель даже опровергает фундаментальное сомнение: «...Спрашивают... кто в здравом уме и кто вообще правильно судит о каждой вещи. Испытывать такого рода сомнения — все равно что сомневаться в том, спим ли мы сейчас или бодрствуем. А смысл всех подобных сомнений один и тот же. Те, кто их испытывает, требуют для всего обоснования; ведь они ищут начало и хотят его найти с помощью доказательства... Но, как мы сказали, это их беда: они ищут обоснования для того, для чего нет обоснования; ведь начало доказательства не есть предмет доказательства» (*Метафизика* Г 6 101a 5—10; ср. *Первоначала философии* I, 4).

Однако эти возражения нельзя всецело адресовать Декарту, поскольку он также стремится к самоочевидному, а не к доказанному первоначалу. Точнее, самоочевидность и будет в данном случае доказательством. Примечательно другое — Аристотель был весьма далек от той мысли, чтобы представить сомнение в качестве начала мудрости.

[175] Это возражение Вольтера носит поверхностный характер. Суть картезиаского преодоления сомнения в том, что мышление удостоверяется в самом себе и в сфере тождественного себе; самоудостоверившееся мышление в данном случае понимается как, если позволителен этот термин, «самоощущение» мыслящей субстанции. Мыслящая субстанция в Декартовом *cogito* просто усматривает себя, приходит к достоверной самофиксации. Не то с немыслящей субстанцией: «...Если я скажу: "Я вижу..." или "Я хожу, следовательно, я существую" — и буду подразумевать при этом зрение или ходьбу, выполняемую телом, мое заключение не будет вполне достоверным; ведь я могу, как это часто бывает во сне, думать, будто я вижу или хожу, хотя я и не открываю глаз, и не двигаюсь с места и даже, возможно, думать так в случае, если бы у меня вовсе не было тела. Но если я буду разуметь само чувство или осознание зрения или ходьбы, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознает, что она видит или ходит, заключение мое окажется вполне верным» (*Первоначала философии*, I, 9).

[176] *Мысли*, 76.

Хронологическая таблица

1623	*19 июня*	В Клермон-Ферране (Овернь), в семье выбранного королевского советника Эжена Паскаля и его жены Антуанетты (ур. Бегон) родился Блез Паскаль (далее — Б. П.).
1626		Смерть Антуанетты Бегон.
1631	*ноябрь*	Переезд семьи Паскалей из Клермона в Париж.
1633		Этьен Паскаль продает дом в Клермоне и свои должности.
1634		*Трактат о звуках*, первое сочинение Б. П., текст не сохранился
1635		Б. П. доказывает 32-ю теорему Евклида.
1636		Создание кружка М. Мерсенна; Э. Паскаль активно участвует в его работе.
1637		Б. П. допущен к заседаниям мерсенновского кружка.
1638	*26 марта*	Э. Паскаль принимает участие в волнениях рантье и потому вынужден скрываться от полиции.
	сентябрь	Жаклина, младшая сестра Б. П., заболевает оспой.
1639	*февраль*	Ришелье прощает Э. Паскаля и разрешает ему возвратиться в Париж. Первое серьезное сочинение Б. П.— *Трактат о конических сечениях* — получает отрицательный отзыв Декарта.
1640	*2 января*	Э. Паскаль назначен интендантом финансов Верхней Нормандии, семейство переезжает в Руан.

	осень	В Лувене посмертно опубликован трактат Янсения *Августин*; Б. П. задумывает создать арифметическую машину (по другим сведениям — 1642).
1641	*июнь*	Жильберта, старшая сестра Б. П., выходит замуж за Флорана Перье.
1642	*6 марта*	Булла *In eminenti*, осуждающая Янсениев трактат *Августин*.
	осень	У Жильберты рождается первенец Этьен, будущий секретарь Б. П.
1643		Торричелли ставит знаменитый барометрический эксперимент. А. Арно публикует трактат *Моральная теология иезуитов*.
1645		Б. П. изготавливает первую действующую модель арифметической машины.
1646	*январь*	В гололед Э. Паскаль упал и вывихнул бедро. Под влиянием лечащих врачей – последователей Янсения — вся семья склоняется к янсенизму, «первое обращение» Б. П.
	октябрь	М. Мерсенн сообщает Э. Паскалю об опытах Торричелли. Б. П. производит собственную серию опытов с пустотой.
1647	*январь—февраль*	Дело Сент-Анжа.
	лето	Больной Б. П. в сопровождении Жаклины приезжает в Париж для консультаций с врачами; брат и сестра посещают проповеди А. Сенглена. Жаклина принимает решение уйти в монастырь.
	23—24 сентября	Встречи Б. П. с Декартом.
	октябрь	Б. П. издает брошюру *Новые опыты, касающиеся пустоты*, работает над *Трактатом о пустоте*.
	ноябрь	Начало полемики Б. П. с о. Ноэлем.
	15 ноября	Письмо Б. П. Флорану Перье в Клермон с просьбой произвести эксперимент, доказывающий наличие атмосферного давления.
1648	*зима*	Б. П. возвращается в Руан.
	март	Завершение полемики Б. П. с о. Ноэлем.

	май	Э. Паскаль освобожден от королевской службы в связи с упразднением должности интендантов.
	16 августа	Начало Фронды.
	конец августа	Смерть Мерсенна, кружок возглавляет Ле Пайер; семья Паскалей возвращается в Париж.
	19 сентября	Ф. Перье ставит задуманный Б. П. опыт. *Рассказ о великом эксперименте равновесия жидкостей.*
1649	*конец марта*	Семеья Паскалей переезжает из фрондирующего Парижа в Клермон.
	22 мая	Б. П. получает королевскую привилегию на арифметическую машину.
	1 июля	Сорбонна принимает решение исследовать Янсениев трактат *Августин* с целью постановления цензуры.
1650	*11 февраля*	В Стокгольме умирает Р. Декарт.
	ноябрь	Возвращение семьи Паскалей в Париж.
1651		Б. П. начинает работу над *Трактатом о тяжести воздуха.*
	24 сентября	Смерть Этьена Паскаля.
1652	*4 января*	Жаклина принята послушницей в Пор-Рояль.
	апрель	Демонстрация машины Б. П. в особняке герцогини д'Эгийон.
	июнь	Б. П. отправляет экземпляр королеве Христине Поездка Б. П. в Пуатье, к герцогу де Роанне; знакомство с де Мере и Митоном (по другим сведениям 1653).
	ноябрь	Б. П. едет в Клермон для окончательного улаживания дел с наследством; начало болезни Маргариты Перье, крестницы Б. П.
1653	*май*	Возвращение Б. П. в Париж.
	31 мая	Булла *Cum occasione*, осуждающая пять положений Янсения, извлеченных Сорбонной из его книг в 1649 г.
	5 июня	Жаклина принимает постриг в Пор-Рояле.
1654		Б. П. пишет ряд математических трактатов, в частности *Трактат об арифметическом треугольнике.*

		Переписка с Ферма по вопросу подсчета вероятностей.
	4 ноября	Смерть Ле Пайера.
	15 ноября	Происшествие на мосту в Нейи.
	21 ноября	Б. П. посещает проповедь А. Сенглена, глубоко его затронувшую.
	23 ноября	Б. П. испытывает религиозное озарение; «второе обращение» Б. П.
1655	*январь*	Б. П. приобщается к кругу «отшельников» Пор-Рояля.
	февраль	Иезуитский проповедник Пикоте отказывает в причастии герцогу де Лианкуру.
	24 февраля	А. Арно публикует *Письмо к знатной особе, написанное одним из докторов Сорбонны*, осуждающее поступок Пикоте.
	10 июля	В ответ на многочисленные памфлеты иезуитов Арно публикует *Второе письмо герцогу и пэру Франции.*
	4 ноября	Сорбонна принимает решение подвергнуть разбору оба письма Арно.
	1—2 декабря	В Сорбонне дебатируется вопрос о письмах Арно, из них извлечены два тезиса для исследования.
1656	*14 января*	Сорбонна осуждает Арно по вопросу о факте.
	23 января	Выходит в свет первая *Провинциалия.*
	26 января	Арно нотариальным актом протестует против нарушения процедуры в ходе слушаний его дела в Сорбонне.
	29 января	Сорбонна осуждает Арно по вопросу о праве.
	31 января	Сорбонна исключает Арно из своих членов.
	1 февраля	Выходит в свет вторая *Провинциалия* (закончена 29 января).
	12 февраля	Выходит в свет третья *Провинциалия* (закончена 9 февраля).
	25 февраля	Выходит в свет четвертая *Провинциалия.*
	20 марта	Выходит в свет пятая *Провинциалия*; «отшельникам» приказано покинуть Пор-Рояль

	24 марта	Чудо святого Терния.
	30 марта	Обыск в Пор-Рояле, полиция ищет экземплярь пятой *Провинциалии.*
	15 апреля	Выходит в свет шестая *Провинциалия* (закончена 10 апреля).
	25 апреля	Выходит в свет седьмая *Провинциалия.*
	28 мая	Выходит в свет восьмая *Провинциалия.*
	8 июня	Б. П. дает показания следственной комиссии, изучающей обстоятельства чуда св. Терния.
	3 июля	Выходит в свет девятая *Провинцилия.*
	2 августа	Выходит в свет десятая *Провинциалия.*
	18 августа	Выходит в свет одиннадцатая *Провинциалия.* Иезуит о. Нуэ выпускает *Ответ на Письма, публикуемые янсенистами против иезуитов.*
	9 сентября	Выходит в свет двенадцатая *Провинциалия.*
	10 октября	Выходит в свет тринадцатая *Провинциалия* (закончена 30 сентября).
	23 октября	Выходит в свет четырнадцатая *Провинциалия.*
	12 декабря	Выходит в свет пятнадцатая *Провинциалия* (закончена 25 ноября).
	26 декабря	Выходит в свет шестнадцатая *Провинциалия.* (закончена 4 декабря).
1657	*январь*	Иезуит о. Анна публикует сочинение *Добросовестность янсенистов...*
	23 января	Выходит в свет семнадцатая *Провинциалия.*
	11 марта	Папский нунций во Франции официально вручает королю буллу *Ad sacram beati Petri sedem,* в которой сказано, что пять Янсениевых тезисов действительно содержатся в книгах данного автора и осуждены в их собственном смысле.
	6 мая	Выходит в свет восемнадцатая *Провинциалия* (закончена 24 марта).
	6 сентября	*Провинциалии,* внесены в Индекс запрещенных книг как еретическое сочинение.
	декабрь	Иезуит о. Пиро выпускает в свет *Апологию казуистов против клевет янсенистов.*
658	*25 января*	Издан *Фактум в защиту парижских кюре...*

	2 апреля	Выходит в свет *Второе сочинение парижских кюре.*
	11 июня	Выходит в свет *Пятое сочинение парижских кюре.* Б. П. под псевдонимом Амоса Детонвиля организует конкурс лучших математиков Европы на решение задач, связанных с циклоидой.
	24 июля	Выходит в свет *Шестое сочинение парижских кюре.* Николь под псевдонимом Вандрока публикует латинский перевод *Провинциалий.*
	24 октября	Завершение математического конкурса.
1659	*январь*	Б. П. объявлен победителем в конкурсе, посвященном циклоиде, исследования которой продолжает до середины года.
	февраль	Новое обострение болезни Б. П. Б. П. вносит правки в последнее прижизненное издание *Провинциалий.*
1660	*май*	Последняя поездка Б. П. на родину.
	сентябрь	Решением Королевского совета *Провинциалии* приговорены к сожжению.
	октябрь	Возвращение в Париж.
	5 и 13	Б. П. посещает Х. Гюйгенс.
	декабря	Король обещает председателю съезда духовенства, принять против янсенизма решительные меры.
1661	*февраль*	Съезд духовенства вырабатывает текст формуляра с осуждением пяти положений Янсения.
	9 марта	Смерть Мазарини, начало самостоятельного правления Людовика XIV.
	апрель	Закрыты «малые школы» при Пор-Рояле.
	май	Генеральные викарии архиепископа Парижского составляют редакцию формуляра, позволяющую янсенистам подписать его без ущерба для совести; Б. П. принимает участие в работе над текстом.
	22 июня	Члены пор-рояльской общины подписывают формуляр в редакции генеральных викариев.
	9 июля	Королевский совет аннулирует редакцию генеральных викариев;

		начало резкого ухудшения здоровья Б. П.
	август	Смерть Анжелики Арно, полномочной настоятельницы Пор-Рояля с 1608 г.
	4 октября	Смерть Жаклины Паскаль.
	28 ноября	Б. П. подписывает формуляр.
1662	*январь*	Б. П. с группой компаньонов учреждает акционерное общество по организации омнибусного движения в Париже.
	3 августа	Б. П. составляет завещание.
	16 августа	Смерть Б. П.

БИБЛИОГРАФИЯ*

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ ПАСКАЛЯ НА ФРАНЦУЗСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ

Oeuvres de Blaise Pascal/par Ch. Bossut.— La Haye, 1779

Oeuvres complètes de Blaise Pascal.— T. 1—3.— P, 1864—1866

Oeuvres. Publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentairs introduction et notes.../Par L. Brunschvicg, E. Boutroux, F. Gazier.— T. 1—14.— P., 1904—1914

L'oeuvres de Pascal/Par J. Chevalier.— P., 1936

Oeuvres complètes/Par J. Chevalier.— P., 1960

Oeuvres complètes/Par L. Lafuma.— P., 1963

Oeuvres complètes/Par J. Mesnard.— T. I—VI.— P., 1964—1992

Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets...— P.: éd. de Port-Royal, 1669/1670

Éloge et Pensées de Pascal/Comentée... et Éloge de Pascal par Condorcet.— Genève, 1778 (nouv. éd. comentée... par m-r de Voltaire. Éloge de Pascal par Condorcet.— Londre, 1778)

Pensées, fragments et lettres. Publiées pour la première fois conformement aux manuscrits originaux en granparti inédits/Par P. Faugère.— V. 1—2.— P., 1844

Pensées de Pascal. Publiées dans leur texte authentique/Par E. Havet.— P., 1852 (nouv. éd.: 1866, 1881, 1891, 1925)

---

* При составлении библиографии использованы материалы Г. Я. Стрельцовой (СТРЕЛЬЦОВА, 1992, 473—483) и У. И. Франкфурта (КЛЯУС, 1971, 409—423), а также материалы, представленные в РГБ, Центральной научной библиотеке АН Украины, библиотеке Института философии АН Украины и библиотеке Французского Института в Украине.

Pensées de Pascal/Par G. Michauld.— P., 1896 (nouv. éd.— 1899)
Opuscules et Pensées/Par L. Brunschvicg.— P., 1897 (nouv. éd.— 1959)
Pensées de Blaise Pascal: nouv. éd. collationnée sur le manuscrit autographe/Par L. Brunschvicg.— T. 1—12.— P., 1904
Original des Pensées de Pascal: Facsimilé du manuscrit 9202 de la Bibliothèque Nationale/Par L. Brunschvicg.— P., 1905
Pensées et Oeuvres choisues/Par S. Didieu.— P., 1937
Pensées. Éd. paléographique des manuscrits originaux conservés à la Bibliothèque Nationale/Par Z. Tourneur.— P., 1942
Pensées sur la religion et quelques autres sujets/Par L. Lafuma.— P., 1948 (minor; nouv. éd. major.— 3 vol.— Luxembourg, 1951)
Pensées/Par Z. Tourneur et D. Anzieu.— P., 1960
Le Manuscrit des Pensées/Par L. Lafuma.— P., 1962
Pensées/Par Ph. Sellier.— 1972

Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte, à un Provincial de ses amis et aux R.R.P.P. jesuites: sur le sujet de la Morale et la Politique de ses Péres.— Cologne, MDCLVII (nouv. éd.— 1657, 1659, 1669, 1679, 1735, 1739, 1761, 1803)
Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte par Blaise Pascal.— P., MDCCCXVI
Lettres écrites à un Provincial par Blaise Pascal/Précédées d'un Éloge de Pascal par M. Bordas-Demoulin.— P., 1842
Les Provinciales. Nouv. éd., avec une introduction et des remarques/Par E. Havet.— 2 vol.— P., 1885
Les Provinciales. Lettres I, IV, XIII/Par F. Brunetiere.— P., 1891
Lettres écrites à un Provincial.— P., 1984

Opuscules et lettres (choix)/Notes de L. Lafuma.— P., 1955
Textes inédits/Recueillis et présentés par J. Mesnard.— Bruges, 1962

***

Мысли Паскаля/Пер. с фр. Ивана Бутовского.— СПб., 1843
Мысли/Пер. с фр. П. Д. Первова.— М., 1988 (2-е изд.: 1899; 3-е изд.: 1905)
Мысли о религии/Пер. с фр. С. Долгова.— М., 1892 (2-е изд.: 1902)

Мысли/Пер. с фр. Э. Л. Линецкой [сокр.]//*Ларошфуко Ф. де.* Максимы; *Паскаль Б.* Мысли; *Лабрюйер Ж. де.* Характеры.— М., 1974 (2-е изд.: Размышления и афоризмы французских моралистов XVI-XVII вв.— Л., 1987; 3-е изд: *Ларошфуко Ф., Лабрюйер Ж., Паскаль Б.* Суждения и афоризмы.— М., 1990; 4-е изд.: *Паскаль Б.* Мысли/Пер. с фр. С. Долгова, Э. Л. Линецкой, О. И. Хомы.— Киев—М., 1994)

Мысли/Пер. с фр. С. Долгова, Э. Л. Линецкой, О. И. Хомы под общей ред. О. И. Хомы [полный].— Киев—М., 1994

Мысли/Пер. с фр. Э. Л. Линецкой [полный].— М., 1994

Мысли/Пер. с фр. Ю. Гинзбург [полный].— М., 1995

Письма к провинциалу/Под ред. А. И. Попова.— М., 1898 (2-е изд., комментированное, исправленное и дополненное под общей ред. О. И. Хомы.— Киев, 1997)

Трактат о равновесии жидкостей/Пер. с фр. А. Н. Долгова// Начала гидростатики: Архимед, Стевин, Галилей, Паскаль.— М.—Л., 1932 (2-е изд.— 1933)

Опыт о конических сечениях/Пер. с фр. Г. Игнациуса//Историко-математические исследования.— Вып. XIV.— М., 1961

О геометрическом уме и об искусстве убеждать; Разговор с г-ном де Саси об Эпиктете и Монтене; Об обращении грешника/Пер. с фр. Г. Я. Стрельцовой//*Стрельцова Г. Я.* Паскаль и европейская культура.— М., 1994

Предисловие к трактату о пустоте; О геометрическом уме/Пер. В. М. Богуславского//Вопросы философии.— 1994.— №6

Трактаты. Полемические сочинения. Письма/Пер. О. И. Хомы и С. Долгова.— Киев, 1997

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Alix R. Pascal vivant.—Clermont-Ferrand, 1962

Anzieu D. Pascal mystifié//Annals. Univ., 37.— P., 1967

Barres M. L'angoisse de Pascal.— P., 1910

Barroux M. Actes notariées relatifs a Pascal//Bulletin historique et philologique du Comité des travaux historiques.— P., 1888

Baudin E. La philosophie de Pascal.— T. I—III.— P., 1946—1947

Baudouin Ch. Blaise Pascal ou l'ordre du cuvre.— P., 1962

Beguin A. Pascal par lui-même.— P., 1958
Beguin A. Pascal.— P., 1981
Benzecri E. L'esprit humaine selon Pascal.— P., 1939
Berr H. Pascal, sa place dans l'histoire des idées//Revue synthétique.— Octobre, 1900
Bertrand J. Blaise Pascal. Le livre des Pensées.— P., 1891
Binet-Sanglé Ch. Les lois psychophysiologiques du développement. L'evolution religieuse chez Rabelais, Pascal et Racine.— P., 1907
Blaise Pascal, l'homme et oeuvre.— P., 1956
Blaise Pascal: philosophie des sciences.— P., 1981
Blondel M. Dialogues avec les philosophes. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Saint Augustin.— P., 1966
Bloomberg E. Les raisons de Pascal.— P., 1973
Bossut Ch. Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal.— P., 1812
Boudhors Ch. A. Pascal et Méré, à propos d'un manuscrit inédit// Revue d'histoire littéraire de la France, 1—6.— 1913
Boutroux E. Pascal.— P., 1900
(русс. пер.: *Бутру Э.* Паскаль.— СПб., 1901)
Brun J. La philosophie de Pascal.— P., 1992
Brunet G. La «Pari» de Pascal.— P., 1956
Brunetière F. Études critiques sur l'histoire de la littérature française.— Sér. 3.: Descartes. Pascal...— P., 1887
Brunschvicg L. Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne.— Neuchatel, 1945
Brunschvicg L. Le génie de Pascal.— P., 1925
Brunschvicg L. Pascal.— P., 1932
Cabanès. Les nйvrosйs littéraires: Blaise Pascal//Revue des Alcaloides, 7—8.— 1911
Cardies J.-L. Pascal entre Eudoxe et Cantor.— P., 1984
Cariou P. Pascal et la casuistique.— P., 1993
Carraud V. Pascal et la philosophie.— P., 1992
Chamaillard E. Pascal mondain et amoureux.— P., 1923
Chevalier J. Pascal.— P., 1922
Colloque de mathématiques à l'occasion du Tricentenaire de la mort de B. Pascal.— V. 1—2.— Clermont-Ferrand, 1962
Coursell P. L'entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes.— P., 1960

Cousin V. Des Pensées de Pascal. Rapport a l'Académie française sur la néssesité de la nouvelle édition de cet ouvrage.— P., 1843
Cresson A. Pascal. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie.— P., 1962
Croquette B. Pascal et Montaigne. Étude des réminiscences les «Essais» dans l'oeuvre de Pascal.— Genève, 1974
D'Angers J. L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs.— P., 1954
Dambska I. Pascal et le concept du temps//Actes XI[e] Cong. Int. Hist. Sci., 2.— 1965
Descotes D. L'argumentation chez Pascal.— P., 1993
Dionne J. R. Pascal et Nietzshe.— N. Y., 1974
Ernst P. Approches pascaliennes.— Gembloux, 1970
Faure E. Montaigne et ses Trois premiers-nés: Shakespeare, Servantes, Pascal.— P., 1979
Ferreyrolles G. Pascal et l'ordre du politique.— P., 1984
Force P. Le problème herméneutique chez Pascal.— P., 1989
Garrone G. Ce que croyait Pascal.— Tours, 1969
Gazier A. Le roman de Pascal.— Pascal et Mademoiselle de Roannez d'aprés des documentes nuveaux et des lettres inédites// Revue politique et littéraire.— Serie 2, T. 13.— P., 1877
Goldmann L. Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théatre de Racine.— P., 1955
Gouhier H. Blaise Pascal: commentaires.— P., 1984
Gouhier H. B. Pascal et les humanistes chretiennes: l'affaire de Saint-Ange.— P., 1974
Guitton J. Gènie de Pascal.— P., 1962
Havet E. Des Provinciales de Pascal//Revue des Deux Mondes, 5.— 1880
Heyndels R. La pensée fragmentée: Discontinuité formelle et question du sens (Pascal, Diderot, Hölderlin et la modernité).— Bruxelles, 1985
Humbert P. Cet effrayant génie.— P., 1947
Jerphagnon L. Le caractère de Pascal. Essai de la charactérologie litteéraire.— P., 1962
Jerphagnon L. Pascal et la souffrance.— P., 1956
Klein Z. La notion de la dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal.— P., 1968

Lacombe R. L'apologétique de Pascal. Étude critique.— P., 1958
Lafuma L. Controverces pascaliennes.— P., 1952
Lafuma L. Histoire des Pensées de Pascal (1656—1952).— P., 1954
Lanson G. Après les Provinciales//Revue d'histoire littéraire de la France.— V. 8.— 1901
Laporte J. Le coeure et la raison selon Pascal.— P., 1950
Lazzeri Ch. Force et justice dans la politique de Pascal.— P., 1993
Le Guern M. L'image dans l'oeuvre de Pascal.— P., 1969
Le Guern M. Pascal et Descartes.— P., 1971
Le Roy G. Pascal, savant et croyant.— P., 1957
Ledent R. Ce que Pascal a vraiement dite.— Verviers, 1975
Lefebvre H. Pascal.— T. 1—2.— P., 1949—1954
Magnard P. Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal.— P., 1975
Marin L. La critique du discours sur la «Logique de Port-Royal» et de «Pensées» de Pascal.— P., 1975
Mauriac F. Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline.— P., 1934
Mensard J. Les Pensées de Pascal.— P., 1976
Mensard J. Pascal à l'Académie Le Payer//Revue d'Histoire des Sciences, 16.— 1963.— №1
Michaut G. Les époques de la pensée de Pascal.— P., 1902 2e éd.
Morot-Sir E. Le paradigme pascalien//Le systeme de Leibniz et ses modèles mathématiques.— P., 1968
Méthodes chez Pascal. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand 10—13 juin 1979.— P., 1979
Pascal et Port-Royal. Tricentaire de la mort de Pascal.— P., 1962
Pascal présent.— Clermont-Ferrand., 1962
Pascal, Berkeley, Nietzche.— P., 1982
Pontet M. Pascal et Teilhard. Témoins de Jésus Christ.— P., 1968
Rideau E. Descartes. Pascal. Bergson.— P., 1937
Sainte-Beuve C. A. Port-Royal.— V. 1—7.— P., 1912—1913
Sellier P. Pascal et liturgie.— P., 1966
Sellier P. Pascal et saint Augustin.— P., 1995
Strowski F. Pascal et son temps.— T. 1—2, P., 1907
Tannery P. Descartes physicien//Revue de la métaphysique et de morale, 1890
Weber L. Provinciales en Allemagne.— Clermont-Ferrand, 1912

***

Бобынин В. В. Паскаль как математик//Энциклопедический словарь [Брокгауза—Ефрона].— Т. 44.— СПб., 1897

Брюнетьер Ф. Расуждения о Провинциалиях//*Паскаль Б.* Письма к провинциалу.— Киев, 1997

Брюнсвик Л. «Мысли»: история создания, структура, автор// *Паскаль Б.* Мысли.— Киев.—М., 1994

Бурбаки Н. Очерки по истории математики.— М., 1963

Бутовский И. Г. О жизни Паскаля и его сочинениях//Мысли Паскаля.— СПб., 1843

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

Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками.— Т. I: От Возрождения до Канта.— СПб., 1908

Голованов Я. Блез Паскаль//*Голованов Я.* Этюды об ученых.— М., 1970

Гуляев А. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля.— Казань, 1906

Долгов С. Очерк жизни Паскаля//*Паскаль Б.* Мысли.— Киев—М., 1994

Еремеева С. И. Блез Паскаль (1623—1662)//Выдающиесяфизики мира (Рекомен. указ.) [Библиография].— М., 1958

Кляус Е. М. Блез Паскаль//У истоков классической науки.— М., 1968

Кляус Е. М., Погребысский И. Б., Франкфурт У. И. Паскаль (1623—1662).— М., 1971

Кокосов В. Паскаль.— [Горький, 1935]

Коцюбинский С. Д. Литературное наследие Паскаля//Уч. записки ЛГУ.— Серия филологических наук.— Вып. 8.— Л., 1941

Лансон Г. История французской литературы.— Т. I.— СПб., 1899

Нарский И. Западноевропейская философия XVII в.— М., 1974

Реньи А. Письма о вероятности.— М., 1970

Сент-Бёв Ш. Мысли Паскаля//*Сент-Бёв Ш.* Литературные портреты, Критические очерки.— М., 1970

Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII вв.— М., 1984

Стороженко Н. Паскаль//Энциклопедический словарь [Брокгауза—Ефрона].— Т. 44.— СПб., 1897

Стрельцова Г. Я. Паскаль.— М., 1979 («Мыслители прошлого»)

Стрельцова Г. Я. Феномен Паскаля//Вопросы философии.— 1979.— №2
Стрельцова Г. Я. Декарт и Паскаль//Вопросы философии.— 1985.— №3
Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура.— М., 1994
Тарасов Б. Н. Паскаль.— М., 1982[2-е изд.]
Тисандье Г. Мученики науки.— СПб., 1891[3-е изд.]
Толстой Л. Н. Паскаль//Полн. собр. соч. (Юбилейное изд.).— Т. 41.— М., 1957
Успенский В. А. Треугольник Паскаля.— М., 1966
Филиппов Л. И. Паскаль//История диалектики XIV—XVIII вв.— М, 1974
Филиппов М. М. Паскаль. Его жизнь, научная и философская деятельность.— СПб., 1891
Франкфурт У. И. Блез Паскаль//Вопросы истории естествознания и техники.— 1963.— №15
Хома О. И. Мифы о Паскале: к проблеме многообразия направлений в философии XVII столетия//*Паскаль Б.* Трактаты. Полемические сочинения. Письма.— Киев, 1997
Хома О. И. Провинциалии и культура Нового времени: к проблеме диссидентства Паскаля//*Паскаль Б.* Письма к провинциалу.— Киев, 1997
Хома О. И. Феномен «Мыслей»: что такое «философия Паскаля»?//*Паскаль Б.* Мысли.— Киев-М., 1994
Цейтен Г. История математики в XVI—XVII вв.— М.—Л., 1938
Юшкевич А. П. Блез Паскаль как ученый//Вопросы истории естествознания и техники.— 1959.— №7

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Августин св. 48, 57–59, 62, 100, 123, 126, 191, 192, 210, 233, 243, 246, 253, 254, 274
Авраам 297
Адам 237, 241, 242, 246, 382
Азор Х. 153
Александр Великий 388
Александр VII, папа 124, 129, 139, 144
Амон 48
Аполлоний 334
Аристотель 388
Арно А. (Великий Арно) 47, 343, 344, 370, 378, 379, 383
Архимед 285, 341
Афанасий. св. 176

Байе А. 353, 378
Бароний (Баронио) Ч. 176
Бегон А. 279, 331
Бейе, де 289
Бекан М. 202
Берье, о. 317
Бони Э. 154, 159, 179, 206
Бонифаций VIII, папа 138, 141, 145
Борромео Карл, св. 156, 157, 170
Боссюэ Ж. Б. 387
Бризасье, о. 161
Бурдало П. М. 247

Валлис Д. 354, 355
Ванини Д. Ч. 383
Варфоломей, св. 391
Василий Великий, св. 186
Велиал 200
Венсан 182
Вергилий 230
Витре А. 135, 170
Витрувий 386
Вольтер 329, 384
Воэций Г. 331

Га, дю (см. Сенглен)
Галилей Г. 336, 379
Генрих IV Бурбон 148
Гинар, о. 380

Д'Аламбер Ж. Л. 342
Даниил 252, 377
Дезарг Ж. 334
Декарт Р. 100, 101, 331, 334, 337–340, 343, 348, 354, 373, 378, 379, 388
Демосфен 388
Деспре 391
Детувиль (Деттонвиль) А. 354, 355
Дикастильо, Х. де (Дикастилль) 173
Дрельенкур Ш. 181, 182
Дюваль 212
Дюмулен П. 182
Дюперрон Ж.–Д. 147

Дюплесси-Морнэ, Ф де 147
Дюпюи П. 142

Ева 246
Евклид 85, 86, 283, 334, 377

Жерсон Ж. 143

Залевк 386
Зерголь, о. 204
Зороастр 345, 379

Иаков 183, 297
Иисус Христос 12, 47, 64, 134, 151, 153, 156, 172, 174,175, 176, 181, 191, 200, 208, 227, 236, 237, 238, 239, 242, 244, 245, 246, 251, 254, 255, 258, 259, 261, 262, 265, 266, 275, 287, 290, 297, 298, 299, 300, 311, 317, 376, 377, 382, 385
Илия 176, 256
Илларий, св. 176
Иннокентий X, папа 132, 144
Иоанн, апостол (св. Иоанн) 257
Иоанн Златоуст, св. 191
Иоанн Креститель 254
Иов 261
Ириней Лионский, св 191
Исаак 297
Исайя 257 258

Кальвин Ж. 124
Карамуэль 155, 204, 206, 207
Каркави П. де 354
Кассен, о. 212
Киприан, св. 209
Кир Великий 375
Клеопатра 360
Корнель П. 332, 387
Крамуази С. 142
Крейг Д. 386, 387
Кромвель О. 360

Лаваль (см. де Люинь)
Лалубер (Лалуэр) 354, 355
Лами Ф. 155, 179, 203–207
Ланганд, о. 207
Лапорт 275
Ласаль, о. де 205
Лафонтен Ж. де 380
Лев X, папа 142, 254
Лежентиль 335
Лейбниц Г В. 335
Лекур, о. 154
Лемуан П. 382
Ле Пайер 283, 284
Лессий Л. 179
Ливия 377
Лука, апостол 376
Луций III, папа 139
Людовик XIV 338, 380
Люинь, де (Лаваль) 262

Малагрида Г. 382
Мариана Х. 139
Маскаренья И. 155, 179
Матфей, апостол 376
Мейян, о. 205
Мерсенн М. 219, 337
Моле М. 142
Молина Л. 153, 179
Моисей 91
Монтень, М 48, 49, 51–53, 56–62, 64–66, 363
Монтескье Ш. Л. 384

Николь П. 378, 379
Ньютон И. 337

Павел, апостол 58, 123, 230, 240, 354, 258, 260, 261, 264, 267, 274
Паскаль Жаклина 290, 292, 311, 312
Паскаль Этьен 221–223, 225, 279–285, 288, 290, 331–333, 354
Патен Г. 381
Перье Жильберта 326, 334, 375, 385
Перье Луи 326
Перье Маргарита 370
Перье Флоран 232, 233, 320, 370
Петр, апостол 209

Пий II, папа 142
Пинтеро, о. 206
Питерсон П. 387
Питу П. 142
Пифагор 379
Платон 72, 379
Плиний 389
Пуаньян, о. 206

Ребур, А. де 221, 222
Риччи Л. 382
Ришелье А. де, кардинал 206, 332
Роанне, А. Гуфье герцог де 271
Роберваль (Ж. Персон) 331, 353, 354
Рошешуар 384

Са Э. 182
Санктарель 138, 139
Санчес Т. 153, 179
Саси, Исаак Леметр де 47, 48, 57–59, 64, 66
Сегье П 332
Селло Л. 206
Сенглен, аббат (дю Га) 47, 259, 263
Сенека 235, 368
Сен-Сиран, аббат 224, 225
Сирмон А. 182
Сократ 235
Соломон 77
Стевин С. 341
Софокл 388
Стефан, св. 176
Сципион 375

Талон О. 144
Тертуллиан 265
Торричелли Э. 286, 336–338, 341, 354
Туссен 383

Уртадо Т. 179

Фенелон Ф. 383
Ферма П. 331, 351, 352
Филесак Ж. 137
Филипп IV Красивый 141
Флао, о. 154
Фонтенель Б. 330

Шампань Ф. 48
Шаррон П. 363

Энев, о. 205
Эпиктет 48, 50, 61, 62, 64–66, 368
Эро, о. 154
Эскобар А. 153, 155, 179
Эстард, о. 182

Юлий II, папа 142

Янсений 123–126, 130, 144, 147, 148

СОДЕРЖАНИЕ

Трактаты

Молитвенное размышление
об обращении болезней во благо 9
Фрагмент «Трактата о пустоте» 21
Рассуждение о страстях любви 31
Беседа с г-ном де Саси
об Эпиктете и Монтене 47
О геометрическом уме 67
Сравнение древних христиан с нынешними 105
Об обращении грешника 110
Три беседы о положении великих мира сего 115
Сочинение по поводу подписи 123

Полемические сочинения

Письмо адвокату парламента 129
Сочинения парижских кюре
Фактум в защиту парижских кюре 151
Второе сочинение парижских кюре 167
Пятое сочинение парижских кюре 181
Шестое сочинение парижских кюре 195

Письма

К Ф. и Ж. Перье 215
К королеве Христине 247
К Ш. де Роанне (фрагменты) 251
К П. Ферма 271
К Ж. Дома (фрагмент) 273

Дополнения

Жильберта Перье. Жизнь Блеза Паскаля . . . 279
Жан Антуан Кондорсе. Похвальное слово Паскалю 325

Комментарии и приложения

О. И. Хома. Мифы о Паскале: к проблеме многообразия направлений в философии XVII столетия 391
Примечания 439
Хронологическая таблица 554
Библиография 561
Именной указатель 569

Паскаль, Блез

П19 Трактаты. Полемические сочинения. Письма/Пер. с фр. О. И. Хомы и С. Долгова; составление О. И. Хомы и А. А. Жаровского; статья, комм., указ. О. И. Хомы; общ. ред. А. Б. Мокроусова.— К.: Port-Royal, 1997.— 576 с. [Библиография.— С. 561—568].— (Собрание Латинского Клуба. Украинское Паскалевское Общество)

ISBN 966-7068-05-6

Настоящим томом издательство «Port-Royal» завершает собрание сочинений Блеза Паскаля, в рамках которого уже вышли в свет «Мысли» и «Письма к провинциалу». В состав издания включены важнейшие философско-теологические работы французского мыслителя, знакомство с которыми способствует более точному пониманию «Мыслей» и «Провинциалий», а также позволяет проследить идейную эволюцию их автора и составить законченное представление о его творчестве. Большинство текстов публикуются на русском языке впервые либо в новых переводах. Издание дополнено двумя классическими биографиями Паскаля, а также обширным научно-исследовательским комментарием, подробными примечаниями и справочными материалами.

П $\frac{0301030000}{97}$ Без объявления

Научное издание

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

Трактаты. Полемические сочинения
Письма

Заведующая редакцией
Т. А. Янковенко
Редактор *В. О. Похитон*
Младший редактор *В. А. Попов*
Художественный редактор *Л. М. Козеко*
Технический редактор *Л. Ф. Красношапка*
Корректор *Е. О. Баньковская*

Сдано в набор 19.02.95. Подписано в печать 03.07.97 Формат 84x108/32
Гарнитура Петербург. Бумага офсетная Печать высокая
Условн. печ. л. 30,24. Уч.-изд. л. 29,81
Тираж 4000 экз. Заказ 7-420

Издательство «Port-Royal»
252067, Киев, ул. Гарматная, 8

Отпечатано на Головном предприятии республиканского
производственного объединения «Полиграфкнига»
252057, Киев, ул. Довженко, 3