

Франция  
и Россия

Вокруг  
Блеза Паскаля





НЕЗАВИСИМЫЙ  
АЛЪЯНС



# Франция и Россия

---

## Вокруг Блеза Паскаля

Под редакцией  
*К. Ю. Кашлявик*

Санкт-Петербург  
АЛЕТЕЙЯ  
2020

УДК 001(091)

ББК г(4)

Ф 842



**Редакционная коллегия:**

доктор филологических наук *Н.Т. Пахсарьян*

доктор филологических наук *К.Ю. Кашлявик*

**Рецензент:**

кандидат филологических наук *С.М. Фомин*

Ф842 Франция и Россия: вокруг Блеза Паскаля / под ред.  
К. Ю. Кашлявик. – СПб.: Алетейя, 2020. – 342 с.: ил.

**ISBN 978-5-00165-045-4**

Блез Паскаль — великий французский ученый и мыслитель XVII века. В книге систематизируются принципиальные факты, на основе анализа разнообразных материалов (в том числе ранее не публиковавшихся) освещаются различные пути воздействия личности и творчества Блеза Паскаля на мировоззрение и литературную деятельность русских писателей трех последних столетий. Особое внимание обращается на близость взглядов французского мыслителя XVII века и некоторых классиков отечественной литературы относительно природы человека.

УДК 001(091)

ББК г(4)

ISBN 978-5-00165-045-4



9 785001 650454

- © Коллектив авторов, 2020
- © НИУ ВШЭ – Нижний Новгород,  
Факультет гуманитарных наук, 2020
- © Издательство «Алетейя» (СПб.), 2020

---

# ПАСКАЛЕВСКИЕ ШТУДИИ

---

## GRANDEUR DE L'HOMME, SELON PASCAL

Le célèbre écrivain voyageur, Nicolas Bouvier, raconte comment, séjournant à Téhéran et préoccupé «d'arrondir son budget», il fait le projet de donner une conférence. Nous sommes en 1954. Il propose de traiter de Stendhal, sans susciter l'enthousiasme de son interlocutrice, qui lui suggère un autre sujet:

Pourquoi ne parlez-vous pas plutôt de Pascal? Vous qui êtes un triste, ça vous irait comme un gant et je vous remplirais la salle<sup>1</sup>.

La formule est savoureuse et symptomatique. J'y entends deux choses, données ici comme allant de soi. 1. Pascal est triste. 2. C'est bien pour ça qu'on l'aime. Il «remplirait la salle». On le voit, dans cette image déprimante de Pascal, il entre de toute évidence une part de jouissance esthétique.

Derrière cette anecdote, se profile à l'endroit de Pascal une tradition critique tenace qui confine au contresens, qui entretient du moins une caricature. Je ne vise pas ici la recherche savante ni l'impressionnante érudition que Pascal a suscitée depuis plusieurs siècles, mais une certaine perception biaisée, régnant dans la plupart des esprits, chez l'honnête homme comme l'étudiant ou le professeur. Cette caricature contribue d'ailleurs au prestige persistant d'un écrivain qui aurait tout pour repousser nos contemporains. Sa noirceur, son anti-humanisme, la prééminence de sa foi, devraient indisposer les lecteurs. Il n'en est rien. Au contraire! Pascal a conquis sa place dans la littérature sous la figure néo-romantique d'un écrivain torturé et sombre, exprimant d'une façon incomparable la misère de l'homme, l'angoisse de l'existence, les gouffres qui nous guettent. Il est communément entendu que c'est un auteur magnifiquement sinistre.

Il n'y aurait pas lieu de contrarier cette perception, si elle ne portait pas des conséquences philosophiques et religieuses réductrices. C'est une manière de maintenir l'admiration pour l'écrivain tout en

---

Лоран Тирюен, хабилитированный доктор филологии, профессор Университета Лион-III.

<sup>1</sup> Nicolas Bouvier. *L'Usage du monde*. La Découverte, 2014. p. 227.

écartant sa proposition religieuse, laquelle prend de la sorte une dimension secondaire, accessoire, sommaire. La thèse serait la suivante: Pascal présente la religion comme une sorte de refuge, pour échapper aux conséquences terribles de sa conception de l'homme. Cette image répandue présente de multiples inconvénients et abîme à mon sens, considérablement, la pensée de Pascal. Elle ramène son œuvre à une manœuvre apologétique pauvre et transforme son anthropologie en un réquisitoire à sens unique, impressionnant par ses excès mêmes, et que l'on savoure en frissonnant.

Mon dessein ici sera double: esquisser une généalogie de cette erreur de perspective, pour en examiner les dangers et en mesurer les dommages; mais surtout, indiquer pourquoi elle n'est pas acceptable, et proposer, très succinctement, quelques réflexions sur la place de la grandeur de l'homme dans l'anthropologie pascalienne. Car c'est bien l'importance accordée ou non à la grandeur humaine qui est au cœur du problème. Au «misanthrope sublime<sup>1</sup>» de Voltaire, il y aurait lieu d'opposer *un philanthrope paradoxal*: un célébrant de la grandeur, en même temps qu'un des plus terribles peintres de la misère de l'homme.

## I. Deux témoins du XIX<sup>e</sup> siècle: Chateaubriand et Victor Cousin

Figures centrales de la vie intellectuelle de leur temps, René de Chateaubriand et Victor Cousin forment parfaitement la caricature que je voudrais ici mettre en débat. Ils relient tous deux de façon sommaire la réussite littéraire et le projet religieux. Les deux voix se complètent, en ce que leurs intentions sont diamétralement opposées – leurs positions religieuses et philosophiques sont irréductibles. L'un veut rendre au christianisme la puissance culturelle et la place dans les esprits que la Révolution a tenté de lui ôter. À ce titre, il est amené, à plusieurs reprises, à célébrer la figure de Pascal. L'autre a un rôle plus ambivalent. S'il

---

<sup>1</sup> «J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime; j'ose assurer que nous ne sommes ni si méchants ni si malheureux qu'il le dit» // Voltaire. *Lettres Philosophiques*, «Vingt-cinquième lettre. Sur les *Pensées* de Pascal». Ed. Ferret et McKenna. Classiques Garnier, 2010. p. 164.

passé pour le grand restaurateur des *Pensées*, et l'initiateur du tournant philologique, avec son *Rapport à l'Académie* de 1842, ce serait une naïveté de voir en lui un grand défenseur des *Pensées* et de leur auteur. Malgré la sincérité de son admiration littéraire, Victor Cousin lutte contre Pascal, qui représente pour lui l'adversaire philosophique et religieux par excellence. Tout oppose le farouche auteur des *Mémoire d'outre-tombe* et le ministre de l'instruction publique, père de l'éclectisme en philosophie. Mais sur Pascal, ils jettent finalement un même regard.

Pour Chateaubriand, on pense d'abord à l'inévitable passage du *Génie du Christianisme* – fausse énigme, évoquée dans tous les manuels: «il y avait un homme qui...». Le rapide (mais anonyme) panorama des exploits scientifiques, philosophiques et littéraires précède la célèbre conclusion: «Cet effrayant génie se nommait Blaise Pascal<sup>1</sup>». Le coup de chapeau donné au «génie» est à la fois accentué et contrarié par l'adjectif. Pascal fait peur à la mesure de l'admiration qu'il suscite. Il est «effrayant».

Mais c'est un autre passage de l'œuvre de Chateaubriand que je voudrais retenir, tiré de sa dernière œuvre, *La Vie de Rancé*, parue en 1844. À la fin du livre trois, Chateaubriand dresse un parallèle entre Port-Royal et la Trappe, celle-ci restée orthodoxe, celui-là «envahi par la liberté de l'esprit humain». C'est l'occasion pour l'auteur d'évoquer Pascal:

---

<sup>1</sup> «Il y avait un homme qui, à douze ans, avec des barres et des ronds, avait créé les mathématiques; qui à seize avait fait le plus savant traité des coniques qu'on eût vu depuis l'antiquité; qui à dix-neuf réduisit en machine une science qui existe toute entière dans l'entendement; qui à vingt-trois démontra les phénomènes de la pesanteur de l'air, et détruisit une des grandes erreurs de l'ancienne physique; qui à cet âge où les autres hommes commencent à peine de naître, ayant achevé de parcourir le cercle des sciences humaines, s'aperçut de leur néant, et tourna toutes ses pensées vers la religion; qui depuis ce moment jusqu'à sa mort, arrivée dans sa trente-neuvième année, toujours infirme et souffrant, fixa la langue qu'ont parlée Bossuet et Racine, donna le modèle de la plus parfaite plaisanterie, comme du raisonnement le plus fort; enfin qui, dans les courts intervalles de ses maux, résolut, en se privant de tout secours, un des plus hauts problèmes de géométrie, et jeta au hasard sur le papier, des pensées qui tiennent autant du Dieu que de l'homme. Cet effrayant génie se nommait Blaise Pascal». Chateaubriand. *Génie du christianisme*. 3e partie, livre II («philosophie»), chap. 6 («suite des moralistes»).



Le terrible Pascal, hanté par son esprit géométrique, *doutait* sans cesse: il ne se tira de son malheur qu'en se précipitant dans la foi<sup>1</sup>.

L'effrayant génie est devenu «le terrible Pascal», présenté comme un homme en lutte et en proie au déchirement. Terrible: il fait peur. Mais on doit comprendre qu'il est lui aussi en proie à une espèce d'angoisse. Il incarne un malheur poussé jusqu'à son extrême conséquence, une forme de hantise. Les exigences rationnelles sont pour lui torturantes. Figure romantique et d'un pathétisme grandiose, il est la représentation extrême du doute: il *doutait sans cesse*. Et s'il fait le choix de la foi, c'est comme une solution ultime, un quasi suicide. Il se *précipite* dans la foi, c'est-à-dire que, littéralement, il s'y jette la tête la première (*prae-ceps*), par un acte désespéré, et sans retour.

On ne décèle au demeurant aucune critique sous la plume de Chateaubriand; son sentiment s'apparente davantage à l'admiration, et même à la fascination. Mais la logique de la démarche pascalienne ressort clairement de ces propos: c'est l'expérience d'un désastre qui conduit à la foi. La misère existentielle et intellectuelle est tellement intolérable, qu'après l'avoir exprimée sous un jour exceptionnel, Pascal doit lui échapper, de quelque façon que ce soit.

Il appartenait à Victor Cousin de donner une formulation plus théorique à cet enchaînement. À deux ans près, son rapport à l'Académie est contemporain des lignes de Chateaubriand. Il pose sur la démarche de Pascal un regard assez comparable:

Ce dessein [de Pascal], je l'ai démontré dans ce rapport, était d'accabler la philosophie cartésienne et avec elle toute la philosophie sous le scepticisme pour ne laisser à la foi naturelle de l'homme d'autre asile que la religion. Or en cela, l'adversaire des jésuites en devient, sans s'en douter, le serviteur et le soldat<sup>2</sup>.

Chateaubriand parlait en poète; Cousin parle au nom de la philosophie. Le premier évoquait une expérience angoissée de l'auteur; Cousin envisage plutôt un *dessein*. Selon lui, tout est calculé chez Pascal, qui suit un plan concerté et construit une «apologie». V. Cousin est

---

<sup>1</sup> Chateaubriand. *Vie de Rancé* [1844]. Paris: H.-L. Delloye. p. 160, je souligne.

<sup>2</sup> *Rapport à l'Académie Française*. 1843, «Avant-propos», p. XIII.

le premier à employer ce terme, installé aujourd'hui dans la critique pascalienne comme une évidence<sup>1</sup>. On le voit, il ne s'agit pas d'une qualification neutre, qui désignerait le genre auquel appartient l'œuvre inachevée. Pour le professeur de la Sorbonne, ministre de l'instruction publique, ardent promoteur de l'enseignement de la philosophie, le projet de Pascal se déploie en deux temps et se caractérise par ces deux mots: *accabler* et *asile*. Il s'agit d'abord pour les *Pensées* d'accabler la philosophie et son représentant par excellence, Descartes. Une fois cette tâche accomplie, l'auteur peut passer à la seconde phase de son plan: prôner la religion comme un «asile», c'est-à-dire comme le dernier recours de celui qui a tout perdu. L'entreprise religieuse de Pascal passe donc par une insistance extrême sur la misère et la petitesse de l'homme. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, cette position qui consiste à déprimer l'homme et à jeter le doute sur ses capacités, est la formule même du jésuitisme: pensée anti-progressiste, pensée de la docilité, qui fait horreur aux rationalistes, positivistes et humanistes de tout poil. D'où l'ironie de la situation, que Cousin signale avec délectation: le grand ennemi des jésuites est devenu leur plus grand allié<sup>2</sup>. L'auteur admirable des *Provinciales* s'est cruellement démenti lui-même en se lançant dans les *Pensées*.

S'il a fallu attendre V. Cousin pour prendre pleinement conscience de ce dessein, c'est, selon Cousin lui-même, à cause des manœuvres de

---

<sup>1</sup> Voir Hubert Aupetit, «Pour en finir avec l'apologie. Us et abus d'une hypothèse de lecture.», *Relire l'apologie pascalienne. Chroniques de Port-Royal* (63), 2013, pp. 27–44.

<sup>2</sup> Cousin commente cette parenté de Pascal avec l'esprit jésuite: «On eût fort étonné cet inflexible adversaire des jésuites, si on lui eût montré que toute son entreprise était celle de la Société. Mais ce qui, chez les jésuites, était habileté et calcul, est dans Pascal l'état vrai de cette intelligence si forte, mais jeune, inexpérimentée, ardente et extrême. Même à part son génie, aux yeux de tout amide l'humanité, Pascal est sacré par sa sincérité, par sa droiture, par les angoisses de sa pensée et de son âme; mais, il faut le dire aujourd'hui: jamais homme ne s'est plus contredit. En vérité, c'était bien la peine de défendre contre les jésuites et contre Rome, au nom de la liberté de la pensée, une erreur manifeste, à savoir la doctrine janséniste de la grâce poussée presque jusqu'à l'exagération de Luther et de Calvin, pour sacrifier ensuite la liberté de penser et la puissance légitime de la raison aux pieds de ces mêmes jésuites, et leur fournir l'arme la plus redoutable qu'ils emploient encore contre Port-Royal et toute l'Église gallicane, contre le cartésianisme et toute philosophie! Ô inconséquence de la passion! L'auteur des *Provinciales* est le héraut de l'esprit nouveau, et l'auteur des *Pensées* en est l'adversaire!» (*loc. cit.*, p. XIX–XX).

Port-Royal et des transformations opérées sur le texte des *Pensées*. En recourant au manuscrit, l'académicien entend bien restaurer le véritable Pascal, contre les premiers éditeurs. Parmi toutes les infidélités<sup>1</sup> dont on peut les accuser, la principale, aux yeux de Cousin, tient aux omissions. Le Recueil Original conservé dans la Bibliothèque du Roi permet de compléter le texte des *Pensées*, en dehors de toute censure.

Elle [l'édition de Port-Royal] omet une grande partie des *Pensées* contenues dans le manuscrit autographe, et elle omet précisément les plus originales, celles qui mettent à nu l'âme de Pascal, son scepticisme désolé, sa foi inquiète et désespérée<sup>2</sup>.

Dans l'esprit de son promoteur, ce travail de restauration philologique vise à mettre en garde contre Pascal. Il relève à terme de la disqualification. Si le Pascal de Port-Royal pouvait paraître philosophiquement fréquentable, le vrai Pascal, pleinement original, est affligeant et dangereux. Pascal se caractérise par son scepticisme – non pas un scepticisme méthodologique et constructif, comme celui de Descartes, mais un scepticisme «désolé», générateur d'inquiétude et de désespoir. La proposition religieuse des *Pensées* se fonde sur un abaissement de l'homme.

Exemplaire à cet égard est la découverte par Cousin d'une formule du pari, prudemment omise jusque-là de toutes les éditions: «cela vous fera croire et vous abêtira». Le philosophe commente: «Quel langage! Est-ce donc là le dernier mot de la sagesse humaine? La raison n'a-t-elle été donnée à l'homme que pour en faire le sacrifice, et le seul moyen de croire à la suprême intelligence est-il, comme le veut et le dit Pascal, de nous abêtir<sup>3</sup>?» *Avec ce triste verbe «abêtir», brandi comme un idéal, on découvrirait à la fois selon Cousin, la vérité du dessein de Pascal et l'étendue du travail de censure mené par ses héritiers, pour en occulter les aspects les plus intolérables.*

---

<sup>1</sup> «Toutes les infidélités qu'il est possible de concevoir s'y rencontrent, omissions, suppositions, altérations.» (*ibid.*, p. II).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.187.

## II. L'oubli de la *Grandeur*

Je me suis arrêté sur ces deux ancêtres critiques que sont Chateaubriand et Cousin, parce qu'il me semble que, malgré le passage des ans, leur esprit continue à imprégner la lecture habituelle des *Pensées*. Notre admiration, comme nos divergences critiques, se déploient dans le cadre qu'ils ont dessiné. Les deux s'entendent pour admirer l'œuvre – sincèrement. Ils ne partagent pas les mêmes convictions religieuses et s'écartent dans leurs conclusions, mais ils jettent sur les *Pensées* un même regard: l'un pour s'en réjouir, l'autre pour le déplorer.

Outre cet horizon implicite, la tradition scolaire reste encore tributaire du travail de l'éditeur Brunschvicg – de la forme que le savant philosophe a imposée à cette œuvre sans forme que sont les *Pensées*. Si elle est d'abord fondée sur un souci de mise en ordre et de lutte contre la confusion, l'organisation de Brunschvicg n'est pas sans alimenter certaines tendances critiques sombres. La deuxième section de son édition s'impose ainsi par son volume relatif. Intitulée «Misère de l'homme sans Dieu», elle regroupe 123 fragments. C'est de loin la plus longue des 14 sections de l'ouvrage. Elle constitue *toute* la partie anthropologique. Comment le lecteur de Pascal dans cette édition échapperait-il à l'idée de la noirceur des *Pensées* et de leur objectif déprimant? Et même la section V – «La Justice et la Raison des Effets» – est conçue par Brunschvicg comme un moment négatif. Ce chapitre, qui réunit les pensées politiques et les réponses aux demi-habiles, apparaît à l'éditeur comme une nouvelle attaque contre les prétentions humaines. «À quoi devait tendre, dans l'esprit de Pascal, cette série de réflexions?», se demande-t-il. «Sans doute à humilier la raison, à dévoiler les contradictions et l'impuissance de l'humanité naturelle!...» Le lieu commun actuel du *pessimisme* augustinien, du *pessimisme* de l'anthropologie pascalienne, entre en parfaite consonance avec cette présentation des *Pensées*.

Mais l'ordre de Brunschvicg n'est pas celui de Pascal. On ne mesure pas suffisamment la révolution herméneutique inaugurée par les éditions modernes, dites objectives. En nous présentant un classement opéré par l'auteur, elles donnent notamment un nouveau statut à la *grandeur*,

---

<sup>1</sup> Brunschvicg minor [1897], Hachette, p. 277.

laquelle s'impose au lecteur comme une liasse des *Pensées* et un concept pascalien à part entière. Face à la «vanité» et à la «misère» (deux notions généralement confondues dans les reconstructions de l'œuvre, et que Pascal distingue pourtant), s'ouvrent dorénavant deux liasses, «Raison des effets» et «Grandeur», qui ne sauraient alimenter une section *Misère de l'homme sans Dieu*, comme chez Brunschicg.

Nous sommes donc obligés de revenir à l'origine même de l'œuvre: à la présentation qu'en fait Étienne Périer dans la préface de l'édition de 1670. Résumant la conférence mythique de 1658, le fils de Gilberte Pascal insiste sur la place de la grandeur dans le dispositif pascalien. Le destinataire des *Pensées*, souligne-t-il, «ne saurait remarquer sans étonnement et sans admiration tout ce que Monsieur Pascal lui fait sentir de sa grandeur et de sa bassesse, de ses avantages et de ses faiblesses, du peu de lumière qui lui reste, et des ténèbres qui l'entourent presque de toutes parts, et enfin de toutes les contrariétés étonnantes qui se trouvent dans sa nature. Il ne peut plus après cela demeurer dans l'indifférence, s'il a tant soit peu de raison<sup>1</sup>...». L'appel à la raison dans l'anthropologie des *Pensées* – à «tant soit peu de raison» – passe donc par l'élaboration d'une série de couples: à la *bassesse*, répond la *grandeur*; aux *faiblesses* de l'homme, ses *avantages*; aux ténèbres accablantes, le sentiment insuffisant mais obstiné d'un peu de *lumière*. Tous ces couples installent une contrariété qui est le moteur originel du dispositif imaginé par Pascal, le coin inséré au cœur de l'indifférence.

Il n'est pas sans intérêt de comparer ce dispositif à celui d'un proche prédécesseur de Pascal, Pierre Charron, autre grand lecteur de Montaigne, et dont la terminologie est parfois proche des *Pensées*. Dans le 1<sup>er</sup> livre de la *Sagesse* de Charron, les mœurs de l'homme sont caractérisées par cinq notions – toutes négatives – qui constituent les chapitres 36 à 40: Vanité (36); Faiblesse (37); Inconstance (38); Misère (39); Présomption (40). Dans ce tableau inspiré par Montaigne, aucune place n'est laissée à une hypothétique grandeur de l'homme. Si l'on confronte ces cinq chapitres de Charron aux premières liasses classées des *Pensées*, on retrouve la «vanité» et la «misère». La «faiblesse» elle-

---

1 Préface de l'édition de Port-Royal (1670), in Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, éditions du Luxembourg, 1952, t. III (*Documents*), p. 135.

même, absente des liasses de Pascal, est une notion essentielle<sup>1</sup>, que Port-Royal a retenue pour constituer le 25<sup>e</sup> chapitre de l'édition de 1670. Mais là s'arrête le parallélisme. Il faut conclure, très nettement: l'attention portée à la grandeur caractérise l'anthropologie pascalienne, que l'on présente habituellement sous le jour le plus sombre.

C'est dans la reconnaissance de la grandeur que réside l'originalité du discours de Pascal sur l'homme, ou plus exactement, selon l'auteur, la spécificité du christianisme lui-même, comme religion. Dans une pensée apparemment consacrée au «Pyrrhonisme», Pascal incrimine les positions des philosophies pré-chrétiennes touchant à l'éventuelle *grandeur* de l'homme:

Le pyrrhonisme est le vrai. Car après tout les hommes, avant Jésus-Christ, ne savaient où ils en étaient, ni s'ils étaient grands ou petits. Et ceux qui ont dit l'un ou l'autre n'en savaient rien et devinaient sans raison et par hasard, et même ils erraient toujours en excluant l'un ou l'autre.

*Quod ergo ignorantes quaeritis, religio annuntiat vobis*<sup>2</sup>.

Une telle validation du pyrrhonisme ne livre pas la position ultime de Pascal. Si le «pyrrhonisme est le vrai», ce ne saurait être qu'«avant Jésus-Christ», dans un contexte philosophique et spirituel où des éléments essentiels faisaient défaut. On se contentera ici de remarquer que cette approbation (temporaire) du pyrrhonisme concerne précisément la question de l'évaluation de l'homme. Entre grandeur et petitesse, le pyrrhonisme, selon Pascal, se trouve devant une alternative face à laquelle il a renoncé à trancher. Là est tout son mérite, sa vérité, et ce pour deux raisons. 1. Parce que les réponses proposées par les divers philosophes de l'Antiquité ne sont pas fondées. Qu'elles soient justes ou fausses ne changerait rien à leur invalidité, car ils parlent sans savoir, au hasard. Si l'un d'eux tenait la vérité, ce serait comme à la faveur d'une

---

<sup>1</sup> Voir L. Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode*, Champion, 2015, p. 81 («Les premières liasses des *Pensées*: architecture et signification»).

<sup>2</sup> Pascal, *Pensées*, éd. Philippe Sellier (Livre de Poche classique, 2000) [dorénavant: Sel], fragment 570. La phrase latine, librement citée par Pascal, est issue des *Actes des Apôtres* (17, 23), et reprend le discours de saint Paul devant l'Aréopage: «Ce que vous cherchez donc sans le connaître, la religion vous l'annonce».

devinette. 2. Parce que les deux réponses sont fausses, en ce qu'elles sont chacune exclusive de l'autre. On pense à la superbe formule de l'entretien avec M. de Sacy, retrouvée par Pascale Mengotti et Jean Mesnard, et qui situe respectivement Épictète et Montaigne: «l'un a la vérité dont l'autre a l'erreur<sup>1</sup>». Il faudrait donc tenir les deux positions – la grandeur et la petitesse – sans en exclure aucune, malgré la difficulté logique de la chose.

Deux conclusions ressortent de cette pensée Sel. 570, dont on voit que le sujet essentiel n'est pas tant celui du pyrrhonisme que de la grandeur de l'homme. Tout d'abord, l'exclusion de la grandeur (comme symétriquement de la petitesse) est une erreur anthropologique pré-chrétienne, dûment sanctionnée par la dérision pyrrhonienne. «Les hommes [...] ne savaient où ils en étaient». Mais les choses ont changé. L'Évangile autorise un nouveau discours. La question de la grandeur humaine – et c'est là le deuxième enseignement du fragment – est au fondement de la proposition religieuse de Pascal: c'est la *religion* qui vient en finir avec la saine posture pyrrhonienne. *Religio anuntiat vobis*, énonce Pascal (en modifiant le verset du Nouveau Testament<sup>2</sup>).

On devine l'usage qu'un Victor Cousin allait faire d'une telle pensée – d'autant plus qu'elle était gravement altérée dans l'édition Bossut<sup>3</sup>, et qu'elle figure parmi les redécouvertes permises par le recours au manuscrit. La formule à l'emporte-pièce («Le pyrrhonisme est le vrai»), scandalisait particulièrement Cousin, qui y voyait la marque la plus éclatante de l'anti-philosophisme de Pascal<sup>4</sup>, un recours au pyrrhonisme intégral, cyniquement utilisé à des fins apologétiques, pour fonder une proposition religieuse. En substance: avant Jésus-Christ, le pyrrhon-

---

<sup>1</sup> Pascal, *Entretien avec M. de Sacy. Original inédit présenté par P. Mengotti et J. Mesnard*, Desclée de Brouwer, 1994, p. 125.

<sup>2</sup> Dans le texte des Actes, c'est l'apôtre lui-même qui est l'auteur de l'annonce («*annuntio vobis*»);

<sup>3</sup> Bossut supprimait la formule la plus provocante et donnait à la pensée un tour utilitaire: «Le Pyrrhonisme a servi à la Religion, car après tout...» (éd. Bossut, II, xvii, 1)

<sup>4</sup> Voir V. Cousin, *Rapport à l'Académie Française...*, p. 171 et l'étude sur «Le scepticisme de Pascal», publiée consécutivement dans la *Revue des deux Mondes*: «Pascal est un ennemi déclaré de la philosophie: il n'y croit ni beaucoup, ni peu; il la rejette absolument. [...] Aussi dans l'histoire entière de la philosophie, Pascal n'absout que le scepticisme...» (*Revue des deux Mondes*, 15 décembre 1844, p.1016).

isme est le vrai; pour sortir de cet état d'errance, il faut passer par le Dieu des chrétiens. Tel serait le dessein de Pascal. Mais V. Cousin, qui oublie d'ailleurs tous les passages discordants des *Pensées*<sup>1</sup>, déplace le sujet du fragment. Pascal ici ne fait pas une profession de foi pyrrhonienne, et ne s'intéresse pas à la capacité de connaissance de l'homme. Il pose la question de la grandeur et de la petitesse, et affirme l'impossibilité de la résoudre hors de l'éclairage chrétien.

Dans l'édition de Port-Royal de 1670, la «grandeur» trouve toute sa place. Mais une inversion des thèmes se produit – une double inversion en fait<sup>2</sup>. La partie anthropologique est repoussée après la partie plus théologique; comme si la considération de l'homme était une démarche annexe de Pascal, après un exposé proprement religieux<sup>3</sup>. L'anthropologie est ainsi une illustration de la validité de la foi, plus qu'un moteur vers la proposition religieuse. Enfin, au sein même de la section anthropologique, la *grandeur* (chap. XXIII) précède la *misère* (dans son triptyque: «vanité» [XXIV], «faiblesse» [XXV], «misère» [XXVI]). Cela institue localement comme une conclusion dans le parcours: la misère reste une forme de vérité anthropologique ultime. Pour Pascal cependant, la mise en évidence des *contrariétés*, selon le titre de la liasse, est clairement sans orientation. L'argument a une certaine forme de réversibilité.

S'il se vante, je l'abaisse  
S'il s'abaisse, je le vante  
Et le contredis toujours  
Jusques à ce qu'il comprenne  
Qu'il est un monstre incompréhensible. (Sel. 163)

---

<sup>1</sup> Par exemple Sel. 25, où Pascal dote l'homme d'une «idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme».

<sup>2</sup> Voir Marie Pérouse, *L'invention des Pensées de Pascal. Les éditions de Port-Royal*, H. Champion, 2009, p. 179 sq.

<sup>3</sup> «Relégué après le parcours de preuves, ce tableau de l'humanité corrompue perd en partie le statut argumentatif qui lui était théoriquement conféré, si bien que l'apologie semble céder le pas à la littérature morale». (Marie Pérouse, *op. cit.*, p. 150) Ou, pour prendre les termes de Jean Mesnard: dans l'organisation de l'édition de 1670, «le moraliste succède à l'apologiste» (cité par M. Pérouse, *ibid.*).



La grandeur de l'homme n'est pas une conception secondaire dans les *Pensées*, caractéristique d'un état religieux: elle est présente dès le début de l'œuvre, dès l'examen le plus «laïc» de l'homme. Elle est ce qui fonde l'incompréhensibilité de l'homme, et lance le discours APR véritable charnière des liasses classées: «Après avoir expliqué l'incompréhensibilité...» (Sel. 182). Ainsi la grandeur, dans les *Pensées* n'est plus exactement celle qu'incarnait Épictète dans *L'Entretien avec M. de Sacy*. Pour Épictète, la grandeur humaine relève des devoirs – ce qui autorise l'objection suivante: Épictète a établi la grandeur en comprenant ce que l'homme doit, mais il fait erreur sur ce qu'il peut. Dans les *Pensées*, la grandeur relève en revanche de la faculté de penser. «Pensée fait la grandeur de l'homme». (Sel. 628) Dans le premier cadre, celui de *L'Entretien*, la grandeur a à voir avec une sorte de vocation de l'homme à l'héroïsme; dans le second cadre, celui des *Pensées*, elle désigne comme une empreinte inaltérable.

Mais Pascal ne se prête-t-il pas lui-même, par moment, à une instrumentalisation de la misère, dans un but religieux ? La perception commune et cousiniennne des *Pensées* doit beaucoup à un célèbre fragment de la liasse «ordre», dont on fait fréquemment le fil directeur et le mode d'emploi de toute l'œuvre:

Misère de l'homme sans Dieu/Félicité de l'homme avec Dieu. (Sel. 40)

Dans l'ouvrage élaboré par Pascal, il y aurait donc, selon ses propres termes, deux moments: un premier temps, anthropologique, de tonalité affligeante; un deuxième temps, qui apporte le réconfort. Autrement dit, quand (d'abord) il est question de l'homme, c'est pour se lamenter; quand (enfin) il est question de Dieu, c'est pour se consoler. Mais ce cadre, si souvent sollicité pour résumer l'œuvre, est à considérer de façon plus subtile.

Remarquons d'abord que l'opposition établie par Sel. 40 ne recouvre pas exactement celle des liasses classées. Si les termes sont voisins, la rigueur demande de ne pas les confondre. L'opposition entre *misère* et *félicité* n'est pas celle que déploient les liasses, entre *misère* et *grandeur*. Car, pour Pascal, on peut être grand *et* misérable: la grandeur est paradoxalement incluse dans la misère. On est même d'autant plus misérable

que l'on a conscience de sa grandeur. «Malheureux que nous sommes», lit-on dans la liasse *contrariétés*, «et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition...» (Sel. 164). La grandeur ajoute donc à notre malheur ! La première rédaction du texte était légèrement différente. Pascal avait d'abord écrit : «...et plus que *si nous étions malheureux simplement*<sup>1</sup>». Une conséquence de la grandeur, pour Pascal, est donc d'approfondir la misère, de faire passer d'une misère *simple* à une misère élaborée. Cela certes accrédite l'idée d'une tonalité sombre, où chaque lumière renforcerait en quelque sorte les ténèbres. Il reste que le dévoilement de la misère ne saurait se confondre avec un simple abaissement.

Mais surtout, le plan esquissé par Sel. 40 connaît une immédiate reformulation: il est réénoncé «autrement». Et cet *autrement* interdit les simplifications auxquelles pouvait porter le premier énoncé. En d'autres termes, la première partie peut ainsi s'intituler *que la nature est corrompue*, et la seconde, *qu'il y a un réparateur*. Pour achever de complexifier le dispositif, l'auteur précise encore son propos par deux ajouts, indiquant pour chacun des deux nouveaux titres l'instrument sollicité: «par la nature même», «par l'Écriture». Sous sa forme complète, notre fragment programmatique prend donc le tour suivant:

Première partie: Misère de l'homme sans Dieu.

Deuxième partie: Félicité de l'homme avec Dieu.

-----  
autrement

Première partie: Que la nature est corrompue, *par la nature même*.

Deuxième partie: Qu'il y a un Réparateur, *par l'Écriture*.

Selon cette perspective, un parcours apologétique sommaire, tel que le concevait V. Cousin, est définitivement à exclure. Par le terme de *nature*, il faut bien sûr entendre ici la nature humaine, et non pas une nature extérieure – le cosmos, le cours de la lune et des planètes – explicitement écartés par Pascal d'une démarche religieuse<sup>2</sup>. Soutenir

---

<sup>1</sup> Voir Recueil Original, p. 261.

<sup>2</sup> «Pour ceux [...], qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient *dans la nature* qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres;

donc que la nature est corrompue, par la nature même, c'est proposer une investigation anthropologique, dont la conclusion est parfaitement formulée dans la liasse «Grandeur»: l'homme est «déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois» (Sel. 149). Si l'on prend au sérieux les termes du fragment Sel. 40, la tâche de cette première partie se révèle éminemment paradoxale. «Comment la nature pourrait-elle exhiber son passé, en donnant à voir, par ce qu'elle est, ce qu'elle avait été?», demande avec pertinence A. Frigo, dans une récente synthèse<sup>1</sup>. Il faut, répond le critique, «tirer de la nature les éléments de son histoire<sup>2</sup>»: retrouver, par un examen attentif de l'homme et de ses contradictions, les traces d'une histoire (qui recoupe, pour Pascal, le récit biblique de la chute d'Adam). Comme on l'a maintes fois souligné, le discours des *Pensées* ne part pas de Dieu, mais de l'homme; et il fonde ultérieurement la véracité de l'Écriture par sa conformité à l'observation anthropologique. Dans ce cadre argumentatif, l'effacement – ou pire l'oubli – de la grandeur porte les conséquences les plus dommageables. C'est tout le projet pascalien qui est mis en péril. La nature doit attester grandeur et misère, pour qu'il y ait effet de corruption. Certaines pensées présentent incontestablement une tonalité affligeante. Mais il ne s'agit pas pour Pascal de *déprimer* l'homme, il s'agit de le *perturber*: de le rendre incompréhensible à ses propres yeux.

Symptomatique à cet égard est le texte connu par la tradition scolaire comme *des deux infinis*, qui s'intitule en réalité «Disproportion de l'homme». On y est invité à considérer l'homme ni grand, ni petit, mais entre deux infinis de grandeur et de petitesse, incapable de se situer entre ces deux pôles. Le texte ne vise pas à humilier son lecteur en le confrontant à une immensité qui l'écrase, mais à lui faire perdre toute échelle, en bouleversant ses repères. «Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant,

---

dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert [...], c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles». (Sel. 644 – je souligne)

<sup>1</sup> Alberto Frigo, *L'Évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2015, p. 91 – c'est l'auteur qui souligne.

<sup>2</sup> *ibid.*

un milieu entre rien et tout...» (Sel. 230) Loin d'être conduit à la foi par une espèce de désespoir ou, pour reprendre les mots de Chateaubriand, de se précipiter dans la foi pour sortir de son malheur, le lecteur de Pascal est amené à Dieu par l'impossibilité de donner sens à sa propre grandeur.

### III. Exaltante ou désolante? Trois approches de la grandeur

Quel est, chez Pascal, l'antonyme de la *grandeur*? L'architecture des premières liasses des *Pensées* permet de donner une première réponse: la *misère*. L'impossibilité de trancher entre misère et grandeur est le moteur des premières considérations sur l'homme, et la source de l'idée de contrariété. La grandeur est d'emblée une véritable alternative à la misère, une réalité qui s'impose au moraliste. L'un des fragments, précisément intitulé «Grandeur», articule la notion avec celle de *raison des effets*, qui en est le fondement logique (comme la «vanité» est sur un plan logique le fondement de la «misère»<sup>1</sup>). «La raison des effets marque la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre». (Sel. 138). Dans ce «si bel ordre», qui est celui du fonctionnement social, il ne faut voir aucune trace d'ironie. La beauté de l'ordre est effective. Elle traduit une forme de sortie de la misère. Elle indique la grandeur.

Mais, avons-nous rappelé, la grandeur coexiste aussi avec la misère, dans une articulation d'ordre dialectique. L'une renforce l'autre, et la nourrit en quelque sorte. C'est là une des thèses principales de la liasse «Grandeur». La connaissance de sa misère accroît la grandeur de l'homme (Sel. 146). Si bien que ses misères elles-mêmes sont un indice de grandeur: «Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé». (Sel. 148). «La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère» (Sel. 149). Deux grandes argumentations s'entrelacent ainsi, en faveur de la grandeur de l'homme: l'une *logique* – la raison des effets *prouve* la grandeur; l'autre *paradoxe* – la misère prouve paradoxalement la grandeur.

Un troisième argument est encore à ajouter au dossier. Absent de la liasse «Grandeur», mais très présent ailleurs dans les *Pensées*, il contribue lui aussi à fonder l'idée de grandeur. On qualifiera cet argument de

---

<sup>1</sup> Voir L. Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode*, loc. cit., pp. 71–96.

*phénoménologique*. Il consiste à prendre acte d'un jugement implicite de grandeur, régissant les comportements quotidiens, quelle que soit au demeurant leur qualité morale. La recherche de l'estime par l'homme illustre parfaitement ce mécanisme. La considération que chacun témoigne envers les hommes révèle leur grandeur. «Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés et de n'être pas dans l'estime d'une âme. Et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime». (Sel. 30) Là encore, et bien qu'elle soit intitulée «grandeur de l'homme», une première tentation serait d'interpréter cette pensée sur le mode de l'ironie, comme si Pascal voulait ici se moquer d'un dévoiement, d'une attention grotesque à sa réputation. Mais il n'en est rien – comme le prouve par exemple un fragment de teneur proche, et de conclusion explicite: «C'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence<sup>1</sup>». Quoi qu'ils puissent prétendre dans leurs discours, les hommes démontrent par leurs actes la conviction profonde qui les habite d'une grandeur essentielle de l'homme. Dans ce désir d'estime, il y a place certes pour l'amour-propre, la présomption, la vanité – une sorte de ridicule essentiel. «La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs...» (Sel. 520) Mais si l'on quitte le champ moral pour une lecture qui relèverait davantage de la phénoménologie, cette avidité d'admiration est symptomatique d'une grandeur intrinsèque, naturelle, qui résiste à tous les mépris.

Et ceux qui méprisent le plus les hommes et les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment, leur nature, qui est plus forte que tout, les convaincant de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison ne les convainc de leur bassesse. (Sel. 707)

---

<sup>1</sup> Sel.707: «La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire. Mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence; car, quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content...»

Notons cependant que la grandeur dont il s'agit dans le fragment Sel. 30 n'est pas directement celle de l'homme, mais de son *âme* («une si grande idée de l'âme de l'homme...»). Et la félicité recherchée par chacun consiste en l'estime *d'une âme*. Il y a là une trace inaltérable de grandeur, qui trouve un écho dans la page brûlante du Mémorial, où le sentiment soudain de la présence divine suscite cette exclamation: «grandeur de l'âme humaine» (Sel. 742). Ce n'est pas le moment d'explicitier la notion d'âme chez Pascal, entité autant intellectuelle que spirituelle, et qu'il faudrait articuler à la notion voisine de cœur. Contentons-nous de remarquer que l'âme, pour Pascal, semble le lieu par excellence de l'inscription de la grandeur. Les «grandes âmes» sont pour lui une catégorie véritable<sup>1</sup>, et l'auteur ne juge pas inutile de définir la grandeur de l'âme. Ainsi quand il s'interroge sur le bien-fondé moral de la médiocrité: «C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu. La *grandeur de l'âme* humaine consiste à savoir s'y tenir». (Sel. 452) Pascal ne considère pas ici une pseudo-grandeur, une illusion de grandeur. Il s'agit certes d'une grandeur paradoxale – grandeur installée dans la médiocrité, qui prend son parti de la médiocrité – mais une grandeur effective, en vertu de laquelle on peut qualifier de grand un homme – ou plus exactement, son âme.

La grandeur qualifie ainsi, pour Pascal, un *état* de l'homme, qui entre dans la définition de celui-ci, en contraste avec l'état opposé de misère. État de grandeur, état de misère, sont deux éléments indissociables et apparemment incompatibles du portrait que les *Pensées* dressent de l'homme. En d'autres lieux de l'œuvre, cependant, Pascal semble opposer plutôt la *grandeur* à la *bassesse*. Tel est le cas d'une pensée évoquant les prescriptions des philosophes, les mouvements qu'ils inspirent.

Les philosophes ne prescrivaient point des sentiments proportionnés aux deux états.

Ils inspiraient des mouvements de grandeur pure et ce n'est pas l'état de l'homme.

Ils inspiraient des mouvements de bassesse pure et ce n'est point l'état de l'homme.

---

<sup>1</sup> Voir Sel. 117: «L'autre extrémité est celle où arrivent les *grandes âmes*...»

Il faut des mouvements de bassesse, non de nature, mais de pénitence, non pour y demeurer mais pour aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur, non de mérite mais de grâce, et après avoir passé par la bassesse. (Sel. 17)

La grandeur ici n'apparaît pas seulement sous la forme d'une qualité intrinsèque de l'homme, d'un élément qui entrerait dans sa composition (l'état de grandeur), mais aussi pour caractériser une dynamique, un mouvement de grandeur. Deux couples d'opposition sont ainsi à distinguer dans le vocabulaire des *Pensées*: grandeur s'oppose à misère pour désigner deux états de l'homme; grandeur s'oppose à bassesse, dans la perspective d'un mouvement. Qu'est-ce à dire précisément? Le manuscrit laisse apercevoir plusieurs additions introduites par Pascal et qui éclairent ce texte énigmatique. «Il faut des mouvements de bassesse, mais de pénitence», concluait l'écrivain dans un premier temps, suggérant la nécessité d'une distinction. Tous les abaissements n'ont pas le même sens, ni la même valeur. Ils ne sont pas également fondés. Le propos reste très allusif, et Pascal a heureusement jugé bon d'en préciser chacun des termes: 1. «des mouvements de bassesse, *non de nature*»; 2. «de pénitence, *non pour y demeurer mais...*». Nous comprenons ainsi qu'un abaissement de pénitence s'oppose à un abaissement de nature. Et celui-là seul qui convient à l'homme est le premier. La pénitence n'est que transitoire; elle est un abaissement utile et concerté, mais qui ne correspond pas à la nature réelle de l'homme, laquelle reste marquée par la grandeur. Il faut *passer* par la bassesse, afin d'accéder à une grandeur plus essentielle. Dans la notion de *bassesse*, on trouve toujours quelque chose de conjoncturel, de temporel, d'inessentiel. Ainsi Pascal peut même parler de la «bassesse de Jésus-Christ<sup>1</sup>». Mais dans le cas de Jésus-Christ (évidemment), tout comme de l'homme, la grandeur reste un horizon ineffaçable.

Les mouvements de bassesse ne sont donc pas de nature. Il n'est pas question d'y demeurer. L'objectif est bien d'«aller à la grandeur», selon les propres termes de Pascal. On mesure combien, sur cette question, la critique moderne a pu gauchir les *Pensées*. «Tout est solidaire dans le jansénisme», affirme ainsi Paul Bénichou dans ses *Morales du grand*

---

<sup>1</sup> «Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre duquel est la grandeur qu'il venait faire paraître.» (Sel. 339)

*siècle*, qui restent à juste titre un ouvrage de référence. «La théologie, la religion, la psychologie de Port-Royal sont animées d'un mouvement fondamental qui consiste à nier tout prolongement héroïque ou divin de notre nature<sup>1</sup>.» On dira que Pascal, en cela, échappe à Port-Royal. Mais de toute sa pensée foisonnante de la grandeur, Bénichou ne garde qu'un aspect: la seconde conception – paradoxale – selon laquelle les marques de grandeur ne sont qu'une voie indirecte vers l'inquiétude et l'angoisse. «La grandeur humaine, anéantie effectivement de façon radicale depuis le péché originel, n'existe plus qu'à l'état de trace, ou plutôt de manque douloureux<sup>2</sup>...» Et même si Bénichou est bien obligé de convenir qu'il y a place chez Pascal pour une grandeur de l'homme, liée à l'exercice de la pensée («Pensée fait la grandeur de l'homme.» Sel. 628), cette pensée, tributaire du cœur, est pour lui, le comble de l'humiliation, car l'homme ne peut tirer gloire d'une connaissance qui s'impose à lui, sans la maîtrise d'une démonstration. Toute part laissée à une évidence intuitive est dégradante pour l'homme. «Cette certitude que nous donne le cœur ne suppose aucune activité de notre part, et n'émane nullement d'une excellence de notre être<sup>3</sup>...» Certes, si l'on assimile la grandeur de l'homme à l'opération de sa raison<sup>4</sup>, on conclura nécessairement que l'importance du cœur dans la vie de l'esprit est un élément de misère. «Le cœur est chez Pascal une puissance brutale», tranche P. Bénichou<sup>5</sup>, et à ce titre elle tire l'homme du côté de l'animalité. Dépendant de son cœur pour accéder aux premiers principes, et souvent même pour trouver la vérité, l'homme de Pascal penserait en quelque sorte par instinct. Mais là où le rationaliste étroit se lamente, l'auteur des *Pensées* ne trouve pas motif de plainte. Bien au contraire ! C'est dans la liasse «grandeur» qu'il

---

<sup>1</sup> Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Gallimard, 1976 [1<sup>re</sup> éd. 1948], p. 143.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>4</sup> Comme le fait de toute évidence Paul Bénichou, qui ne parvient pas à concevoir qu'il y ait pour Pascal une autre source de grandeur humaine que l'exercice de la raison – à admettre que l'humiliation de la raison n'est pas l'humiliation de l'homme. Plus proche de nous, et dans un cadre interprétatif très différent, Antony McKenna serait susceptible d'une même objection (voir *Pascal et son libertin*, Classiques Garnier, 2017, notamment «La grandeur de l'homme», pp. 25–34).

<sup>5</sup> *Loc. cit.* p. 153(note).



place toute cette réflexion sur le rôle du cœur. Que nous connaissions la vérité «non seulement par la raison, mais encore par le cœur» (Sel. 142) fait pour Pascal argument en faveur de la grandeur, comme le confirme, de la façon la plus explicite le souhait qui conclut le long développement:

Comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire.  
Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et  
que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment!

En bref, si la pensée fait la grandeur de l'homme (Sel. 628), cette pensée, et la connaissance qui en résulte, ne se confondent pas pour Pascal avec la raison. Chez un homme moins rationnel qu'il ne le prétend, il y a ainsi place pour une grandeur directement exaltante, qui ne soit pas un chemin paradoxal d'humiliation. On ne saurait dire que le dernier mot appartienne à la misère<sup>1</sup>. Dans la construction pascalienne, il n'y a pas de «dernier mot», avant celui de Dieu. Et si la misère de l'homme ressort de toute son existence, cette misère ne va jamais sans une exaltation concomitante. «N'est-il pas plus clair que le jour que nous sentons en nous-mêmes *des caractères ineffaçables* d'excellence ?» (Sel. 240).

### **Conclusion: Pascal, penseur de la joie**

Je conclurai sur une autre notion que la «grandeur», et qu'il ne faudrait d'ailleurs pas assimiler sans précaution. Mais elle participe aussi à cette réévaluation de l'atmosphère des *Pensées*– réévaluation indispensable à mon sens si l'on veut donner à l'œuvre toute sa puissance propre. Il s'agit de la *joie*.

Si la grandeur de l'homme (les traces de grandeur en lui) ne le conduit pas nécessairement à la joie, il est incontestable que la grandeur est un symptôme et une promesse de joie. Dans le texte du *Mémorial*

---

<sup>1</sup> Comme le fait encore P. Bénichou, porte-parole en cela d'une ample tradition critique: «Ainsi entre la raison et le cœur s'institue le même combat qu'entre la grandeur et la misère, l'un détruisant l'autre et le renforçant tour à tour et chacun des deux se nuisant à lui-même autant qu'à l'autre. Combat dont *le dernier mot* pourtant, à la limite, appartient au cœur, comme il appartenait tout à l'heure à la misère.» (*loc. cit.*, p. 150 – je souligne)

(Sel. 742), le terme de joie revient à cinq reprises, imposant une sorte de tonalité euphorique à cette page de haute spiritualité. Après sa conversion de 1654, Pascal se présente comme un pénitent réjoui, si l'on en croit la remarque un peu goguenarde de sa sœur Jacqueline. «Je ne sais», lui écrit-elle, «comment M. de Sacy s'accommode d'un *pénitent si réjoui*, et qui prétend satisfaire aux vaines joies et aux divertissements du monde par des joies un peu plus raisonnables et par des jeux d'esprit plus permis, au lieu de les expier par des larmes continuelles<sup>1</sup>». Le nouveau converti serait ainsi passé d'une joie à une autre, d'une joie vaine à une joie substantielle, sans que la nécessité de la pénitence ne vienne assombrir ce moment d'exultation. Les larmes ne sont pas de saison, et les seuls pleurs versés sont des pleurs de joie.

Franchissons quelques années, pour arriver au moment même de rédaction des *Pensées*. Selon Gilberte Périer, la décision de cette entreprise est à mettre en rapport avec le miracle de la Sainte Épine, le 24 mars 1656. La guérison miraculeuse de la petite Marguerite produit en Pascal un mouvement de joie qui prend un caractère irrépressible:

Mon frère fut sensiblement touché de cette grâce, qu'il regardait comme faite à lui-même, puisque c'était sur une personne qui, outre la proximité, était encore sa fille spirituelle dans le baptême; et sa consolation fut extrême de voir que Dieu se manifestait si clairement dans un temps où la foi paraissait comme éteinte dans les cœurs de la plupart du monde. La joie qu'il en eut fut si grande qu'il en était pénétré; de sorte qu'en ayant l'esprit tout occupé, Dieu lui inspira une infinité de pensées admirables sur les miracles qui, lui donnant de nouvelles lumières sur la religion, lui redoublèrent l'amour et le respect, qu'il avait toujours eus pour elle<sup>2</sup>.

Cette infinité de pensées admirables sont les fragments les plus anciens que l'on retrouve dans les dossiers «Miracles». Pascal réalisera rapidement

---

<sup>1</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à son frère, 19 janvier 1655, in Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. Mesnard, t. III, p. 68 (je souligne).

<sup>2</sup> Gilberte Périer, *Vie de Monsieur Pascal* (§ 39), in Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 583.

que cet événement extraordinaire n'a pas la puissance communicative qu'il escomptait, et qu'il lui faut élargir ses perspectives. Il reste que les *Pensées* ont été inspirées par un miracle et animées initialement par un mouvement de joie: «La joie qu'il en eut fut si grande...» Le miracle de la Sainte Épine suscite en Pascal un mouvement d'euphorie, de jubilation, qu'il a dû extérioriser dans une œuvre littéraire. «Et ce fut l'occasion qui fit naître cet extrême désir qu'il avait de travailler à réfuter les principaux et les plus faux raisonnements des athées<sup>1</sup>». Cette œuvre inspirée par la joie ne peut pas être la mécanique sinistre et déprimante qu'un romantisme admiratif s'est plu à imaginer.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* (§40), p.584.

*К. Ю. Кашлявик, З. И. Киринозе*

## «МЕМОРИАЛ» ПАСКАЛЯ. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ТЕКСТА

Текст «Мемориала» известен в двух списках. Первый из них на бумаге, как указывает Ж. Менар, бесспорно написан рукой Паскаля в течение мистической «ночи огня» («nuit de feu»). Вот текст оригинала (dim: 21,5 cm × 33,6 cm) <sup>1</sup>:

---

**Кира Юрьевна Кашлявик**, доктор филологических наук, профессор НИУ ВШЭ – Нижний Новгород.

**Зоя Ивановна Киринозе**, доктор филологических наук, профессор Нижегородской консерватории имени М. И. Глинки.

<sup>1</sup> Электронное издание «Мыслей». URL: <http://www.penseesdepascal.fr/Hors/Hors1-moderne.php>.



+

Lan de grace 1654

Lund y 23 novembre Jour de S<sup>t</sup> Clement pape E martir Et autres  
au Martirologe .

Veille de S<sup>t</sup> Chrysogone martir Et autres .

Depuis enuiron dix heures Et demy du Soir Jusques enuiron minuit Et demy  
feu

Dieu d'abraham , dieu de Isaac , dieu de Jacob .  
des

non des Philosophes Et Sauvans .

Certitude , Certitude Sentiment Joye paix .

~~Dieu de Jesus Christ~~

Dieu de Jesus Christ .

Deum meum Et deum Vestrum .

Ton dieu Sera mon dieu

Oubly du monde Et de tout hormis dieu .

dans

J'ine Se trouue que par les Voyes enseignées par l'euangile

Grandeur de la me humaine

connu

mais J'etay

Pere Juste le monde n'et'a point connu

connu

Joye Joye Joye pleurs de Joye

Je men Suis Separé . \_\_\_\_\_

Dereliquerunt me fontem aquae Viuae

mon dieu me quitterez Vous \_\_\_\_\_

que Je nen Sois pas Separé eternelle<sup>mt</sup> .

\_\_\_\_\_

Cette est la Vie eternelle qu'Jls le connoissent Seul Vray

Dieu Et C'eluy que tu as enuoyé J . C .

Jesus Christ . \_\_\_\_\_

Jesus Christ .. \_\_\_\_\_

Je lay t'uy renoncé crucifié

Je men Suis Separé . \_\_\_\_\_

Que Je nen Sois Jamais Separé ! \_\_\_\_\_

J'ine Se conserue que par les Voyes enseignées dans l'euangile .

Renonciation totale Et douce .

&c .

## Траскрипция в современной орфографии

Papier original (D)

+

L'an de grâce 1654.

Lundi 23 novembre, jour de saint Clément pape et martyr et autres  
au martyrologe.

Veille de saint Chrysogone martyr et autres.

Depuis environ dix heures et demi du soir jusques environ minuit et  
demi.

Feu

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,  
non des philosophes et des savants.

Certitude, certitude, sentiment, joie, paix.

Dieu de Jésus-Christ.

*Deum meum et Deum vestrum.*

*Ton Dieu sera mon Dieu.*

Oubli du monde et de tout hormis Dieu.

Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.

Grandeur de l'âme humaine.

*Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.*

Joie, joie, joie, pleurs de joie.

Je m'en suis séparé. -----

*Dereliquerunt me fontem aquae vivae.*

Mon Dieu, me quitterez-vous -----

que je n'en sois pas séparé éternellement.

-----  
Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu et celui  
que tu as envoyé J.-C.

Jésus-Christ. -----

Jésus-Christ. -----

je l'ai fui, renoncé, crucifié

Je m'en suis séparé, -----

Que je n'en sois jamais séparé ! -----

Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.

Renonciation totale et douce.

Etc.

К. Ю. Кашлявик, З. И. Кирнозе

## Подстрочный перевод

Год благодати 1654.

Понедельник 23 ноября, день святого Климента папы и мученика и других в мартирологе.

Накануне Святого Хризогона мученика и других.

Приблизительно с десяти часов с половиной вечера до приблизительно полуночи и получаса

### Огонь

Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова,  
не философов и ученых.

Уверенность, уверенность, чувство, радость, мир.

Бог Иисуса Христа.

Deum meum et Deum vestrum.

Твой Бог будет моим Богом.

Забвение мира и всего кроме Бога.

Он находится только на путях, наставленных в Евангелии.

Величие человеческой души.

Отец истинный, мир не познал Тебя, но я Тебя принял.

Радость, радость, радость, слезы радости.

Я отделен от этого

Dereliquerunt me fontem aquae vivaе.

Мой Бог, не оставьте меня.

Пусть не буду отделен от Него вечно.

Это есть жизнь вечная, ибо они знают единственного истинного

Бога и Того, Кто Тебя послал И.Х.

Иисус Христос

Иисус Христос

Я бежал Его, отрекался, распинал

Я отпал от Него

Пусть не буду отделен от него никогда!

Он познается только путями, наставленными в Евангелии.

Отречение полное и мирное.

Т.д.



Из сохранившихся свидетельств, впервые упоминание о событии «Мемориала» находится в письме близкого к кругу Пор-Рояля графа де Бриенна<sup>1</sup> к мадам Перье от 7 декабря 1668 года:

«Мне поведали, что Вы знаете восхитительные истории о сновидениях, колдунах, колдовстве, явлениях и т.п. Я составляю небольшой сборник, мне бы хотелось, чтобы Вы посмотрели то, что я уже написал. Я помещаю в книгу только ясное и правдивое, и наиболее проверенное насколько могу. Если бы Вы смогли прислать что-то такого рода, или же Вы узнаете что-то от людей, которым можно верить, умоляю Вас оказать мне такую милость. Все эти вещи, будучи достоверными, суть великие доказательства религии. Позвольте мне, по этому поводу, сделать копию найденного листа господина Паскаля, о котором говорил мне господин Роаннез, *figuré comme il est, огонь, пламя, день святого Хризогона* и т.п. Я был бы счастлив [иметь такой текст]»<sup>2</sup>.

В круг Пор-Рояля повествование о необычном тексте Паскаля вошло в общее знание и обрело хроникально-эпическое звучание: «Через несколько дней после смерти господина Паскаля слуга случайно нащупал что-то плотное и тяжелое в его камзоле. Распоров это место, он нашел там сложенный пергамент, исписанный рукой Паскаля, и в этом пергаменте лист бумаги, исписанный той же рукой. Один был верной копией другого. Оба листа тут же были пе-

---

<sup>1</sup> *Lesaulnier J.* Brienne, Louis-Henri de Loménie, comte de // Dictionnaire de Port-Royal... p. 215–218.

<sup>2</sup> *Pascal Bl.* Pensées de Pascal (édition de Port-Royal, 1670). Edition Couton et Jehasse. Université de la région Rhône-Alpes. p. 629: «On m'a dit que vous saviez des histoires admirables de *songes*, de *sorciers*, *sortilèges*, *apparitions*, etc. J'en fais un petit recueil, et je voudrais que vous puissiez voir ce que j'ai déjà écrit. Je ne mets rien dans mon livre que de très exact et de très vrai, et le plus circonstancié que je puis. Si vous pouvez m'envoyer quelque chose de ce genre, ou si vous en apprenez de personnes bien sûres, je vous supplie de me faire cette grâce. Toutes ces choses, lorsqu'elles sont véritables, sont de grandes preuves de la religion. Faites-moi, à propos de cela, faire une copie du billet qu'on trouva sur M. Pascal, dont M. Roannez m'a parlé, figuré comme il est, *feu, flamme, jour de saint Chrysostome*, etc... je serais bien aise de l'avoir». Цит. по: Электронное издание «Мыслей». URL: <http://www.penseesdepascal.fr/Hors/Hors1-appro2.php>

реданы госпоже Перье, которая показала их многим из друзей Паскаля. Все [сошлись во мнении], что, несомненно, этот пергамент, написанный с таким тщанием и такими замечательными буквами, был ни чем иным, как напоминанием, которое он очень старательно оберегал, чтобы сохранить воспоминание о каком-то событии, которое он хотел всегда иметь перед глазами и в уме; иначе для чего в течение восьми лет он заботливо зашивал и отпарывал его по мере того, как менял одежду?

Через некоторое время после смерти госпожи Перье (случившейся в 1687 году) господин Перье-сын и его сестры передали этот лист босому кармелиту, который был одним из самых их близких друзей и очень просвещенным человеком. Этот хороший монах сделал копию и пожелал дать ему [этому тексту] объяснение на 21 странице *in folio*, и которое содержит только догадки, сразу приходящие на ум всем, кто читает этот текст господина Паскаля. Этот комментарий находится в библиотеке Отцов Оратории в Клермоне. Что касается оригинала этого текста господина Паскаля, то он находится в Париже в библиотеке бенедиктинцев в Сен-Жермен-де-Пре»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, aux dépens de la Compagnie, 1740. p. 259 sq.: «Quelques jours après la mort de M. Pascal, un domestique sentit par hasard quelque chose d'épais et de dur dans sa veste. Ayant décousu cet endroit, il y trouva un petit parchemin plié écrit de la main de M. Pascal, et dans ce parchemin un papier écrit de la même main. L'un était une copie fidèle de l'autre. Ces deux pièces durent aussitôt être remises à madame Périer qui les fit voir à plusieurs de ses amis. Tous convinrent qu'on ne pouvait douter que ce parchemin écrit avec tant de soin et avec des caractères remarquables, ne fût un mémorial qu'il gardait très soigneusement pour conserver le souvenir d'une chose qu'il voulait toujours avoir présente à ses yeux, et à son esprit, puisque depuis huit ans il prenait soin de le coudre et découdre à mesure qu'il changeait d'habit ? Quelque temps après la mort de Madame Périer (qui arriva en 1687), M. Périer le fils et Mesdemoiselles ses sœurs communiquèrent cette pièce à un carme déchaussé, qui était l'un de leurs plus intimes amis et un homme très éclairé. Ce bon religieux la copia et voulut en donner une explication qui a vingt et une pages *in folio*, et qui ne contient presque que des conjectures qui se présentent d'abord à l'esprit de ceux qui lisent l'écrit de M. Pascal. Ce commentaire est dans la bibliothèque des Pères de l'Oratoire de Clermont. À l'égard de l'original de l'écrit de M. Pascal il est à Paris dans celle des bénédictins de Saint-Germain-des-Près». Цит. по: Электронное издание «Мыслей». URL: <http://www.penseesdepascal.fr/Hors/Hors1-appro2.php>

Паскаль действительно записал вторую редакцию текста на пергаменте, который содержал множественные отличия от оригинала, написанного на бумаге. Это пергамент утерян на сегодняшний день.

Однако Оригинальный сборник «Мыслей» содержит документ, «который без сомнений воспроизводит очень близко к тексту потерянный оригинал на пергаменте». Этот вариант, по мнению Ж. Менара, – копия, выполненная на пергаменте рукой Луи Перье, племянником Паскаля<sup>1</sup>, а не монахом-кармелитом. Копия позволяет представить содержание и идею утерянного документа.

---

<sup>1</sup> *Mesnard J. Mémorial // Pascal Bl. Oeuvres complètes. T. III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Descler de Broweyr, 1991. p. 19: «Du texte sur papier nous avons conservé l'original autographe, relique précieuse entre toutes: elle garde bien visible la trace des pliures auxquelles elle a été soumise. Mais le parchemin a disparu et du texte, également autographe, qu'il portait, ne nous est parvenue qu'une «copie figurée», de la main de Louis Périer, dit l'abbé Périer, neveu de Pascal».*

Копия на пергаменте (21 cm x 31,6 cm)

E.

✠

L'an de grace 1654.  
 Lundy 23<sup>e</sup> Nov. jour de S. Clement  
 Pape et m. et autres au martiridge Romain  
 veille de S. Cosmogone m. et autres de.  
 Depuis enuiron dix heures et demi du soir  
 jusques enuiron minuit et demi

---

FEV.

Dieu d'Abraham. Dieu d'Isaac. Dieu de Jacob  
 non des philosophes et seauans.  
 certitude joye certitude sentiment venue joye  
 Dieu de Jesus Christ.  
 Deum meum et Deum vestrum. Jch. 20. 17.  
 Ton Dieu sera mon Dieu. Ruth.  
 oubly du monde et de Tout hormis DIEU  
 Il ne se trouue que par les voyes enseignées  
 dans l'Euangile. grandeur de l'ame humaine.  
 Pere juste, le monde ne t'a point  
 connu, mais je t'ay connu. Jch. 17.  
 Joye Joye Joye et pleurs de joye  
 Je m'en suis separé  
 Dereliquerunt me fontem  
 mon Dieu me quitterez vous  
 que je n'en sois pas separé eternellement.  
 Celle est la vie eternelle qu'ils te connoissent  
 seul vray Dieu et celui que tu as enuoyé  
 Jesus Christ  
 Jesus Christ  
 je m'en suis separé, je t'ay fui renoncé crucifié  
 que je n'en sois jamais separé  
 il ne se conserue que par les voyes enseignées  
 dans l'Euangile.  
 Renontiation Totale et douce  
 soumission totale a Jesus Christ et a mon Directeur.  
 eternellement. en joye pour un jour d'exercice sur la terre.  
 non oublié car sermons tuos. amen. ✠

Ceci est la copie d'un journal tenu par le sieur de M. de la Roche  
 au mois de Novembre 1654. jour de S. Clement Pape et  
 autres au martiridge Romain. Le jour de S. Cosmogone  
 m. et autres de. Depuis enuiron dix heures et demi du  
 soir jusques enuiron minuit et demi.

## Транскрипция копии на пергаменте в современной орфографии

Copie du parchemin (E)



L'an de grâce 1654.

Lundi 23 novembre, jour de saint Clément  
Pape et m. et autres au martyrologe romain  
veille de saint Chrysogone m. et autres, etc.  
Depuis environ dix heures et demi du soir  
jusques environ minuit et demi.

FEU

Dieu d'Abraham. Dieu d'Isaac. Dieu de Jacob  
non des philosophes et savants.

Certitude, joie, certitude, sentiment, vue, joie

Dieu de **Jésus-Christ**.

*Deum meum et Deum vestrum.*

Jean 20. 17.

*Ton Dieu sera mon Dieu. Ruth.*

Oubli du monde et de Tout hormis DIEU

Il ne se trouve que par les voies enseignées  
dans l'Évangile. **Grandeur** de l'âme humaine.

*Père juste, le monde ne l'a point*

*connu, mais je l'ai connu. Jean 17.*

Joie, joie, joie et pleurs de joie -----

Je m'en suis séparé -----

*Dereliquerunt me fontem* -----

mon Dieu, me quitterez-vous -----

que je n'en sois pas séparé éternellement.

Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent

seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé

Jésus-Christ -----

**Jésus-Christ** -----

je l'ai fui, renoncé, crucifié

je m'en suis séparé, -----

que je n'en sois jamais séparé -----

il ne se conserve que par les voies enseignées  
dans l'Évangile.

**Renoncation totale et douce** -----

Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.

Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.

*Non obliviscar sermones tuos. Amen.*



## Построчный перевод копии на пергаменте

Год благодати 1654

Понедельник 23 ноября, день святого Климента

Папы и м. и других в римском мартирологе

Накануне Святого Хризогона и других, т.д.

Примерно с десяти с половиной вечера

Примерно до половины первого

ОГОНЬ

Бог Авраама. Бог Исаака. Бог Иакова

не философов и ученых

Уверенность, радость, уверенность, чувство, взгляд, радость

Бог Иисуса Христа.

Deum meum et deum vestrum

Иоанн 20.17

Твой Бог будет моим Богом. Руфь.

Забвение мира и всего кроме БОГА

Он находится только на путях наставленных

в Евангелии. Величие души человеческой.

Отец истинный, мир Тебя

Не принял, но я Тебя познал. Ионанн 17.

Радость, радость, радость и слезы радости

Я был отделен от Тебя

Dereliquerunt me fontem

мой Бог, не оставьте меня

чтобы я не был отделен навечно.

Это есть жизнь вечная, они знают единственного истинного Бога

и Того, Кто Тебя послал

Иисус Христос

Иисус Христос

я бежал Его, отрекался, распинал

я отделен от [Него],

пусть никогда не буду отделен

Он сохраняется только путями, наставленными в Евангелии

Отказ полный и мирный

Покорность полная Иисусу Христу и моему духовнику.  
Вечно в радости за один день послушания на Земле.

Non obliviscar sermones tuos. Amen.

Оба текста имеют равный статус, признаны аутентичными, атрибутированы Паскалю. Однако они содержат разночтения. Копия на пергаменте, содержит три новых строки в конце. В 10 строке в перечислении добавлены слова, меняющие смысл ряда и ритм строфы.

В оригинале: *certitude, certitude, sentiment, joie, paix/уверенность, уверенность, чувство, радость, мир.*

В копии на пергаменте: *certitude, joie, certitude, sentiment, vue, joie/уверенность, радость, уверенность, чувство, взгляд, радость.*

Уточнены источники цитат: *Deum meum et Deum vestrum. Иоанн 20.17*

*Ton Dieu sera mon Dieu. Руфь  
Père juste, le monde ne t'a point  
connu, mais je t'ai connu. Иоанн 17.*

Уточнения свидетельствуют о переписывании и об анализе во время копирования.

Тем не менее, два текста дополняют друг друга, сливаясь в единое свидетельство о вершине религиозной жизни Паскаля, которому в 1654 году был 31 год. Откровение, пережитое Паскалем, меняет его жизнь. Отныне на все, что он изобретает, решает, пишет и создает падает свет от текста, зашитого в подкладе его камзола.

Первый текст был издан в 1740 году в «Утрехтском сборнике» («Recueil d'Utrecht»)<sup>1</sup>, представляющем из себя сборник материалов, воспоминаний и записей к истории разрушенного монастыря Пор-Рояль.

В XVIII веке еще два издателя произведений Паскаля опубликуют этот мистический текст – Кондорсе и Боссю. Они воспроиз-

---

<sup>1</sup> *Mesnard J. Mémoires // Pascal Bl. Oeuvres complètes. T. III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Descler de Broweyr, 1991. p. 30.*

вели копию, сделанную на пергаменте Луи Перье. Впервые издание «Мемориала» оригинала было выпущено Фожером в 1844 году. Отныне издатели воспроизводили текст оригинала, добавляя копию на пергаменте в комментариях – Мишо (1896) и Брюнстик (1904). В XX веке издатели соотносили оба варианта «Мемориала», не уделяя при воспроизведении должного внимания особенному расположению текста на пергаменте – Турнер (1942), Лафюма (1951)<sup>1</sup>.

За трехсотлетнюю историю бытования в культуре текст нашел название, которое помогает приблизиться к его пониманию. В большинстве рукописей XVII–XVIII вв., содержащих текст, заглавия ему не дано. Из их общего корпуса только в Третьем сборнике рукописей Паскаля, составленном Герье, текст прописан в содержании – «Маленькая записка, найденная при господине Паскале после его смерти»<sup>2</sup>.

Издатели века Просвещения соединяли мистический текст Паскаля с общим содержанием «Мыслей», как правило, тоже не выделяя и озаглавливая его. Единственное, Кондорсе в своем первом издании «Мыслей» дает комментарий к нему и называет его «*amulette mystique*»/«мистический амулет». Переиздавая «Мысли» в 1778 году, он вынес эту формулу уже в заглавие этого текста: «*Amulette trouvée dans l'habit de Pascal*»/«Амулет, найденный в одежде Паскаля». Номинация «амулет» закрепилась за текстом, в том числе и в русской традиции рецепции Паскаля. Показателен в этой связи комментарий отца Павла Флоренского, написавшего труд «Столп и Утверждение Истины» под влиянием этого текста Паскаля<sup>3</sup>:

«По смерти одного изъ наиболее искреннихъ людей, жившихъ на земль (легко догадаться, что я говорю о Блэзъ Паскаль), въ подкладкѣ его куртки, – *rougpoint*, – была найдена небольшая, тщательно сохранившаяся имъ записка, впервые опубликованная Кондорсѣ подѣ весьма неподходящимъ названіемъ «м и с т и ч е с к а г о

<sup>1</sup> Mesnard J. *Mémoires // Pascal Bl. Oeuvres complètes*. Т. III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Descler de Broweyr, 1991. p. 30-32.

<sup>2</sup> Mesnard J. *Mémoires // Pascal Bl. Oeuvres complètes*. Т. III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Descler de Broweyr, 1991. p. 33.

<sup>3</sup> Флоренский П. А. *Столп и Утверждение Истины*. Том 1 (II). Москва: Правда, 1990.



а м у л е т а – amulette mystique». Записка эта относится ко времени или даже моменту «о б р а щ е н и я» Паскаля и представляет собой исповѣданіе вѣры его, – точнѣе сказать, молитвенное созерцаніе отдѣльных моментовъ духовнаго восхожденія. Обѣ этомъ «а м у л е т ѣ» было споровъ не мало, но споровъ довольно безрезультатныхъ. Безрезультатность эта была обусловлена слишкомъ большимъ упрощеніемъ и опрощеніемъ этого документа, содержащаго въ себѣ уплотненный стусокъ жизни и міро-пониманія, – столь сжатый, что отдѣльныя положенія кажутся даже безсвязнымъ наборомъ. Но, мнѣ кажется, что мысли, развиваемыя мною въ этой книгѣ, и теорія возрастанія типовъ даютъ ключъ къ пониманію этой много-содержательной и много=значительной бумажки. Ограничусь пока почти только этимъ намекомъ, съ темъ чтобы впослѣдствіи вернуться къ «Амулету» Паскаля»<sup>1</sup>.

«Весьма неподходящее название» скорее свидетельствует о рационалистическом и саркастическом отношении Кондорсе к мистическому опыту Паскаля, чем дает корректное заглавие тексту.

В XIX веке, кроме определения Кондорсе, для заглавия текста использовали формулу, предложенную Фожером: «Ravissement et profession de foi»/«Восторг и исповедание веры»<sup>2</sup>.

В издании «Мыслей» Брюнсвика, ставшем самым популярным в XX веке, сначала автор использовал одно из простых заглавий, предложенных Фожером – «Запись, найденная в одежде Паскаля после его смерти». Однако в следующем большом издании «Мыслей» в 1904 году Брюнsvик впервые использует заглавие «Мемориал», заимствованное им из комментария Герье – «ne fût une espèce de mémorial qu'il gardait très soigneusement»<sup>3</sup>. В комментарии ораторианец Герье использует слово «mémorial», взятое из литургии и

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. «Амулетъ» Паскаля. // Флоренский П. А. Столп и Утверждение Истины. Том 1 (II). Москва: Правда, 1990. с. 577.

<sup>2</sup> Mesnard J. Mémorial // Pascal Bl. Oeuvres complètes. Т. III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Descler de Broweyr, 1991. p. 33.

<sup>3</sup> Mesnard J. Mémorial / Commentaire du P. Guerrier // Pascal Bl. Oeuvres complètes. Т. III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Descler de Broweyr, 1991. p. 56.

благочестия, от использовавшегося тогда и до сих пор «memento»<sup>1</sup>. Заглавие, найденное Брюнсвиком, прочно закрепилось за «тайным текстом» Паскаля, используется во всех последующих комментариях и изданиях этого текста.

«Мемориал» «самая необычная запись, вышедшая из-под пера Паскаля [...] Всякий язык кажется смехотворным в приложении к этому несравненному языку, сбивающему с толку своим дерзанием и своей простотой; перед выражением тайной интимности, со всей откровенностью раскрытой смертью, высшим приличием стало бы молчание. Но одновременно эта запись из тех, что возбуждает самым живым образом наше желание знать. Если секрет был выдан, остается многое от тайны»<sup>2</sup>. Соприкосновение с «Мемориалом» оставляет впечатление предельности напряжения человеческой природы и ее неминуемого изменения, ее малости и одновременно величия человека предстоящего огню явления Бога. В истории литературы трудно найти другой такой пример Текста.

---

<sup>1</sup> *Mesnard J. Mémorial / Commentaire du P. Guerrier // Pascal Bl. Oeuvres complètes. T. III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Descler de Broweyr, 1991. p. 33–34.*

<sup>2</sup> *Mesnard J. Mémorial // Pascal Bl. Oeuvres complètes. T. III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Descler de Broweyr, 1991. p. 19: «[...] l'écrit le plus extraordinaire qui soit sorti de la plume de Pascal est aussi celui qui lance au commentateur le défi le plus redoutable. Tout langage semble dérisoire, appliqué à cet incomparable langage, déroutant par sa hardiesse comme par sa simplicité; et devant l'expression d'une intimité secrète brutalement dévoilée par la mort, le silence aurait une sorte de convenance suprême. Mais cet écrit est en même temps de ceux qui excitent le plus vivement notre désir de savoir. Si le secret a été trahi, beaucoup de mystère demeure».*

## PASCAL ET LA RHÉTORIQUE BIBLIQUE

Il sera question dans cette étude de rhétorique, et plus précisément de *disposition*, ou d'*ordre*, deux termes également employés par Pascal. Non pas de l'ordre, cependant, qu'aurait revêtu l'Apologie du christianisme une fois achevée, mais de la conception de l'ordre défendue et illustrée dans les *Pensées*<sup>1</sup>.

*Voilà bien trente ans que cette question fait l'objet de recherches qui ont marqué un tournant dans les études pascalienues<sup>2</sup>. Et pour l'essentiel, on sait désormais comment en faisant sien le refus d' «une droite méthode» emblématisé par les Essais, mais en condamnant dans le même temps la «confusion<sup>3</sup>» de Montaigne, Pascal a pu se donner pour modèle l'ordre du cœur tel qu'il l'observe à l'œuvre dans les Écritures, ordre du cœur destiné à émouvoir plutôt qu'à instruire, et revêtant dès lors l'apparence décevante d'une absence d'ordre, en vue de rabattre l'orgueil de la raison.*

Il s'agira cependant d'attirer l'attention ici sur une des dimensions plus méconnues de ce même ordre du cœur: à savoir qu'il ne concerne pas seulement le mode de progression et / ou d'enchaînement des ar-

---

**Лоран Сюзини**, хабилитированный доктор филологии, профессор Университета Париж – IV (Сорбонна).

<sup>1</sup> On se reportera, à ce titre, à l'étude complémentaire de Jean Mesnard, «L'ordre dans les *Pensées*», *Dix-septième siècle*, vol. 261, no. 4, 2013, pp. 575–602.

<sup>2</sup> Voir notamment Laurent Thirouin, «Le cycle du divertissement», *Studi Francesi*, n° 143, 2004, p. 260–272; Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES-CDU, 1993, p. 177; Philippe Sellier, «L'ordre du cœur», dans *Port-Royal et la littérature. Pascal*, Paris, Champion, 2010, p. 262–263; et Laurent Susini, *L'Écriture de Pascal*, Paris, Champion, 2008, p. 584–599 et «Pour un Pascal juif. Ordre du cœur et rhétorique biblique dans l'œuvre de Pascal», dans *Retoricabiblica e semitica 3. Atti del terzo convegno RBS*, dir. R. Meynet et J. Oniszcuk, Bologne, EDB, 2013, p. 317–345.

<sup>3</sup> Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, éd. P. Sellier et L. Plazenet, Paris, Classiques Garnier, coll. «Bibliothèque du XVII<sup>e</sup> siècle», 2010, fragment 644 (on notera désormais *Pensées*, S. 644). Voir L. Thirouin, «Le défaut d'une droite méthode», *Littératures classiques*, n° 20, 1994, p. 7–21.

guments (ce que recouvre le terme latin de *dispositio*), mais également la manière dont se voient distribuées dans un espace textuel donné de simples figures de répétition et d'opposition, tant les modalités de leur agencement s'imposent aussi bien comme un principe de structuration extrêmement ferme et réglé, à la crête, toute stylistique, de ce que les latins appelaient l'*elocutio*.

C'est un fait qui est aujourd'hui de mieux en mieux connu: les symétries observables dans la Bible ne sont pas le fait d'une simple tension poétique. Principe d'écriture autant que de composition, elles invitent aussi à saisir, par la spécificité de leur distribution, la structure et les articulations du discours.

Du plus petit au plus grand niveau, en effet, tous les textes bibliques étudiés jusqu'ici dans le sillage des travaux fondateurs de Roland Meynet<sup>1</sup> ont manifesté une même tendance à procéder, non de manière linéaire, de A vers B puis de B vers C, mais, suivant des règles très précises, et constamment vérifiées, par enchâssement de structures parallèles, le plus souvent organisées autour d'un centre et repérables sur la base de réseaux de symétries partielles. C'est ce que rend très sensible ce qu'on appelle leur réécriture, c'est-à-dire la manifestation de leur composition par les simples modalités, très réglées elles aussi, de leur mise en page.

Pour plus de clarté, on prendra l'exemple de ce bref passage de l'évangile de Marc (15, 21-24), ici traduit mot à mot du grec:

<sup>21</sup> Et ils requièrent un qui passait, Simon de Cyrène, qui revenait des champs, le père d'Alexandre et de Rufus, afin qu'il prenne sa croix. <sup>22</sup> Et ils le portent au lieu Golgotha, ce qui est traduit le lieu du Crâne, <sup>23</sup> et ils lui donnaient du vin de myrrhe, mais il n'en prit pas. <sup>24</sup> Et ils crucifient lui.

et assorti de la réécriture qu'en a proposée Roland Meynet<sup>2</sup> (fig. 1):

---

<sup>1</sup> Voir tout particulièrement Roland Meynet, *L'Évangile de Luc*, [1988], Lethielleux, Paris, 2005 et, du même auteur, *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Lethielleux, 2007.

<sup>2</sup> *Jésus Passe*, Cerf, 1999, p. 303-330.

+ 21 <b>Et</b> ils requièrent	un qui passait,	
: <i>Simon</i>	de Cyrène,	
+ <b>qui</b> revenait	des champs.	
: <i>le père</i>	d'Alexandre	et de Rufus.
= <b>afin</b> qu'il	PRENNE	SA CROIX.
<hr/>		
+ 22 <b>Et</b> ils le portent	au lieu	<i>Golgotha,</i>
: <i>ce qui est traduit</i>	lieu	du <i>Crâne,</i>
+ 23 <b>et</b> ils lui donnaient	du vin	<i>mêlé-de-myrrhe.</i>
: <i>mais lui</i>	n'(en) <b>PRIT</b> pas.	
= 24 <b>Et</b> ils <b>CRUCIFIENT</b>	lui,	

Fig. 1 – Réécriture de la partie Mc 15,21-24

Cette dernière rend immédiatement sensibles deux phénomènes conjoints:

– d'une part, les symétries partielles qui organisent la matière textuelle des quatre versets:

- a. même usage transversal du coordonnant *et*;
- b. même focalisation sur la croix dans les segments finaux;
- c. et dans les segments initiaux, même mouvement réglant l'usage des noms propres, de leur simple mention («Simon», «Golgotha»), à leur explicitation («père d'Alexandre et de Rufus», «le Crâne»);

– et, d'autre part la manière dont ces mêmes symétries partielles assurent le parallélisme global des deux unités textuelles réparties de part et d'autre de la ligne en pointillés, et, plus avant, leur réunion dans l'unité textuelle supérieure de ce qu'on appellera une *partie*, de structure ici parallèle.

Mais, ce qui est plus singulier encore – et qui engage précisément la spécificité de la rhétorique biblique –, c'est que ces mêmes phénomènes demeurent toujours observables aux niveaux textuels supérieurs, de sorte qu'en remontant progressivement de l'un à l'autre, il devient également possible de suivre, au fil des réécritures successives reproduites par les figures 2, 3 et 4, les modalités de la participation de cette même partie Mc 15, 21-24 à un *passage* de structure concentrique (fig. 2):

+ <sup>21</sup> Et ils requièrent : Simon	un qui passait, de Cyrène,		
+ qui revenait : le père	des champs, d'Alexandre	et de Rufus,	
= afin qu'il	PRENNE	<b>SA CROIX</b>	
<hr/>			
+ <sup>22</sup> Et ils le portent : ce qui est traduit	au lieu lieu	Golgotha, du Crâne.	
+ <sup>23</sup> et ils lui donnaient : mais lui	du vin n '(en) prit pas.	mêlé-de-myrrhe.	
= <sup>24</sup> Et <b>ILS CRUCIFIENT</b>	lui.		
<hr/>			
	Et ils partagent en tirant au sort qui PRENDRAIT	ses vêtements, sur eux quoi.	
<hr/>			
= <sup>25</sup> C'était = et <b>ILS CRUCIFIERENT</b>	la troisième lui.	heure	
: <sup>26</sup> Et était + « LE ROI	L'INSCRIPTION DES JUIFS. »	de son motif	inscrite :
<hr/>			
= <sup>27</sup> Et avec lui = un = et un	<b>ILS CRUCIFIENT</b> à droite à la gauche	deux de lui.	brigands,
[ <sup>28</sup> Et fut accomplie + « ET AVEC	L'ÉCRITURE DES SANS-LOI	IL FUT COMPTE. »]	qui dit :

Fig. 2 – Réécriture du passage Mc 15, 21-28 puis à une sous-séquence de structure parallèle (fig. 3):

<sup>21</sup> Et ils requièrent un <b>passant</b> , Simon de Cyrène, qui venait des champs, le père d'Alexandre et de Rufus, afin qu'il prit sa <b>CROIX</b> .
<sup>22</sup> Et ils le portent au lieu Golgotha ce qui se traduit lieu du Crâne. <sup>23</sup> Et ils lui donnaient du vin mêlé de myrrhe, mais il n'en prit pas. <sup>24</sup> et ils le crucifient.
Alors ils partagent ses vêtements, en les tirant au sort pour savoir qui prendrait quoi.
<sup>25</sup> C'était la troisième heure quand ils le crucifèrent. <sup>26</sup> L'inscription de sa condamnation était ainsi inscrite : « <b>LE ROI DES JUIFS</b> . »
<sup>27</sup> Et avec lui ils crucifient deux brigands, un à droite et un à gauche.
[ <sup>28</sup> Et fut accomplie l'Écriture qui dit : « Et avec des sans-loi il fut compté. »]
<sup>29</sup> Les <b>passants</b> l'injuriaient, hochant la tête et disant : « Hé ! Toi qui détruis le sanctuaire et le rebâties en trois jours. <sup>30</sup> sauve-toi toi-même, descendant de la <b>CROIX</b> ! »
<sup>31</sup> Pareillement aussi les grands prêtres, se jouant entre eux avec les scribes, disaient : « Il en a sauvé d'autres, il ne peut se sauver lui-même ! <sup>32</sup> Le Christ, <b>LE ROI D'ISRAËL</b> , qu'il descende maintenant de la <b>CROIX</b> , afin que nous voyions et que nous croyions ! »
Aussi ceux qui avaient été crucifiés avec lui l'insultaient.

Fig. 3 – Réécriture de la sous-séquence Mc 15, 21-32 puis à une séquence de structure concentrique (fig. 4),

<p>15,<sup>21</sup> Et ils requièrent un passant, <b>SIMON DE CYRENE</b>, qui venait des champs, le père d'Alexandre et de Rufus, afin qu'il preme sa croix. <sup>22</sup> Et ils le portent au lieu Golgotha <b>CE QUI SE TRADUIT</b> le lieu du Crâne. <sup>23</sup> et ils lui donnaient du vin de myrthe, mais il n'en prit pas. <sup>24</sup> et ils le crucifient. Alors ils partagent ses vêtements, en les tirant au sort pour savoir qui prendrait quoi. <sup>25</sup> <b>C'ÉTAIT LA TROISIÈME HEURE</b> quand ils le crucifirent. <sup>26</sup> L'inscription de sa condamnation était ainsi écrite</p> <p style="text-align: center;">« <b>LE ROI DES JUIFS</b> »</p> <p>• <sup>27</sup> Et avec lui ils crucifient deux brigands, l'un à droite et l'autre à sa gauche. [<sup>28</sup> Et fut accomplie l'Écriture qui dit : « Et avec des sans-loi il a été compté. »]</p>
<p><sup>29</sup> Les passants l'injuriaient, hochant la tête et disant : « Hé ! Celui qui détruis le <b>SANCTUAIRE</b> et le rebâtit en trois jours, <sup>30</sup> sauve-toi toi-même, <b>DESCENDANT</b> de la croix ! » <sup>31</sup> Pareillement aussi les grands prêtres, se jouant entre eux avec les scribes, disaient : « Il en a sauvé d'autres, il ne peut se sauver lui-même ! <sup>32</sup> Le Christ, <b>LE ROI D'ISRAËL</b>, qu'il <b>DESCENDE</b> maintenant de la croix, afin que nous voyions et que nous croyions ! »</p> <p>• Aussi ceux qui avaient été crucifiés avec lui l'insultaient.</p>
<p><sup>33</sup> <b>QUAND ARRIVA LA SIXIÈME HEURE</b>, une ténèbre arriva sur la terre toute-entière <b>JUSQU'À LA NEUVIÈME HEURE</b>. <sup>34</sup> Et <b>À LA NEUVIÈME HEURE</b>, Jésus clama à GRAND CRI : « <b>ÉLOÏ, ÉLOÏ, JEMÀ SABACHTANI ?</b> » <b>CE QUI SE TRADUIT</b> : « Mon <b>DIEU</b>, mon <b>DIEU</b>, pourquoi m'as-tu abandonné ? »</p>
<p><sup>35</sup> Certains de ceux qui se tenaient-là ayant entendu dirent : « Voici qu'il appelle <b>ÉLIE</b> ! » <sup>36</sup> Certain ayant couru, ayant rempli une éponge de vinaigre, l'ayant fixée à un roseau, l'abreuvait en disant : « Laissez ! <b>Voyons</b> si <b>ÉLIE</b> vient le <b>DESCENDRE</b> ! »</p>
<p><sup>37</sup> Jésus ayant jeté un <b>GRAND CRI</b> expira, <sup>38</sup> et le voile du <b>SANCTUAIRE</b> fut fendu en deux du haut en bas. <sup>39</sup> Le centurion qui se tenait-là en face de lui, <b>voyant</b> qu'il avait expiré ainsi, dit : « Vraiment, cet homme-là était <b>FILS DE DIEU</b> ! »</p> <p>• <sup>40</sup> Il y avait aussi des femmes qui de loin <b>observaient</b>, parmi lesquelles <b>Marie Madeleine, Marie mère</b> de Jacques le petit et de <b>Joset</b> et Salomé, <sup>41</sup> lesquelles, lorsqu'il était en Galilée, l'accompagnaient et le servaient, et beaucoup d'autres qui étaient montées avec lui à Jérusalem.</p>
<p><sup>42</sup> <b>LE SOIR ÉTANT DÉJÀ ARRIVÉ, COMME C'ÉTAIT LA PRÉPARATION, C'EST-À-DIRE LA VEILLE DU SABBAT</b>, <sup>43</sup> étant venu <b>JOSEPH D'ARIMATHIE</b>, notable conseiller qui lui aussi attendait le <b>REGNE DE DIEU</b>, s'étant enhardi, il entra chez Pilate et lui reclama le corps de Jésus. <sup>44</sup> Pilate s'étonna qu'il fut déjà mort et ayant convoqué le centurion, il lui demanda s'il était déjà mort <sup>45</sup> et l'ayant su par le centurion, il octroya le cadavre à Joseph. <sup>46</sup> Ayant acheté un linceul, l'ayant descendu, il l'enveloppa dans le linceul et le posa dans un tombeau qui avait été taillé du roc et roula une pierre contre la porte du tombeau.</p> <p>• <sup>47</sup> Et <b>Marie Madeleine</b> et <b>Marie mère de Joset</b> <b>observaient</b> où il avait été posé.</p>

Fig. 4 – Réécriture de la séquence Mc 15,21-47

... et ainsi de suite, jusqu'à remonter potentiellement, à force d'intégrations successives, à la structure de l'évangile entier.

Or peu importe, dans le cadre de cette étude, d'insister plus avant sur le détail précis de l'analyse et sur la spécificité des règles de réécriture et du vocabulaire technique utilisé. L'essentiel est de faire valoir le principe guidant l'analyse rhétorique des textes bibliques, et les deux conclusions que sa mise en œuvre amène à formuler :

1) La disposition des livres bibliques n'est pas seulement affaire de mouvements narratifs ou argumentatifs se succédant dans un certain ordre; elle se construit concurremment à travers l'agencement des jeux d'échos informant leurs composantes lexicales, syntaxiques, voire simplement sonores.

2) Envisagés dans cette dernière optique, les livres de la Bible apparaissent construits comme des *matriochka*, voire très souvent, comme des *ménoras*, ces chandeliers juifs dont les sept branches se succèdent suivant un enchâssement de trois structures parallèles organisées autour d'un centre. Et les conséquences d'une telle découverte sont considérables, tant pour l'intelligence de la composition des livres bibliques et de leur séquençage, que pour celle de leur exégèse: les différents niveaux d'enchâssement observables permettent en effet de délimiter les frontières des différentes unités textuelles se proposant à l'analyse, de la plus petite à la plus grande, du simple verset à l'œuvre entière; et les parallélismes observés à ces différents niveaux permettent de déterminer à chaque fois quelles unités doivent être lues à la lumière l'une de l'autre, en vue de leur interprétation.

Mais pourquoi ce long détour par la rhétorique biblique ? Tout simplement parce que la tentative de réécriture risquée sur divers fragments des *Pensées* a permis de manifester qu'ils observaient rigoureusement les mêmes règles de composition. Ainsi, à titre d'exemples,

- du *Mémorial* et de sa structure réflexive de type ABBA (Annexe 1);
- des fragments S. 145 (Annexe 2), S. 165 (Annexe 3), S. 166 (Annexe 4), S. 171 (Annexe 5) et S. 211 (Annexe 6), et de leur structure concentrique élémentaire de type ABA;
- ou des fragments S. 339 (Annexe 7) et S. 786 (Annexe 8), et de leur structure concentrique de type ABCBA.

Le phénomène est en soi passablement troublant, d'autant que Pascal ne pouvait s'inspirer en la matière d'aucun traité de rhétorique biblique: rien de tel n'a jamais été écrit, en sorte que les règles de composition des Écritures ne s'offrent qu'à la déduction, à partir de l'analyse sérielle de leurs propres livres. Mais à défaut de l'équivalent sémitique d'un *De Oratore* ou d'une *Institutio oratoria*, du moins peut-on supposer que, fort du principe selon lequel «Dieu parle bien de Dieu<sup>1</sup>», Pascal a bel et bien pu tendre à force d'innutrition à parler comme lui.

Trois éléments plaident en tout cas pour le caractère non hasardeux d'une telle hypothèse.

---

<sup>1</sup> *Pensées*, S. 334.



1) D'abord le simple effet de série, c'est-à-dire le nombre important de textes de Pascal trahissant, par leur simple réécriture, le réglage de leur composition sur celui des textes bibliques. On a pu en relever jusqu'ici plus d'une cinquantaine d'exemples, mais à l'issue de simples coups de sondes lancés de manière anarchique et sans intention exhaustive. Autant dire qu'on peut supposer à bon droit que la liste des fragments concernés, bien loin d'être close, est tout juste entrouverte, et qu'en tout état de cause, le nombre de cas déjà recensés ne plaide pas pour l'hypothèse d'un hasard récurrent.

2) Du reste, il est assez symptomatique qu'en plus d'emprunter à la rhétorique biblique sa propension au concentrisme (entre un quart et un tiers des livres bibliques sont construits sur ce mode aux niveaux supérieurs), plusieurs fragments des *Pensées* tendent à illustrer aussi bien une autre tendance forte des Écritures: placer au centre de leurs structures concentriques des énoncés interrogatifs. Le fait est que les questions posées dans la Bible sont 4 à 5 fois plus fréquentes dans les centres que partout ailleurs<sup>1</sup>, et que cette même tendance se trouve aussi observée, entre autres exemples, dans les fragments 165, 166, 171, 183, 211 et 786, tous également centrés sur des questions. Simple hasard, là encore ? C'est ce qu'il devient de plus en plus difficile de tenir.

3) D'autant que, l'étude génétique des fragments concernés manifeste régulièrement le caractère très construit, et partant très concerté, de telles structures. La démonstration en serait trop longue. Elle a déjà été menée de manière très serrée concernant le *Mémorial* et le fragment des trois ordres, sur la base d'une lecture attentive des variantes et des ajouts portés sur leur manuscrit<sup>2</sup>. Mais qu'on prenne le seul exemple, beaucoup plus simple, de la pensée 183, considérée aux prismes conjoints de sa réécriture (fig. 5) et de son manuscrit (fig. 6).

---

<sup>1</sup> Voir Roland Meynet, «The Question at the Centre. A Specific Device of Rhetorical Argumentation in the Scripture», dans *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts. Essays from the Lund 2000 Conference*, éd. A. Eriksson, T. H. Olbricht, W. Übelacker, *Emory Studies in Early Christianity*, n° 8, Harrisburg, Pennsylvania 2002, p. 200–214.

<sup>2</sup> Voir Laurent Susini, «Pour un Pascal juif», art. cit., p. 321–324 et p. 342–344.

Les impies qui font profession de suivre la raison doivent être étrangement forts en raison. Que disent-ils donc? “Ne voyons-nous pas, disent-ils, mourir et vivre les bêtes comme les hommes, et les Turcs comme les chrétiens? Ils ont leurs cérémonies, leurs prophètes, leurs docteurs, leurs saints, leurs religieux, comme nous”, etc. Cela est-il contraire à l’Ecriture, ne dit-elle pas tout cela? Si vous ne vous souciez guère de savoir la vérité, en voilà assez pour [v]ous laisser en repos. Mais si vous désirez de tout votre cœur de la connaître, ce n’est pas assez regardé au détail. C’en serait assez pour une question de philosophie, mais ici où il va de tout... Et cependant après une réflexion légère de cette sorte on s’amusera, etc. Qu’on s’informe de cette religion, même si elle ne rend pas raison de cette obscurité, peut-être qu’elle nous l’apprendra.

Les impies	qui font profession	de suivre	la	<b>RAISON</b>
<u>doivent</u> être	étrangement	forts	en	<b>RAISON.</b>
Que	<i>disant-ils</i> donc?			
Ne voyons-nous pas,	<i>disant-ils,</i>			
<u>mourir</u>	et vivre	les bêtes	comme	les hommes,
et les Turcs	<i>comme</i> les chrétiens?			
Ils ont	<i>leurs</i> cérémonies,			
<i>leurs</i> prophètes,	<i>leurs</i> docteurs,			
<i>leurs</i> saints.	<i>leurs</i> religieux,	<i>comme</i> nous,		<b>ETC.</b>
<hr/>				
Cela	est-il contraire	à	l’Ecriture,	
ne dit-elle pas	tout cela?			
<hr/>				
Si	vous ne vous souciez	guère	de	<b>SAVOIR</b>
en voilà ASSEZ	pour [v]ous laisser	en repos.	la	VÉRITÉ.
Mais	si vous désirez	de tout votre cœur	de la	<b>CONNAÎTRE,</b>
ce n’est pas	ASSEZ	<b>REGARDE</b>	<b>AU DÉTAIL.</b>	
<hr style="border-top: 1px dashed black;"/>				
C’en serait	ASSEZ	pour une question	de philosophie,	
<u>assez</u>	ici	où	il va	de tout...
Et cependant	après	une	<b>REFLEXION LÉGÈRE</b>	de cette sorte
<b>ON</b> s’amusera.	<b>ETC.</b>			
<hr style="border-top: 1px dashed black;"/>				
Qu’ <b>ON</b> s’informe	de cette religion,			
<u>même</u> si	elle ne rend pas	<b>RAISON</b>	de cette obscurité,	
<u>peut-être</u>	qu’elle nous	<b>L’APPRENDRA.</b>		

Fig. 5 – Réécriture du fragment S. 183

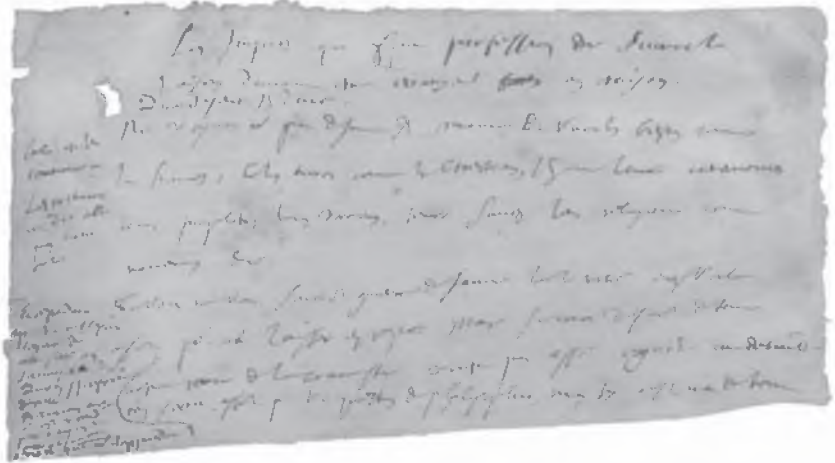


Fig. 6 – Manuscrit du fragment S. 183

Le manuscrit de ce fragment révèle la présence de trois grands ajouts:

- a. d'abord l'ajout de deux phrases liminaires: «Les impies qui font profession de suivre la raison doivent-être étrangement fort en raison. Que disent-ils donc?»;
- b. ensuite l'ajout marginal d'une double question: «Cela est-il contraire à l'Écriture? Ne dit-elle pas tout cela?»;
- c. enfin l'ajout, lui aussi marginal, d'un développement à valeur conclusive: «Et cependant, après une réflexion légère de cette sorte on s'amusera, etc. Qu'on s'informe de cette religion, même si elle ne rend pas raison de cette obscurité, peut-être qu'elle nous l'apprendra.»

Or il suffit de resituer ces ajouts dans la réécriture du fragment (fig. 5) pour apprécier la convergence de leurs enjeux structurels:

- introduire, pour les ajouts a. et c., l'essentiel des jeux d'échos assurant la mise en miroir des deux parties extrêmes;
- et assurer, quant à l'ajout b., une structure concentrique au fragment, en conférant de plus à son centre la forme d'un énoncé interrogatif.

En un mot, ce que la genèse du fragment permet de voir à l'œuvre à travers le repérage de ces trois grands ajouts, c'est l'élaboration d'une structure concentrique de type ABA centrée sur une question, réactualisant un des patrons les plus prototypiques de la rhétorique biblique. Faisceau de présomptions entrant en résonance avec l'effet de série déjà évoqué, et invitant dès lors à induire le caractère intentionnel, et plus encore très volontaire, d'un tel dispositif.

Conduite à quatre mains par Roland Meynet<sup>1</sup> et moi-même<sup>2</sup>, la recherche en la matière en est encore à un stade très expérimental et très embryonnaire. Mais du moins ses résultats semblent-ils d'ores et déjà suffisamment convergents et suggestifs pour permettre de dégager quelques grandes pistes de réflexion appelées à être explorées dans un avenir prochain. Je souhaiterais, pour finir, attirer rapidement l'attention sur deux d'entre elles.

1) La première concerne, tout d'abord, la dimension fragmentaire des *Pensées*, que la mise en évidence de ce mode de composition semble inviter à reconsidérer à nouveaux frais. C'est que, ressaisie dans cette perspective, la clôture des fragments concernés ne revêt plus rien d'accidentel: loin de refléter l'inachèvement fortuit d'un projet arrêté au stade de l'*inventio*, elles viennent définir l'espace d'une complétude textuelle non seulement autonome, mais en tant que telle parfaitement composée et équilibrée, et refermée de surcroît sur elle-même par le

---

<sup>1</sup> Voir «Le Mémorial à la lumière de la rhétorique biblique», *XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 65, 2013, p. 601–619; «Les trois ordres de Pascal selon la rhétorique biblique», *Gregorianum*, n° 94/1, 2013, p. 79–96; et «Pascal et la rhétorique biblique», *Courrier du Centre International Blaise Pascal*, à paraître en 2019.

<sup>2</sup> Voir «L'éloquence du "vrai combat" dans *Les Provinciales* de Pascal», dans *La Campagne des Provinciales*, dir. L. Susini et A. Régent, *Chroniques de Port-Royal*, n° 58, 2008, p. 121–136; «Pour un Pascal juif», art. cit.; «Pascal, Montaigne et la Bible. Un faux pastiche peut en cacher un vrai», *Littératures Classiques*, n° 74, 2011, p. 91–106; «D'un centre l'autre. Structures bipolaires dans les *Pensées* de Pascal», *Courrier du Centre International Blaise Pascal*, à paraître en 2019; et «Le Mémorial de Pascal, texte monument», *Littératures Classiques*, à paraître en 2019.

parallélisme de ses parties extrêmes. Ce qui ne manque pas de programmer en retour un type de lecture très particulier, bien sûr, toujours arrêté par les limites du fragment, mais aussi toujours invité à se relancer dans sa boucle et, partant, toujours empêché de suivre un parcours linéaire, se précipitant de page en page vers son terme en brûlant les étapes. Une lecture toute patiente, en somme, méditative, ruminante, et conforme en cela aux vœux de Saint-Cyran, écrivant à une abbesse: «[Il] me semble, ma Mère, qu'on fait toujours cette faute en la lecture des livres spirituels, qu'on en lit trop à la fois; au lieu qu'on le devrait faire avec de grands intervalles et des reprises diverses, afin de donner à l'esprit le même loisir qu'on donne à l'estomac pour digérer les viandes<sup>1</sup>.»

2) Lecture inquiète, aussi bien, parce que souvent inquiétée. De fait, la fréquence des structures concentriques dans les fragments étudiés invite à s'interroger sur la nature et la raison d'être des «centres structurels» qu'elles invitent secrètement à repérer, c'est-à-dire à reconstruire, dissimulés qu'ils sont dans le cours apparemment linéaire des raisonnements tenus. Car le clair-obscur où sont plongés ces centres se trouve-il investi d'une fonction spécifique ? Et ces centres eux-mêmes nourrissent-ils une relation particulière avec la *propositio* des fragments concernés, c'est-à-dire avec l'énoncé de l'objet qu'ils se donnent ou du but qu'ils prétendent atteindre? En l'état présent de mes recherches, je serais enclin à formuler l'hypothèse qu'aux «centres structurels» de ses fragments concentriques, Pascal semble avoir réservé de préférence les points les plus éloignés de leur *propositum*. Le point le plus excentrique de leur discours se trouve régulièrement focalisé, non sans dessein, par leurs centres structurels, au principe d'une tension entre centre et cadre – tension parfois inquiète, certes, mais d'autant plus libératrice d'énergie spirituelle.

---

<sup>1</sup> *Lettres chrétiennes et spirituelles*, «Lettre 63», dans *Œuvres chrétiennes et spirituelles*, Lyon, Laurent Aubin, 1679, t. 1, p. 485.

J'en prendrai pour seul exemple le cas très simple du fragment 146, dont la réécriture met en évidence la composition concentrique minimale de type ABA (fig. 7).

La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de [se] connaître misérable, mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable.

La grandeur en ce qu'il se connaît	de l'homme <b>MISERABLE.</b>	est <b>GRANDE</b>
<hr/>		
Un arbre	ne se connaît pas	<b>MISERABLE.</b>
<hr/>		
<i>C'est donc être</i> que de [se] connaître	<b>MISERABLE</b> <b>MISERABLE.</b>	
mais <i>c'est être</i> que de connaître	<b>GRAND</b> qu'on est <b>MISERABLE.</b>	

Fig. 7 – Réécriture du fragment S. 146

Ses morceaux cadre se voient mis en relation par diverses figures de répétition (*grandeur / grande / grand, misérable* par quatre fois, *se connaît / se connaît / connaît*), et définissent ainsi par leur parallélisme l'espace d'un centre structurel occupé par une seule phrase: «Un arbre ne se connaît pas misérable». Or ce centre est singulier à plusieurs titres. Les morceaux qui l'entourent s'attachent à prouver la grandeur de l'homme par sa faculté à connaître sa misère, mais il s'emploie quant à lui, par une estimation fantastique de l'imagination, à souligner la seule misère des arbres par leur impuissance à se connaître. En d'autres termes, là où le cadre réverbère donc l'énoncé de la même *propositio* (*c'est être grand que se connaît misérable*), le centre, en tant que preuve *a contrario*, leur apparaît, pour sa part, certes subordonné d'un point de vue argumentatif, mais, en termes de stricte cohérence textuelle, s'avère cependant d'autant plus inutile à leur enchaînement, que le *donc* du troisième morceau («c'est donc être misérable...») embraye en réalité

sur le contenu du premier morceau, et non sur celui du deuxième. Bref, l'élément le plus apparemment secondaire, voire ici le plus *excentrique* du raisonnement réverbéré par les morceaux-cadres se retrouve donc structurellement placé au centre du fragment. Pourquoi ? Sans doute parce qu'un tel centrage de la structure du fragment sur sa composante la plus excentrique d'un point de vue discursif a pour fonction de recadrer le cadre, en suggérant insidieusement le site perspectif – en l'occurrence, la distinction spirituelle fondamentale des corps et de la pensée – depuis lequel envisager, c'est-à-dire méditer, sa leçon. Et le phénomène ici observé semble en réalité exemplaire d'une tendance autrement générale, qui pourrait être résumée par les trois points de conclusion suivants :

1) La composition de maints fragments des *Pensées* tend à recouvrir leur centre structurel sous leur centre discursif.

2) Mais l'identification de ces mêmes centres structurels, sur la base d'une reconnaissance au moins intuitive des patrons de la rhétorique biblique, semble vouée à instruire l'adoption de nouveaux points de vue et un mouvement de rétrospection généralisée.

3) Enfin, à supposer – mais c'est l'évidence... – que le centre structurel des fragments concentriques ne saurait cependant être perçu, ou même pensé, comme tel par la plupart des lecteurs, la structure bipolaire réglant l'organisation de ces mêmes fragments ne s'impose pas moins, fût-ce insidieusement, comme un des principaux vecteurs de cette tension et de cette énergie qui en sollicitent, puis en nourrissent, une lecture méditative. Et nul hasard, en ce sens, à ce que les centres concernés s'avèrent si souvent investis, dans les *Pensées* comme dans les Écritures, par l'énoncé d'une question. C'est qu'à l'invitation muette à la quête extérieure du centre caché et du juste point de vue spirituel instruit par son repérage, est alors appelée à succéder une ouverture intérieure à cette forme de perplexité et, partant, de recherche que le christianisme identifie au fait d'avoir déjà trouvé.

## Annexes

### Annexe 1 – Réécriture du Mémorial

(R. Meynet. Traité de rhétorique biblique. op. cit., p. 650)

					+	
+ L'an	de grace	1654				1
- Lundy	23 <sup>e</sup>	nov. <sup>bre</sup>				2
:: jour de	S <sup>t</sup> Clément	Pape et m.	et autres	au martyrologe Romain		3
:: veille de	S <sup>t</sup> Chrysogone	m.	et autres	&c.		4
= Depuis	environ	dix heures	et demi	du soir		5
= jusques	environ	minuit	et demi			6
<b>FEV<sup>r</sup></b>						7
• DIEU D'Abraham. DIEU d'Isaac. DIEU de Jacob						8
non des philosophes et savans.						9
certitude <i>joye</i> certitude sentiment <i>vue</i> <i>joye</i>						10
• DIEU DE Jesus Christ.						11
DEUM meum et DEUM vestrum.		Jeh. 20.17.				12
Ton DIEU sera mon DIEU.		Ruth.				13
+ Oubly du monde	et de Tout	hors DIEU.				14
= IL NE SE trouve	QUE PAR LES VOYES	ENSEIGNÉES	DANS L'ÉVANGLE.			15
-----						
- Grandeur de l'ame humaine.						16
- PÈRE JUSTE, le monde ne t'a point CONNU, mais je t'ay CONNU. Jeh. 17.						17
:: <i>Joye Joye Joye</i> et pleurs de <i>joye</i>						18
-----						
- Je m'en suis séparé						19
Dereliquerunt me fontem						20
mon Dieu me quitterez-vous						21
- que je n'en sois <i>fas</i> <i>separé</i> <i>eternellement</i> .						22
-----						
-- Cette est la vie éternelle qu'ils te CONNOISSENT seul vray DIEU						23
-- et celui que tu as envoyé						24
:: Jesus Christ						25
:: Jesus Christ						26
-----						
- je m'en suis séparé <i>je t'ay fait monnet inutile</i>						27
- que je n'en sois <i>jamais</i> <i>separé</i>						28
-----						
= IL NE SE conserve	QUE PAR LES VOYES	ENSEIGNÉES	DANS L'ÉVANGLE.			29
+ Renonciation	Totale	et douce				30
+ Soumission totale	à Jesus Christ	et à mon directeur.				31
eternellement	en <i>joye</i>	pour un jour d'exercice	sur la terre.			32
+ non	obliviscar	sermones tuos.	amen.	+		33



Annexe 2 – Réécriture du fragment S. 145

Ce n'est que je dois mais c'est	<b>point</b> chercher du règlement	de <i>l'espace</i> ma dignité, de ma <b>PENSEE</b> .
Je n'aurai en possédant	<b>point</b> des terres.	d'avantage
<i>Par l'espace</i> et m'engloutit <i>par</i> la <b>PENSEE</b>	l'univers comme un <b>point</b> . je le <b>comprends</b> .	me <b>comprend</b>

Annexe 3 – Réécriture du fragment S. 165

Si il le serait comme les saints	<b>L'HOMME</b> d'autant <i>plus</i> et Dieu.	était <i>heureux</i> , qu'il serait <i>moins</i>	<b>DIVERTI,</b>
<b>Oui.</b> Mais que de pouvoir	n'est-ce pas être <i>réjoui</i>	être <i>heureux</i> par le <b>DIVERTISSEMENT</b> ?	
<b>Non.</b> Car <i>et de dehors</i>	<b>IL</b> vient sujet font	<i>d'ailleurs</i>  <i>dépendant</i> à être <i>troublé</i> les <i>afflictions</i>	par mille accidents inévitables.

Annexe 4 – Réécriture du fragment S. 166

Nonobstant et ne veut et ne peut	<b>ces misères,</b> être qu' <b>HEUREUX.</b> ne vouloir pas	il veut l' être.	être <b>HEUREUX.</b>
Mais	comment	s'y prendra-t-il?	
Il faudrait. Mais <b>IL S'EST AVISE</b>	<i>POUR</i> bien faire, <i>ne le pouvant,</i> de s'empêcher	qu'il se rendit <i>D' Y PENSER.</i>	immortel.
Les hommes <b>la mort.</b> <b>ILS SE SONT AVISES,</b>	<i>n'ayant pu</i> <b>la misère,</b> <i>POUR</i> se rendre <b>HEUREUX.</b>	guérir <b>l'ignorance.</b> <i>DE N' Y POINT PENSER.</i>	

Annexe 5 – Réécriture du fragment S. 171

ON charge les hommes, dès l'enfance, du **SOIN** de leur honneur, de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis. ON les accable **D'AFFAIRES**, de l'apprentissage des langues et d'exercices.

Et ON leur fait entendre qu'ils ne sauraient être **HEUREUX** sans que leur santé, leur honneur, leur fortune et celles de leurs amis soient en bon état, et qu'une seule chose qui manque les rendra **MALHEUREUX** Ainsi ON leur **DONNE** des charges et des **AFFAIRES** qui les font tracasser dès la pointe du jour.

---

Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre **HEUREUX**. **Que pourrait-ON faire** de mieux pour les rendre **MALHEUREUX** ?  
Comment, **ce qu'ON pourrait faire** ?

---

**Il ne faudrait que** leur **OTER** tous ces **SOINS**, car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont.

Et ainsi ON ne peut trop les occuper et les détourner, et c'est pourquoi, après leur avoir tant préparé **D'AFFAIRES**, s'ils ont quelque temps de relâche, ON leur conseille de l'employer à se divertir, à jouer et à s'occuper toujours **tout entiers**.

Annexe 6 – Réécriture du fragment S. 211

<p>Jésus-Christ et les apôtres et les premiers saints</p> <p>parce que et <b>S'ACCOMPLISSANT</b> rien</p>	<p>a fait ensuite en grand nombre,</p> <p>les <b>PROPHÉTIES</b> par eux, ne témoignait</p>	<p>des <b>MIRACLES</b></p> <p>n'étant pas encore</p> <p>que les <b>MIRACLES</b></p>	<p><b>ACCOMPLIES,</b></p>
<p>Il était prédit que le <b>MESSIE</b></p> <p><i>comment</i> sans</p> <p>Et <i>comment</i> ne voyant pas</p>	<p>convertirait</p> <p>cette <b>PROPHÉTIE</b> la conversion</p> <p>les nations ce dernier effet</p>	<p>les nations:</p> <p>se fut-elle <b>ACCOMPLIE,</b> des nations?</p> <p>se fussent-elles converties des <b>PROPHÉTIES</b></p>	<p>au <b>MESSIE</b>, qui le prouvent?</p>
<p><b>AVANT</b> donc tout et ainsi</p> <p><b>MAINTENANT</b> car sont un <b>MIRACLE</b></p>	<p>qu'il ait <del>été</del> mort. n'était pas <b>ACCOMPLI</b>, il a fallu</p> <p>il n'en faut plus les <b>PROPHÉTIES</b> subsistant.</p>	<p>réussisse des <b>MIRACLES</b> contre les Juifs <b>ACCOMPLIES</b></p>	<p>et converti pendant tout ce temps, et les impies.</p> <p>les nations.</p>

Annexe 7 – Réécriture du fragment S. 339 (R. Meynet, «Les trois ordres...», art. cit., p. 90)

La distance infinie des **CORPS** aux *esprits* figure la distance infiniment plus infinie *des esprits* à la **CHARITE**, car elle est **SURNATURELLE**. Tout l'**ÉCLAT** des **grandeurs** n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de *l'esprit*. La **grandeur** des gens *d'esprit* est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de **CHAIR**. La **grandeur** de la **SAGESSE**, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux **CHARNELS** et aux gens *d'esprit*. Ce sont trois ordres différents de genre.

LES GRANDS GENIES ont leur empire, leur **ÉCLAT**, leur **grandeur**, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des **grandeurs CHARNELLES**, où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus non des yeux, mais des *esprits* ; c'est assez.

Les saints ont leur empire, leur **ÉCLAT**, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des **grandeurs charnelles ou spirituelles**, où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de DIEU et des anges, et non des **CORPS** ni des *esprits* curieux : DIEU leur suffit.

ARCHIMEDE, sans **ÉCLAT**, serait en même vénération. Il n'a pas domé de batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les *esprits* ses inventions. Oh ! qu'il a **ÉCLATÉ** aux *esprits* !

**JESUS-CHRIST**, sans biens et sans aucune production au dehors de *science*, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné *d'invention*, il n'a point régné ; mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. O qu'il est venu en **grande** pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur, qui voient la **SAGESSE** !

Il eût été inutile à ARCHIMEDE de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût.

Il eût été inutile à **NOTRE-SEIGNEUR JESUS-CHRIST**, pour **ÉCLATER** dans son règne de sainteté, de venir en roi ; mais il y est bien venu dans L'**ÉCLAT** de son ordre !

Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de **JESUS-CHRIST**, comme si cette bassesse était du même ordre, duquel est la **grandeur** qu'il venait faire paraître. Qu'on considère cette **grandeur**-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur abandonnement, dans sa secrète résurrection, et dans le reste, on la verra si **grande**, qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas.

Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les **grandeurs CHARNELLES**, comme s'il n'y en avait pas de *spirituelles* ; et d'autres qui n'admirent que les *spirituelles*, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la **SAGESSE**.

Tous les **CORPS** le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre *des esprits* ; car il connaît tout cela, et soi ; et les **CORPS** rien. Tous les **corps** ensemble, et tous les *esprits* ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de **CHARITE**. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les **CORPS** ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite *pensée* : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les **CORPS** et *esprits*, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie **CHARITE** : cela est impossible, d'un autre ordre. **SURNATUREL**.

Annexe 8 – Réécriture du fragment S. 786

Les choses devennent à cause	du monde les plus <b>RAISONNABLES</b> du dérèglement	<b>LES PLUS DERAISONNABLES</b> des hommes.
Qu'y a-t-il que de <b>CHOISIR</b> , <b>LE PREMIER FILS</b>	de moins <b>RAISONNABLE</b> pour gouverner <b>D'UNE REINE ?</b>	un Etat,
L'on ne <b>CHOISIT</b> pas cette loi	pour gouverner des voyageurs serait <b>RIDICULE</b>	un bateau qui est <b>DE MEILLEURE MAISON</b> <b>et injuste</b> ;
mais et le seront elle devient	parce qu'ils le sont toujours, <b>RAISONNABLE</b>	<b>et juste</b> ,
	car qui	<b>CHOISIRA-T-ON ?</b>
Le plus vertueux chacun	incontinent prétend être	<b>aux mains</b> , le plus vertueux et le plus noble.
Attachons C'EST <b>CELA EST NET</b> ,	donc <b>LE FILS AINE</b> il n'y a point de dispute.	cette qualité <b>DU ROI :</b> à quelque chose <b>D'INCONTESTABLE</b> .
<b>LA RAISON</b> car	ne peut mieux la guerre civile	faire, est <b>LE PLUS</b> grand des maux.

## БЛАГОДАТЬ И ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ У ПАСКАЛЯ

### I

Принципиальная позиция Паскаля по спорным вопросам эпохи не оригинальна<sup>1</sup> и совпадает с позицией епископа Корнилия Янсена<sup>2</sup> и Антуана Арно, основного богословского защитника Пор-Рояля<sup>3</sup>. Это утверждение позволяет опираться на общие оценки янсенизма на православном Востоке. Есть и другие мнения в пользу большей богословской независимости Паскаля<sup>4</sup>.

Второе исходное положение: Паскаль – ученик блаженного Августина и таковым себя и понимал<sup>5</sup>. Это доказано известной диссертацией Ф. Селлье. Нам это важно, потому что рецепция учения блаженного Августина на Востоке также имеет свою историю.

И третье. В соответствии с тем, кем Паскаль себя чувствовал, будем считать его ревнителем церковного Предания в принятом на

---

**Александр Николаевич Чистяков**, протоиерей Князь-Владимирского собора Санкт-Петербурга.

<sup>1</sup> Предисловие Ж. Менара к «Запискам о благодати» в В. Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque Européenne, 1991, t. III, p. 594. по этому изданию цитируются «Записки о благодати» – *Écrits sur la grâce*.

<sup>2</sup> P. Sellier, *Pascal et Saint-Augustin*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 1995, p. 14.

<sup>3</sup> J. Laporte, *La doctrine de la grâce chez Arnauld*, Thèse de doctorat ès lettres présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, Paris, PUF, 1922, p. XIV. Лапорт предупреждает, что употребляет выражения «учение Пор-Рояля» и «учение Арно» как синонимы.

<sup>4</sup> H. Pasqua, *Blaise Pascal Penseur de la grâce*, Paris, éd. Téqui, Croire et Savoir, 2000, p. 154.

<sup>5</sup> *Écrits sur la grâce*: Traité, partie 2, § 28–44, p. 787–791.

Западе объёме<sup>1</sup> и сыном своей церкви<sup>2</sup>, а не реформатором, как его воспринимают те, для кого он – прежде всего оригинальный мыслитель<sup>3</sup>. Паскаль представляет и защищает свои убеждения как истинно церковные, а не как своё частное мнение или надцерковную истину.

Исходя из сказанного, определять более точно место позиции Паскаля между блаженным Августином, епископом Корнилием Янсенем и Антуаном Арно для нас излишне, поскольку осуждение янсенизма папами для восточных не имеет силы.

В России Паскаля любят. Всё, что нас с ним объединяет, не поддаётся описанию. Важно определить, то небольшое, но существенное, что разделяет его с православным Преданием.

## II

С блеском выступив с «Письмами к провинциалу»<sup>4</sup> в защиту Пор-Рояля и с обличением казуистики, вседозволенности и «облегчённого благочестия» некоторых иезуитов, Паскаль заявил о себе как богослов. На новом поприще великий физик должен был установить для себя ту же определённую, какой требуют точные науки.

В «Записках о благодати», создававшимися параллельно с «Письмами к провинциалу», в частности во второй их части – «Речи», посвящённой действительности благодати, и особенно в по-

---

<sup>1</sup> В. Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque Européenne, 1991, t. III, p. 769, *Écrits sur la grâce, Traité*, partie I, §16: «Ainsi nous nous fonderons sur la pierre inébranlable de l'Évangile et des saintes Écritures; mais nous ne l'expliquerons pas suivant notre esprit propre, mais suivant celui des anciens Pères, des Papes, des Conciles, des prières de l'Église...».

<sup>2</sup> Паскаль жил и умер в церковном общении: *La vie de Monsieur Pascal écrite par Madame Perrier, sa sœur* in В. Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Du Seuil, 1963, p. 33.

<sup>3</sup> Мережковский.

<sup>4</sup> В. Pascal, *Les Provinciales*, Paris, Nouvel Office d'Édition, 1964. Ссылки на «Письма к провинциалу» не приводятся, потому что на наш взгляд «Записки о благодати» передают в чистом виде всё высказанное в «Письмах...» и без неизбежных в полемике заострений.

следней части «Записок...» – «Трактате»<sup>1</sup>, взгляды Паскаля выражены лаконично и определённо. Это своего рода богословский манифест. Задача «Записок о благодати»:

*... faire voir par la suite de la tradition que tous les Docteurs en tous les temps ont établi comme une vérité constante que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes ou que Dieu ne donne pas à tous les hommes des grâces suffisantes pour leur salut, ou que la prédestination est sans la prévision des œuvres.*

*Écrits sur la grâce, Traité, partie 2, §20, p. 770.*

В «Записках...» Паскаль цитирует преимущественно блаженного Августина, реже Проспера Аквитанского и Фульгенция Руспика, постановления поместных Валенсийского и Аревасийского соборов, ссылается на Фому Аквинского, разбирает постановления Тридентского собора и заключения богословских факультетов Дуэ и Лувена. Кроме того, приводит он малозначащие для доказательства заявленных положений цитаты из блаженного Иеронима. Вот и всё, что для Паскаля составляет Предание всех Отцов и всех времён.

Паскаль воспринимает благодать Божию как силу. Сила выражает абсолютную волю Божию (*volonté absolue de Dieu* – термин употребляется в «Трактате» многократно). Человек является объектом приложения этой силы. Человек противиться этой силе не может, так как Бог всегда сильнее человека. Поэтому он не может её отвергнуть, когда он ему даётся. Не человек обладает благодатью, но сама благодать обладает или не обладает человеком. Мысль об обладании человеком благодатью для Паскаля нестерпима, ибо это означало бы, что благодать из непреодолимой силы стала доступным всем инструментом, которым можно пользоваться или не пользоваться по выбору. Паскаль воспринимает возможность отвержения благодати как её крайнее уничтожение в духе Пелагия (*soumission de l'usage des grâces de Dieu au libre arbitre des hommes* – T2, §17, с. 785). Это основной пункт расхождения Паскаля со всеми, кто предпола-

---

<sup>1</sup> Которому Ж. Менар даёт подзаголовок «О предопределении».



гал возможность неподчинения благодати, попадая тем самым для Паскаля в разряд пелагиан или полупелагиан.

Понимая благодать как силу, Паскаль не допускал мысли о благодати, которая есть и которая не действует в данный момент. Вторая часть «Записок о благодати» – «Речь» целиком посвящена доказательству этого. Полученная однажды, благодать не становится достоянием человека. Человек лишь неотвратно поступает сообразно её повелению, он как бы получает начальный импульс. В следующий момент благодать может быть привлечена молитвой самого человека, но дар молитвы есть результат действия первой или прежде данной благодати. Таким образом, благодать всегда действует или не действует по выбору её Раздаятеля – Источника силы. Первое и последнее действие благодати – от Бога, промежуточные предполагают участие воли человека, но это участие вызвано первым и завершается последним действием Бога. Можно усмотреть некоторую аналогию между благодатью по Паскалю и силой физической. Сила физическая действует всегда, когда приложена и, если не действует, то не приложена – так и благодать.

Учение Паскаля о благодати предполагает полную неспособность человека к самостоятельным благим движениям воли. Эта пресуппозиция – из известного положения блаженного Августина о необратимых для человечества последствиях грехопадения Адама. Как пишет Паскаль в согласии со своим учителем, греховное вожделение и ослепление разума стали новой природой человека. В Адаме человек раз и навсегда выбрал зло, которое стало для него высшим благом, поэтому никакого добра от человека самого по себе исходить не может. Совершив суд над Адамом, Бог совершил его тем самым и над всем последующим человечеством. Оно беспрепятственно выбирает зло, живёт и умирает в нём, наследуя вечные мучения за гробом. Свободная воля (*libre arbitre*) осталась склонимой (*flexible*) и к добру и ко злу, но теперь она имеет такую сильную сладость и вожделение ко злу, что непреодолимо (*infailliblement*) стремится сама к этому злу как к своему благу, и выбирает его охотно, вполне свободно и с радостью (ТЗ, §10, с. 794). Исполнять волю Бога человек не может и не хочет. Воля человека может взаимодействовать с волей Божией ровно одним образом: всесильная благодать

искупительных заслуг Иисуса Христа, подаваемая человеку безо всяких заслуг и усилий с его стороны, внушает человеку большее наслаждение к исполнению заповедей, чем ко греху. Безвольный любитель наслаждений стремится к наслаждению большему и попадает из власти греха во власть благодати, так что и воля человека теперь однонаправлена с волей Божией. Из этих двух волей Божия преобладает (*maîtresse, dominante* – Т2, §6). Направленность человеческой воли ко благу, когда она имеет место, является результатом такого преобладания, а не выбора или усилия самого человека, и никаких заслуг человеку также не сообщает.

По Паскалю, Бог никому благодатью не обязан, поэтому подаёт её не всем. Ученики блаженного Августина считают, – пишет он, – что из массы людей, равно виновной и достойной осуждения,

*...Dieu ... a voulu sauver une partie par une volonté absolue fondée sur la seule miséricorde toute pure et gratuite et que laissant l'autre dans la damnation où elle était et où il pouvait avec justice laisser la masse entière, il a prévu ou les péchés particuliers que l'homme commettrait, ou au moins le péché originel dont ils sont tous coupables, qu'en suite de cette prévision, il les a voulu tous condamner.*

*Écrits sur la grâce, Traité, partie 2, §28, p. 788.*

Благодать не попадает тем, кто заведомо её недостоин, и она не бывает пренебрегаема ни при каких обстоятельствах. Человечество в отношении получения им благодати находится в неравном положении

*...il y a trois sortes d'hommes: les uns qui ne viennent jamais à la foi; les autres qui y viennent, et qui, ne persévérant pas, meurent dans le péché mortel; et les derniers qui viennent à la foi et y persévèrent en la charité jusqu'à la mort.*

*Pour les premiers, Jésus-Christ n'est point mort pour eux et ne les a pas rachetés.*

*Pour les seconds, Jésus-Christ les a rachetés, mais pour un temps, et est bien mort pour eux, et non pas pour leur salut.*

*Pour les derniers, Jésus-Christ est mort pour leur salut.*

*Écrits sur la grâce, Traité, partie 2, §§ 32–35, p. 789.*

Христос воплотился и распялся не за всех. Раздаяние благодати происходит по предвидению и само по себе предопределяет спасение человека. Лишённые благодати осуждены по предвидению за действия, которые они обречены совершать, потому что лишены благодати. Благодать может лишь на время даваться обречённому на осуждение человеку, с тем, чтобы он послужил её орудием для избранного брата (Т2, § 31, р. 788).

С избранными благодать пребывает всегда, их меньшинство, но кто они – неизвестно. По Паскалю, каждый человек должен вести себя так, как если бы и он сам и все люди принадлежали к числу избранных (Т2, § 36, с. 789). Это последнее заключение представляется единственной практической рекомендацией аскетического характера.

В достаточно стройной августино-паскалевой системе есть одно понятие, не очень в ней нужное и присутствующее скорее для предотвращения возможных возражений. Это свободная воля (*libre arbitre*). Немалый объём второй части «Записок о благодати» – «Речи» посвящён разбору обвинений в адрес блаженного Августина со стороны его современников, в том, что он отрицает *liberum arbitrium* (*Discours, partie 2, § 44, р. 757*). Паскаль отвечает на них словами своего Учителя:

*Qui est celui d'entre nous qui ait jamais dit que le libre arbitre soit péri dans les hommes par la chute du premier homme? Il est bien vrai que la liberté est périée par le péché...*

*Écrits sur la grâce, Discours, 2, § 51, р. 758.*

По Августину и Паскалю свободная воля не погибла. Однако она уже не свободна, находится в рабстве греху и является уже не достоянием личности, средоточием суждения, выбора и решения, а органом восприятия внешних воздействий *flexible au mal et au bien*. Как быть с *arbitrium non liberum*? Каков просто *arbitrium*? Этимологически это «независимое, свободное суждение». В любом случае по изложенной системе свобода выбора между спасением и гибелью для личности не существует: выбор уже сделан Адамом, теперь совершается Богом. Для обречённых есть только вожделение зла,

субъективно переживаемое как его выбор. Для predeterminedных есть только наслаждение введённой им без их участия благодатью.

Важный момент учения о благодати в пределах «Записок ...» вовсе не получил развития. Это пребывание благодати в Церкви и её присутствие в Таинствах. Что Паскаль об этом молчит – обстоятельство не случайное. Признание Церкви вместилищем и раздавательницей благодати противоречит понятию о благодати, как о мгновенно действующей силе. Малейшее косвенное отрицание за Церковью этой роли должно было вызвать и вызывало немедленный отпор духовенства – видимых носителей и раздавателей благодати.

### III

Переходя к учению Православной Церкви необходимо вначале указать его источники в Предании. Основополагающим для оценки православия того или иного мнения является его непротиворечивость постановлениям Вселенских соборов и тех поместных соборов, деяния которых утверждены на Вселенских.

Следующий по значению корпус – писания святых Отцов, в той части, в какой они согласны между собой. Можно говорить об их соотносительном авторитете в различных вопросах, но различие не имеет канонически установленной градации. В нашем случае приведём мнения современников блаженного Августина (+430): преподобных Макария Египетского (+390)<sup>1</sup>, Иоанна Кассиана Римлянина (+435)<sup>2</sup> и Викентия Лиринского (+450), а также преподобного

---

<sup>1</sup> Сомнения в тождестве преподобного Макария и автора приписываемых ему сочинений не переходят на верность последних православному преданию.

<sup>2</sup> Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин был уроженцем Запада, предположительно Южной Галлии, и римлянином по языку. Подвизался в монастырях Палестины, посещал обители Египта. Около 400 года рукоположен в диаконы святым Иоанном Златоустом. Вернувшись, жил в монастыре святого Виктора в Марселе. Ересь Пелагия осуждал. Но не одобрял и крайностей августинова учения, за что подвергся критике Проспера Аквитанского и зачислен им в «полупелагиане». Преподобный Иоанн высоко был оценён как православный богослов, аскет и наставник монашества святым Львом, папой Римским, преподобным Венедиктом

Иоанна Дамаскина (+780), равно авторитетного на Западе и на Востоке, систематизировавшего святоотеческое учение в «Точном изложении православной веры»<sup>1</sup>.

Хронологически, но не по значению, третий источник – «Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере»<sup>2</sup>. Составленное в 1672 году на соборе в Иерусалиме, «Послание ...» есть ответ православного Востока на учение Кальвина, в частности на идею абсолютного предопределения. Документ приближается по мощности к постановлениям Вселенского собора, что видно из состава подписей. Первоначально он был подписан патриархом иерусалимским Досифеем и собором его патриархата, впоследствии получил признание всего Востока. В 1723 тот же текст направлен как исповедание Православной веры в Великобританию за подписями патриархов Константинопольского Иеремии с собором епископов, Антиохийского Афанасия и Иерусалимского Хрисанфа. Подписи остальных предстоятелей получить тогда было физически невозможно, их согласие вытекало из полувекового приятия.

Из богословов Нового Времени приемлемы те, в чьей верности Преданию, надёжности и нормативности сомнения публично не звучали<sup>3</sup>

Для эпохи после вселенских соборов Православная Церковь, состоящая из автокефальных поместных Церквей, не имеет единого общеобязательного свода вероучительных постановлений. В после-

---

Нурсийским и преподобным Иоанном Лествичником. *Собеседования египетских подвижников* написал по просьбе будущих епископов Гонората Арльского и Евхерия Лионского (Сведения о преподобном по предисловию переводчика с латинского епископа Петра к изданию: Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, *Писания*, ТСЛ, 1993. На это же издание – дальнейшие ссылки).

<sup>1</sup> Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, Москва – Ростов-на-Дону, «Приазовский край», 1992.

<sup>2</sup> *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum*, Parisiis, Typographia regis, 1715, t. XI, p. 180–274. На него следуют ссылки. Первое издание: Paris, 1675.

<sup>3</sup> Макарий, архиеп., *Православно-догматическое богословие*, Санкт-Петербург, типография Г. Трусова, 1857, т. II. (Ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии в середине XIX века).

соборную эпоху действует принцип рецепции. Однако общепринятые и безусловно авторитетные постановления и тексты есть. В их числе упомянутые выше «Точное изложение...» Иоанна Дамаскина и «Послания патриархов...».

#### IV

В «Записках о благодати» Паскаль принимает богословские тезисы блаженного Августина за аксиомы, на основании которых он строит свои теоремы. Поэтому важно увидеть эти самые аксиомы глазами Предания в момент их появления. По блаженному Августину<sup>1</sup>

1. Благодать *свободна*, то есть подаётся даром, не по заслугам человека. Лишившийся свободы через грехопадение, утративший желание добра и способность его осуществлять, человек не может предварить благодать или привлечь её.

2. Благодать безусловно необходима для спасения на всех ступенях духовной жизни. Необходима *предваряющая* благодать, которая возбуждает веру, даёт первый толчок к добру. Необходима благодать *содействующая*, которая вливает в душу любовь к духовному и побуждает творить добро. Необходима благодать *утверждающая*, которая одна лишь предохраняет от отпадения от Бога.

3. Благодать *непреборима*, ибо она есть сила Божия, и ей не может противостоять сила человеческая.

4. Благодать есть орудие *предопределения*, так как она подаётся не всем, а только тем, кого Бог избирает. Об остальных Он предвидит, что они погибнут вследствие общего грехопадения в Адаме всего рода человеческого.

Каково же было восприятие августинова учения? Известно, что это учение появилось одновременно с учением Пелагия. Я. Миль<sup>2</sup> утверждает, что блаженный Августин высказался прежде

<sup>1</sup> Попов И. В. *Патрология*, с. 270–271. Из многочисленных произведений блаженного Августина, где выражены порознь эти принципы, в частности: Августин, *О граде Божием*, Минск, изд-во «Харвест», Москва, изд-во «АСТ», серия «Классическая философская мысль», 2000, кн. XXI, гл. XII, с. 1171.

<sup>2</sup> J. Miel, *Pascal and theology*, Baltimore and London, John Hopkins Press, 1969; Ann Arbor, Michigan, UMI-reprinted, 1998, p. 20.

Пелагия и независимо от него. Пелагий настаивал на достаточности природных сил человека для его спасения и вечной жизни. Не отрицая божественную благодать и доставляемую ею помощь, он полагал её действие благотворным, но не обязательным для спасения. В восточной половине империи и Церкви представление о полной свободе воли человека в его следовании или неследовании за Христом было всеобщим<sup>1</sup>, поэтому поначалу недостаточно оценивалась опасность пелагианства. Впоследствии эта ересь была осуждена под именем келестиевой первым и четвёртым правилами III Вселенского собора, бывшего в Ефесе в 431 году<sup>2</sup>. Седьмым правилом Ефесский собор запретил составление всякой другой веры кроме веры отцов I Вселенского собора, иже в Никее.

Поместный Карфагенский собор 418 года Правилами 109–116 осудил в духе блаженного Августина несколько конкретных формул, представляющих благодать не обязательной для спасения. В частности, подлежит анафеме тот, кто считает, благодать только отпускает прежние грехи, но не подаёт сил к праведной жизни в будущем (Правило 111)<sup>3</sup>. Ничего похожего на избирательность действия благодати, основанной на предопределении или предвидении будущих грехов, да и самих терминов «предопределение» или «предвидение» в правилах этого собора нет. Постановления карфагенского собора получили общецерковную обязательность на VI Вселенском соборе (Трулльском). Учение блаженного Августина о необходимости благодати для спасения есть, таким образом, защищённая анафемой Вселенского собора обязательная часть учения Православной церкви. Из четырёх пунктов, приведённых выше, принят только второй, причём без указания на первоисточник *premiuminitius* и без терминологической дифференциации и видов благодати.

Учение о предопределении избранных и спасаемых действием исключительно благодати Божией, а равно и всё остальное писанное или сказанное иппонским святителем не является обязательной

<sup>1</sup> J. Miel, o. c., p. 19, 21.

<sup>2</sup> *Правила Православной Церкви* (с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского), Санкт-Петербург, тип. М. Меркушева, 1912, репринт 1994, т. I, с. 287, 299.

<sup>3</sup> *Правила ...*, т. II, с. 258.

частью православного церковного учения и может рассматриваться только как личное мнение одного из святых Отцов.

Аревасийский (Orange) поместный собор 529 года на семи Вселенских соборах не утверждался, поэтому его постановления и не могут рассматриваться как безусловная часть православного Предания. Говоря проще, с его правилами никто не обязан согласовывать своё мнение за пределами тех епархий, какие были на нём полномочно представлены и признали его решения.

Иных текстов вселенских и поместных соборов касательно соотношения благодати и предопределения тоже нет.

По согласному свидетельству архиепископа Макария<sup>1</sup> в XIX веке и Я. Миля<sup>2</sup> в XX, учение блаженного Августина о непреодолимости благодати и предопределении означало решительный сдвиг относительно единодушного Предания Святых Отцов первых четырёх веков Церкви, в частности: Климента Римского, Иустина Мученика, Иринея Лионского, Илария Пиктавийского, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, Григория Нисского, Амвросия Медиоланского, Макария Египетского, Киприана Карфагенского; из духовных писателей – Татиана и Оригена.

Независимо от того, кто первый начал спор, блаженный Августин в полемике с пелагианами последовательно защищал своё учение в объёме всех четырёх приведённых пунктов, из коих православен лишь второй с оговорками. Полемическое преувеличение роли благодати за счёт свободной воли не вызвало сразу осуждения на Востоке. Но попытки представить все четыре пункта общеобязательными встретили возражения.

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин в *Собеседованиях*<sup>3</sup> передаёт православное учение о благодати, отличное от приведённого выше учения августинова<sup>4</sup>. В частности он пишет:

---

<sup>1</sup> Цит. Соч., Т. II, С. 213–222.

<sup>2</sup> Цит. Соч., С. 13–20.

<sup>3</sup> Цит. Соч., *Собеседование XIII*, главы 7–13, с. 406–411.

<sup>4</sup> Согласно указанию Ж. Менара в предисловии к «Запискам о благодати» на с. 551 в сборнике *Trias*, которым пользовался Паскаль, преподобный Иоанн Кассиан указывается противником блаженного Августина.



*Итак, если Бог не желает, чтобы погиб один от малых сих, то не богохульно ли думать, что Он хочет спастись только некоторым, а не всем? Напротив, те, кои погибают, погибают вопреки воле Божией... Благодать Божия близка всем; она всех без изъятия призывает ко спасению и к тому, чтобы все пришли в сознание истины.*

*...будем помнить, что в деле спасения нашего участвует и благодать Божия, и свободное произволение наше...*

Противоречие между свободной волей и благодатью преподобный разрешает так:

*Многие спрашивают: когда в нас действует благодать Божия? Тогда ли, когда в нас обнаруживается доброе расположение, или доброе расположение тогда в нас обнаруживается, когда посетит нас благодать Божия?..*

*Итак, хотя благодать Божия и произвол человеческий, по-видимому, друг другу противны, но оба согласно действуют и в деле нашего спасения равно необходимы, если не хотим отступить от правил истинной веры. Когда Бог видит, что мы хотим склониться к добру, то направляет и укрепляет нашу готовность. Но если мы не хотим добра, или охладели к нему, то даёт нам спасительные советы, чрез кои доброе расположение образуется или возобновляется. ... Нельзя думать, чтобы Бог не дал человеку желания и возможности делать доброе; иначе не дал бы ему свободного произволения, если бы он мог желать и делать одно только зло.*

Иоанн Кассиан, Собеседование. XIII, главы 7-13, с. 406-411.

В отличие от идей блаженного Августина по преподобному Иоанну способность желать добра сохраняется за человеком, благодать и свободная воля в деле спасения равно необходимы, Бог не оставляет отступающего от Него человека, но мягко и косвенно, не нарушая свободы, вновь призывает его. Вкладывая этот тезис в уста египетского аввы Херимона, марсельский игумен придаёт

ему вес учения всего православного Востока. Так ли мыслили в египетской пустыне? Преподобный Макарий Египетский:

*Но, чтобы ясно была видна и оставалась в человеке свобода, какую Бог дал ему в начале, всё устрояется с особенным о сём смотрением, и тела разрушаются, чтобы в воле человека было обратиться к добру или злу. Ибо, как совершенный не привязан какую-либо необходимостью к добру, так не привязан и к злу погрязший в грехе и делающий себя сосудом диавола, которым мир осуждён; напротив того, и он имеет свободу соделаться сосудом избрания и жизни, а подобно также, и упоённые Божеством, хотя исполнены и связаны Духом Святым, однако же не удерживаются никакой необходимостью, но имеют свободу обратиться и делать в веке сем, что хотят.*

Преподобный Макарий Египетский, *Духовные беседы*, Москва, «Правило веры», 1998, *Беседа XV, Ответ 38*, с. 130–131.

*...человек сам для себя виновник добра (такова природа его); и приходящая к нему благодать нимало не связывает его воли принуждающею силою, хотя бы он хотел, или не хотел этого. Напротив того, и присущая в человеке Божия сила даёт место свободе, чтобы обнаружилась воля человека, уважает или не уважает он душу, согласуется ли, или не согласуется с благодатью.*

Там же, *Семь слов, Слово I «О хранении сердца»*, гл. 12, с. 355–356.

Тем, на кого Иоанн Кассиан Римлянин имел пастьерское влияние<sup>1</sup>, он указывал духовную опасность идеи заведомой предызбранности и богооставленности. Имел и на Викентия Лиринского, чьё правило о различении православного и неправославного учения в христианских разномыслиях известно на Западе не менее чем на Востоке: *следует веровать в то, во что верили повсюду, всегда и*

---

<sup>1</sup> «Собеседования» написаны по просьбе будущих епископов Гонората Арльского и Евхерия Лионского и монахов прибрежных островов, в числе которых Lérins. (Иоанн Кассиан, цит. соч., пред. еп. Петра).

*всё*<sup>1</sup>. Эти слова не могут не относиться к полемике о благодати, главной и наиболее болезненной в это время (первая половина V века) в Южной Галлии. Канон Викентия очерчивает православное учение таким образом, что за пределы православия отчётливо попадают не утверждённые соборно постулаты блаженного Августина, как не-общепринятая новизна. Не называя по имени оппонента Викентий пишет<sup>2</sup>:

*Et qui soudainement introduit en cachette de dangereuses erreurs ! On ne le découvre pas immédiatement, car on conserve envers lui un préjugé dû à son enseignement antérieur. On hésite à condamner cet ancien maître auquel on se sent lié par une réelle affection.*

*Commonitorium, ch. X, p. 62.*

Учение блаженного Августина появилось у него как новизна в чётко определённый момент (395–396 гг.)<sup>3</sup>, а преподобный Викентий зачислялся иногда в полупелагиане. Предположительно речь идёт о блаженном.

На Западе усилиями учеников блаженного Августина, особенно упомянутых Проспера и Фульгенция, любая критика Учителя благодати была закрыта. На Востоке тезис о свободе выбора, предшествующей действию благодати, сохранился неизменно. В VIII веке преподобный Иоанн Дамаскин о соотношении свободы и благодати пишет так<sup>4</sup>:

---

<sup>1</sup> Saint Vincent de Lérins, *Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et vniuersitate aduersus profanas omnium haereticorum nouitates, Commonitorium Primum*, in *Veterum aliquot Galliae Theologorum scripta*, Parisiis, S. Nivellivm, MDLXXXVI. p. 4: «*In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod vbique, quod semper, quod ad omnibus creditum est: hoc est etenim vere proprieque catholicum quod ipsa vis nominis, ratioque declarat, quæ omnia fere vniuersaliter comprehendit*».

<sup>2</sup> Saint Vincent de Lérins, *Commonitorium*, trad. M. Meslin. Namur, Soleil Levant, 1959. p. 35–136.

<sup>3</sup> J. Miel, O. c., p. 20; P. Sellier, O. c., p. 255.

<sup>4</sup> Цит. соч., с. 114–115.

*... выбор того, что должно быть делаемо, находится в нашей власти; а исполнение добрых дел должно быть приписано содействию Бога, сообразно с предведением своим, достойно помогающего тем, которые своею правою совестью избирают добро; порочных же дел – необращению внимания со стороны Бога, Который опять по предведению своему покидает дурного человека. А оставления без внимания – два вида; ибо бывает оставление в целях домогательства и воспитательное, бывает также и оставление совершенное, происходящее вследствие отвержения... Совершенное же оставление бывает тогда, когда человек в силу своего произволения, останется нечувствительным и неизлечённым, лучше же неизлечимым, после того как Бог сделал всё, клонящееся к его спасению.*

*Бог всё знает наперёд, но не всё предопределяет. Ибо он наперёд знает то, что в нашей власти, но не предопределяет этого. Ибо он не желает, чтобы происходил порок, но не принуждает к добродетели...*

*Следует же знать, что добродетель передана нашей природе от Бога и что сам Он – начало и причина всякого блага, и что помимо его содействия и помощи, нам невозможно пожелать или совершить что-либо доброе. Но в нашей власти находится или пребыть в добродетели и последовать за Богом, Который призывает к ней, или оставить добродетель, что именно и есть – очутиться во грехе и последовать за диаволом, который без принуждения призывает к этому*

Таким образом, существенным расхождением блаженного Августина с православным Преданием является отрицание изначальной способности к добру в человеке, каковая, по преподобному Иоанну Дамаскину, заложена Творцом в самую природу всякого человека. Способность к добру это не способность самостоятельно без благодати Божией совершать благие дела и через них достигать совершенства и блаженства. Способность к добру есть именно способность любого человека в силу благодати, присущей ему от

рождения как Божиему творению, избирать добро прежде особого действия благодати, различного по свойствам данного человека и по божественному об этих свойствах предведению. Бог не прежде оставляет человека, чем сделает всё, что возможно без насилия над волей, для его спасения.

## V

Учению блаженного Августина о благодати и предопределении оказалось суждено большое будущее. Западная Церковь в духе блаженного Иеронима и святого Льва папы Римского стремилась к богословской самодостаточности, а из собственно латинских Отцов никто даже и близко не мог сравниться с блаженным Августином ни по широте, ни по глубине. Всё без изъятия учение ипшопского епископа стало фундаментом Предания на Западе. Опасность, о которой предупреждал преподобный Иоанн Кассиан, перешла в общественную плоскость через тысячу лет, с Реформой Кальвина.

Преодоление могло идти двумя путями: политическим и духовным. По выражению Э. Моро-Сира это был выбор между солдатом и отшельником<sup>1</sup>. В полном проявлении первого типа это – иезуит. Солдату нужна победа, и для неё все средства хороши, поэтому каноническая дисциплина, образ благочестия, богословие выстраиваются в соответствии с требованиями момента. Отшельник воспринимает каноническую дисциплину, образ благочестия и богословие как технику безопасности, нарушение которой смертельно опасно. Он может одержать победу только над самим собой, самое большее – вместе с обществом избранных учеников, поэтому он неуправляем, сиюминутно общественно неэффективен и должен исчезнуть или отступить туда, где его неудачный пример не будет мешать делу общей победы. Первый тип православной духовности чужд, исходно симпатии восточных были бы на стороне второго, который предполагал возврат богословия к святоотеческим истокам. Это программа Пор-Рояля. Но кто в истоке на Западе? – Блаженный Августин, и его в этом положении не обогнать, в том числе

---

<sup>1</sup> Edouard Morot-Sir, *La raison et la grâce chez Pascal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 9.

в споре о благодати и абсолютном или не абсолютном предопределении. Антуан Арно писал, что в вопросе о благодати авторитет блаженного Августина выше, чем авторитет Отцов Востока<sup>1</sup>, и знал, что августиново и восточное учение различны. От предопределения по Кальвину должно отречься, от блаженного Августина с его учением о предопределении отречься невозможно. Остаётся разрабатывать различия. 43 толстых тома, написанных Арно на эту тему, не убедили ни папскую, ни королевскую власть. По обвинению в протаскивании в церковь новизны – ереси Кальвина – ревнители-янсенисты были постепенно вытеснены из общественной и церковной жизни, тогда как сами они понимали себя верными хранителями Предания.

Возвращение споров о благодати и предопределении затронуло Восток незначительно. Богослужебные тексты, выверенные столетиями аскетического опыта, хранили и хранят представление о свободе и всеобщем призвании ко спасению<sup>2</sup>. В духе непрерывного Предания и согласно с приведёнными выше мнениями святых Отцов Восточные патриархи недвусмысленно высказались по вопросу о благодати и предопределении. Они провозгласили следующее<sup>3</sup>:

1. Бог хочет спасения всем (*Послание*, член 3, с. 150; *Acta, capitulum III*, p. 238).

2. Человек может не повиноваться благодати (там же, с. 149–150; *Ibid.*, p. 235).

---

<sup>1</sup> A. Arnauld, *Œuvres*, Brussel, Culture et civilisation, 1967, t. XVI. *Première apologie pour Monsieur Jansenius, évêque d'Ypres, contre trois sermons de M. Habert, Théologal de Paris, prononcés dans Notre-Dame (en 1642–1643)*, livre III, chap. X, p. 300–306. О греческих святых Отцах, Арно пишет, что они выражались о благодати неточно потому, что не видели ещё опасности пелагианизма, возникшего позже. Буквально и в строгом смысле греческих отцов понимать не следует, а вслед за многими папами и соборами иметь правилом учение блаженного Августина (с. 304–305).

<sup>2</sup> *Псалтирь следованная*. Москва, Донской монастырь, 1993, т. I. *Утренние молитвы. Молитва VIII*: «Многомилостиве и всемилостиве Боже Мой, Господи Иисусе Христе, многия ради любви сшел и воплотился еси, яко да спасеши всех...». с. 419. Издание воспроизводит тексты середины XVII века.

<sup>3</sup> *Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

3. Иисус Христос предал Себя для искупления всех (*Послание*, член 8, с. 155; *ibid.*, сар. VIII, р. 239).

4. Человек по природе может избирать и делать добро (член 14, с. 168–169; сар. XIV, р. 246).

Первый из этих пунктов защищён анафемой на отвергающих его и тем отрицающих благодать Божию ко всем человекам. «Послание» не избегает терминов «предопределение» и «предвидение», но соотношение между ними иное. «Предвидение» не является инструментом «предопределения» наподобие отношений следствия и суда: сначала предвидел, что благодатью воспользуются плохо, затем решил раз и навсегда её не давать. «Предопределение» понимается как предвидение действия человеческой свободы, которому благодать избирательно содействует или не содействует, смотря по тому, благое оно или злое (член 3, с. 148–149). Иначе говоря, благодать следует или не следует за выбором и даже действием человека, а не наоборот. В своём первом шаге и в выборе направления человек свободен, хотя не способен на своём ресурсе свободы идти по пути обожения.

Составленное против кальвинистов «Послание» опубликовано впервые в Париже явно против янсенистов<sup>1</sup>. Более важно для православных, что произошло, наконец, соборное размежевание с августиновым учением о благодати и предопределении. Различие взглядов Паскаля и учения Православной Церкви содержится, таким образом, уже в самих августиновых аксиомах.

## VI

Необходимо заметить, что ещё в «Записках» не удовлетворяет православному сознанию на уровне метода. «L'introduction d'un raisonnement de type géométrique en théologie est donc parfaitement conciliable avec l'affirmation que l'autorité y est seule maîtresse» – пишет в своём предисловии Ж. Менар о диалектическом методе Паскаля, точно его выражая<sup>2</sup>. Геометрический способ требует чётких аксиом, поверенных опытом. К Божественному Откровению не применим критерий проверки человеческой практикой. Если не принимаем, а

<sup>1</sup> Макарий, архиеп., ук. соч. с. 213.

<sup>2</sup> J. Mesnard, O. c. p. 626.

проверяем, значит, исходим из того, что оно не божественно. Есть опыт исполнения заповедей, но он разнообразен и противоречив, в нём нет готовых рецептов на любой случай. Постулаты блаженного Августина в значительной своей части отражают его личный опыт и пастырскую ревность. Они не принадлежат к богооткровенным истинам, не предназначались в аксиомы и не претендовали на непротиворечивость. Это касается также Божественного Откровения. Оно не дано в виде системы непротиворечивых формул, а в виде примера к подражанию, сопровождаемого словом. Речь идет, прежде всего, о Воплощении Бога-Слова, о земном служении Иисуса Христа, включая Распятие и Вознесение, и о Евангелии, которое, как сумма Его высказываний, полно формальных противоречий. Богословие, конечно, не должно быть враждебно логике падшего разума, но оно неспособно словесно непротиворечиво выразить Истину Откровения. Православное учение скупо в положительных утверждениях. Преобладают отрицательные формулы. Вселенские соборы осуждали образ мыслей еретиков за опасность вытекающего образа действий, а не по причине нелогичности построений. Логические операции с богословскими формулами должны проходить проверку жизнью: потом, слезами, кровью. Диалектический метод убедителен для тех, кто не собирается осуществлять его выводы. Вывод Паскаля известен: следует вести себя так, как будто ты избран и введом всеисильной благодатью<sup>1</sup>. Как справедливо замечает Ф. Селлье, Паскаль считал себя одним из праведников<sup>2</sup>. Сколь противоположно такое самочувствие аскетическому опыту Востока, требующему считать себя худшим из людей или, по слову преподобного Силуана Афонского (+1938), держать свой ум в аду, но не отчаиваться<sup>3</sup>!

---

<sup>1</sup> B. Pascal. *Œuvres Complètes*. Ed. J. Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer. Bibliothèque Européenne, 1991, t. III, p. 789: *Écrits sur la Grâce*, partie II, §36:

... tous les hommes du monde obligés, sur peine de damnation éternelle et de péché contre le Saint-Esprit irrémisssible en ce monde et en l'autre, de croire qu'ils sont de ce petit nombre d'élus pour le salut desquels Jésus-Christ est mort...

<sup>2</sup> B. Pascal. *Pensées*. Ed. G. Ferreyrolles, texte par Ph. Sellier. Paris: Librairie Générale Française. Classiques de poche, 2000. p. 589–590. Fragment 759.

<sup>3</sup> *Старец Силуан: жизнь и поучения*, Москва, «Воскресение», 1991, с. 196.



Практически, если я избран, то уже свободен от любых усилий над собой, ибо их совершит всемогущая благодать; если нет – я обречён, и сопротивление греху бесполезно. Паскаль – великий апологет, он убеждал, чтобы спасти избранных и осуждённых одинаково бесполезно убеждать. Идея предопределения, даже смягчаемая до предвидения, парализует: всё уже известно, от меня ничего не зависит. Противоречит духу православного Предания само умозрительное поставление человека в ту точку, из которой открываются предопределение и предвидение. Эта точка – сам Бог.

Когда берутся два крайних мнения – для Паскаля в «Записках о благодати» это кальвинизм и остатки пелагианства – искусственно построенное среднее между ними не становится истинным только от того, что оно – среднее.

Православное учение ни с одним из трёх мнений не совпадает. Как отмечает В. Лосский<sup>1</sup>, Пелагий и блаженный Августин рационализировали проблему соотношения свободы и благодати как внешних атрибутов личности и превратили их в два смежных понятия, которые невозможно согласовать. Поэтому перенос Паскалем точки опоры его богословской конструкции с предопределения на предвидение ничего не меняет. В третьей части «Трактата» всё получается логично: Бог – не виновник зла, ни капли благодати не пропадает втуне. Но всё равно по Паскалю выходит, что большая человечества ещё от грехопадения адамова окончательно осуждена геенне по предвидению такого её желания, а всё совершённое Иисусом Христом от Воплощения до Вознесения к этой части человечества не относится. Это противоречит Никео-Цареградскому символу веры («нас ради человек и нашего ради спасения», «грядущего со славою судити живых и мертвых»), почему держащиеся такого мнения и анафематствованы восточными патриархами.

По выражению святителя Феофана Затворника свобода и благодать не противоположны, а взаимовходны<sup>2</sup>, они присущи природе каждого человека. Можно говорить о свойствах благодати и

<sup>1</sup> В. Лосский, ук. соч., с. 150.

<sup>2</sup> Святитель Феофан Затворник, *Начертания христианского нравоучения. Путь ко спасению (краткий очерк аскетики)*, Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994, т. II, ч. 3, С. 85.

свободной воли в отдельности, но логическую конструкцию между ними раз и навсегда не поставить. То и другое – равно дар Божий всякому человеку.

## VII

Сопоставление взглядов Паскаля по «Запискам о благодати» с основой учения Православной Церкви о благодати и предопределении показывают их несовпадение. Оно вызвано не отрывом Паскаля от предания Западной Церкви, но различием Предания Востока и Запада. «Геометрический» метод Паскаля является особенностью «Записок о благодати», и он Преданию Востока также чужд. Метод апологетической аргументации в «Мыслях» – метод «тяготения» как раз весьма свойствен Святым Отцам Востока. Достаточно поверхностного сравнения композиции «Мыслей» и произведений «Добротолубия». Вышеприведённый аскетический вывод Паскаля на Востоке никогда приемлем не будет.

Неправославие Паскаля в рассмотренном вопросе следует иметь в виду, не преувеличивая его возможной опасности для читателя, пробирающегося от философской идеи Бога к Православию. Предопределение в духе блаженного Августина современные католические богословы уже не защищают. Да и католицизм в целом: и в доктрине и в практическом благочестии – изрядно отшёл от той веры, какую имели и Паскаль, и бретонская крестьянка, которой он завидывал. Тут и триста лет либертинского прогресса, и ватиканские соборы с их новыми догматами и новым богослужением... Отрадно, что Паскаль не признавал непогрешимости папы, веруя в непогрешимость вселенских соборов. «Мысли», фрагмент 607:

*Dieu ne fait point de miracles dans la conduite quotidienne de son Église. C'en serait un étrange, si l'infaillibilité était dans un. Mais d'être dans la multitude, cela paraît si naturel, que la conduite de Dieu est cachée sous la nature, comme en tous les autres ouvrages*

*Бог не творит чудес в повседневной жизни своей Церкви. Было бы странно, если бы непогрешимость (папы)*

Протоиерей Александр (Чистяков)

*оказалась одним из таких чудес. Но непогрешимость многих кажется столь естественной, потому что в ней, как и в других деяниях Бога, его водительство сокрыто природой.*

Паскаль, как человек, верный Преданию, хотя и не вполне верно воспринятому, самой своей верностью направляет к Православию, оставаясь, в силу неверного восприятия, вне православного мировоззрения.

## AD MEMORIAM: К ВОПРОСУ О БАЗОВОЙ ФРАГМЕНТАРНОСТИ ПАСКАЛЕВСКИХ МЫСЛЕЙ

Заявленная в заглавии тема базовой (т.е. неслучайной и входящей в изначальный замысел) фрагментарности «Мыслей», не побоимся этого заявления, в паскалеведении самая популярная и «истерзанная» – безусловно, в силу своей огромной важности. Есть ли порядок в паскалевском тексте, предполагался ли он изначально, связан ли очевидный для потребителя «Мыслей», прежде всего современного, дисконтинуальный характер произведения с незавершенностью проекта, или же фрагментарность и незаконченность, вопиющая формальная необработанность входили (или могли входить) в эстетический (или прагматический) замысел Паскаля? Прояснение этих проблем помогает в значительной степени скорректировать представление о типологии и сущностных характеристиках нарратива, прежде всего – малого – в интеллектуальных практиках XVII века, о границах художественности, о систематизации и раскладках научного поля и стратегиях его описания и обнародования. Как очевидно из заглавия нашей работы, мы поддерживаем гипотезу о том, что фрагментарность «Мыслей» стала следствием не столько внешних обстоятельств (например, смерти Паскаля), сколько определенных эпистемологических установок западной культуры.

Не будет преувеличением сказать, что с того момента, когда первые редакторы Пор-Рояля начали работать с манускриптом Паскаля, вопрос о форме уже был заявлен, будучи оформленным

---

**Андрей Васильевич Голубков** – доктор филологических наук профессор Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы Российской академии наук.

в виде претензий или восклицаний. Ю. А. Гинзбург в предведомлении к своему переводу паскалевских «Мыслей» 1995-го года вынужденно оправдывает Паскаля: «Читателя не должны смущать очевидные порой отрывочность мысли и странности пунктуации; они объясняются особенностями самого сочинения».<sup>1</sup> Гинзбург описывает доэдиционные метаморфозы паскалева текста: «Паскаль писал свои заметки на больших листах бумаги и отделял одну от другой жирной чертой. Готовясь осенью 1658 года выступить перед своими друзьями в Пор-Рояле с рассказом о плане *Апологии*, он разрезал эти листы на более мелкие и распределял их, сообразно теме, по разным «связкам», или сериям. Таких серий, непосредственно предназначенных для будущего труда, он успел разложить и озаглавить двадцать восемь. С января 1659 года болезнь мешала ему продолжить это занятие. Оставшиеся 34 серии включают и заметки, касающиеся самых разнообразных предметов. Их дополняют фрагменты, дошедшие до нас из прочих источников».<sup>2</sup>

В предисловии к пор-роялевскому изданию 1670-го года племянник Паскаля Э. Перье отмечал, что во время одной из конференции 1658 года в Пор-Рояле Паскаль представил некоторые выдержки из своего труда – в присутствии и по просьбе многочисленных уважаемых людей и друзей, персоны эти признали, что они никогда не слышали ничего более прекрасного, более сильного, более убеждающего. Осенью 1658 года речь была адресована специалистам, на собрании присутствовали и будущие издатели, которые после смерти Паскаля испробовали различные способы классификации материалов. Внимание заслуживает признание Перье в том, что издателю невозможно погрузиться в мысль и в замысел автора, а тем более автора умершего, а составление связной цепи из имеющихся фрагментов станет не столько обнародованием произведения Паскаля, сколько конструкцией нового текста.

Собственно, уже в предисловии к пор-роялевскому изданию были отрефлектированы два возможных пути решения проблемы

---

<sup>1</sup> Гинзбург Ю. А. От переводчика // Паскаль Б. Мысли. Москва, Издательство имени Сабашниковых, 1995. С. 79. Все последующие ссылки на текст Паскаля даются по указанному изданию.

<sup>2</sup> Там же.

паскалевой фрагментарности. Во-первых, пытаться реконструировать «Апологию», с присущей привычному нарративу связностью и логичностью, которая оказалась утрачена в силу ряда обстоятельств (фрагментация текста при его подготовке к речи осени 1658 года, преждевременная смерть Паскаля); тематическая организация предполагалась в изданиях Пор-Рояля, Леона Брунсвика, Жака Шевалье. Второе решение основывалось на необходимости сохранить строй текста, который был найден (таковы эдиционные проекты Луи Лафюма, Филиппа Селье, Мишеля Ле Герна и Юлии Гинзбург).

В русле второго подхода логично известное восклицание С. С. Аверинцева, который замечал, что «Мысли – книга, которая осталась незавершенной не только из-за смерти автора, но и по каким-то собственным внутренним законам: с точки зрения традиционной концепции жанра книга без жанра, книга несделанная, несостоявшаяся, так сказать некнига, нелитература, которая, однако, оказалась самым жизненным шедевром века».<sup>1</sup> Соображения Аверинцева в высшей степени важны; собственно, в них проговаривается, что паскалевский проект не стоит оценивать с позиций традиционной аристотелевской поэтики или риторики, согласно стагиритовым предписаниям о необходимости начала, середины, конца текста, его связности («некнига», «нелитература»). При таком допущении смерть Паскаля или фрагментация текста не оказываются действительными причинами дисконтинуальности «Мыслей»; и мы не можем гарантировать, что, будь у Паскаля десятилетие жизни в запасе, он бы представил связный, понятный и логичный текст в соответствии с традиционными поэтологическими представлениями XVII века и нашего времени. Более того, у нас, как кажется, есть основания утверждать, что беспорядок входил в эстетический замысел Паскаля и стал концептуальным оператором, движущим стимулом текста, тем более, что в западной интеллектуальной культуре к моменту создания «Мыслей» дисконтинуальный нарратив вполне был легитимен.

---

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. Москва, Наука, 1986. С. 113.

Важно подчеркнуть необыкновенную важность темы порядка, а также размышлений о порядке в пространстве «Мыслей», данный вопрос был основательно разработан К. Ю. Кашлявик в монографии «Поэтика Блеза Паскаля». <sup>1</sup> Размышлений о порядке внутри паскалева текста действительно много, и одно из них полностью опровергает гипотезу о случайной фрагментации текста манускрипта. Приведём здесь этот очень важный и очень показательный пример:

L 532/Vr 373 «Пиррон. Я записываю свои мысли не по порядку, но, быть может, не без плана и замысла. Это и есть настоящий порядок, и он всегда будет отличать мой предмет самым своим беспорядком. Я оказал бы слишком большую честь моему предмету, излагая его по порядку, потому что хочу доказать, что порядок ему чужд». <sup>2</sup>

Обратим внимание на отмеченный Паскалем *двойной беспорядок* – слов и вещей: он фактически подчёркивает, что стиль текста отображает саму материю, которая в основе своей неупорядочена и нефабульна (Аверинцева «некнига»). Любое внедрение в нее структуры и логичное представление создаст, в итоге, лишь ложный её образ, в связи с чем «Мысли» оказываются своего рода способом доказательства неприменимости классификаций к описываемой реальности. Перье, написавший предисловие к первому изданию 1670 года, отмечал, что многие фрагменты «несовершенны, слишком малы и почти ничего не объясняют», он заметил при этом, что такая фрагментарность мыслей могла быть проявлением прекрасной памяти дяди. Такое паскалевское внимание к памяти было, что называется, порождением тех увлечений и мнемонических стратегий, что развивались в Пор-Рояле. Мы сошлёмся здесь на монографию Н. Хеммонда «Фрагментарные голоса: Память и образование в Пор-Рояле», <sup>3</sup> который обратил внимание на радикальное новаторство янсенистов в деле воспитания и образования. Предметом ана-

<sup>1</sup> Кашлявик К. Ю. Поэтика Блеза Паскаля. Москва, 2014. С. 207–313. Особенно: параграф «Поэтика «порядка» в *Мыслях*» (с. 285–292).

<sup>2</sup> Паскаль Б. Указ. соч. С. 241.

<sup>3</sup> Hammond N. Fragmentary voices: Memory and education at Port-Royal. Tübingen, Gunter Narr, 2004.

лиза Хеммонда оказываются янсенистские «маленькие школы» (*les petites écoles*), получившие распространение в 1637–1660 гг., а также многочисленные трактаты о воспитании и обучении, к которому привлекались многие видные янсенисты, в том числе Сен-Сиран, Пьер Николь, Пьер Кустель и др. Преподавание риторики, безусловно, базировалось на классических принципах, однако с весьма показательными метаморфозами: в риторике самое пристальное внимание уделялось такому этапу актуализации речи, как мемориа. Теоретиком мемориа стал Пьер Кустель, который в своей педагогической системе утверждал, что именно тренировка памяти оказывается важнейшей целью воспитания. В своих рассуждениях Кустель значительно модифицирует античный риторический канон: аргументируя свою позицию тем, что дети еще ничего не могут сочинить, для им необходимо развить не *inventio*, но *memoria*. Память, заметим, по Кустелю оказывается той зоной, где, собственно, может развиваться и в дальнейшем развиваться *inventio*. Паскалевский текст предстаёт как компендиум учености и сокровищница информации, открытое интерпретаторам научное поле, где тоталитарный классификатор ещё не успел проявить себя, утвердив субъективный порядок, не имеющий отношения к распределению вещей во вселенной. Этот свод учености потребитель (школяр в янсенистской школе или современный читатель) может адаптировать индивидуально под собственные нужды, эстетически воспринимая этот прерывистый нарратив или же рассматривая его как банк *memoria* – хранилище заготовок для дальнейшего разворачивания в текст, аверинцевскую «книгу». Собственно, Паскаль продолжает традицию античных и средневековых флорилегиев, *loci communes* и прочих компиляций. Американские исследователи супруги Роузы, дали флорилегиям предельно широкую дефиницию: «*Florilegium* – это сборник отрывков, собранных одним человеком из написанного другими; это новая аранжировка старого материала [...] из разных источников, для разных целей, но без вмешательства в текст».<sup>1</sup> Флорилегии, как пишут Роузы, могли быть составлены из разных источников и мог-

<sup>1</sup> Rouse M. A., Rouse R. H. *Florilegia of patristic texts // Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: définition, critique et exploitation.* Louvain-la-Neuve, 1982. P. 165.



ли служить различным целевым установкам – что называется для личного пользования, для образования и дидактики, составления проповедей и др. Норвежский исследователь Мунк Олсен, как кажется, ближе к истине, не считая отсутствие комментария неотъемлемым жанровым принципом «Флорилегиумов» и указывая на внушительное количество маргинальных и внутритекстовых глосс.<sup>1</sup> Мунк Олсен замечает, что флорилегий в своем «чистом» виде часто подвергался опасности, ибо составитель неизбежно частенько стремился превратиться в комментатора. Разрастание комментария внутри флорилегий привело к почти полному упразднению в них авторитетного текста и их превращению в сплошную глоссу, свидетельством чему стали «Опыты» Монтеня, который глоссами конструирует собственный сюжет: «Но я хочу, чтобы меня видели в моем простом, естественном и обыденном виде, непринужденным и безыскусственным, ибо я рисую не кого-либо, а себя самого [...]. Содержание моей книги – я сам, а это отнюдь не причина, чтобы ты отдавал свой досуг предмету столь легковесному и ничтожному.<sup>2</sup> Важно отметить, что Монтень так определяет специфику своего произведения: «Нет предмета, сколь бы ничтожен он ни был, который оказался бы неуместным среди этой моей причудливой смеси (Il n'est subject si vain, qui ne mérite un rang en cette rhapsodie)».<sup>3</sup> Николас Хеммонд аргументированно доказывает, что знакомство с монтеневским текстом сыграло решающую роль при создании «Мыслей» – не только на тематическом или стилистическом уровне, но и в плане конструирования дисконтинуальности. Напомним в этой связи важнейший паскалевский фрагмент L 780/Br 62: «Предисловие к первой части. Поговорить о тех, чьим предметом было познание самих себя [...]. О беспорядке у Монтеня, который хорошо чувствовал слабость правильной metody. Что он избегал этого, перепрыгивая от темы к теме, что он искал свежего воздуха. Он возымел глупое намерение рисовать самого себя, и делать это не меж-

<sup>1</sup> *Munk Olsen B. Les florilèges d'auteurs classiques // Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: définition, critique et exploitation. Louvain-la-Neuve, 1982. P. 151.*

<sup>2</sup> *Монтень М. Опыты: в 2-х т. Т. 1. Москва, Терра, 1996. С. 5.*

<sup>3</sup> *Монтень М. Указ. соч. С. 41.*

ду прочим и вопреки своим правилам – в такую слабость впадают все, – а следуя собственным правилам и первоначальному основному замыслу. Говорить глупости ненароком, по слабости – болезнь обычная, но говорить их умышленно – это невыносимо, а говорить такие глупости...».<sup>1</sup>

Важно подчеркнуть, что Паскаль приветствует монтеновский «беспорядок», при этом рассуждая о «слабостях правильной методды», то есть фактически беспорядок оказывается лучшим методом, глотком свежего воздуха. Не будем забывать о негативном отношении Паскаля к сюжету монтеновского поиска (т.е. к «глупостям»), свидетельством чему оказываются, наряду с приведенным выше, еще несколько фрагментов:

L 689/Vr 64 «Не в Монтене, но в самом себе нахожу я все, что там вижу».<sup>2</sup>

L 680/Vr 63 «Монтень. Недостатки Монтеня велики. Непристойности...».<sup>3</sup>

L 649/Vr 65 «Монтень. То, что есть в Монтене хорошего, достигается только ценой больших усилий. То, что есть в нем дурного – я имею в виду кроме нравов, – могло быть исправлено в один миг, если бы ему дали понять, что он слишком увлекается всякими рассказами и слишком много говорит о себе».<sup>4</sup>

Представляется очевидным, что Паскаль отрицательно относится именно к «метаствам» авторского сюжета в «Опытгах», считая их непристойностями и намеренными глупостями, ставшими следствием, как мы бы сейчас сказали, монтеновского нарциссизма. При этом формальное устройство беспорядочного текста, рапсодическую композицию принимает, оценивая её как глоток «свежего воздуха». Здесь важен, как думается, еще один аспект, на который обращает внимание Ф. Жауэн, которая напрямую указывает двух главных потенциальных адресантов «Мыслей» – певалье де Мере

<sup>1</sup> Паскаль Б. Указ. соч. С. 287.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Указ. соч. С. 270.

<sup>3</sup> Паскаль Б. Указ. соч. С. 267.

<sup>4</sup> Паскаль Б. Указ. соч. С. 264.

и Дамьена Миттона.<sup>1</sup> Жауэн связывает дисконтинуальную форму паскалевского текста с необходимостью адаптации знания под нужды и рецептивные схемы либертенов. В то время, как классическая риторика стремилась к тому, чтобы представить доказательства и спровоцировать эмоцию у публики, Паскаль стремится к иному дискурсивному ходу, обращённому скорее к инстинкту, нежели к разуму. Подобный демарш оказывается значительной коррекцией традиционной риторики, естественное влечение человека к удовольствию и наслаждению оказывается тем посылом, на котором строится новая риторическая система: сила удовольствия в значительной степени влияет на результат речи, при этом истина и факты рискуют оставаться на заднем плане. Искусство убеждения можно было бы назвать искусством соблазнения – оно во многом зависит от качеств и мастерства оратора, свидетельством чему оказывается пассаж из знаменитого фрагмента

L 513/Br 4: «Математика. Светскость. Истинное красноречие смеется над красноречием».<sup>2</sup> Важно подчеркнуть, что в силу эпистемологических конфигураций эпохи школяры из янсенистских школ и либертены оказались единой рецептивной зоной для Паскаля, для которой фрагментарный рапсодический стиль оказался приоритетным способом упаковки и трансляции знания. Паскаль ориентируется на публику, для которой авторитарный трансферт информации оказывается неприемлем; его наблюдения, рассуждения, выписки, цитаты слишком обширны, иногда противоречивы и слишком многочисленны для того, чтобы прийти к однозначным и точным выводам. Для такой аудитории поиск, но не обретение оказывается смыслом интеллектуальной работы. Вспомним в этой связи афоризм.

L 773/Br 135: «Нас радует только борьба, но не победа. Нам нравится смотреть на схватку зверей, но не на победителя, терзающего жертву. Чего же мы ждали, как не полной победы; но вот она пришла – и мы чувствуем пресыщение. Так и в игре, так и в поиске

---

<sup>1</sup> *Jaouen F.* De l'art de plaire en petit morceau. Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère. Saint-Denis, PUV, 1996.

<sup>2</sup> *Паскаль Б.* Указ. соч. С. 237.

истины [...]. Нам нужны не семи вещи, но их поиски».<sup>1</sup> Приоритет интеллектуальной работы проговорен и во фрагменте

L 737/Vr 10: «Обычно мы больше верим тем соображениям, до которых додумались сами, чем тем, что пришли в голову другим».<sup>2</sup>

Вернемся к процитированному нами выше фрагменту L 532/Vr 373, в котором концепт формального беспорядка был выражен с наибольшей отчетливостью, и скажем, что хаос как метод классификации информационного поля был помыслен уже в античном компендиуме. Вспомним начало обширной компиляции «Аттические ночи» Авла Геллия (II в. н.э.), где проговаривается хаотическая выборка «мест»: «Мы же использовали случайный порядок предметов, установленный нами прежде при составлении выписок».<sup>3</sup> Напомним, что в 1489 году Анджело Полициано в предисловии к первой центурии компиляции «Смесь» размышляет и восхваляет беспорядок, аргументируя свой демарш ссылкой на Авла Геллия и исподволь заявляя, что его «Смесь» имитирует положение вещей во Вселенной: «А что столь неупорядочена и перемешена эта словно бы чаша или сборная солянка, поскольку пишу я не потихоньку и не последовательно, а «скачками» и «урывками», – то я настолько далек от переживаний по этому поводу, что даже название подыскал не какое-то другое, а именно «Смесь» [...]. Наконец, если «Смеси» будут ставить в вину само разнообразие, изгонятельница скуки и подбадривательницу чтения, то точно так же можно будет вместе обвинить природу, которую я признаю своей наставницей в этой неупорядоченности».<sup>4</sup> Полициано указывает на особенности своего письма скачками: «А кроме того, большая часть книги еще не обработана как следует, не прояснена, не вытрясена до конца, не избавлена от шероховатостей, не обточена до сих пор, но находится в

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Указ. соч. С. 286.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Указ. соч. С. 280.

<sup>3</sup> Авл Геллий. Аттические ночи. Т. 1. Санкт-Петербург, Гуманитарная академия, 2007. С. 17.

<sup>4</sup> Шумилин М. В. «Смесь» Анджело Полициано: искусство видеть то, чего не видят другие // Науки о языке и тексте в Европе XIV–XVI веков. Москва, ИД Дело, 2016. С. 430–431.

таком состоянии, что лучше в нее не вслушиваться, поскольку продумана она урывисто и скорее представляет собой импровизацию, чем отшлифованный текст: хотя тот, кого заботит седая древность и особенно верность образцу, обычно чуть не сверх меры следит за стилем и отлаживает словесное выражение».<sup>1</sup>

«Мысли» Блеза Паскаля, будучи «некнигой», в то же время оказываются продолжением античной и гуманистической традиции, ориентированной не на «седую древность» или «верность образцу», но на шероховатость и антифабульные скачки, которые, в сущности, выполняют важнейшую суггестивную функцию – спровоцировать читателя и побудить его к рефлексии.

---

<sup>1</sup> Шумилин М. В. Указ. соч. С. 437.

## КАК ВЫГЛЯДИТ МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК, ИЛИ ИЛЛЮСТРАЦИИ «МЫСЛЕЙ» ПАСКАЛЯ

Если бы не было Глеза, не было бы и иллюстрированных «Мыслей», считал издатель Жак Клейн, увидевший, что только этот художник может выразить в пространстве суть паскалевской философии. Подобно византийским фрескам, которые невозможно отделить от архитектуры, иллюстрации Глеза невозможны без текста Паскаля. «Я с удовольствием представляю себе Паскаля, склонившегося в Пор-Рояле над иллюстрациями Глеза, счастливо увидеть, что его мысли наконец-то выражены художником. Ни один художник паскалевского времени не мог бы это сделать и надо было ждать три века, чтобы это произошло»<sup>1</sup>, – убежден издатель.

Альбер Глез (1881–1953) – французский художник, философ, один из основоположников и первых теоретиков кубизма. Композиции его картин базируются на трех основных элементах: ритм, геометрия и абстракция. Обратившись к религии в последние годы жизни, он отдает предпочтение религиозной живописи: именно в это время и были созданы иллюстрации к «Мыслям» Паскаля.

Выставка 57 оригинальных офортов Глеза, проходившая с 22 июля по 31 августа 1950 в часовне Оратории папской резиденции Авиньона, была торжественно открыта директором школы изящных искусств в присутствии архиепископа Авиньона. Сам художник написал введение к каталогу выставки, чтобы помочь понять «несколько таинственный характер» иллюстраций, сочетающих объективный графический аспект с символическим смыслом, ибо то, что было ясным и очевидным в раннем христианстве стало непонятным современному человеку. Художник подмечает удивитель-

---

**Вероника Дмитриевна Алташина**, доктор филологических наук, доцент, кафедра истории зарубежных литератур филологического факультета ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», профессор.

<sup>1</sup> Работа подготовлена при поддержке французского фонда “Maison des Sciences de l’Homme” / “Дом наук о человеке” (Париж).

ное сходство между религиозной продукцией в стиле Сен-Сюльпис<sup>1</sup> и выводами современной физики элементарных частиц: уродство фигур первой и сомнительная материя, из которого создано тело, по мысли второй, свидетельствуют об исчезновении Человека<sup>2</sup>. Возродить феникс из пепла – такова задача «Мыслей» Паскаля и иллюстраций Глеза. «Геометрический ум» Паскаля находит отражение в геометрических формах иллюстраций художника, который отмечает, что геометрия располагает предметы в пространстве, арифметика располагает их в вечности: геометрия и числа – человеческое, Вечность – божественное<sup>3</sup>. Поэтому и иллюстрации имеют графическое строение и символическое наполнение, объединяя человеческое и божественное. «Все мои композиции имеют два уровня: определенное протяженное пространство и неопределенное периодическое время, ось этих композиций, вне зависимости от того являются ли они фигуративными или нет»<sup>4</sup>. Этим объясняется и выбор самих паскалевских мыслей: художника интересует прежде всего встреча человека с Богом: не случайно название: «Мысли Паскаля о Человеке и Боге».

Тексты были подобраны и расположены философом, специалистом по XVII веку, Женевьевой Леви (1918–2004), которая в 1947 г. подготовила издание «Мыслей» Паскаля. К сожалению, у нас не было возможности сравнить два этих издания, но это и не входит в задачу данной статьи, равно как и анализ выбора и расположение фрагментов. В центре нашего внимания – визуальное, а не вербальное.

Несколько слов об изданиях иллюстрированных мыслей, практически неизвестных и малодоступных<sup>5</sup>. Кроме каталогов выставки

---

<sup>1</sup> Выражение «стиль Сен-Сюльписа» было предложено в 1897 г. французским романистом и эссеистом Леоном Блуа для характеристики предметов религиозного культа, не отличающихся высоким художественным вкусом. Выражение не имеет отношения к церкви Сен-Сюльпис (Париж, 6 округ), но связано с продукцией, которая продавалась в многочисленных лавках рядом с церковью.

<sup>2</sup> Gleizes A. Introduction // Ibid. P. 7.

<sup>3</sup> Ibid. P. 8.

<sup>4</sup> Ibid. P. 12.

<sup>5</sup> Автору статьи посчастливилось познакомиться с каталогом выставки и полным изданием, хранящимися во Французской национальной библиотеке,

с 8 гравюрами из 57, были выпущены следующие издания полного 216 страничного текста формата 24 × 32.5, с 57 гравюрами:

1) 19 экземпляров на бумаге верже вручную с гербом Паскаля, пронумерованных I–XIX, содержащих 3 оригинальных рисунка, одну подготовленную гуашь, серию гравюр, выполненных бистром, все иллюстрации книги и серию из 15 подготовительных офортов в черном тоне;

2) 26 экземпляров на бумаге верже вручную с гербом Паскаля, пронумерованных I–XIX, содержащих 3 оригинальных наброска XX–XXVI и серию из 15 подготовительных офортов в черном тоне;

3) 155 печатных экземпляров на бумаге верже с гербом Паскаля, пронумерованных XLVI–CC.

Кроме того, 35 экземпляров (1–35) были предназначены для художника и сотрудников<sup>1</sup>.

Все экземпляры выпущены издательством La Cigogne, Casa-blanca. Насколько мне удалось выяснить, это издательство специализировалось на изданиях коллекционных иллюстрированных книг.

Каталог и книгу сопровождал список иллюстраций, при этом в каталоге он значительно детальнее. Поскольку каталог преследовал цель представить иллюстрации выставки, то он более информативен: его сопровождает предисловие Глеза и издателя, в то время как сами «Мысли» предваряет лишь краткое обращение к читателю, в котором говорится, что данное издание – дань почтения паскалевскому гению, и поскольку философа волновала прежде всего идея встречи человека и Бога (вспомним – человек, познавший Бога разумы и счастлив), то именно это и определило выбор мыслей данного издания. Далее сообщается, о «чудесном совпадении»: художник Альбер Глез пережил эволюцию, подобно Паскалю, поэтому именно он способен выразить невыразимое через знаки и символы<sup>2</sup>.

Издание начинается «Мемориал Паскаля», далее текст поделен на разделы: «Мысли», «Тщеславие», «Ничтожество», «Величие челове-

благодаря гранту французского фонда «Дом наук о человеке», которому автор выражает свою глубокую благодарность.

<sup>1</sup> *Pensées de Pascal sur l'Homme et Dieu. Exposition. Op. cit. s/p.; Pascal. Pensées. Casablanca: Editions de la Cigogne, 1950. s/p.*

<sup>2</sup> *Pascal. Pensée. Op. cit. P. 7–8.*



ка», «Несоразмерность человека», «Противоречие», «Философы», «Истинная религия», «Доказательства Иисуса Христа», «Тайна Иисуса Христа». При этом между частями имеются связки: так, раздел «Мысли» завершается размышлением о Тщеславии, предвывая следующий раздел.

Итак, Паскаль и Глез. Обоих волновал вопрос Человека и Бога, оба пришли к вере в зрелом возрасте, оба ценили геометрию. Плохая база для интересного синтеза слова и образа.

В своем предисловии художник выделяет три принципа иллюстрирования: фигуративный, абстрактный, символический<sup>1</sup>. Попробуем разобраться.

На мой взгляд, основные приемы иллюстраций можно ярко увидеть, сравнив изображение ума точного (геометрического) и ума тонкого (философского): прямые и изогнутые линии, сочетание и противопоставление черного и белого присутствуют во всем иллюстративном ряду<sup>2</sup>.

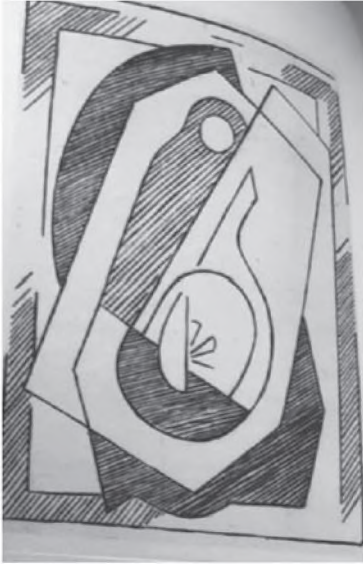
Особенно ярко это проявляется в целой серии иллюстраций «Для медитации», которые регулярно встречаются, заставляя вглядываться, пытаясь постичь смысл, возвращая к прочитанному, погружая в самого себя. Основная идея – Человек и Бог – заявлена на фронтисписе<sup>3</sup>: руки человека, в надежде на Божественную благодать, тянутся к кресту Иисуса, на котором изображены три христианские добродетели: вера (закон Божий), надежда (якорь), милосердие (сердце). Фигуры, абстракция, символ. Сочетание прямых и изогнутых линий. То, что художник хорошо знал творчество Паскаля, проявляется уже в выборе темы этой первой иллюстрации – Милость божья. Именно этот вопрос был в центре полемики янсенистов и иезуитов, именно с него Паскаль начинает свои «Письма к провинциалу». Если иезуиты стремились приблизить религию к современности, то янсенисты, напротив, призывали вернуться к первоначальному христианству, что в полной мере проявляется в символике А. Глеза.

Как отмечал сам художник, символ играет важную роль в его иллюстрациях. В предисловии он не раз возвращается к глубокой

<sup>1</sup> Gleizes A. Introduction. P. 13

<sup>2</sup> Все иллюстрации А. Глеза взяты из издания: *Pascal. Pensées*. Op. cit.

<sup>3</sup> Ibid. s/p.



Ум точный\*



Ум тонкий\*\*

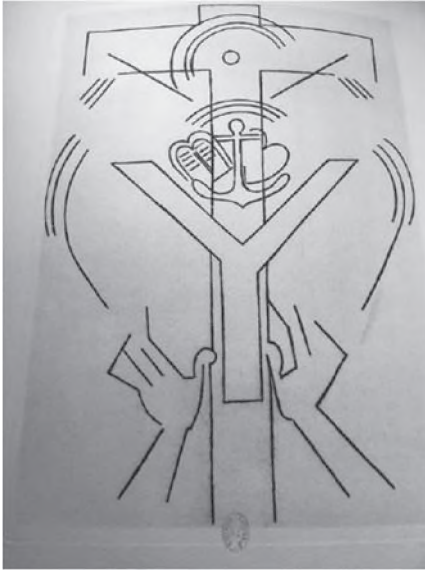
символике раннего христианства: «Вспомните изобилие переплетенных линий, характерных для нашего христианского искусства до конца XII века и поскольку эти изображения были предназначены для всех, то стоит задаться вопросом, не воплощали ли они те знания, которые были доступны каждому? Стоит признать, что эти века приобщения к христианскому учению, когда преобладала идея инкарнации, века, стремящиеся к деяниям и, следовательно, к движению должны были использовать именно такие пути, чтобы увлечь смертных в эпическое странствие к бессмертию, к невыразимой и вечной Реальности»<sup>1</sup>.

Самые ранние христианские символические изображения относятся ко временам древней катакомбной Церкви и первых гонений. Тогда символика употреблялась в первую очередь как криптограмма, тайнопись, чтобы единоверцы могли узнавать друг друга во

<sup>1</sup> Gleizes A. Introduction. P. 11.

\* Ibid. P. 134.

\*\* Ibid. P. 135.



враждебном окружении. Мир «иной» приоткрывается в этом мире через символы, поэтому и символическое видение есть свойство человека, который предназначен к бытию в этих двух мирах. Художественно передать тайну Воплощения и Креста представлялось весьма трудной задачей. По замечанию Леонида Успенского, «для того, чтобы понемногу подготовить людей к воистину непостижимой тайне Боговоплощения, Церковь сначала обращалась к ним на языке, более для них приемлемом, чем

прямой образ»<sup>1</sup>. Этим и объясняется обилие символов в раннехристианском искусстве<sup>2</sup>.

Аналогичную задачу ставит перед собой Глез, утверждая, что «эти символы, хорошо известные ранее, ныне стали уделом редких посвященных, но чрезвычайно важно снова обрести их и почтить, ибо они тесно связаны с Инкарнацией, признание которой абсолютно необходимо в наше время»<sup>3</sup>. Художник воскрешает традиционную иконопись, переводя ее в новое измерение. Сравним икону IX века «Христос в окружении евангелистов» и иллюстрацию Глеза, которая в точности ее повторяет.

При евангелисте Матфее изображен Ангел, как символ мессинского посланничества в мир Сына Божия, предреченного пророками. Евангелист Марк символизируется львом, в ознаменование могущества и царственного достоинства Христа. Евангелиста Луку изображают с тельцом, подчеркивая жертвенное, искупительное

<sup>1</sup> Успенский Л. Богословие иконы Православной Церкви. Издательство Западно-Европейского Экзархата. Московский Патриархат, 1989, с. 11.

<sup>2</sup> <https://pravoslavie.ru/archiv/simvolika/simvol.htm>

<sup>3</sup> Gleizes A. Introduction. P. 13.

Бенинг, Симон «Христос во славе в окружении символов евангелистов и пророков (834–843), Британская Библиотека\*

А. Глез «Христос во славе в окружении евангелистов с их символами»\*\*



служение Спасителя. Орел при евангелисте Иоанне воплощает высоту евангельского учения и сообщаемых в нем божественных тайн. Эти существа стали символами евангелистов и формой их традиционного (с VII века) символического изображения.

В своих иллюстрациях художник использовал практически все основные ранние христианские символы.

1. Альфа и Омега (α и ω): употребление этих букв восходит к тексту «Откровения Св. Иоанна Богослова (Апокалипсиса): *Аз есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель.*» (Откр. 1:8, см. также Откр. 22:13).

\* [https://art.biblioclub.ru/picture\\_98173\\_hristos\\_vo\\_slave\\_v\\_okrujenii\\_simvolov\\_evangelistov\\_i\\_prorokov/](https://art.biblioclub.ru/picture_98173_hristos_vo_slave_v_okrujenii_simvolov_evangelistov_i_prorokov/) Дата обращения: 1/02/2019.

\*\* *Pascal. Pensée. Op. cit. P. 10.*

2. Хризма – монограмма имени Христа, которая состоит из двух начальных греческих букв имени ( ΧΡΙΣΤΟΣ) – Х (хи) и Ρ (ро), скрещенных между собой. По краям монограммы часто помещают греческие буквы α и ω.

3. ΙΗΣ – “Iesus Hominum Salvator” – “Иисус спаситель человечества”.

4. Якорь – символ надежды на будущее воскресение из мертвых, часто изображаемый в катакомбных церквях II-III вв. В «Послании к евреям» Св. Апостола Павла сказано: «твердое утешение имели мы, прибегшие взяться за предлежащую надежду, которая для души есть как бы якорь безопасный и крепкий» (6:18-19).

5. Самым распространенным символом первых веков была рыбка (греч. «ихфис»). Рыбка являлась акронимом (монограммой) имени Иисуса Христа (Иисус Христос Феу Иос Сотир – Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель) и, вместе с тем, христианским исповеданием веры.

6. Петух – Символ всеобщего воскресения, которое ожидает всех по Втором пришествии Христовом. Подобно тому, как крик петуха пробуждает людей ото сна, трубы ангелов пробудят людей в конце времен для встречи Господа, Страшного суда и наследования новой жизни.

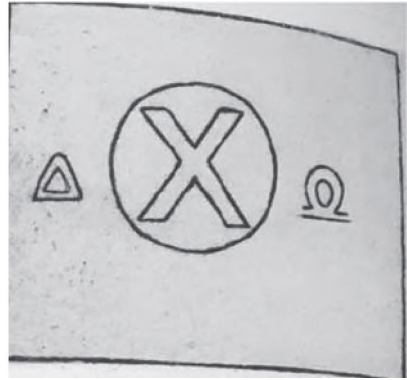
7. Агнец. В Евангелии от Иоанна, Иоанн Креститель, указывая на Христа, сказал своим ученикам: «Вот Ангел Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). Иоанн Богослов неоднократно употребляет в своем Апокалипсисе это наименование Христа (Отк. 5:6; Отк. 7:9; Отк. 12:11; Отк. 17:14; Отк. 21:23; Отк. 22:1). Этот же образ использует Апостол Петр (1. Пет. 1:19).

8. Солнце – образ славы Божества и луна – образ видимого мира, приемлющего свою жизнь и свет от Бога. В сцене Распятия почти всегда присутствуют два диска, у правой длани Христа изображается солнце, у левой – луна.

Глез широко использует геометрические фигуры, которые не только являются древнейшими универсальными символами, имеющими сакральное значение, но и отсылают к Паскалю-геометру.

Очень часто в иллюстрациях и виньетках встречается круг, который означает целостность, непрерывность, первоначальное

совершенство. Округлость священна как наиболее естественное состояние, содержащее самость, неявленное, бесконечное, вечность. Круг есть символ Бога. Эту символику мы видим в иллюстрациях знаменитого «пари Паскаля»<sup>1</sup>, где на игральной карте, отсылающей к идее о ставке в игре, небытие символизировано черной полосой, а бесконечность – белым прямоугольником большей площади, на котором мы видим символы Бога: круг, первую букву имени Христа, альфу и омегу.



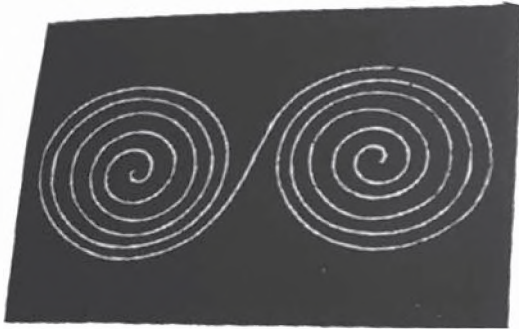
«Выиграв, вы выиграете все, проиграв, не потеряете ничего. Ставьте же, не колеблясь, на Бога!»<sup>2</sup>, – убеждает Паскаль и наглядно демонстрирует Глез.

Часто встречаются в иллюстрациях и три переплетенные окружности – частый символ триединства, Троицы. Символическим контрастом кругу является квадрат, означающий земное существование, реальность. Сочетание круга и квадрата символизирует Бога и человека, как правило, в иллюстрациях квадрат или аналогичная ему цифра 4 вписаны в круг, что означает Человека и Бога, Человека с Богом. Треугольник является двояким символом: человека, если вершина его находится внизу, или Троицы, если вершина обращена вверх. Сочетание двух треугольников или гексаграмма, соломонова печать, означает гармоническое слияние противоположностей. По аналогии с треугольником латинское V, перевернутое вершиной вверх символизирует устремленность вверх, к Богу.

Спираль означает эволюцию, индивидуальное духовное развитие. Как правило, символы сочетаются, выражая глубокие паскалевские мысли. Так, например, цифра 4, за которой следуют спираль и крест означает, что только через духовное развитие, эволюцию, человек может обрести Бога.

<sup>1</sup> *Pascal. Pensées. Op. cit. P. 100.*

<sup>2</sup> *Паскаль Б. Мысли. Пер с французского Э. Линецкой. СПб.: «Северо-Запад», 1995, С. 206.*



Двойная спираль бесконечности использована художником для иллюстрации знаменитой мысли: «Меня ужасает вечное безмолвие этих бесконечных пространств!<sup>1</sup>»

Символ бесконечности  $\infty$  нередко появ-

ляется в качестве одного из элементов иллюстраций и виньеток. Его введение в математическом смысле в его современном виде принадлежит английскому математику Джону Валлису (1616–1703), который впервые использовал этот символ в своем трактате 1655 года «О конических сечениях» (лат. *De sectionibus conicis*). Одним из первых научных трудов юного Паскаля стал его «Опыт о конических сечениях» (1639), который, вероятно, был известен Валлису. Вспомним и другие научные трактаты французского философа: «Трактат об арифметическом треугольнике» (1654), «Размеры кривых линий» (1658), «О лестнице, цилиндрических треугольниках и спирали вокруг конуса» (1658), «Трактат о синусе четверти окружности» (1658), «Трактат о дуге окружности» (1658), «Проблема CENTROИДЫ» (1658). Именно эти геометрические фигуры преобладают в иллюстрациях Глеза!

Альбер Глез не только широко и продуктивно использует древнюю христианскую символику, но и открыто ссылается на то, что при изображении некоторых сцен он следовал рекомендациям «Учебника христианской греческой и латинской иконографии, или Руководства по живописи» («*Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine ou Le Guide de la peinture*») (изд. 1845)<sup>2</sup>. Это пособие представляет собой рукописные заметки живописцев, начиная с XII века, основательно дополненные Дени де Фурма, который жил в афонском монастыре в начале XVIII столетия. Это практическое

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. С. 47.

<sup>2</sup> *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine ou Le Guide de la peinture* (Denys de Fournay 1670?–1745?), Paris, impr. Royale, 1845. XLVIII + 483 p., avec index.

руководство было обнаружено в середине XIX века на святой горе Афон французским археологом, специалистом по Средневековой Адольфом-Наполеоном Дидроном, который опубликовал его перевод в 1845 г.

В своем предисловии А. Глез часто вспоминает XII век, ставший для него источником вдохновения, неслучайно он неоднократно обращается к «Руководству по живописи с горы Афон»<sup>1</sup>, как он его именует в оглавлении иллюстраций, подчеркивая соответствие своих изображений традиционным сценам



ранней христианской иконописи. В полном соответствии с этим руководством изображены две кардинальные сцены: Крещение Христа и Благовещение<sup>2</sup>. Сравним последнюю иллюстрацию с рекомендацией «Руководства»: «Благовещение. Дом. Святая Дева стоит перед стулом, ее голова чуть наклонена. В левой руке она держит веретено, обмотанное шелком; ее правая раскрытая рука протянута к архангелу. Св. Михаил стоит перед ней. Он приветствует ее правой рукой, держа копьё в левой. Над домом небо. Святой Дух появляется на луче, который направляется к голове Девы»<sup>3</sup>.

Художник точно следует рекомендациям «Руководства», используя новаторские приемы искусства XX века.

Какие же художественные средства нашел Глез для изображения «мыслящего тростника»<sup>4</sup>? Вот так сам художник объясняет свою иллюстрацию: «Справа внизу квадрат, 4, цифра человека. Переплетения, которые из него выходят, означают мысль, которая

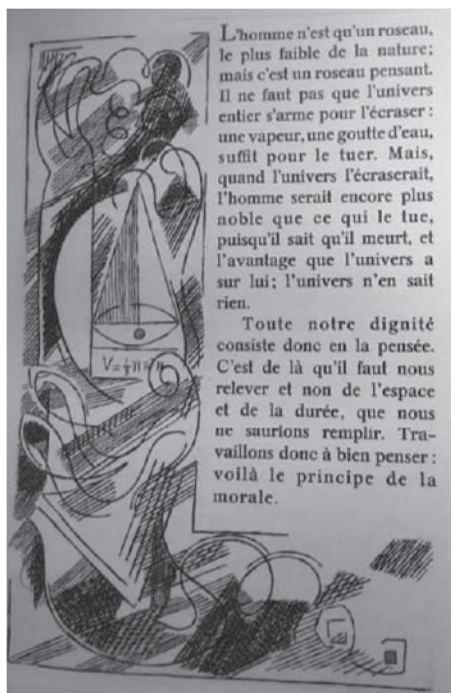
<sup>1</sup> Table de gravures de l'ouvrage. // Pascal. Pensées. Op. cit. P. 29,31.

<sup>2</sup> Ibid. P. 201.

<sup>3</sup> Manuel. Op. cit. P. 155.

<sup>4</sup> Pascal. Pensées. Op. cit. P. 79.





ищет свой путь, найдя свое конденсированное выражение в паскалевской задаче»<sup>1</sup>.

Хотя сама формула объема конуса, используемая художником, не принадлежит Паскалю, его первый ученый труд был посвящен именно коническим сечениям. Шестнадцатилетний Паскаль развивает в своем «Опыте» идеи математика Жерара Дезарга (1591–1661), оказавшего на него сильное влияние и, быть может, подсказавшего идею мыслящего тростника. Дезарг в своих научных трудах использовал весьма причудливую терминологию, позаимствованную из живой

природы. Так, «ствол» – это прямые, на которых расположены точки сечения, а «ветвь вербы» (по-французски *rameau*) – каждая из прямых, составляющих ствол. И хотя *rameau* не совсем *roseau*, но и созвучие слов и сходство образов очевидны. Кроме того, Дезарг утверждал, что понятия сильного и слабого не являются абсолютными, все зависит от перспективы.<sup>2</sup>

В изображении «мыслящего тростника» А. Глезу удалось в концентрированном виде представить Паскаля-математика, предложенное им деление на ум тонкий и точный (линии кривые и прямые), стремление человека возвыситься благодаря духовному совершенствованию (спиралевидные линии), приобщиться к бесконечности (бессмертию) благодаря вере в Бога. Маленький черный квадратик крепнет и возвышается благодаря мысли.

<sup>1</sup> Table de gravures de l'ouvrage. // Pascal. Pensées. Op. cit. P. 84.

<sup>2</sup> Desargues G. Oeuvres: In 2 t. Paris, 1861. T. 1. P. 99–100.

«МЕЖДУ ВСЕМ И НИЧЕМ»:  
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ  
БЛЕЗА ПАСКАЛЯ В СОВРЕМЕННОМ  
КОНТЕКСТЕ

*«Тем, чем мы были и чем являемся, завтра уже не будем»*

Овидий

Спустя почти 400 лет после эпохи Паскаля проблемное поле философии базируется на вопросах, ответы на которые предложил великий французский ученый. В современной антропологии дискуссии о месте и назначении человека, его достоинстве перед лицом Вселенной, смерти, решающего мировоззренческого выбора неизбежно возвращаются к мыслям Б. Паскаля. Не случайно Лев Толстой сказал: «Паскаль – человек великого ума и великого сердца, один из тех людей, который способен видеть через головы других людей и веков..., один из тех, которых называют пророками».

В «век разума» Паскаль отстаивает «прерогативы сердца» и создает оригинальную «метафизику сердца» в дополнение «метафизики разума». Если Декарта считают отцом новоевропейской философии, то Паскаля следует назвать ее «матерью», с присущими ей свойствами милосердия, мягкости, терпимости, человечности. Паскаль пишет: «Человек от природы легковерен, подозрителен, робок, отважен»<sup>1</sup>. Для Паскаля человек есть загадка, он непредсказуем, непостижим и уникален. Мыслитель восклицает: «Узнай же, гордый человек, что ты – парадокс самого себя. Смирись, бессильный разум! Умолкни, бессмысленная природа, узнай, что человек

---

**Валентина Семеновна Лапшина**, кандидат философских наук, доцент ФГБОУО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный Университет».

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 122.

бесконечно выше человека, и выслушай от своего владыки правду о своем уделе, тебе неведомую».

Философы и писатели, озабоченные «вечными проблемами» человеческого бытия, обращаются к «Мыслям» Паскаля (1669 г.) как источнику выстраданных и тонких рассуждений о смысле жизни, природе человека, его счастье и высшем благе. Лев Николаевич Толстой относил Паскаля к «учителям человечества» наряду с Сократом, Платоном, Спинозой, Руссо, Кантом и др. и включил его высказывания в «Круг чтения на каждый день», сборники мыслей мудрых людей, которые он издавал в 1903–1910 годы<sup>1</sup>.

«Философия сердца», – явление, до Паскаля невиданное в Европе. Поэтому его «глас о сердце» был гласом вопиющего в пустыне. Он был услышан и в России, где развивалась своя «метафизика сердца» (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, П. А. Флоренский, И. Ильин и др.). «Душа Паскаля» конгениальна «загадочной русской душе». Функции сердца у Паскаля многообразны и фундаментальны: в гносеологии «сердце» чувствует первые принципы бытия и познания и является органом «чувственной интуиции», в антропологии – глубинная основа личности, в этике – субъект нравственного порядка<sup>2</sup>.

Именно интуиция сердца, согласно Паскалю способна вывести человека за пределы мира обыденности и повседневности, даже за пределы его разума, проблематичного и склонного к ошибкам. У сердца свои законы и они не совпадают с законами разума. Этот новый вид чувственной интуиции есть исходный пункт размышления, на который следует опираться каждому, кто стремится мыслить и искать истину. В связи с этим гносеологическое кредо Паскаля звучит весьма странно для западных философов: «Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем». «Чувства сами по себе», считает Паскаль, «никогда не обманывают», а разум силен в определениях и доказательствах, но не он один является критерием истины, «высшим началом» в вопросах познания, ибо может заблуждаться, испытывая на себе разные влияния: воображения, интересов, страстей и т.д. Отсюда разум – «флюгер на ветру» всех

<sup>1</sup> Стрельцова Г. Я. Блезь Паскаль. М.: Мысль, 1979. С. 8–9.

<sup>2</sup> История философии: учебник для вузов. Под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова и Д. В. Бугая. М.: Академический проект, 2005.

этих влияний: он и велик и ничтожен, как и сам человек. Помимо интуиции сердца, для Паскаля как человека и как философа очень важной является эмоциональная жизнь, которая, как он считает, дает истинное знание и истинное переживание происходящего.

Человек – исходная точка и конечная цель философских устремлений Паскаля. Мысли философа о человеке, его сущности наполнены одновременно восторженными эмоциями, восхищением и противоречиями, отчаянием и тревогой за настоящее и будущее человечества. Паскаль называет человека «непостижимым чудовищем» и пишет следующие строки: «Что это за химера – человек? Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истин, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор Вселенной». Чтобы обрести некую гармонию, для усиления впечатления о двух крайних пределах Паскаль вводит образ «бездны в ее двух пиках» – «бездны бесконечности» и «бездны небытия», между которыми трагически распят человек<sup>1</sup>. Человек занимает срединное положение в мире, «ничто по сравнению с бесконечностью, всё по сравнению с небытием, середина между всем и ничем, бесконечно удаленная от пониманий крайних пределов; конец и начало вещей скрыты от него в непроницаемой тайне». Нарский И. С. отмечает, что это обстоятельство оказывается «роковым: оно подрывает уверенность человека в себе и заставляет колебаться между истинной и ложью, добром и злом, активностью и косностью, будущим и настоящим. Социальная жизнь не спасает от всей этой неустойчивости, но, наоборот, доводит ее контрверзы до драматического напряжения»<sup>2</sup>. По Паскалю, человек занимает положение между бесконечностью вселенского бытия и концом своей индивидуальной жизни – смертью. Он есть песчинка или былинка, охваченная тревогой «между двумя безднами».

«Середина между всем и ничем» или «центр мироздания»? Полагаю, что это положение человека, о котором писал предшествен-

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 126.

<sup>2</sup> Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. М.: Высшая школа, 1974. С. 135–136.

ник Паскаля, философ эпохи Возрождения Пико делла Мирандола. Человек, по словам гуманиста Мирандолы, сможет по своему усмотрению переродиться в низшие, неразумные существа или переродиться в высшие, божественные. Взгляды Паскаля и Мирандолы схожи, ведь именно сам человек творит себя, осознает свою роль и участие в мире, занимает то положение в мире, которого достоин. Известный образ этого тезиса мы находим в рисунке Леонардо да Винчи «Витрувианский человек», человека вписанного в круг. Этот эскиз символизирует нахождение человека во Вселенной. Витрувианский человек Леонардо да Винчи – это образ согласованного состояния жизни, в центре которой находится человек, наполовину божественный и наполовину смертный, «середина между всем и ничем». Витрувианский человек – это не только скрытый символ внутренней симметрии тела человека, но и символ симметрии Вселенной в целом. О сравнении человека и Вселенной писал Н. А. Бердяев: «Человек – малая Вселенная, микрокосм – вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая самой возможностью познания. Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться потому только, что в человеке есть состав Вселенной, все ее силы и качества, что человек – не дробная часть Вселенной, а цельная малая Вселенная... Человек познавательски проникает в смысл Вселенной как в большого человека. Вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию как малой Вселенной, как микрокосму. Человек и космос меряются своими силами как равные. Человек потому лишь силен познавать мир, что он не только в мире как одна из частей мира, но и вне мира и над миром, превышая все вещи мира как бытие, равнокачественное миру»<sup>1</sup>.

Одна из главных идей позднего Паскаля состоит в том, что человек должен познать истину о своей смертности. Он сравнивает человечество с узниками, помещёнными в камеру смертников, и спрашивает, чему посвящают себя люди, знающие, что на рассвете их казнят. Конечно, они будут думать только о смерти. Человече-

---

<sup>1</sup> Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. Сост. С. В. Перевезенцев. 2001.

ство напоминает ту же камеру смертников, но не знающих дату своей смерти. Люди думают о чем угодно, только не о самом главном – о смерти. По этому поводу у Паскаля мы встречаем рассуждения о роли развлечений, забав, игр в жизни человека, которые уводят его от мысли о своей бренности, конечности и ничтожности. Странный способ сделать людей счастливыми: нагрузить их заботами, обязанностями, «заставляя суетиться с рассвета». Мысль о конечности своего пребывания в мире принуждает человека задумываться над мировоззренческими вопросами своего существования, над смыслом жизни и думать о значении (роли) своего присутствия в этом мире, будущем человечества.

«Невзирая на свои беды, он (человек) хочет быть счастливым и не может этого не хотеть. Но как за это приняться». Паскаль пишет, что «для счастья ему надо стать бессмертным»; поскольку он сделать этого не может, то счел за благо не давать себе думать о смерти<sup>1</sup>. Эту мысль мы встречаем у древнегреческого мыслителя Эпикура в «Письме к Менекею»: «Смерть не имеет к нам никакого отношения, когда мы живы, смерти ещё нет, когда она приходит, то нас уже нет».

Что касается мыслей Паскаля о мироздании, то следует признать, что традиция философской концептуализации космологии, экспликации ее мировоззренческого (экзистенциального) подтекста прошла большой путь развития, который находится вне рамок идейной траектории, намеченной Паскалем. Задолго до освоения человеком космоса русский религиозный мыслитель и философ-футуролог, которого часто называли «московский Сократ», Н. Ф. Федоров (1829–1903) писал: «Человечество не может удовлетвориться тесными пределами земли». Н. Ф. Федоров посвятил всю свою жизнь философии общего дела, «суть которой состоит в том, – как пишет Г. В. Гриненко, – что в основе эволюционного развития природы, космоса заложено стремление к порождению разума. И в разумных существах (людях) природа достигает осознания самой себя, приходит к самоуправлению. После этого одной из основных задач становится восстановление всего того, что ранее было разрушено

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 130.

из-за прежней слепоты и неразумности. Это восстановление разрушенного и сознательная регуляция дальнейших природных процессов, а значит, и целенаправленное преобразование космоса есть задача, стоящая перед человечеством, то «общее дело», которое оно призвано совершить». С тех пор, как жил основоположник русского космизма Н. Ф. Федоров, осуществлен запуск первого спутника, в деле освоения космоса сделан значительный рывок. Медицина стоит на пороге открытия новых технологий, которые значительно продлят человеческую жизнь.

По мнению Стивена Хокинга, время обитаемой фазы Земли крайне ограничено, и человечеству не останется ничего другого, как покорять космос и осваивать новые планеты, и начать следует с Луны и Марса. «Расселение в космосе полностью изменит будущее человечества. Оно определит, будет ли у нас вообще какое-то будущее, – сказал ученый на научном фестивале в 2017 году. – Ясно, что мы вступаем в новую космическую эпоху. Мы стоим на пороге новой эры. Колонизация других планет человеком – это уже не научная фантастика, это может стать научным фактом». Цель – полностью понять Вселенную, почему она такая, какая есть, и почему она вообще существует.

Современные естествоиспытатели знают о космосе намного больше, чем Паскаль и его современники, при этом, очевидно, их не «ужасает вечное молчание безграничных пространств; наоборот, оптимизм, вера в безграничность научного прогресса и идея о безальтернативности рационального отношения к природе и к другим людям, – вот идейные тренды, задаваемые властителями дум в новейшей науке (Хокинг, Саган, Докинз)». Противоречивая, двойственная природа человека, остается со времён Паскаля непреодолима. «Человек создан либо всеблагим Богом, либо злым демоном», – писал Паскаль. «Человеческая природа не знает движения по прямой; у нее свои приливы и отливы. Лихорадка бросает в жар и в озноб. И озноб так же свидетельствует о силе горячки, как и сам жар. То же самое с изобретениями человеческого ума из века в век, и тоже самое вообще с благом и злом мира»<sup>1</sup>. С прогрессом

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 84–85.

в электронике, нанотехнологиях и точной механике мы сможем все больше и больше интегрировать машины в собственное тело, чтобы повысить возможности человека. Современные научно-технические достижения, накопленные за последние 50 лет, в сумме позволяют заменить 60–70% телесных функций человеческого тела, для соответствия требованиям окружающей среды, создавая из нас кибернетический организм. В рамках идейного движения трансгуманизма идея создания «нового человека» у ряда философов вызывает суперэнтузиазм, при этом фигурирует достаточно близкая по историческим меркам дата появления нового существа – 2045 год. К. С. Лебедев по этому поводу задается тревожным вопросом: «Будет ли это некий гибрид человека и машины, киборг? Можно ли сохранить сущность человека как человека, радикально, при этом преобразив его психику, тело, мозг? (...) Или же, обладая перспективой бессмертия благодаря выращиванию собственных клонов и возможности замены пришедших в негодность органов, он вообще станет полубогом?»<sup>1</sup>. Это ли достижение научного прогресса? Как будто отвечая на подобный вопрос, Паскаль горько заключил: «Неразумие. Люди заняты только одним добывание благ; но у них нет ни умения доказать, что они владеют этим благом по праву, ибо ими движут лишь прихоти человеческие, ни сил это благо удержать. То же самое со знанием. Болезнь его отнимает. Мы не способны ни на истину, ни на добро»<sup>2</sup>. Этим сегодня человечество может запустить процесс отчуждения собственной сущности.

В свете переплетения философских проблем XVII века и нашей современности, изучение Паскаля и его идейной эволюции приобретает дополнительное, гуманистическое измерение.

Основная задача философии заключается в прояснении связи человека и мироздания. «Человек – это, в известном смысле, всё», – провозгласил М. Шелер. «Человек есть мера всех вещей», – звучит антропологический девиз из уст Протагора. «Спиноза полагал, что любое сущее всегда желает быть самим собой. Камень хочет оста-

---

<sup>1</sup> Лебедев К. С. Проблема человека в глобальном мире // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2015. № 2. С. 109–116.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 85.



ваться камнем, тигр хочет оставаться тигром. Ну а человек – человеком. Происходит изменение, рост, развитие, но в пределах своей формы. Представляя конкретную форму бытия, человек должен направлять усилия на ее сохранение. Изменения происходят стихийно, а для поддержания тождественности необходимы сознательные (и созидательные) действия. Это относится как к человеку на протяжении его личной жизни, так и к роду в его эволюции.

По словам философа В. А. Кутырева: «Право знать, что происходит с человечеством в принципиальном плане и как преодолеть «кошмар прогресса» должна обеспечить философия. В этом ее специфическая рефлексивная роль, или теоретическая вина, если она ее не выполняет»<sup>1</sup>. В «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико дела Мирандола писал, что «именно философия является первой и важнейшей ступенью познания, ибо философия готовит человека к высшему знанию, очищает его разум, смиряет страсти, успокаивает душу... Философия, как и познание вообще, не является достоянием избранных, наоборот, философией должны заниматься все люди: без философии нет человека»<sup>2</sup>. Философия Паскаля актуальна по сей день, именно в ней мы находим ответы на противоречивые антропологические вопросы современного мира. Паскаль пишет: «А теперь, обратившись к себе, пусть человек подумает, что он есть рядом с сущим, пусть взглянет на себя в растерянности и пусть из этой маленькой норки, где он обитает, – я имею в виду Вселенную, – он научится назначать истинную цену земле, царствам, городам, домам и самому себе»<sup>3</sup>. Далее Паскаль рассуждает о человеке, который перестал удивляться, восторгаться невидимым миром атомов и галактик, «постижением крайностей», цель и начало вещей надежно скрыты от него непроницаемой тайной<sup>4</sup>. По мысли

---

<sup>1</sup> Кутырев В. А. Философия трансгуманизма: учебно-методическое пособие. Н. Новгород: Нижегородский университет, 2010. С. 81–82.

<sup>2</sup> Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. Сост. С. В. Перевезенцев. 2001. С. 318–319.

<sup>3</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 163.

<sup>4</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 164.

Паскаля «все вещи вышли из небытия и стремятся к бесконечности». «Человек неспособен понять небытие, из которого он извлечен, и бесконечность, которою он поглощается». Заключение философа: «Не умея созерцать эти бездны, люди дерзко принялись исследовать природу, словно они ей хоть как-то соразмерны». Однако, «срок нашей жизни разве перестал быть ничтожным в вечности, если удлинняется на десяток лет?».

Паскаль, понимая всю трагедию и конечность человеческого существования, остается на позиции антропоцентризма, заявляя: «человек сознает свое ничтожество. Он ничтожен, потому что такова его участь; он велик, потому что это сознает»<sup>1</sup>. Паскаль определяет значимость переживаний, которые испытывает человек: «Величие человека в том, что он сознает себя несчастным; дерево себя несчастным не сознает»<sup>2</sup>. Со свойственным всему XVII веку декартовскому лозунгу «Мыслю, следовательно существую», Паскаль пишет: «Я могу представить себе человека без рук, без ног, без головы – ведь нас только опыт учит, что голова человеку более необходима, чем ноги. Но я не могу вообразить человека без мысли. Это был бы камень или животное». «Человек, несомненно, сотворен для того, чтобы думать: в этом главное достоинство, и главное дело его жизни, а главный долг в том, чтобы думать пристойно (...). Величие человека в его способности мыслить... постарайтесь же мыслить достойно: в этом основа нравственности». Величие человека состоит также в том, что в основе его стремлений всегда лежат добро, красота и любовь. Ни одному другому существу на земле не дано понимание этих трех вещей. Поэтому только человек способен воплотить в жизнь множество прекрасных проектов, изменить мир и самого себя к лучшему.

Что же остается делать современному человеку? Ответ мы находим у Паскаля: «Если бы человек изучал себя, то увидел бы, насколько он не способен идти дальше. Как может часть познать целое? Но он может постараться познать хотя бы те части, с которыми

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 121.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 118.

он сопоставим. Однако в мире все части так соотнесены и связаны друг с другом, что я полагаю, невозможно познать одну без другой и без целого. К примеру, человек соотносится со всем, что знает. Ему нужно пространство, которое его вместило бы, время, в котором ему длиться, движение, чтобы жить, вещества, чтобы его составлять, тепло и еда, чтобы его питать, воздух, чтобы дышать. Он видит свет, осязает предметы, одним словом, все сочетается с ним».

В заключение хотелось бы отметить, что происходящие сегодня изменения в жизни человека указывают нам на необратимые последствия, в результате которых «мы не будем знать, когда нас не будет» (В. А. Кутырев). Паскаль писал, что тростник может погибнуть от дуновения ветра, капли воды, в этом его трагическое родство с человеком. Может, нам стоит обратиться к себе, своему пространству (проблемы современной экологии, архитектуры, эстетики предметной среды), к тому близкому, с чем мы сочетаемся, чтобы помнить, что в человеке «соединяются две природы, противоположные и различные: духовная и телесная»<sup>1</sup>.

Стрельцова Г. Я. отмечает: «Паскаль от природы обладал глубокой философской интуицией, благодаря которой он подчас безошибочно нащупывал область проблематического и вечно проблематического в философии. Он никогда не был узким ученым-специалистом, просто экспериментатором, просто писателем или даже просто верующим, потому что умел ставить проблемы с поразительной философской глубиной, истинно теоретическим размахом, неустанным стремлением к всеобщему знанию и изучению природы, в науке, в сфере нравственности и т.д. Его вечно ищущий и кипучий ум всю жизнь терзался проблемами «предельных оснований бытия» и познания, истины и лжи, добра и зла, счастья и долга человека, эмпирической реальности и нравственного идеала и многих других проблем философии»<sup>2</sup>. Творчество Паскаля дорого для нас еще одной своей гранью. «Он относится к тем мыслителям прошлого (Монтень, Гоббс, Кант и др.), которые решительно и страстно выступали против войн как средства урегулиро-

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. Афоризмы. Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: АСТ. Астрель, 2011. С. 170.

<sup>2</sup> Стрельцова Г. Я. Блезя Паскаль. М.: Мысль, 1979. С. 11–12.

вания человеческих разногласий и конфликтов, обличая их дикость и жестокость. Как и современное человечество, Паскаль считал, что «мир есть наибольшее из благ»<sup>1</sup>.

Гениальный, душевный и порой противоречивый мыслитель Блез Паскаль остается современным в наше время, его «Мысли», тонкие и глубокие размышления о жизни человека, месте человека в этом мире актуальны сегодня. «Паскаль остается живым», потому что живо его слово, жива его мысль, нам лишь остается прислушаться к его словам и научиться жить счастливо и достойно.

---

<sup>1</sup> Стрельцова Г. Я. Блез Паскаль. М.: Мысль, 1979. С. 226.

---

# ВОКРУГ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

---

## ПРИНЦИПЫ ЦЕЛОСТНОСТИ И ФРАГМЕНТАРНОСТИ ТЕКСТА В «ОПЫТАХ» МОНТЕНЯ

Специалисты отмечают фрагментарность «Опытов». Вот что мы читаем по этому поводу в вузовском учебнике «История французской литературы» 1987 года издания: «Внешне книга представляет собой фрагментарное соединение наблюдений, примеров, анекдотов, цитат и сентенций, распределенных по главам, не имеющим между собой никакой видимой связи, а внутри глав господствует принцип сугубо ассоциативного сцепления мысли»<sup>1</sup>.

Проблему целостности и фрагментарности текста выдвинул и обсуждал в «Опытах» сам Монтень. В своих мета нарративных комментариях, сосредоточенных в девятой главе третьей книги, он не раз подчеркивал беспорядочность и фрагментарность ее композиции. В тринадцатой главе первой части композиция «Опытов» сравнивается с рапсодией, музыкальным сочинением, включающим разноплановые эпизоды («Il n'est sujets si vain qui ne mérite un rang en cette rhapsodie»<sup>2</sup>). В девятой главе третьей книги автор называет «Опыты» «мозаикой» («Ce n'est qu'une marqueterie mal jointe»<sup>3</sup>).

В названной главе философ подробно обосновывает принцип фрагментарности. Теоретики литературы, характеризуя структуру фрагмента главным конструктивным его признаком называют открытость начала и/или конца текста. У Монтеня фрагментарность проявляется прежде всего внутри глав в отсутствии логических связок и переходов между смежными высказываниями. Сам фило-

---

Галина Николаевна Ермоленко, доктор филологических наук, профессор кафедры литературы Смоленского государственного университета.

<sup>1</sup> История французской литературы. М.: МГУ, 1987. С. 135.

<sup>2</sup> *Montaigne M. Œuvres complètes*. P.: Ed. Du Seuil, 1967. P. 35.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 388.

соф объяснял эту особенность следующим образом: «Я считаю, что предмет изложения сам за себя говорит: хорошо видно, где начинается его рассмотрение, где заканчивается, где оно изменяется или возобновляется, и вовсе не нужно переплетать излагаемое всевозможными вставками, швами и связками, включенными в него только затем, чтобы помочь слабому и небрежному слуху, как не нужно и на каждом шагу пояснять себя самого»<sup>1</sup>.

Рассуждая об особенностях книги, философ подчеркивал, что учился искусству композиции у древних, и прежде всего у Плутарха, у которого «предмет его рассуждений, погребенный под целой грудой побочного материала, появляется на поверхности лишь от случая к случаю»<sup>2</sup>. Подобное разнообразие материала и тематическую рассогласованность он находил также в диалогах Платона: «Я пробегаю взглядом некий диалог Платона, представляющий собой причудливую и пеструю смесь: начало его о любви, конец посвящен риторике»<sup>3</sup>. По мнению автора «Опытов», подобная композиция заимствовалась из поэтических произведений, где принято отступать от основной линии повествования, дав волю фантазии: «Я люблю бег поэзии, изобилующий прыжками и всякого рода курбетами. <...> О боже, до чего пленительны эти внезапные отклонения в сторону, это неиссякаемое разнообразие, и они тем больше поражают нас своей красотой, чем более случайной и непредумышленной она представляется»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Монтень М.* Опыты. В 2 т. Т. 2. М.: Терра, 1986. С. 213. Ср. в оригинале: «J'entends que la matière se distingue soi-même. Elle montre assez où elles exchange, où elle conclut, où elle commence, où elle se reprend, sans l'entrelacer de paroles de liaison et de coutures introduites pour des oreilles faibles ou nonchalantes, et sans me gloser moi-même» // *Montaigne M.* 1967. P. 401.

<sup>2</sup> *Монтень*, 1986. Т. 2. С. 212. Ср. в оригинале: «Il est des ouvrages en Plutarque où il oublie son theme, où le propos de son argument ne se trouve que par incident, tout étouffé en matière étrangère» // *Montaigne M.* 1967. P. 401.

<sup>3</sup> *Монтень*, 1986. Т. 2. С. 213. Ср. в оригинале: «J'ai passé les yeux sur tel dialogue de Platon mi-parti d'une fantastique bigarrure, le devant à l'amour, tout le bas à la rhétorique» // *Ibid.*

<sup>4</sup> *Монтень*, 1986. Т. 2. С. 212. Ср. в оригинале: «J'aime l'allure poétique, à sauts et à gambades <...> O Dieu, que ces gaillards escarpades, que cette variation a de beauté, et plus lors que plus elle retire au nonchalant et fortuits!» // *Ibid.*

Фрагментарность создает впечатление свободы композиции, что для Монтеня было принципиально важно. Свободная форма отвечала его пристрастию к разнообразию: «Всегда и везде я домогаюсь разнообразия, притом шумно и навязчиво. Мой стиль и мой ум одинаково склонны к бродяжничеству»<sup>1</sup>.

Видимая хаотичность и беспорядочность, свойственная композиции «Опытов», на содержательном уровне находит отражение в идее непостоянства, изменчивости человека и мира. Уже в первой главе первой книги читаем: «Изумительно суетное, поистине непостоянное и вечно колеблющееся существо – человек. Нелегко составить себе о нем устойчивое и единообразное представление»<sup>2</sup>. В первой главе второй книги автор возвращается к той же мысли и выражает ее более пространно: «Мы обычно следуем за нашими склонностями направо и налево, вверх и вниз, туда, куда влечет нас вихрь случайностей. Мы думаем о том, чего мы хотим, лишь в тот момент, когда мы этого хотим <...>. Мы отвергаем только что принятое решение, потом опять возвращаемся к оставленному пути; это какое-то непрерывное колебание и непостоянство <...>. Мы не идем, нас несет, подобно предметам, подхваченным течением реки <...>. Каждый день нам на ум приходит нечто новое, и наши настроения меняются вместе с течением времени»<sup>3</sup>. Во второй главе второй книги автор утверждает идею изменчивости не только чело-

---

<sup>1</sup> Монтень М. Опыты. В 2 т. Т. 2. М.: Терра, 1986. С. 212. Ср. в оригинале: «Je vais au change, indiscrètement et tumultuairement. Mon style et mon esprit vont vagabondant de même. // *Montaigne*. 1967. P. 401.

<sup>2</sup> Монтень М. 1986. Т. 1. С. 7. Ср. в оригинале: «Certes, c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme». // *Montaigne M.* 1967. P. 22.

<sup>3</sup> Монтень М. 1986. Т. 1. С. 298. Ср. в оригинале: «Notre façon ordinaire, c'est d'aller après les inclinations de notre appétit, à gauche, à droite, contre-mont, contre-bas, selon que le vent des occasions nous emporte. Nous ne pensons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons <...> Ce que nous avons à cette heure proposé, nous le changeons tantôt, et tantôt encore retournons sur nos pas; ce n'est que branle et inconstance. <...> Nous n'allons pas; on nous emporte, comme les choses qui flottent, ores doucement, ores avec violence, selon que l'eau est ireuse ou bonasse <...>. Chaque jour nouvelle fantaisie, et se meuvent nos humeurs avec les mouvement du temps» // *Montaigne M.* 1967. P. 143.



века, но и мира, который представляет собой не что иное, как «бесконечное разнообразие и несходство», «вечные качели»<sup>1</sup>.

В двенадцатой главе второй книги «Апология Раймунда Сабунского», где наиболее полно излагаются основные положения философии Монтеня, мысль об изменчивости мира и человека предстает уже в виде философского обобщения: «Итак, нет никакого неизменного бытия, и ни мы, ни окружающие нас предметы не обладают им. Мы сами, и наши суждения, и все смертные предметы непрерывно текут и движутся. Поэтому нельзя установить ничего достоверного ни в одном предмете на основании другого, поскольку и оценивающих, и то, что оценивается, находятся в непрерывном изменении и движении»<sup>2</sup>.

Беспорядочность композиции «Опытов» связана также с тем, как формировался текст книги. Она создавалась на протяжении двадцати лет, с 1572 года до смерти Монтеня в 1592 году. Первые две книги были изданы впервые в 1580 году. В трех книгах знаменитые эссе выходили с 1588 года. Важным этапом в истории текста стало посмертное издание 1595 года. В начале XX века был опубликован вариант, дополненный многочисленными заметками автора на полях бордосского экземпляра. И сегодня публикаторы спорят о том, какому изданию следует отдать предпочтение. Монтень подчеркивал, что изменения, которые он вносил со временем в новые редакции, сводились к немногочисленным дополнениям. В результате текст вобрал в себя все редакции и отразил все этапы формирования концепции произведения, как бы зафиксировав меняющееся сознание автора. В такой ситуации канонический его вид ее до сих пор остается в определенной степени спорным.

---

<sup>1</sup> Монтень М. 1986. Т. 2. С. 19. Примечательно, что, хотя речь идет об изменчивости, но постоянное возвращение к ключевым идеям и ключевым словам работает на создание впечатления единства текста.

<sup>2</sup> Монтень М. 1986. Т. 2. С. 545. Ср. в оригинале: «Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coolant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle» // Montaigne M. 1967. P. 250.

В значительной мере фрагментарность книги связана с принципом диалогизма, осуществлением коммуникативной установки автора-повествователя. Стратегия нарратора в «Опытах» направлена на установления контакта с читателем. Труд философа представляет собой диалогическое высказывание. На нарратив Монтеня влияет культура беседы, которой посвящена специально восьмая глава третьей книги («Об искусстве беседы»). Г. К. Косиков в «Истории французской литературы» (1987), назвал «Опыты» Монтеня «диалогом со всем человечеством»<sup>1</sup>, имея в виду прежде всего систематическое цитирование и комментирование философом древних и современных авторов.

Во многом развертывание текста «Опытов» определяет логика дискуссии. Выдвинутые тезисы подтверждаются многочисленными примерами, но часто они противоречат друг другу. Автор спорит с оппонентами и самим собой. По словам того же Г. К. Косикова, «на любой аргумент Монтень находит контраргумент, на любой пример – контрпример»<sup>2</sup>. По отношению к читателю автор-повествователь «Опытов» находится в позиции не оппонента, но союзника, солидаризируется с ним, призывает его в свидетели. Отсюда употребление местоимений «мы», «наш», подчеркивающее близость автора и читателя уже в названиях глав («Наши чувства устремляются за пределы нашего "Я"»; «О том, что наши намерения являются судьями наших поступков»; «О том, что наше восприятие блага и зла в значительной мере зависит от представления? которое мы имеем о них»; «О силе нашего воображения»; «Безумие судить, что истинно и что ложно, на основании нашей осведомленности», «О том, что трудности распалаяют наши желания» и т.д.).

Забота о читателе диктует автору форму высказывания вплоть до объема глав. Как известно, «Опыты» занимают три книги, содержащие разное количество глав, резко различающихся по величине<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> История французской литературы. М., 1987. С. 137.

<sup>2</sup> Там же. С. 135.

<sup>3</sup> Первая книга содержит 57 небольших глав, объем большей части не превышает одной-двух страниц. Во второй книге содержится 37 глав. Самая большая – «Апология Раймунда Сабунского» – включает 160 страниц, в три раза превышая объем самой крупной из 13 глав третьей книги (шестидесятистраничной главы «О стихах Вергилия»).

В девятой главе третьей книги Монтень объясняет, почему изменил объем глав на последнем этапе работы: «Так как дробление текста на чересчур короткие главы – чем я поначалу широко пользовался – отвлекают внимание, как мне кажется, прежде, чем оно успевает сосредоточиться, и оно рассеивается, не желая себя утруждать и задерживаться ради такой безделицы, я решил нарастить им длины с тем, чтобы за них принимались, лишь настроясь на чтение и отводя ему известное время»<sup>1</sup>. Из этих замечаний читатель может заключить, что автор никогда не теряет его из вида и учитывает его реакцию.

Названия глав достаточно ясно показывают, что предметом исследования в «Опытах» является природа человека. Они обозначают качества, чувства человека («О скорби», «О стойкости», «О страхе», «О лжецах») либо представляют собой афористические сентенции, пословицы и поговорки, характеризующие ментальность человека и условия его существования («О том, что нельзя судить счастливы ли кто-нибудь, пока он не умер», «О том, что философствовать – это значит учиться умирать», «Выгода одного, ущерб для другого», «Различными средствами можно достичь одного и того же»).

Автор признается, однако, что названия глав не отражают вполне их содержание<sup>2</sup>, объясняя эту странность подражанием древним и желанием заинтриговать читателя туманностью и загадочностью текста<sup>3</sup>. Последующие комментаторы также пытались объяснить разрыв между названием и содержанием глав. Так, Ф. А. Коган-Бернштейн, автор послесловия к изданию «Опытов» 1996 года, связывал его с использованием эзопова языка, считая, что

---

<sup>1</sup> Монтень М. Опыты. В 2 т. Т. 2. М.: Терра, 1986. С. 213.

<sup>2</sup> «Названия моих глав не всегда полностью охватывают их содержание; часто они только слегка его намечают, служа как бы вехами» // Там же. С. 212. Ср. в оригинале: «Les noms de mes chapitres n'en embrasse pas toujours la matière; souvent ils la dénote seulement par quelque marques» // *Montaigne M.* 1967. P. 401.

<sup>3</sup> «Встречаются души, глубоко презирающие все, что доступно их разумению; и они оценят меня тем выше, чем непонятнее будут для них мои слова; они заключат о глубине моих мыслей, исходя из их смутности» // Там же. С. 213. Ср. в оригинале: «Et puis il est des himeures comme cela, à qui l'intelligence porte dédain, qui m'en estimeront mieux de ce qu'il ne sauront ce que je dis: ils concluront la profondeur de son sens par l'obscurité <...>» // *Ibid.*

Монтень не хотел привлекать излишнее внимание к содержанию, поскольку своей смелостью оно было способно шокировать читателей. Монтень в тексте «Опытов» также намекал на невозможность писать совершенно откровенно: «... в силу особых причин иногда я бываю вынужден говорить только наполовину, говорить только обиняками, говорить сбивчиво»<sup>1</sup>; «Я говорю правду не всегда до конца, но настолько, насколько осмеливаюсь <...>»<sup>2</sup>.

Примеры беспорядочности и фрагментарности текста «Опытов» можно без труда умножать и далее, но, как известно, любому тексту должны быть свойственны и такие качества, как когезия (связность) и когерентность (целостность) на формальном, грамматическом, и содержательном, тематическом уровнях. На уровне лексики тематическая целостность проявляется через ключевые слова. Связность на формальном уровне обеспечивается через тематическую структуру предложения, лексические повторы и анафорический дейксис (отсылки к ранее упомянутому).

Априори, говоря о произведении в целом, можно утверждать, что целостность текста обеспечивает единство авторской личности, авторского взгляда на мир. Усиливают впечатление целостности текста единство стиля, его афористичность, жанровая близость приводимых примеров притче с ее назидательностью, аллегоризмом, краткостью, диалогичностью.

Монтень подчеркивал личностный характер своей книги: «Моя книга в такой же мере создана мной, в какой я сам создан моей книгой. Это – книга, неотделимая от своего автора <...>»<sup>3</sup>. В каждой главе, обсуждая любую тему, он в конце концов возвращается к рассказу о себе: «Я же осмеливаюсь говорить не просто о себе, но даже

---

<sup>1</sup> Монтень М. 1996. Т. 2. С. 214. Ср. в оригинале: ««Joint qu'à l'aventure ai-je quelque obligation particulière à ne dire qu'à demi, à dire confusément, à dire discordamment» // *Montaigne M.* 1967. P. 401.

<sup>2</sup> Там же. С. 20. Ср. в оригинале: «Je dis vrai, non pas tout mon saoul, mais autant que je l'ose dire <...>». Ibid. P. 327.

<sup>3</sup> Монтень М. 1996. Т. 1. С. 607. Ср. в оригинале: «Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur <...>» // *Montaigne M.* 1967. P. 275.

исключительно о себе. Писать о других вещах означает для меня сбиваться с пути и уклоняться от своего предмета»<sup>1</sup>

Сам Монтень также утверждал, что, несмотря на видимую беспорядочность изложения, его книга обладает качеством целостности. Об этом он говорит в девятой главе третьей книги, подчеркивая наличие определенной логики развертывания текста: «Мои мысли следуют одна за другой, – правда, иногда не в затылок друг другу, а на некотором расстоянии, но они все же всегда видят друг друга хотя бы краешком глаза. <...>И если кто теряет нить моих мыслей, так это нерадивый читатель, но вовсе не я; он всегда сможет найти где-нибудь в уголке какое-нибудь словечко, которого совершенно достаточно, чтобы все стало на свое место, хотя такое словечко и не сразу разыщешь»<sup>2</sup>. Это рассуждение дает ключ к композиции «Опытов». Словечки, о которых говорит автор, – это ключевые, тематические слова.

Примером такого «словечка», спрятавшегося в уголке и ставящего все на места, могут служить, например, брошенные вскользь в третьей главе первой книги слова Платона: «Делай свое дело и познай самого себя» (цитата из диалога «Протагор»). Можно сказать, что это краткая программа всей книги, сжатая формула ее проблематики. Ключевая мысль повторяется в девятой главе третьей книги «О суетности», где она приписывается Аполлону: «Всмотритесь в себя, познайте себя, ограничьтесь самим собой; ваш разум и вашу волю, растрачиваемые вами вовне, направьте, наконец, на себя; вы растекаетесь, вы разбрасываетесь; сожмитесь, сосредоточьтесь в себе»<sup>3</sup>. Монтень действительно придает тексту вид беседы, рассказывает читателю исторические анекдоты, а магистральные идеи

---

<sup>1</sup> Монтень М. 1996. Т. 2. С. 159. Ср. в оригинале: «J'ose non selememt parler de moi, mais parler seulement de moi: je fourvoie quand j'écris d'autre chose et me dérobe à mon sujet» // *Montaigne M.* 1967. P. 380.

<sup>2</sup> Монтень М. 1996. Т. 2. С. 212. Ср. в оригинале: «Je m'é gare. mais plutôt par licence que par mégarde. Mes fantaisies se suivent, mais parfois c'est de loin, et se regardent, mais d'une vue oblique. <...> C'est l'indiligent lecteur qui pert mon sujet, non pas moi; il s'entrouvera toujours en un coin quelque mot qui ne laisse pas d'être bastant, quoiqu'il soit serré» // *Montaigne M.* 1967. P. 401.

<sup>3</sup> Монтень М. 1996. Т. 2. С. 219. Ср. в оригинале: «Regardez dans vous, reconnaissez-vous, tenez-vous à vous; votre esprit et votre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez-la en soi; vous vous écoutez, vous vous répandez, appelez-vous, soutenez-vous <...>» // *Montaigne M.* 1967. P. 404.

книги упоминает вскользь и между делом. Это одна из своеобразных черт текста «Опытов».

Целостность «Опытов» обеспечивают также многочисленные повторы. Автор постоянно возвращается к ключевым темам, которые повторяются из книги в книгу. Так, в 8-й главе второй книги «О родительской любви» он возвращается к теме главы 26-й первой книги «О воспитании детей», к той же теме он возвращается в главе 26-й третьей книги «О сходстве детей с родителями», в 16-й главе второй книги «О славе» трактуется та же тема, что в главе 41-й первой книги «О нежелании уступать свою славу», в главе 18-й «Об изобличении во лжи» повторяется тема главы 9-й первой книги «О лжецах», в главе 27-й «Трусость – мать жестокости» – тема главы 16-й первой книги «О наказании за трусость».

И в целом композиция книги тщательно продумана и искусно закольцована. В последних главах автор возвращается к главному девизу («Познай самого себя»), прозвучавшему впервые в третьей главе первой книги. Ю. М. Лотман в книге «Структура художественного текста» показал, что в тексте особое значение имеет начало, выполняющее «кодирующую функцию», и конец. В начале «Опытов» формулируются идея изменчивости и призыв сосредоточиться на себе, познать себя и исполнять свой долг, которые красной нитью проходят через всю книгу. Первая глава является для «Опытов» своего рода экспозицией. Автор говорит здесь о войнах, которые переживало человечество на протяжении своей истории, и таким образом погружает читателя в обстановку, в которой создавались «Опыты».

Как видим, рассмотренные нами и проанализированные самим автором примеры свидетельствуют о том, что в тексте «Опытов» можно найти признаки как фрагментарности, так и целостности, которые отражают особенности философских взглядов Монтеня и создают его ментальный и психологический портрет. Можно провести аналогию между сочетанием фрагментарности и целостности «Опытов» и тем принципом единства в разнообразии, который Л. М. Баткин, один из ведущих специалистов по культуре эпохи Возрождения, считал характерным для всей ренессансной культуры. В «Опытах» Монтеня он с блеском реализован.

## РЕНЕ ДЕКАРТ И БЛЕЗ ПАСКАЛЬ: УМ, РАЗУМ, НЕДОРАЗУМЕНИЕ

Фигуры Рене Декарта (1597–1650) и Блеза Паскаля (1623–1662) – двух личностей, двух мыслителей, двух писателей, двух ученых – замечательно очерчивают контуры литературной карты Франции XVII столетия, задавая систему интеллектуальных координат, которая примерно с середины Великого века будет регулировать эволюцию того, что за неимением равнозначного, равноценного русского слова приходится именовать по-французски: «l'esprit français». Существует множество определений того, что такое «l'esprit français»: мне сразу хотелось бы сделать упор на том, что это понятие довольно трудно передать по-русски. Действительно, одно из первых значений, которое приходит в голову и подсказывается словарями – «дух». Однако оно категорически не подходит, поскольку в русской языковой культуре значения и смыслы этого слова являются, с одной стороны, слишком расплывчатыми, туманными тогда как с другой – слишком семантически перегруженными, прежде всего, в связи с такими устойчивыми словосочетаниями, как «русский дух» или «русская душа», которые, перейдя в XIX–XX веках во французскую культуру, превратились в своего рода визитные карточки присутствия русской литературы в литературной Франции<sup>1</sup>.

---

**Сергей Леонидович Фокин**, доктор филологических наук, доцент Санкт-Петербургского экономического Университета.

<sup>1</sup> Работа подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект «Рене Декарт и моральная философия: метафизика, политика, теология и этика в переписке философа с принцессой Елизаветой Богемской, королевой Швеции Кристиной и несколькими современниками», № 17-03-50205, тип проекта «а(ф)».

См. об этом: *Фокин С. Л.* *Метаморфозы образа русской литературы и «русской души» в тенетах французской культуры XIX–XX веков: политика и поэтика // Русская классика: pro et contra. Между Востоком и Западом. Антология. Русская христианская гуманитарная академия. Санкт-Петербург: Изд.-во РХГА, 2017. С. 787–811.*

Действительно, значение понятия «l'esprit français» лишь частично передается русским словосочетанием «французский дух», несмотря на то, что слово l'esprit во французской лингвокультуре также связано, прежде всего, с теми значениями, в которых схватывается семантика слова «дух», навеянная библейскими, религиозными и теологическими словоупотреблениями, где «дух» соотносится с божественностью, духовностью, идеальностью, нематериальностью, словом, со всем, что противоположно букве, материи, природе, телу и т.п. Только на рубеже XVI–XVII веков слово l'esprit начинает употребляться для обозначения человеческой способности воображения, размышления, суждения, приобретая оттенки значения «вольномыслия» «остроумия», «геометрического» и/или «утонченного» ума (Паскаль), которые со временем и постепенной секуляризацией европейской культуры стали доминировать в словоупотреблении, распространяясь вместе с тем на понятия разума, рассудка, сознания, а также определенного склада мышления, в том числе, с начала XIX века – национального. Словом, «l'esprit français» – это не столько «французский дух», сколько «французский ум-разум-рассудок».

Какова же главная характеристика «французского ума»? На такой вопрос, которым задаются в определенный момент собственного интеллектуального становления многие философы Франции, существует целый ряд ответов, направленность которых обуславливается как культурно-историческими, так и индивидуально-психологическими обстоятельствами. Представляется, что один из наиболее остроумных ответов представлен в небольшой статье А. Бергсона (1859–1941), красноречиво озаглавленной «Несколько слов о французской философии и французском уме» (1934), где мыслитель, чьим голосом говорила тогда интеллектуальная Франция, уверенно выделял ряд характеристик французского склада мышления – неразрывная связь философии с позитивной наукой; пронизательность суждения и общедоступный, прозрачный, ясный язык; повышенное внимание к логике рассудка в ущерб логике вещей – сделав упор на одной отличительной черте, которая как нельзя лучше отвечает нашей теме:

*Но прежде всего, правда, на это недостаточно обращается внимание – мы сами не обращали на это внимание в должной мере –*



*важно, что французская мысль в различные периоды своего становления воплощалась в авторах, которые идут по двое и что в каждой из такого рода пар один автор склонен, как представляется, к чистой интеллектуальности, тогда как другой тянется больше к эмоциям и интуиции. Таким образом, рядом с Декартом мы находим Паскаля; рядом с Боссюэ – Фенелона; рядом с Вольтером – Руссо; рядом с Огюстом Контом – Мэн де Бирана. Правда – если взять только этот пример – творящая музыка, что звучала в душе и фразе Руссо, непереводаема, в то время как можно перевести Вольтера. Вот почему в глазах мира Франция – это Вольтер, а не Руссо<sup>1</sup>.*

Не приходится спорить, что картина развития французской мысли, представленная Бергсоном, является весьма впечатляющей и даже эффектной; если в чем и следовало бы усомниться, то в жесткой оппозиции двух типов мировосприятия, составляющих структуру «французского ума»: будто один из них более рассудочен, рационален, в то время как второй более интуитивен, эмоционален. Тем не менее, важно сознавать, что приведенная зарисовка не случайный экспромт, а плод многолетних размышлений Бергсона над сущностью французского склада философского мышления. Чтобы убедиться в этом, достаточно будет обратиться к более ранней работе философа, посвященной этой же теме: речь идет об известной статье «Французская философия» (1915), написанной под гнетущим впечатлением, произведенным на мыслителя началом Великой войны. В этой работе Бергсон, испытывая потребность определить перед лицом воинственного «германского духа» основные начала «французского ума», утверждал:

*Вся новейшая философия ведет свое происхождение от Декарта. Не приходится сомневаться, что творчество Декарта, если взглянуть на него с определенной исторической точки зрения, знаменует собой линию водораздела, по обе стороны которого простираются два потока, из коих первый обретается в самой сердцевине Средневековья. Тем не менее, если и затруднительно было бы сказать, что мысль Декарта берет свое начало с крутого утеса,*

---

<sup>1</sup> Bergson A. Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français // Bergson A. Écrits philosophiques. Paris: PUF, 2011. P. 674.

*не приходится отрицать, что именно Декарт был в первую голову гением-творцом, источником нового разума: от него ведет свое происхождение вся новейшая философия, а главное, исходя именно из Декарта начинает существовать философия, которую можно назвать французской<sup>1</sup>.*

Заметим, что определение начал «французской философии» соседствует в тексте Бергсона с определением философии как некоей исторически обусловленной интеллектуальной практики: «новейшая философия» («philosophie moderne») отчетливо противопоставляется здесь как средневековой, так античной мысли. Подчеркнем также, что осью этого противопоставления Бергсон определяет именно философию Декарта, усматривая ее главную движущую силу в способности радикального самопорождения:

*К Декарту восходят все главные доктрины новейшей философии. Вместе с тем, хотя картезианство не лишено отдельных сходств с той или иной доктриной Античности или Средневековья, ничем существенным оно не обязано ни одной из них, а еще меньше им обязан тот ум, что движет картезианством. Математик и физик Био сказал о геометрии Декарта: «Вот дочь, рожденная на свет без матери». То же самое мы можем сказать о его философии<sup>2</sup>.*

Но что же с Паскалем? Бергсон не был бы Бергсоном, если бы не уделил должного внимания автору «Мыслей», усматривая в нем не столько антипода Декарта, сколько его двойника, который, будто тень, неотступно сопутствует основоположнику французской философии, ничуть не повторяя мотивов и тем его мысли, никоим образом ему не подражая, не имитируя, но, наоборот, путем искания коренного отличия, его удваивает, обогащает, усиливает. Словом, все выглядит так, будто сияние света разума, которого столь героически искал Декарт в человеке, не могло быть обнаружено в полной мере без той доли темноты и нищеты человеческой, на которую делал ставку Паскаль-мыслитель.

Действительно, сразу после интеллектуального портрета Декарта, которым открывается галерея героев «l'esprit français», Берг-

<sup>1</sup> Bergson A. La philosophie française // Bergson A. Œuvres philosophiques. P. 452–453.

<sup>2</sup> Ibid. P. 454.

сон рисует вдохновенный портрет Паскаля, который хотелось бы привести здесь во всех деталях, тем более что, говоря о Паскале, Бергсон волей-неволей говорит о самом себе:

*Если все тенденции новейшей философии сосуществуют в Декарте, то доминирует в них рационализм, как он будет доминировать в мышлении последующих веков. Но рядом или, точнее, снизу рационалистической тенденции, другое течение пронизывает новейшую философию, которое часто рационализм прикрывает или даже скрывает. Его можно было бы назвать «чувственным», при том условии, что мы будем понимать слово «чувствование» в том смысле, в каком оно использовалось в XVII столетии, то есть как непосредственное и интуитивное познание. Это второе течение, как и первое, тоже ведет свое начало от французского философа. Именно Паскаль ввел в философии определенную манеру мышления, которая не сводится к чистому разуму, поскольку в ней «умом утонченности» корректируется геометричность рассуждения, но которая не сводится также к мистическому созерцанию, поскольку в конечном итоге эта манера мышления приводит к таким результатам, что могут быть проконтролированы и проверены всеми людьми. Можно было бы обнаружить, выявляя промежуточные звенья цепи, что именно к Паскалю восходят те новейшие доктрины, в которых на первый план выходят непосредственное знание, интуиция, внутренняя жизнь, духовное беспокойство <...>. Мы не можем предпринять здесь такого рода работу. Можно просто констатировать, что Декарт и Паскаль – величайшие представители двух форм или двух методов мышления, между которыми разрывается новейший разум<sup>1</sup>.*

Такова, в самых общих чертах, картина происхождения французской философии, как она виделась Бергсону в 1915, равно как в 1934 году: в начале были два мыслителя – Декарт и Паскаль – и два метода рассуждения, в первом ставка делалась на чистый разум, который понимался преимущественно как способность начать с белого листа, порвать связь с интеллектуальной традицией; во втором на первый план выходили внутренний опыт, духовное беспокойство,

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 454–455.

интуиция. Но не является ли эта картина слишком контрастной? Не скрывает ли эта жесткая оппозиция более тонких линий, через которые два метода рассуждения могли не только противостоять, но и сообщаться, разделяя какие-то родственные умственные устремления? Нельзя ли представить, что чистый лист, с которого Декарт как будто все время стремился дать ход своей мысли, мог быть оборотной стороной совсем другой страницы, испещренной теми тревожными письменами, в которых запечатлелись трагические обрывки «Мыслей» Паскаля?

Разумеется, в рамках небольшой статьи трудно было бы ответить на все поставленные вопросы. Тем не менее, во второй части этой работы хотелось бы попытаться наметить три-четыре линии, следуя которым два философа, несмотря на недоразумения персонального характера, могли двигаться в одном направлении, идти скорее навстречу друг другу, чем в противоположные стороны: один к чистому разуму, второй к чистому чувству.

Во-первых, следует обратить внимание на то обстоятельство, что при всей эффектности картины начала начал французской мысли, представленной Бергсоном в работах 1915 и 1934 года, яркие краски, которыми философ живописует два метода рассуждения, с трудом скрывают одно, образно говоря, «слепое пятно», которое, будучи невидимым на этой картине, обуславливает саму возможность видеть, которую разделяли, каждый по своему, Декарт и Паскаль. Ибо в самом начале были отнюдь не они, а Мишель де Монтень (1533–1592): именно «Опыты», первое полное издание которых появилось за два года до рождения автора «Рассуждения о методе» и сразу вошли в канон французской светской образованности, положили начало традиции новейшего французского скептицизма, вне которой невозможно представить философские начинания двух мыслителей.

Не имея возможности вдаваться во все детали филиации, связывающей Паскаля и Декарта с Монтенем, сошлемся на классическую монографию французского философа Леона Брюнсвика (1869–1944), красноречиво озаглавленную «Декарт и Паскаль – читатели Монтеня» (1942). Один из главных выводов этого филигранного компаративного исследования, принадлежащего перу одного

из самых именитых философов довоенной Франции, сводится к тому положению, что три мыслителя, заложившие основания французской философской мысли, вопреки разногласиям, разделявших их субъективно, были безусловны едины в отрицании авторитета схоластической традиции.

Они были все время озабочены тем, чтобы вырвать человека из уз тщетного престижа формальной дисциплины и удержать его в непосредственном соприкосновении с вопросами, касающимися его места в мире и смысла его судьбы. Именно данное обстоятельство делает столь волнительной и столь решающей эту встречу, произошедшую в век, в течение которого французскому уму удалось обнаружить свою собственную физиономию, творений столь различных, но равно неисчерпаемых в своей способности вдохновения. Я сомневаюсь, я знаю, я верю – ни в какую другую эпоху, ни в какой другой стране эти слова, выражающие основополагающие начала мышления не обладали такой внутренней насыщенностью и такими дальними отзвучиями, нежели тогда, когда они были произнесены Монтемом, Декартом, Паскалем<sup>1</sup>.

Итак, скептицизм Монтемя – вот та стихия, где Паскаль сближается с Декартом, хотя автор «Мыслей» отзывается на первого более скептически или даже неприязненно, нежели автор «Рассуждения о методе», с первых строк своего манифеста новой философии вступивший в скрытый диалог с автором «Опытов»<sup>2</sup>. Однако, говоря о том, что Декарт и Паскаль разделяют наследие Монтемя, необходимо сознавать, что речь идет о наследовании, которое может иметь место не иначе, как через явное или скрытое отрицание первоисточника, не отличающегося безупречной репутацией<sup>3</sup>. Парадокс такого рода наследования замечательно выражен знаменитой

---

<sup>1</sup> *Brunschvicg L.* Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1942. P. 163.

<sup>2</sup> В наиболее полном виде этот диалог воссоздан в комментариях Э. Жильсона к «Рассуждению о методе»: *Descartes R.* Discours de la méthode / Introduction et notes d'Étienne Gilson. Paris: Vrin, 2005.

<sup>3</sup> Подробнее о работе с наследством Монтемя в трудах Декарта и Паскаля см.: *Giocanti S.* Hériter de Montaigne à l'âge classique: les exemples de Descartes, Pascal et La Mothe Le Vayer // *Littératures classiques* 2011/2. N° 75. P. 27–50.

формулой Паскаля, под которой, строго говоря, мог бы подписаться Декарт: «Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans Moi, que je trouve tout ce que j'y vois»<sup>1</sup>. Невозможно обойти молчанием кричащую амбивалентность этого признания: отрицая наследие, текст, традицию (Монтеня), Паскаль утверждает самодостаточность «Моего я» которого составляет живой нерв «Мыслей». Действительно, если для Монтеня и, вслед за ним, для Декарта нет ценности, что была бы выше суверенного «Моего я», взыскующего в умственных крайностях истинного богоподобия, то Паскаль утверждает, что «Мое я» достойно «презрения»<sup>2</sup>: он не просто отрицает величие человеческого «я», которого отчаянно ищет Декарт и исподволь утверждает Монтень, он принуждает это величие к отрицанию самого себя: «Величие человека величественно в том, что он осознает свое ничтожество»<sup>3</sup>. Для Паскаля нет порока более презренного, нежели самолюбие, поскольку в культе самоуважения возникает химера единичного человеческого существа, некоего единства, в котором сосредотачиваются все, что человек самоуверенно полагает своими добродетелями, не желая видеть своей оборотной стороны – ничтожества. Образно говоря, Паскаль обрушивает мост от человека к Богу, который выстраивали Монтень и Декарт, обрекая человека на бытие в бездне, где последнему остается лишь ожидание благодати. Разумеется, можно сказать, что Паскаль видит человека более реалистично, нежели Декарт, но важно не упускать из виду, что именно героический оптимизм автора «Метода рассуждения» предоставил ему это цельное видение человека, в противовес которому автор «Мыслей» разрабатывал свою диалектику «величия» и «нищеты» человеческой.

Итак, Монтень и традиция скептицизма, с которой стремятся расквитаться каждый по-своему Декарт и Паскаль, замалчивая

---

<sup>1</sup> Pascal B. Pensées // Pensées diverses III – Fragment n° 42 / 85 – Далее «Мысли» Паскаля цитируются по электронному комментированному изданию, подготовленному Д. Декотом и Ж. Прустом (D. Descotes, G. Proust) (<http://www.penseesdepascal.fr/XXV/XXV42-savante.php?r1=R%C3%A9f%C3%A9rence&r2=%20Montaigne>).

<sup>2</sup> Pascal B. Pensées // Pensées diverses II – Fragment n° 5 / 37.

<sup>3</sup> Pascal B. Pensées // Fragment Grandeur n° 10 / 14.

или открыто отрицая свой интеллектуальный долг в отношении «Опытов». Но не только. Ибо, говоря о началах французской философской традиции, о той роли, которую в ее зарождении сыграли Декарт и Паскаль, невозможно обойти молчанием такое умственное движение, как либертинаж, к которому были причастны, разумеется, каждый по-своему, два мыслителя. Что касается Декарта, то в двух недавних публикациях, нам уже приходилось говорить о непростых или даже опасных связях, что соединяли философа с либертинцами, в частности, с Теофилом де Вио (1590–1626) и Жаном-Луи Гезом де Бальзаком (1597–1654)<sup>1</sup>.

Как известно, либертинаж XVI–XVIII веков может рассматриваться, с одной стороны, в виде своеобразного вольнолюбивого порыва европейской культуры, во многом предвосхитившего Просвещение, тогда как с другой – в виде дерзкого умственного вызова, брошенного разнородными интеллектуальными группами и отдельными авторами схоластической философии, католической теологии и строгим литературным канонам утверждавшегося классицизма. Речь идет о вызове тем более провокационном, что он диктовался стремлением обнаружить собственно человеческие, а не божественные основания способности критического и литературного мышления.

Говоря о связях Декарта с либертинажем, важно понимать, что, никогда и нигде не позволяя себе исповедовать слишком явно, ни, тем более, проповедовать открыто либертинский образ жизни и мысли, Декарт, тем не менее, вращался в довольно близких к либертинажу интеллектуальных и экзистенциальных сферах. Правда, в отличие от Теофиля, бравировавшего своими взглядами и чувствами, Декарт избрал для себя более осторожную манеру поведения: стратегия жизненной скрытности дополнялась в ней ролью «философа в маске», которую он сам определил себе в одном из ранних автобиографических фрагментов: «Подобно тому, как комедианты, заботясь скрыть красноту, что приливает им к лицу, накладывают на себя грим, также и я, когда выхожу на сцену этого мира, где я пре-

---

<sup>1</sup> Фокин С. Л. Рене Декарт и Жан-Луи Гез де Бальзак в контексте интеллектуального либертинажа // Вопросы литературы. 2018. № 6; Фокин С. Л. Рене Декарт и Кристина Шведская: мания разума и страсть суверенности // Логос. 2018. № 3.

жде оставался зрителем, иду вперед под маской»<sup>1</sup>. Заметим в этой связи, что некая театральность мышления Декарта, тесно связанная с культурой барокко и особой ролью сновидений в его внутреннем мире, зачастую ускользала от современников: мало кто мог обратить внимание, что знаменитая максима «Я мыслю, следовательно, я существую» диктовалась, среди прочих мотивов, постоянным сомнением философа в собственном существовании, своего рода подозрением, что все и вся кругом его обманывают, что даже Бог способен на обман, принимая вид «злокозненного духа». Так или иначе, но следует полагать, что если автор «Рассуждения о методе» и обнаруживал в своих сочинениях и письмах определенное внимание или даже тяготение к некоторым устремлениям либертинажа, то происходило это не столько по его собственному хотению, которое он, осторожничая, скрытничая, всегда мог образумить, сколько злою волею ревнивых читателей-педантов, незамедлительно узревших в новой философии дерзкий вызов католической традиции.

Нечто аналогичное, по всей видимости, произошло с Паскалем, хотя, разумеется, его нельзя отнести к педантам. Тем не менее, именно в отношении метафизических доказательств существования Бога Паскаль расходился с Декартом как нельзя более решительно: для него неприемлем Бог Декарта, Бог Философа, Бог Разума, которому он противопоставил Бога Христа, Бога Сердца, Бога Стенания. Именно в этом плане Декарт для него «бесполезен и недостоверен»<sup>2</sup>. Трудно сказать с необходимой определенностью, имел ли в виду Паскаль Декарта, когда представлял себе круг вольнодумцев, против которых изначально задумывалась «Апология христианской религии», тем не менее, можно напомнить, что в годы светской молодости Паскаль тесно общался с кругом парижских интеллектуалов, среди которых встречались те, кто так или иначе был причастен либертинству: герцог де Роаннез, Шевалье де Мере, Дамьен Миттон, которого современные исследователи называют прототипическим адресатом «Мыслей» и которому, строго говоря, посвящена заметка о «презренном Моем-я». Словом, подобно тому, как только в самое

---

<sup>1</sup> *Descartes R. Œuvres complètes. 1. Premiers écrits. Paris: Gallimard, 2016. P. 270.*

<sup>2</sup> *Pascal B. Pensées // Miracles III – Fragment n° 6 / 11.*



последнее время стали появляться основательные труды, в которых исследуются связи Декарта с либертинизмом<sup>1</sup>, тема Паскаль и вольнодумство XVII века представляется вполне актуальной<sup>2</sup>.

Но помимо скептицизма в духе Монтеня, помимо либертинажа в духе салонной культуры XVII века, есть еще одна стихия, где Паскаль, хотел он того или нет, сближался с Декартом: речь идет о выборе французского языка в противовес ученой латыни. Мало сказать, что подобный выбор диктовался отрицанием авторитета схоластической традиции: «И если я пишу на французском, языке моей страны, а не на латыни, языке моих наставников, то причина в том, что я надеюсь, что те, кто пользуются лишь своим естественным разумом, во всей его чистоте, будут судить лучше о моих мнениях, нежели те, кто верит лишь древним книгам. Ну а те, кто соединяет здравый смысл с ученостью, в коих только я и желаю видеть своих судей, не будут, убеждаю я себя, столь привержены латыни, чтобы отказаться услышать мои доводы из-за того, что я их разъясняю на простонародном языке».<sup>3</sup> Важно, что выбор в пользу французского был обусловлен, среди прочих мотивов, главным постулатом писателя эпохи классицизма: «писать, чтобы нравиться»<sup>4</sup>. В этом отношении следует напомнить об интересе Декарта к новейшей литературной риторике, образец которой он увидел в «Письмах» Геза де Бальзака и которой, как следует думать, мыслитель сознательно следовал в «Рассуждении о методе», в этом манифесте новой философии, публикация которого принесла ему славу «самого красноречивого философа последнего времени»: так отозвался на сочинение Декарта Жан Шаплен (1595–1674), один из самых авторитетных членов Французской Академии, которая была создана в 1635 году по дальновидному замыслу всемогущего кардинала Ришелье (1585–1642) и была призвана решать задачи по нормализации и

---

<sup>1</sup> *Staquet A.* Descartes et le libertinage. Paris: Hermann, 2009.

<sup>2</sup> *Méchoulan É.* Le libertinage politique de Pascal // *Littératures classiques*. 2004/3 (N° 55). P. 93–103.

<sup>3</sup> *Descartes R.* Discours de la méthode et Essais // *Œuvres complètes*. T. III/ S/d de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner. Paris: Gallimard, 2009. P. 133.

<sup>4</sup> *Tadié J.-Y.* (dir.) *La littérature française: dynamique & histoire*. I. Paris: Gallimard, 2007. P. 636–651.

упорядочиванию употребления французского языка во всех сферах общественной жизни, но главным образом – в литературе. Вместе с тем, касаясь этого основополагающего выбора философа в пользу письма на французском языке, невозможно обойти молчанием хитроумные уловки Декарта-писателя, который с превеликим знанием дела формирует своего читателя. Здесь имеется в виду не только открытое обращение философа к людям, наделенным «здравым смыслом», но и не столь очевидные заигрывания с другой, прекрасной половиной читательского мира. Разумеется, речь идет о тех самых ученых женах, начинавших тогда приобретать столь заметный вес в культурно-политическом мире Франции, что не проходит и трех десятилетий после публикации текста Декарта, как другой кудесник французского языка, господин де Мольер, пишет и ставит на парижской сцене злободневные и необыкновенно яркие комедии, в которых считает уместным и необходимым поставить под вопрос эту новую инстанцию символической власти и хорошего вкуса в литературной жизни XVII века. В этом отношении необходимо уточнить, что эпистолярные романы, связавшие Декарта с двумя выдающимися «учеными прелестницами» великого века – принцессой Елизаветой и королевой Кристиной – были не столько обусловлены более или менее случайными биографическими обстоятельствами, сколько отвечали самому духу времени, точнее говоря, той тенденции европейской культуры, которая отражала и выражала активное проникновение избранных кругов образованных женщин в мир изысканной словесности, науки, теологии и философии<sup>1</sup>.

Не имея намерения углубляться в щекотливую тему Паскаль и «ученые жены», хотя, разумеется, отношения мыслителя с сестрой Жаклин могут быть в нее вписаны, мне бы хотелось завершить эту работу той двусмысленной апологией «*cogito*», что встречается в «Искусстве убеждать» Паскаля, которое несомненно представляет собой один из самых ярких манифестов классицистической эстетики: «Я хотел бы предложить людям беспристрастным оценить два следующих принципа: «Материя по природе своей неспособна мыс-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом: *Фокин С. Л. Рене Декарт и ученые жены: опасные связи // Философский журнал. 2019. № 1 (В печати).*

лить» и «Я мыслю, следовательно, существую» – и решить, есть ли это одно и то же для Декарта и святого Августина, сказавшего это раньше Декарта за тысячу двести лет.

Поистине, я далек от мысли не признавать в Декарте подлинного автора этой мудрости, хотя бы он и почерпнул ее у этого великого святого, ибо знаю, что одно дело – написать какое-нибудь изречение наудачу, без более длительных и более обширных о нем размышлений, и другое – извлечь из него восхитительную цепь заключений, доказывающих различие природы материальной и духовной и послуживших твердым и выдержанным основанием всей физики, на что притязал Декарт. Ибо не рассматривая вопроса, преуспел ли он в своем притязании, предположим просто, что он этого добился. Из чего я заключаю, что изречение это по своему смыслу столь же отлично от подобного положения в сочинениях других философов, говорящих о нем походя, сколь отличен мертвец от человека, полного силы и жизни»<sup>1</sup>.

Переходя к предварительным заключениям, можно сказать, что если в личных отношениях двух философов несомненно возобладавало недоразумение, то в плане истории «французского ума-разума» Декарт и Паскаль, при всех своих сходствах и при всех своих расхождениях, представляют две стороны или, если угодно, два полюса, или даже две крайности «l'esprit français», которые не столько противоположны друг другу, сколько друг другу соподчинены: один немислим без другого: в этом двойничестве французской мысли следует видеть не столько преломления каких-то личных историй – с встречами, невстречами, ссорами, примирениями – сколько саму стихию «l'esprit français», тот топос отправления разума, где он действительно у себя дома.

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать. Цит. по: Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. Электронный ресурс: [http://yakov.works/library/16\\_p/as/cal\\_strelzova\\_9.htm](http://yakov.works/library/16_p/as/cal_strelzova_9.htm). Блестящий перевод Г. Я. Стрельцовой немного изменен, исходя из принципов филологического перевода, в котором каждое слово взвешивается на весах исторического словоупотребления. Ср. оригинал: *Pascal B. De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*. Paris: Hachette, 1871 (Œuvres complètes, tome 3. P. 163-182) [https://fr.wikisource.org/wiki/De\\_l%27esprit\\_g%C3%A9om%C3%A9trique\\_et\\_de\\_l%27art\\_de\\_persuader](https://fr.wikisource.org/wiki/De_l%27esprit_g%C3%A9om%C3%A9trique_et_de_l%27art_de_persuader)

## ШАРЛЬ ПЕРРО ОБ АРНО, ПАСКАЛЕ И БЛАГОДАТИ

При всей разносторонности интересов Шарля Перро, академика трудно заподозрить в увлечении богословием. Богословским спором о благодати, разгоревшимся в Сорбонне в 1656–1657 гг., в результате которого из университета было изгнано семьдесят докторов, во главе с Антуаном Арно, он заинтересовался под влиянием своих братьев Николя (доктора богословия, тогда же изгнанного из Сорбонны) и Пьера, генерального сборщика финансов. В 1699 г. Шарль Перро-мемуарист довольно подробно пишет о том, как его братья относились к этому богословскому понятию, но, что еще важнее, он дает собственное, весьма оригинальное и не подтверждающееся никакими историческими документами свидетельство о происхождении «Писем к Провинциалу» Паскаля.

Как это характерно для мемуаров Перро, в основе каждой их части лежат реальные события, при описании которых автор довольно свободно переходит от вполне достоверных свидетельств к весьма вольным интерпретациям, если не к прямому вымыслу. Перро пишет о споре о благодати и о процессе над Антуаном Арно в Сорбонне в 1656 году, а затем – о происхождении «Писем к Провинциалу», но все сведения об определяющей богословской полемике 50-х гг. умещаются в два коротких раздела: «Портрет моего брата доктора» и, собственно, «о происхождении «Писем к Провинциалу». Соответственно, основное, что Перро хочет сказать об Арно, укладывается в первый из этих разделов, и поэтому неудивительно, что об Арно здесь говорится постольку, поскольку это требует рассказ о Николя Перро. Шарль рассказывает о том, как Николя выступал в Сорбонне в защиту господина Арно, как вместо четверти часа, отведенных на каждое выступление, доктору Перро

---

<sup>1</sup> **Марина Александровна Гистер**, кандидат филологических наук, доцент кафедры европейских языков института лингвистики РГГУ, доцент кафедры всемирной истории ШАГИ РАНХиГС.

дали говорить пять четвертей часа, как канцлер выразил пожелание, чтоб в Сорбонне было побольше молодых докторов, столь же сильных, как этот, и что он добавил: «Он говорил как адвокат, а не как доктор». Но ни слова не сказано ни о сути речи доктора Перро, ни о тех положениях Антуана Арно, которые он защищал. Шарль Перро пишет далее, что из речи брата сделал вывод, что тот коротко знаком с Арно, и был немало удивлен, услышав об обратном. На его недоумение брат отвечает следующей репликой:

*«Je n'ai point voulu voir M. Arnauld, me dit-il, pour être assuré, autant qu'on peut l'être, que les sentiments que j'ai sur la matière de la grâce ne me viennent point de la chair et du sang; que ce n'est point une amitié qui m'engage à soutenir une opinion plutôt qu'une autre, et pour avoir lieu de croire que ce n'est que Dieu seul qui me l'inspire<sup>1</sup>».*

Между личностью Арно и благодатью, точнее, суждением Арно о благодати, стоит практически знак равенства. По данным мемуариста, Николая Перро точно так же опасался подобного влияния собственной личности на чужие суждения и предпочитал чтение личной беседе. Шарль Перро рассказывает о том, как Николая отказывался от диалога о благодати со своим молодым другом Александром Варе (будущим автором «Христианского воспитания детей» и предисловия к «Морали иезуитов» Арно), до тех пор, пока тот не прочитает все, что Блаженный Августин писал об этом предмете.

*Au bout de quelques jours M. Varet voulut parler de la grâce; mon frère lui demanda s'il avait lu tout saint Agustin sur cette matiere. «Non, lui dit M. Varet. – Parlons donc d'autre chose,» lui répondit mon frère. Quand M. Varet eu tout lu saint Augustin*

---

<sup>1</sup> «Я вовсе не хотел видеть господина Арно, сказал он мне, чтобы быть уверенным, насколько это возможно, что мои чувства на счет благодати не идут от плоти и крови; что вовсе не дружба побуждает меня отстаивать одно мнение скорее, чем другое, и чтобы иметь возможность верить, что один Бог меня на это вдохновляет». – Здесь и далее перевод цитат наш. – М. Г. – Perrault Charles. Mémoires de ma vie [suivi de] Voyage à Bordeaux (1669), édité par P. Bonnefon, Paris, H. Laurens, 1909, p. 26.

*sur la matière de la grâce, mon frère lui en laissa parler; mais il trouva qu'il poussait les choses un peu trop loin, et il fut assez longtemps à le faire entrer dans les justes bornes qu'il faut garder dans cette matière<sup>1</sup>.*

Далее Шарль Перро пишет о том, как Николя объяснял своим братьям и своему кузену Пепену суть разногласий между Арно и осудившей его Сорбонной. Если верить свидетельству Шарля, именно этой беседе мы обязаны появлением «Писем к Провинциалу» Паскаля. Позволим себе процитировать полностью раздел Мемуаров под скромным названием «О происхождении «Писем к Провинциалу».

*Origine des «Lettres provinciales» . – Dans le temps que l'on assemblait en Sorbonne pour condamner M. Arnauld, mes frères et moi, M. Pepin et quelques autres amis encore, voulûmes savoir à fond de quoi il s'agissait. Nous priâmes notre frère le docteur de nous en instruire; nous nous assemblâmes tous au logis de feu mon père, où mon frère le docteur nous fit entendre que toutes les questions de la grâce qui faisaient tant de bruit roulaient sur un pouvoir prochain et un pouvoir éloigné que la grâce donnait pour faire de bonnes actions. Les uns disent qu'à la vérité lorsque saint Pierre avait péché, il n'avait pas la grâce qui donne le pouvoir prochain de bien faire, mais qu'il avait la grâce qui donne le pouvoir éloigné, laquelle à la vérité ne fait jamais faire la bonne action, mais en donne seulement la puissance, et qu'ainsi M. Arnauld avait eu tort de dire qu'on avait en saint Pierre un juste à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, avait manque par ce que saint Pierre avait en lui la grâce qui donne le pouvoir éloi-*

---

<sup>1</sup> Через несколько дней господин Варе пожелал говорить о благодати; мой брат спросил его, прочел ли он всего святого Августина об этом предмете. «Нет, ответил ему господин Варе. – Тогда поговорим о другом», отвечал ему мой брат. Когда господин Варе прочел всего святого Августина о благодати, мой брат дал ему говорить; но он нашел, что тот заходит слишком далеко, и немало времени потратил на то, чтобы вернуть его в правильные рамки, которых следует придерживаться в этом предмете. – Ibid., p. 27.

*gné de bien faire. Les autres soutenaient que, le pouvoir éloigné ne produisant jamais la bonne action, et saint Pierre n'ayant point la grâce qui la produit, M. Arnauld n'avait point mal parlé quand il avait dit que la grâce, sans laquelle on ne peut rien, lui avait manqué, puisque, à parler raisonnablement, le pouvoir qui ne produit jamais son effet n'est point un vrai pouvoir. Nous vîmes par-là que la question méritait peu le bruit qu'elle faisait. Mon frère le receveur raconta cette conférence à M. Vitrat, intendant de M. Le duc de Luynes, qui demeurait à Port-Royal, et lui dit que les messieurs de Port-Royal devaient informer la publique de ce qui se passait en Sorbonne contre M. Arnauld, afin de le désabuser de la créance où il était qu'on accusait M. Arnauld de choses fort atroces. Au bout de huit jours M. Vitrat vint au logis de mon frère le receveur et, qui demeurait et moi avec lui dans la rue Saint-François au Marais, et lui apporta la première Lettre Provinciale de M. Pascal. «Voilà, lui dit-il en lui présentant cette lettre, de ce que vous me dites il y a huit jours». Cette lettre qui ne parle que du pouvoir prochain et du pouvoir éloigné de la grâce, en attira une seconde; et celle-là une autre, jusqu'à la dix-huitième, qui est la dernière des Provinciales. Voilà quelle en a été le sujet et l'origine<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Происхождение «Писем к Провинциалу». – В то время, когда в Сорбонне собрались, чтобы осудить господина Арно, мои братья, г. Пепен и еще несколько друзей захотели доподлинно узнать, в чем было дело. Мы попросили нашего брата доктора (Николя Перро – М. Г.) объяснить это нам; мы собрались в доме моего покойного отца, где мой брат доктор дал нам понять, что все вопросы благодати, наделавшие столько шуму, крутились вокруг ближайшей способности и отдаленной способности, которую дает благодать, чтобы делать добрые дела. Одни говорили, что на самом деле, когда святой Петр согрешил, у него не было благодати, которая дает ближайшую способность поступать хорошо, но была благодать, дающая отдаленную способность, которая собственно никогда не побуждает к хорошему поступку, но дает лишь способность к нему, и что таким образом, господин Арно был неправ, сказав, что в лице святого Петра мы имеем праведника, который был лишен благодати, без которой мы ничего не можем, поскольку святой Петр носил в себе благодать, дающую отдаленную способность для благих дел. Другие настаивали, что поскольку отдаленная способность никогда не производит доброго поступка, и у святого Петра не было благодати, которая производит его, то, следовательно, господин Арно не сказал ничего плохого, сказав, что он был лишен бла-

Первое «Письмо к Провинциалу» Паскаля практически не затрагивает «отдаленную способность», обращаясь больше к «ближайшей способности» и, как естественное следствие, «действенной благодати». Отречению апостола Петра и благодати посвящены часть первого письма и часть третьего, в «Мемуарах» не упоминающегося, и мы можем только гадать, откуда почерпнул Шарль Перро сведения об этой полемике: из трудов самого Арно, из рассказа брата или, что не менее правдоподобно, из писем Паскаля. В этом смысле удивляет диспропорция, в которой находятся, как в процитированном отрывке из «Мемуаров» Шарля Перро, так и в остальном их тексте, имена Антуана Арно, братьев Перро и Блеза Паскаля: последнее упоминается лишь единожды, а имена Николая, Пьера и Клода Перро в начале «Мемуаров» встречаются существенно чаще, чем имя Арно.

В «*Знаменитых мужах...*» (*Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle, avec leurs portraits au naturel*, 1697–1700) Шарля Перро по одной главе посвящено Антуану Арно и Блезу Паскалю. Обратим внимание на некоторые композиционные моменты в этом произведении. Первая глава в книге посвящена кардиналу Ришелье, затем следуют заметки о других прославленных иерархах французской церкви, затем мы видим заметку об Антуане Арно, за которой следуют тексты о двух иезуитах, Жаке Сирмоне и Дени Пето. О Блезе Паскале говорится через много глав, глава о нем сто-

---

годати, без которой мы ничего не можем, коль скоро, если рассудить, способность, которая никогда не производит настоящего действия, вовсе не является настоящей способностью.

Мой брат генеральный сборщик финансов (т.е. Пьер Перро – М. Г.) рассказал это господину Витра, интенданту герцога де Люиня, проживавшему в Пор-Рояле, и сказал, что господа из Пор-Рояля должны сообщить публике, что делается в Сорбонне против господина Арно, дабы избавить его от мнения, которого на его счет придерживались, будто господина Арно обвиняли в самых страшных вещах. Через неделю господин Витра пришел в дом моего брата генерального сборщика финансов, проживавшего в то время вместе со мной на улице Святого Франциска в Маре, и принес ему первое «Письмо к Провинциалу» господина Паскаля. «Вот, сказал он, то, о чем вы мне сказали неделю назад». Это письмо, в котором только и говорится, что о ближайшей способности и отдаленной способности благодати, повлекло за собой второе, а за ним следующее, вплоть до восемнадцатого, последнего из «Провинциалий». Таковы их тема и происхождение. – Ibid., p. 28–29.



ит между главами о Гассенди и о Клоде Перро. Ниже мы обратимся к главе о Паскале. В главах об иезуитах говорится, в числе прочего, об их полемике с янсенистами. Не удивляет хвalebный пафос, с которым Перро говорит о них (сразу вслед за не менее хвalebной главой об Арно). Вспомним, что книга задумывалась как сборник восхвалений, а их состав определял не Перро, а заказчиком, Мишелем Бегоном. И тем не менее, подобной тональности трудно ждать от последователя Арно и Паскаля, каковым, впрочем, Шарль Перро и не был.

Рассмотрим один пассаж из главы об Арно в «Знаменитых мужах»:

*Lors qu'il fut Docteur, il résolut, à l'exemple de son père, de demeurer toute sa vie dans l'état où la Providence l'appelle, et il se regarda dans ce poste en quelque façon comme une sentinelle posée pour empêcher qu'il ne passât rien contre la vérité, et il crut faire assez de s'acquitter fidèlement d'une fonction si importante<sup>1</sup>.*

Практически в тех же выражениях Шарль Перро говорит в «Мемуарах...» о своем брате Николя; это самоцитирование он сам же и отмечает:

*«(Dieu) m'a fait par sa grâce Docteur de Sorbonne, et je me regarde en cette qualité comme une sentinelle posée pour empêcher qu'il ne passe rien contre la vérité. Je n'ai que cela à faire, et je ferai beaucoup si je m'acquitte bien de cette commission. Dieu pourvoira à tout le reste». Je me suis servi de cette pensée dans l'éloge de M. Arnauld, où elle est très-juste et très bien en sa place<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Когда он был доктором, он решил, по примеру своего отца, оставаться всю жизнь в том состоянии, к которому призвало его Провидение, и он считал себя на этом посту своего рода стражником, поставленным дабы не дать случиться чему-нибудь, противному истине, и верил, что достаточно делает, чтобы верно служить столь важному долгу. – Perrault Charles, *Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle, avec leurs portraits au naturel*. Paris, chez Antoine Dezallier, 1697, p. 15.

<sup>2</sup> «(Бог) в милости своей сделал меня доктором Сорбонны, и я смотрю на себя в этом качестве как на стражника, поставленного, дабы помешать произойти чему-либо противному истине. Лишь этим я занят, и я много сделаю, если достой-

Можно до бесконечности строить догадки, принадлежат ли процитированные Шарлем Перро слова его брату Николя, или же самому Шарлю; возможно даже, что они принадлежали Арно, а Шарль вложил их в уста Николя. Так или иначе, почти полное совпадение процитированного выше отрывка об Арно и слов, (якобы) сказанных Николя о себе, позволяет предположить, что главу об Арно в «Знаменитых мужах...» Шарль Перро использовал, чтобы создать замаскированный памятник Николя, почти отождествив брата с «великим Арно». Говоря в «Знаменитых мужах» об Арно, Перро в некотором смысле подразумевает брата Николя, вместе с Арно изгнанного из Сорбонны за янсенизм. Из «Мемуаров...» видно, что Шарль Перро старается показать принадлежность клана Перро ко всем культурно-значимым событиям своего времени.

Обратимся теперь к главе о Паскале. Она начинается сведениями о детстве Блеза, затем – о его математических трудах. Вторая часть этой главы целиком посвящена духовной тематике. Позволим себе пространную цитату.

*La Providence ayant fait naître une occasion qui l'obligea de lire des Livres et des Ecrits de la pieté, dieu l'éclaira de tel sort par cette lecture, et lui fit voir si nettement qu'il devait être lui seul l'objet de toutes ses recherches, que dès ce moment il abandonna toutes les autres et ce donna tout entier à l'unique chose, que Jesus Christ appelle necessaire. Il n'est pas étonnant qu'un homme qui avait une si grande ouverture à toutes les belles connaissances, et qui a inventé tant de choses si curieuses, ait eu tant de justesse dans ses pensées, mais il est extraordinaire qu'il ait écrit avec une politesse et une pureté qui n'a pu être égalée que rarement par ceux mêmes, dont le talent et l'application principale se bornent au choix et à l'arrangement des paroles; c'est ce qu'on peut voir dans le recueil de ses pensées, qui ont été regardées par tout le monde comme un prodige de connaissance, de pénétration et de bon sens: mais particulièrement dans un certain ouvrage qu'il fit à l'occasion d'une dispute arrivée en Sorbonne. Il passe pour*

---

но выполняю этот долг. Бог провидит остальное». Я воспользовался этой мыслью в восхвалении господина Арно, где она весьма справедлива и очень уместна. – Perrault Charles, Memoires..., p. 28.

*constant parmi toutes les personnes qui ont quelque goût, que peu de choses en approchent parmi les Ecrits des Anciens en fait de dialogue<sup>1</sup>.*

Как мы видим, здесь нет ни слова о благодати, глава написана так, что, не зная трудов и идей Паскаля, нельзя было бы догадаться о его янсенизме. Бросается в глаза еще одно: с тех пор, как в главе о Паскале упоминается «некий случай» (т.е., несомненно, «*luit de feu*»), в ней исчезают конкретные названия и факты. И о том, и о другом читатель, уже знакомый с биографией Паскаля, может лишь догадываться. Некоторым преувеличением выглядит пассаж о том, что, обратившись к духовным произведениям, Паскаль больше не писал ни о чем другом. Действительно, если первым из «духовных» произведений Паскаля считать «Письма к Провинциалу», то это утверждение не вполне точно, т.к. исследования циклоиды попадают как раз на период между «Провинциалиями» и «Мыслями». Хотя ни «Провинциалии», ни «Мысли» не упоминаются в этом «восхвалении» Паскаля напрямую, трудно усомниться, что под произведением, которое Паскаль написал «по случаю одного спора, случившегося в Сорбонне», Перро подразумевает именно «Письма к Провинциалу», а под «собранием его мыслей» – собственно, «Мысли». Оба произведения упоминаются иносказательно по цензурным соображениям. По тем же соображениям в некоторых из-

---

<sup>1</sup> Провидение создало некий случай, который сподвиг его прочесть духовные книги и писания, и Бог так просветил его этим чтением и так ясно показал, что лишь Он один должен быть единственным предметом всех его разысканий, что с этого момента он оставил все остальное и всецело отдался единственному предмету, который Иисус Христос называет нужным. Вовсе не удивительно, что человек, который столь открыт всем прекрасным знаниям, и который изобрел столько таких любопытных вещей, был столь точен в своих мыслях, но необычайно то, что он писал с такой учтивостью и чистотой, каких лишь изредка достигают даже те, чей главный талант и призвание ограничиваются выбором и расстановкой слов. Это видно из собрания его мыслей, в котором все видят чудо познания, пронизательности и здравого смысла; но особенно из некоего произведения, которое он написал по случаю одного спора в Сорбонне. Все люди, наделенные вкусом, согласны в том, что немногие писания Древних могут сравниться с этим произведением в искусстве диалога. – Perrault Charles, *Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle, avec leurs portraits au naturel*. P. 66.

даниях «Знаменитых мужей» Арно заменен Луи Томассеном, а Паскаль – Дю Канем<sup>1</sup>.

В том, что пишет Шарль Перро об Арно, Паскале и благодати, мало богословия и есть доля конформизма (в отличие от заказчика «Знаменитых мужей» Мишеля Бегона, Перро сразу соглашается отказаться от глав об Арно и Паскале). Очевидно, не будет преувеличением сказать, что весь интерес Шарля к вопросам благодати выходит из его братской привязанности к Николаю Перро.

Говоря о произведении Шарля Перро, трудно молчать о его сказках. В них не упоминается благодать (*grâce*), но нередко упоминается *bonne grâce*, т.е. очарование<sup>2</sup>. Пожалуй, среди пассажей, в которых Перро упоминает *bonne grâce*, наиболее известен следующий, из Морали к «Золушке»:

La beauté pour le sexe est un rare trésor

De l'admirer jamais on ne se lasse;

Mais ce qu'on nomme bonne grâce

Est sans prix, et vaut mieux encor

(...)

Belles, ce don vaut mieux que d'être bien coiffées,

Pour engager un coeur pour en venir à bout,

*La bonne grâce est un vrais don des Fées;*

*Sans elle, on ne peut rien, avec elle on peut tout*

(Курсив наш – М. Г.).

Примечательны две последние строки, выделенные курсивом. Вспомним рассказ о споре о благодати в «Мемуарах» Перро и формулировку, фигурирующую в этом споре – «благодать, без которой мы ничего не можем». То, что в богословском споре сказано о благодати, Перро в Морали к «Золушке» говорит об очаровании, и из дара Божия *grâce* превращается в дар фей.

<sup>1</sup> Об этих заменах и о разных изданиях «Знаменитых мужей» см. в следующих работах: Yvonne Bezard, «Autour d'un éloge de Pascal, une affaire de censure tranchée par Louis XIV en 1696», *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1926, pp. 215–224, а также: Culpin D. J., *Charles Perrault, Les Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle*. Tübingen, Gunter Narr, Biblio 17–142, 2003, pp. XII–XIII; и наконец: Gérard Gélinas, *Charles Perrault revisité*. Lévis, Québec: Fondation littéraire Fleur de Lys, 2018.

<sup>2</sup> Furetière A. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. Paris, 1690. Grâce.

Словосочетание «bonne grâce» упоминается и в сказках современниц Перро (Мадам д'Онуа, Мадемуазель Леритье). Но Мадам д'Онуа в некотором смысле идет дальше Перро: в ее «Рассказе о путешествии в Испанию» упоминается «действенная благодать»:

*Enfin, trois ans étant écoulés sans qu'il pût sacrifier son ennemi aux mannes de sa maîtresse; la grâce qui peut tout, et particulièrement sur les grandes âmes, toucha la sienne si efficacement que tout d'un coup il changea ses désirs de vengeance en des désirs sérieux de faire son salut et de sortir du monde<sup>1</sup>.*

Любопытно, что то, что пишет Мадам д'Онуа о действенной благодати, понятии сугубо янсенистском, противоречит самой янсенистской доктрине благодати, которая именно касается не великих душ, а душ, избранных Богом. По всей видимости, писательница ставит знак равенства между величием души и ее избранностью. Трудно судить о ее янсенизме, в любом из значений этого слова<sup>2</sup>.

И академик Шарль Перро, и Мадам д'Онуа, «муза Клио» из Академии Риковрати, не отличались глубокими познаниями в богословии, но оба писали произведения на духовные темы (вспомним поэмы Перро о св. Паулине, о сотворении Адама и о Мессире Боссюэ, епископе Мо, а также переложения двух псалмов, написанные Мадам д'Онуа) и оба были отзывчивы ко всем важным культурным явлениям своего времени. В качестве такового их внимание не мог не привлечь спор о благодати.

---

<sup>1</sup> Наконец, когда прошло уже три года, а он так и не смог принести своего врага в жертву манам своей возлюбленной, благодать, которая может все, а в особенности для великих душ, коснулась его души столь действенно, что он вдруг сменил жажду мести на глубокую жажду спасти свою душу и удалиться от мира. Mme d'Aulnoy, *Relation du voyage en Espagne*, Paris, Desjonquères, 2005, p. 71–72.

<sup>2</sup> О янсенизме прециозниц см.: Dufour-Maitre, Myriam. *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVIIème siècle*. Paris, Champion Classiques, 2008, а также: Timmermans, Linda. *l'Accès des femmes à la culture (1598–1715): Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*. Paris, Champion, 1993, и ее же: «Une Hérésie féministe? Jansénisme et préciosité». in Roger Duchêne et Pierre Ronzeaud, (éds) *Ordre et contestation au temps des classiques*, I & II. (Actes de Marseille, 19 au 23 juin 1991) PFSC/L/Biblio 17 73, (1992): 159–172. И наконец, Raynard, Sophie. *La seconde préciosité: floraison des conteuses de 1690 à 1756*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 2002.

## ФРАНСУА ДЕ КАЛЬЕР, ОСТРОУМНЫЙ ПАСКАЛЬ И КРИТИКА ОСТРОУМИЯ

Франсуа де Кальер – дипломат, член Французской академии и автор около десятка трудов – довольно хорошо известен французским исследователям, но почти никому не интересен. Ему посвящено очень мало отдельных исследований, в основном историками дипломатии. Это вызывало удивление еще в середине прошлого столетия, поскольку Кальер – автор одного из наиболее обстоятельных трактатов, посвященных столь важной для культуры второй половины XVII столетия категории остроумия, а также нескольких лексикологических работ о современной ему манере речи, но с тех пор ситуация мало изменилась.

Исследователям творчества Блеза Паскаля Франсуа де Кальер известен в первую очередь как человек, придерживавшийся иных взглядов, в особенности по вопросам языка. Эта традиция противопоставления Паскаля и Кальера, насколько удалось проследить, восходит к середине XX столетия, больше всего внимания Кальеру уделил дом Мишель Жанго, составивший словарь Паскаля. Он отмечал противостояние в культуре XVII века двух взглядов на формирование языка и иллюстрировал его на примере позиций Пор-Рояля и Кальера, которого именовал последним грамматиком классицизма<sup>1</sup>. Если грамматики Пор-Рояля рассуждали о том, что ученые могут и должны создать новый язык, ибо только им подвластен высший рациональный слой языка, то Кальер замечал, что это право принадлежит только публике. Эта оппозиция не кажется мне вполне справедливой, хотя Кальер действительно выступает про-

---

**Анна Вячеславовна Стогова**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела историко-теоретических исследований Института всеобщей истории РАН, доцент кафедры Истории и теории культуры Факультета культурологии Российского государственного гуманитарного университета.

<sup>1</sup> Junco dom M. Le vocabulaire de Pascal étudié dans les fragments pour une Apologie. P.: Ed. Arterey, n.d. P. 62.

тив идеи насильственно обогатить язык новыми выражениями, поскольку у него это суждение высказывается несколько в ином контексте. Речь идет о том, что даже суверен не имеет права навязывать новые слова, это может сделать только народ. То есть для него это вопрос не способностей и возможностей, а права и свободы. Ученые люди, литераторы и те, кто обладает хорошим вкусом, могут лишь стараться сделать так, чтобы некоторые слова и выражения переставали употребляться. Собственно говоря, именно это и пытаются проделать сам Кальер.

В других исследованиях это противопоставление Кальера Паскалю и грамматикам Пор-Рояля может быть менее жестким, но оно сохраняется. Например, в монографии Лорана Сюзини речь идет о том, что и Паскаль и Кальер равно чувствительны к актуальному состоянию языка, на котором говорят современники и к исторической изменчивости речи. Именно по этой причине Кальер в своих работах осуждает употребление многих выражений, которые Паскаль несколькими десятилетиями ранее намеренно использовал в своих текстах, для того, чтобы приблизить письменную речь к разговорной, что приводит к противостоянию (*confrontation*) этих двух авторов.<sup>1</sup>

С другой стороны, исследователи рецепции творчества Паскаля видят в Кальере пример поверхностного и сугубо светского восприятия идей мыслителя. Наиболее известным и показательным примером такого подхода является известное исследование Энтони МакКенны «От Паскаля до Вольтера. Роль “Мыслей” Паскаля в истории идей между 1670 и 1734 гг.»<sup>2</sup>.

При всем этом немногочисленные исследователи, изучавшие работы Кальера, единодушно отмечают существенное влияние, которое оказала на него философия Паскаля. Одно из самых известных обращений Кальера к «Мыслям», которое становится аргументом и для одной, и для другой группы исследователей, можно найти на первых страницах его работы, посвященной остроумным выска-

---

<sup>1</sup> *Suzini L.* L'écriture de Pascal. La lumière et le feu. La «vrai éliquence» à l'oeuvre dans les Pensées. P.: H. Champion, 2008. P. 431.

<sup>2</sup> *McKenna A.* De Pascal à Voltaire. Le rôle des «Pensées» de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734. Oxford: The Voltaire Foundation, 1990.

званиям, вышедшей в 1692 г.: «Но прежде, чем мы пустимся в изучение этого вопроса, – сказал Герцог, – я бы хотел, чтобы господин Командор сказал нам, разделяет ли он мнение покойного господина Паскаля, который в сборнике своих мыслей говорит, что хороший остро слов – дурной человек (*diseur de bons mots, mauvais caractère*). Многих это убеждает в том, что тот хотел исключить меткие словечки (*bons mots*), равно как и тех, кто их произносит, из общения достойных людей. Поскольку мысли такого остроумного человека (*aussi bel esprit*) имеют большой вес, то и эта кажется мне достойной изучения».<sup>1</sup>

В 1950-х годах один из американских исследователей – Спайр Пайтоу опубликовал несколько заметок о Кальере и остро словии, которое интересовало его в связи с категориями разума и вкуса в эстетике классицизма, полагая анализ Кальера наиболее полным и интересным.<sup>2</sup> Среди прочего Пайтоу обратил внимание на описание остро словов, которое приводится в «Модных словах» – еще одном сочинении Кальера 1692 г. Там Кальер не просто отмечал всплеск моды на остро словие у людей с дурным вкусом и отсутствием такта, но оговаривал, что теперь остро словие может считаться симптомом порчи структуры общества<sup>3</sup>. Пайтоу предлагает рассматривать рассуждения Кальера как ключ к прочтению той самой мысли Паскаля «хороший остро слов – дурной человек», которая, по его мнению, является одной из самых кратких и непроясненных. Пояснения Кальера позволяют увидеть в этой записи Паскаля не незаконченный черновой набросок, а очередное яркое свидетельство человеческой слабости. Но предлагая читать мысль Паскаля через рассуждения Кальера, Пайтоу, так же как и все прочие, с удивлением отмечает различия между этими авторами и то, что очень неожиданно встре-

---

<sup>1</sup> Callières F. Des bons mots et des bons contes (1692). Genève: Slatkine reprints, 1971. P. 6–7.

<sup>2</sup> Pitou S. An aspect of Classicism: François de Callières and the 'Bon Mot' // The Modern Language Review. Vol. XLVIII. 1953. P. 185.

<sup>3</sup> Эта работа посвящена экстравагантным придворным, стремящимся выделиться своими манерами и речью, в том числе посредством «острого слова» самых разных видов – «непристойных намеков, плоских острот и дурных насмешек». Callières F. Des mots à la mode et des nouvelles façons de parler: avec des observations sur diverses manières d'agir ... P.: Chez Claude Barbin, 1693. P. 181.



тить единомышленники с Паскалем у человека, который придерживался совершенно других взглядов на язык. При этом исследователь ссылаясь на размышления дома Жанго.<sup>1</sup>

То, что в своих рассуждениях об остроумии Кальер отталкивается от краткой мысли Паскаля, размышлявшего о природе человека, не упоминая вовсе никого из авторов, посвятивших этому куда больше внимания, к тому же в том же контексте светского общения, который интересовал самого Кальера, действительно вызывает любопытство. Паскаль оказывается не только авторитетом в вопросах остроумия, но при этом, апеллируя к нему как к авторитетному критику этого явления, Кальер описывает его как одного из известнейших остроумцев (*bel esprit*). Очевидно, причины такого специфического внимания могут быть связаны как с фигурой самого Кальера, так и со спецификой рецепции «Мыслей» Паскаля в конце XVII столетия, а также с тем, как, по мнению Кальера, соотносятся между собой «острое слово», «остроумное высказывание» (*bon mot*) и «остроумие» (*bel esprit*).

Если изучить биографию Кальера, который почти неизвестен российским исследователям, то несложно заметить, что он то и дело находился в окружении людей, так или иначе связанных с Пор-Роялем. Франсуа де Кальер был старшим из сыновей Жака де Кальера – дворянина из Турени, у которого был еще младший сын – Луи-Эктор, ставший губернатором Новой Франции, и две дочери. Происхождение Жака Кальера не очень понятно, ибо приводимые им самим сведения давно признаны недостоверными.<sup>2</sup> По всей видимости, Жак де Кальер был бастардом представителя знатного рода своих покровителей.<sup>3</sup> Это мог быть либо кто-то из очень влиятельного в Нормандии рода Матиньонов, на службе у которых он состоял, либо представитель еще более знатного французского семейства Лонгвилей, связанных с Матиньонами родством.

---

<sup>1</sup> Pitou S. Pascal, Callières and the Bon Mot // Modern Language Note. Vol. LXX. 1955. P. 454–456.

<sup>2</sup> См. об этом: Waquet J.-C. François de Callières. L'art de dégozier en France sous Louis XIV. P.: Editions rue d'Ulm, 2005. P. 40–41.

<sup>3</sup> См. об этом подробнее: Стогова А. В. Запах слов: чувствительность к языку и социальные иерархии в работах Франсуа де Кальера // Адам & Ева. Альманах гендерной истории. М.: ИВИ РАН, 2018. С. 71–72.

Жак де Кальер был католиком, но был известен своими симпатиями к протестантам и веротерпимостью. Он являлся одним из членов, если не основателей академии в Кане и общался со многими протестантами. Он сам был не только губернатором Шербура, но и довольно известным литератором и написал сочинение о том, как преуспеть при дворе, и немало текстов, прославляющих предков своих покровителей. Одна из работ посвящена герцогу Анри де Жуайезу, который стал монахом-капуцином, а его единственная дочь вышла замуж за Генриха де Бурбона и стала матерью мадемуазель де Монпансье. Этот текст, по свидетельству Лоренса Поупа, заслужил одобрение директора коллежа д'Аркур, в котором традиционно обучали детей нормандских дворян. И исследователь полагает, что Франсуа Кальер проходил обучение именно в этом коллеже, который известен своими проянсенистскими взглядами, и в котором чуть раньше обучался Жан Расин<sup>1</sup>.

Жак Кальер умер, когда Франсуа еще не было и 20 лет, и он обращается за помощью к покровителям отца. В результате герцогиня де Лонгвиль – знаменитая интриганка, фрондерка и один из главных спонсоров Пор-Рояля – в 1670 году отправляет его в Польшу в качестве одного из членов тайной миссии, целью которой была попытка возвести на польский престол графа де Сен-Поль, будущего герцога де Лонгвиль, который по слухам был в действительности сыном герцога де Ларошфуко, который, в свою очередь, не так тесно, но тоже довольно активно общался с янсенистами.

Начиная с этого момента, Кальер подвигается на дипломатическом поприще, выполняя поручения различных высокопоставленных людей, хотя его главной целью была служба королю. В кругу его общения и среди покровителей то и дело оказывались люди, связанные с монастырем. Наиболее близкие отношения у Кальера сложились с маркизой д'Юксель, которая была близка с герцогиней де Лонгвиль и очень тесно связана с Пор-Роялем, близко знакома с Симоном де Помпонном из семейства Арно, сыном отшельника Пор-Рояля Арно д'Андийи и министром Людовика XIV, непосредственно курировавшим вопросы внешней политики. Кальер стал

---

<sup>1</sup> *Pope L. François de Callières: a Political Life.* Dordrecht: Republic of Letters Publishing, 2010. P. 7.

одним из завсегдатаев ее салона, в котором обсуждались новости европейской дипломатии. Позднее, с 1694 года во время своих дипломатических миссий в Голландии и Швеции он поддерживал с ней постоянную переписку.

Другой важной фигурой в судьбе Кальера был Шарль-Оноре д'Альбре, герцог де Шеврёз. Его бабушкой была знаменитая интриганка, активная участница Фронды Мария де Роган герцогиня де Шеврёз. Во владениях, унаследованных ею от мужа, близ Шеврёза, и располагался монастырь Пор-Рояль-де-Шан, ставший обителью янсенистов. В последние годы жизни к монахиням Пор-Рояля присоединилась кузина герцогини – принцесса де Гимене. Эти владения вместе с титулом герцогиня передала своему сыну от первого брака и, соответственно, отцу герцога де Шеврёза Луи-Шарлю-Альберу герцогу де Люиню, на которого янсенизм оказал большое влияние. Герцог де Люинь, известный как первый переводчик на французский язык работ Декарта, написанных на латыни, очень активно участвовал в жизни Пор-Рояля, некоторое время даже жил вместе с отшельниками, общался с Расином и Паскалем. Его сыну, юному Шарлю-Оноре де Шеврёзу Паскаль посвятил свои «Три рассуждения о положении знати», затем ему же Расин посвятил «Британика». Герцог де Шеврёз был женат на дочери Кольбера, могущественного министра Людовика XIV. Кальер также имел связи в окружении Кольбера, благодаря покровительству Матиньонов. Он сходитя с де Шеврёзом в начале 1690-х годов и ведет переговоры о браке дочери герцога с сыном своего польского покровителя, Яна-Анджея Морштына, обосновавшегося во Франции, который был заключен в апреле 1693 г. В том же году Морштын умирает, а Кальер становится доверенным лицом де Шеврёза. Именно в тот период, когда Кальер стремился добиться расположения герцога, и выходит его книга с цитатой из Паскаля.

Связь между этими двумя событиями будет более ясной, если учитывать особенность писательских стратегий Кальера. Первые его опыты на этом поприще свидетельствуют о том, что он, по примеру своего отца, использовал литературное пространство печатной книги как политический инструмент, в первую очередь для поиска покровителей и устройства карьеры. Это очень хорошо согласуется

с той идеей языка, которая представлена во всех его работах. Он говорит не столько о красноречии в традиционном значении, сколько о том, что сама речь человека – набор слов, приемов убеждения, имен и аргументов, может многое о нем сказать, и о том, что надо уметь слышать, что тебе говорят, а не только то, что хотят сказать, и в ответных речах подстраиваться под оппонента, чтобы успешно им манипулировать.

В 1668 году он публикует первый опус «Логика влюбленных, или Амур-логик», которая отсылает к «Логике Пор-Рояля» и на основе любовной тематики критикует схоластическую логику. Текст был посвящен графу де Сен-Поль, и два года спустя Кальер отправляется в Польшу, чтобы посадить графа на польский престол. 20 лет спустя он вновь оказывается не у дел и очень хочет обратить на себя внимание. В 1687 г. Кальер сочиняет эпистолу королю, делает частное издание в нескольких экземплярах и в Версале презентует Людовику XVI по случаю его выздоровления от анальной фисгулы. Вторую поэму в подобном же стиле он посвящает дофине, связанной родством с одним из его прежних покровителей – герцогом Савойским. Затем Кальер берется за панегирик королю, который получает право прочесть перед Французской Академией. В результате этих маневров, когда в 1688 г. умирает известный литератор и либреттист Филипп Кено, возникают слухи о том, что в качестве одного из претендентов на его кресло во Французской академии рассматривают Кальера. Тут он тоже решает подстраховаться и сочиняет «Поэтическую историю войны, разразившейся между древними и новыми». Эта «война», вошедшая в историю как «спор о древних и новых», началась за год до этого, после того, как Шарль Перро представил Французской академии свою поэму «Век Людовика XIV». Кальер занимает нейтральную позицию, поддерживая древних и, одновременно, прославляя всевозможные новшества – от открытия кровообращения до микроскопа и артиллерии. Несмотря на то, что ни «древние», ни «новые» не были особенно довольны такой позицией, дипломатия Кальера имела успех, и в 1689 году он становится членом Французской академии. Считается как раз, что отработывая свой статус академика, Кальер и публикует в 1692–1693 годах работы о хороших и дурных манерах речи. В

них уже нет посвящений, это сугубо академические работы, однако есть все основания и эти работы рассматривать в качестве такого же политического инструмента, как и все предыдущие, подкрепленно-авторитетом академика. Свидетельством этого является то, что первое из этого цикла сочинение «О модных словах» включает в себя пространный стихотворный панегирик королю и восхваления нескольких высокопоставленных придворных как примера образцовых манер поведения и речи. Среди этого небольшого числа влиятельных лиц оказывается и герцог де Шеврёз. Во второй работе мы уже не найдем столь откровенной лести, но, как уже было сказано, она открывается нарочитым упоминанием имени воспитателя герцога Блеза Паскаля. Присутствие его имени в тексте, где нет отсылок ни на одно из многочисленных рассуждений об остроумии, можно рассматривать как нейтральный, поскольку вставлен в сугубо литературный и языковой контекст, и элегантный способ польстить де Шеврёзу.

Обе книги, как уже говорилось, выходят в свет в тот период, когда Кальер начинает активно контактировать с герцогом, и вскоре после этого, по завершению переговоров о браке, Кальер становится доверенным лицом герцога. Год спустя эти усилия приносят первые плоды и, благодаря посредничеству де Шеврёза, Кальер отправляется с королевской миссией в Голландию<sup>1</sup>.

Эти обстоятельства позволяют объяснить присутствие пассажа с прямой отсылкой к Паскалю, которая на первый взгляд кажется лишь попыткой приукрасить собственный текст за счет упоминания известного автора. Именно в этом ключе пассаж с Паскалем трактовал Энтони МакКенна, подробнейшим образом разбирая

---

<sup>1</sup> Герцог де Сен-Симон, который был близок с де Шеврёзом и хорошо знал Кальера, описывает это таким образом. «...Кальер счел необходимым поставить в известность о своих беседах [со знакомым голландским купцом, случайно встреченном в Париже – А. С.] месье де Шеврёза, который всегда был заодно со своим земляком герцогом де Бовилье, членом государственного совета. Месье де Шеврёз привел к нему Кальера; герцог выслушал его с большим интересом. Затем Кальера представили Круасси, который приходился дядей женам месье де Шеврёза и герцога де Бовилье, и Помпонну, который тоже был министром, а кроме того их другом. В результате всех этих встреч и переговоров Кальер был тайно отправлен в Голландию». *Сен-Симон*. Мемуары. 1691–1707. М.: Наука, Ладомир, 2007. С. 278.

особенность бытования и рецепции «Мыслей»<sup>1</sup>. Имеет смысл скорее отослать читателей к этой работе, нежели пересказывать ее основные положения, поэтому хочется обратить внимание лишь на два момента. Во-первых, на поверхностность прочтения философских текстов, в которых ищутся «лишь формулы, не предполагающие подлинного размышления, но дающие возможность блистать в светских беседах».<sup>2</sup> Во-вторых, на то, что в этом же ключе МакКенна прочитывает рассуждения Кальера и использование им цитаты из Паскаля, предлагая видеть в этом всего лишь уловку, придающую ценность собственным высказываниям, заставляющую читателя поверить в то, что можно «безо всяких сомнений предаваться» чтению его собственных сочинений, и повод самому поупражняться в остроумии.<sup>3</sup> От Кальера (и аббата Борделона) МакКенна проводит связь к Франсуа Гайю де Питавалло, также рассуждавшему об остроумных высказываниях и игравшему с тем же высказыванием Паскаля: «Я не стану вместе с Паскалем и Лабрюйером говорить, что хороший острослов – дурной человек, я скажу, скорее, что в делах удовольствия требуется приятный, веселый характер».<sup>4</sup>

Как мы видели, Кальер, действительно вводит в свой текст цитату из Паскаля как «мысль остроумного человека», и репутация Паскаля в качестве такового была широко известна. Даже в знаменитой энциклопедии Дидро и д'Аламбера можно найти рассуждение о том, что Паскаль был великим геометром, «но в тоже время очень остроумным человеком» (*très-bel esprit*).<sup>5</sup> Слово «остроумие» не вполне точно передает смысл французского выражения, однако

---

<sup>1</sup> McKenna A. De Pascal à Voltaire.

<sup>2</sup> Ibid. P. 389.

<sup>3</sup> Ibid. P. 508.

<sup>4</sup> Gayot de Pitaval F. Bibliothèque des gens de la cour ou mélange curieux des bons mots de Henri IV, de Louis XIV, de plusieurs Princes & Seigneurs de la Cour, & autres Personnes Illustres. Amsterdam, 1726. Vol. V. P. P.[\*4rec]. МакКенна отсылает к другому случаю цитирования Паскаля, но в данном случае нам более интересно прямое повторение цитаты, подчеркивающее скорее различие в том, как Кальер и Гайю де Питаваль обращаются к Паскалю, нежели сходство.

<sup>5</sup> Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. P.: Chez Briasson, rue Saint Jacques, à la Science, 1757. Vol. VI. P. 627.

хорошо подчеркивает ту самую поверхностность, о которой рассуждает МакКенна.

В значительной мере такой модели прочтения «Мыслей» способствовала вписанность рассуждений Паскаля в светский идеал «достойного человека» (*honnête homme*), доминировавший во французском обществе второй половины XVII столетия. Исследователи не раз отмечали существенное влияние этого идеала на Паскаля, его обращение во многом именно к читателям, которые в свою очередь ориентировались на этот идеал, и вместе с тем сложность согласования идей светской этики со строгостью христианской морали и двойственность интерпретации Паскалем идеала «достойного человека»<sup>1</sup>.

Кальер был тем читателем, который прочитывает Паскаля в первую очередь через призму практик и ценностей светского общения. Все его работы, написанные начиная с 1690-х годов, включая принесшее ему мировую известность пособие по искусству дипломатии, отсылают к моделям общения в светском придворном и салонном обществе, а знание природы человека и его слабостей обретают свое основное значение в контексте искусства дипломатии как основного инструмента успеха в этом сообществе. Кальер не просто вращался среди людей, близких к Пор-Роялю, но и был хорошо знаком с идеями, циркулировавшими в Пор-Рояле, с текстами, которые там производились и, конечно, с творчеством Паскаля, которого явно очень ценил, поскольку это чуть ли не единственное имя, которое упоминается в нескольких его работах. «Мысли» Паскаля были ему известны по изданию, осуществленному его соратниками из Пор-Рояля в 1670 г. и несколько раз переиздававшемуся (эти издания известны как «издания Пор-Рояля»). Как известно, издатели не только систематизировали и упорядочили по своему усмотрению отдельные рассуждения. Но и внесли в них значительные стилистические и содержательные коррективы. Этим изменениям и сравнению различных изданий посвящено уже немало исследо-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Mesnard J. Pascal et le problème moral// La culture du XVIIe siècle. P.: P. U. F., 1992. P. 357; Mesnard J. Les Pensées de Pascal. P.: Sedes, 1993. P. 105–137; Susini L. L'écriture de Pascal. La lumière et le feu. La «vraie éloquence» à l'œuvre dans les Pensées. P.: H. Champion, 2008. P. 347 sq. и др.*

ваний<sup>1</sup>. В этой связи имеет значение, что издание «Мыслей», осуществленное в 1670 г., по меньшей мере в одном аспекте усилило значимость идеи *honnêteté*.

Арнальдо Пиццоруссо, анализирувавший идею остроумия и ее критику в работах Кальера, обратил внимание на важную для него способность светского человека приспосабливать свою речь к любому случаю и потребности. Эту идею «универсальности», разносторонности ума можно неоднократно встретить в рассуждениях Паскаля<sup>2</sup>. Вдохновленная опытом светского общения самого Паскаля, она, тем не менее, не сводилась к нему. Именно издание «Мыслей» Пор-Рояля, в силу внесенных изменений, приравнивало «достойного человека» и «универсальный ум». Пиццоруссо прослеживает это на примере фрагмента 587(34): «В свете нельзя прослыть знатоком поэзии, если не повесить на себя табличку «поэт», «математик» и т.д. Но людям всесторонним вывески не требуются, у них нет разницы между ремеслом поэта и портного. Людей всесторонних не называют поэтами, математиками и т.д. Но они бывают всеми сразу и судьями над прочими [...]».<sup>3</sup> В издании 1670 г. «люди всесторонние» (*hommes universels*) были заменены на «людей подлинно достойных» (*vrais honnêtes gens*). По мнению Пиццоруссо, это способствовало такому смещению акцентов в определении «достойного человека», которое в точности соответствует идеальной модели человека, присутствующей в рассуждениях Кальера. «Достоинство» прочитывается в этой интерпретации пассажа Паскаля как поведение человеческого ума перед другими умами в тех обстоятельствах и возможностях, которые предоставляет беседа<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См. Об этом, например: *Goyet Th. Le visage de 1670 // Les Pensées de Pascal ont trois cents ans. Clermont-Ferrand: De Bussac, 1971. P. 31–78; Pascal B. Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Étude et édition comparative de l'édition originale avec les copies et les versions modernes par Jean-Robert Armogathe et Daniel Blot. P.: H. Champion, 2001; Pérouse M. L'invention des Pensées de Pascal. Les éditions de Port-Royal (1670–1678). P.: H. Champion, 2009.*

<sup>2</sup> См. об этом, например: *Descotes D. Blaise Pascal. Littérature et géométrie. Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaises Pascal, 2001. P. 35.*

<sup>3</sup> *Паскаль Б. Мысли / пер. Ю. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 252.*

<sup>4</sup> *Pizzorusso A. Teorie letterarie in Francia. Pisa: Nistri-Lischi, 1968. P. 34.*



Таким образом, изменения, внесенные в текст мыслей, существенно повлияли на то, как текст был воспринят читателями, усилив и подчеркнув и так имевшуюся связь с идеалом «достойного человека» и позволяя сделать этот идеал ключом к пониманию паскалевской критики. Более того, сами «Мысли» Паскаля могли быть прочитаны и прочитывались как остроумное высказывание одного из таких «достойных людей», которые «бывают всеми сразу и судьями над прочими». Свидетельством этого, а равным образом и фактором еще больше усиливавшим эту тенденцию стала популярность высказываний Паскаля, помещаемых в контекст других примеров метких, оригинальных суждений о человеке – максим Ларошфуко, зарисовок Лабрюйера, бесед Сент-Эвремона и других «моралистов».

Интерпретация, которую Кальер дает суждению Паскаля об острословах, на первый взгляд представляется именно такой, какой его описывает Энтони МакКенна. Она настолько противоречит основному настроению «Мыслей», что легко заподозрить автора в том, что он использовал хорошо известное высказывание ради красного словца, чтобы оживить собственные рассуждения. На приводившийся выше вопрос о том, что он думает о суждении Паскаля, Командор – главный персонаж нескольких сочинений Кальера, от лица которого высказывается авторитетная авторская позиция дает следующий ответ: «Я полагаю, что у него были основания судить подобным образом о некоторых записных любезниках, которые беспрестанно ищут повода высказать какую-нибудь мысль, которую они зачастую обдумывают заранее, и тех, кто вопреки всякой скромности, ради развлечения одних людей, которые не испытывают от этого ни малейшего удовольствия, сыпят пикантными остротами, задевающими и оскорбляющими других, против которых они направлены. На них, без сомнения, смотрят как на людей, лишенных здравого смысла, как на злокозненных людей, грешащих не только против милосердия, но также против чести и осмотрительности. Но я не думаю, что он намеревался в этом высказывании вовсе осудить меткие высказывания, остроумные реплики, которые рождаются в ходе беседы умных людей и всегда способствуют ее приятности. ... Есть и другой резон не только не исключать остро-

умные высказывания из светского общения, но полагать их весьма похвальными. Все потому, что если уметь хорошо и к месту пользоваться ими, чему есть масса примеров в древней и новой истории, они во многих важных обстоятельствах позволяют поставить на место и высмеять бесчестных людей, дать отпор несправедливости и гордыне влиятельных людей, злоупотребляющих своей властью»<sup>1</sup>.

Однако интерпретация МакКенны, уравнивающая Кальера и Гайо де Питавалья в их обращении к Паскалю, основываясь лишь на этом пассаже, также представляется слишком поверхностной. Хотя для Кальера обращение к Паскалю, вернее его прямое цитирование, и было уловкой (правда, скорее дипломатического толка, нежели риторического), прочтение Паскаля в контексте остроумия вовсе не означало лишь использование их в качестве образчика остроумного красноречия. Напротив, именно такое прочтение становится для Кальера основой для критики остроумия.

Здесь хочется вернуться к рассуждениям Пайтоу, предлагавшего рассматривать текст Кальера как прояснение краткого высказывания Паскаля об острословах. По мнению Пайтоу эту мысль Паскаля можно рассматривать как своего рода *loci classici*, которую повторяли не один раз, кто во что горазд. Он даже полагает, учитывая, что сходные высказывания можно найти, например, у Лабрюйера и Лафонтена, что сам Паскаль в данном случае выступил не столько как оригинальный мыслитель, сколько как человек, предлагающий оригинальную интерпретацию, элегантную формулировку расхожей темы<sup>2</sup>. Иными словами – остроумное высказывание. И в попытке Лабрюйера дополнить его меткую формулировку, Пайтоу видит осознаваемую Лабрюйером ущербность стремления приукрасить мысль, которая и так совершенна по своей форме<sup>3</sup>: «Хороший острослов – дурной человек». Я и сам сказал бы тоже, если бы это не было сказано до меня. Но я беру на себя смелость сказать другое, еще никем не высказанное: кто ради красного словца не щадит доброго имени и счастья ближнего, тот заслуживает

---

<sup>1</sup> Callières F. Des bons mots et des bons contes. P. 7–10.

<sup>2</sup> Pitou S. Pascal, Callières and the Bon Mot. P. 454–455.

<sup>3</sup> Ibid. P. 456.

самой позорной кары» (80).<sup>1</sup> При таком положении вещей, Кальер оказывается интересен как раз тем, что не пытается обыграть чужую остроуту, но предлагает анализ явления, которую она выражает в предельно краткой форме.

Вопросам остроумия он посвящает целых два текста – «Об остроумных высказываниях и историях» 1692 г., о котором шла речь выше, написанный в форме полилога, и рассуждение «Об остроумии, где изучаются суждения о нем, которые распространены в свете», вышедшее анонимно в 1695 г. Арнальдо Пиццоруссо предлагает развернутую и убедительную аргументацию в пользу авторства Кальера и объясняет анонимность текста<sup>2</sup>. По его мнению, она была ключевым элементом авторской стратегии, которая делала книгу, в которой много внимания уделено восхвалению голландцев как нации, инструментом в дипломатической деятельности Кальера (ведущего в это время переговоры в Голландии), но не позволяла связать текст непосредственно с его Персоной.<sup>3</sup> Его суждения подтверждаются тем фактом, что трактат вышел одновременно в Париже и Амстердаме. Несмотря на то, что по стилю это сочинение существенно отличается от других работ Кальера, посвященных светскому общению, оно полностью созвучно им по основным вопросам, касающимся человека, светского общения и роли речи и разговора в этом общении. Особенно хорошо это заметно при сопоставлении трактата «Об остроумии» и рассуждения об остроумных высказываниях, объединенных общей проблематикой.

Оба текста, хоть и написанные в разной стилистике, объединяет единая позиция, которая имеет непосредственное отношение

---

<sup>1</sup> *Лабрюйер Ж.* Характеры или нравы нынешнего века. М.-Л.: Худ. лит.-ра, 1964. С. 184.

<sup>2</sup> *Pizzorusso A.* Teorie letterarie in Francia . P. 26–32. Уже в середине XVIII столетия текст начали приписывать авторству Кальера, но при этом существовали и другие версии авторства текста. Среди исследователей главным критиком этой атрибуции был Марио Рок, с которым и полемизировал Пиццоруссо. См.: *Rosques M.* Notes sur François de Callières et ses oeuvres grammaticales // *Mélanges Ferdinand Brunot.* P., 1904. Pp. 278–301. В настоящее время авторство Кальера не подвергается сомнению. Из современных исследователей к этой проблематике возвращается Жан-Клод Ваке: *Waquet J.-C.* François de Callières. P. 64.

<sup>3</sup> *Pizzorusso A.* Teorie letterarie in Francia. P. 31–32.

к парадоксальности, обыгрываемой в тексте репутации Паскаля, осуждающего остроумие, но в этом своем осуждении признанного остроумным человеком. Именно фигура Паскаля становится для Кальера отправной точкой для обоснования собственной позиции.

Свою критику остроумия Кальер основывает на паскалевской интерпретации воображения как одной из важнейших способностей человека, которая доминирует в человеке: «Эта главенствующая способность человека, эта госпожа обмана и заблуждения, тем более коварная, что не всегда она такова: она была бы непогрешимым мерилом истины, если б не грешила ложью. Но будучи чаще всего ложной, она никак себя не выдает, помечая одинаковым знаком истину и ложь. Я говорю не о глупцах, я говорю о самых разумных; это среди них воображение имеет полную свободу убеждать. Напрасно вопиет разум, не он определяет цену вещам» (44/82)<sup>1</sup>.

Власть воображения и себялюбия над поведением человека – это основа всех рассуждений Кальера о светской культуре, общении и дипломатии. К примеру, в книге «О модных словах» 1692 г. объектом критики Кальера становятся придворные, все поведение которых рассчитано на то, чтобы поразить воображение и тем самым заявить о своей исключительности: «Они изобретают новые модные словечки, которые не согласуются со здравым смыслом и нормами языка, но отличают их от всех прочих. Их речь утомляет и ошеломляет слушателя, понять ее может только тот, кто сам вращается в этих кругах. С одной стороны разговор о несурзадной речи придворных становится для Кальера основой для критики феномена моды, основанной на внешних эффектах и подражании, а значит, не задействующей разум и функционирующей только на уровне страстей. Опыт беседы со щеголями, изобретающими причудливые выражения, оказывается тесно связан в пространстве текста с опытом ношения введенной ими же в моду несурзадной одежды»<sup>2</sup>.

С другой стороны именно способность воображения доминировать над разумом, оказывается в интерпретации Кальера основой

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. С. 86.

<sup>2</sup> Стогова А. В. Запах слов. С. 92.

всякого успеха в светском обществе. Как отмечал Жан-Клод Ваке, в концепции дипломатии, которую представляет Кальер, «понравиться» властителю, а также дамам, имеющим на него особое влияние – это первейшая обязанность и цель любого дипломата.<sup>1</sup> Слабость рассудка перед лицом воображения, делает человека уязвимым и превращает в объект для манипуляции, о чем Кальер, как опытный дипломат, не устает повторять, рассуждая о «свете»: «Найдется немало людей, настолько красноречивых, чтобы убеждать силой своих рассуждений, но множество тех, кто достаточно вкрадчив, чтобы приятностями проникнуть в ум того, кому он хочет понравиться, а понравившись, находит средство его убедить».<sup>2</sup> Все искусство дипломатии построено у него на «знании света», в основе которого, в свою очередь, лежит знание природы человека, почерпнутое у Паскаля.

В этом ключе Кальер трактует и критикует и вошедшее в моду остроумие, «которое есть не что иное, как само воображение»<sup>3</sup>. Игра слов, острота или насмешка, к которым прибегают остроумцы, построены лишь на чувственных образах, порожденных фантазией и не подчиняющихся логике – поражающих, удивляющих, «привлекающих внимание лишь за счет приятных или неприятных ощущений, которые они вызывают»<sup>4</sup>. Успешность остроумцев и их влияние в свете Кальер связывает с тем, что чувственное восприятие всегда оказывается более быстрым и сильным, нежели воздействие на разум.<sup>5</sup> «Дурной характер» этих людей, с его точки зрения, связан с тем, что ими движет основополагающая страсть – себялюбие (хотя это понятие появляется лишь в тексте «О знании света»), побуждающая любыми способами привлекать внимание к собственной персоне, задевая себялюбие других. Их остроты «шокируют чье-то

---

<sup>1</sup> *Waquet J.-C.* François de Callières. P. 140.

<sup>2</sup> *Callières F.* De la science du monde, et des connoissances utiles à la conduite de la vie. P.: Chez Etienne Ganeau, 1717. P. 21.

<sup>3</sup> *Callières F.* Du bel esprit. Où sont examinez les sentimens qu'on en a d'ordinaire dans le monde. P.: Chez Jean Anisson, 1695. P. 98–99.

<sup>4</sup> *Allières F.* Du bel esprit. P. 100

<sup>5</sup> Подробный анализ концепции остроумия у Кальера можно найти у Арнальдо Пиццоруссо: *Pizzorusso A.* Teorie letterarie in Francia. P. 17–55.

тщеславие, поскольку выявляют в этом человеке нечто смешное, что не может не вызывать возмущения и желания отомстить»<sup>1</sup>.

Критика, опирающаяся на Паскаля и столь созвучная его рассуждениям, однако, оказывается встроена у Кальера в другую авторитетную позицию – идеи Декарта. Не названный по имени ни в одном из сочинений Кальера, Декарт присутствует в каждом из них, и в наибольшей степени – в рассуждении «Об остроумии». Конец XVII столетия – это не только время популярности «Мыслей» Паскаля, но и период вступления в картезианскую парадигму, о котором писал еще Поль Азар.<sup>2</sup> При всей спорности его концепции, нельзя не признать, что влияние идей Декарта в этот период действительно было весьма велико не только в «научной» среде. Внимание к ним со стороны Кальера (который даже держал дома портрет философа)<sup>3</sup> позволяет исследователям рассматривать его самого в качестве представителя эстетики классицизма.<sup>4</sup> Если для Паскаля философия Декарта была основой для критики примата разума, то для Кальера и, конечно, не только для него одного, идея вселия страстей становится условием, объясняющим необходимость постоянного контроля со стороны разума. Идея «достойного человека», определяемая через способность повелевать страстями и прилагать постоянные усилия, чтобы обуздать свое себялюбие, к 1690-м годам тоже уже была не нова. Ее можно найти, например, у другого моралиста, записанного в остроумцы – Франсуа де Ларошфуко.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Callières F.* De la science du monde. P. 31.

<sup>2</sup> *Hasard P.* The European mind: the critical years, 1680–1715. New Haven: Yale University Press, 1953.

<sup>3</sup> Collection de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris commencée sous les auspices de M. Michel Möring; continuée par M. Charles Quentin,...; publiée par M. Brièle... P.: Imp. nat., 1881–1887. Vol. IV. 1885. P. 142.

<sup>4</sup> Кроме уже упоминавшихся исследователей можно назвать еще Клод Шантала: *Chantalat C.* A la recherche du gout classique. P.: Klincksieck, 1992. P. 179–180.

<sup>5</sup> См. обэтом: *Galland-Szymkowiak M.* La mérite chez La Rochefoucauld ou l'héroïsme de l'honnêteté // *Revue d'Histoire littéraire de la France.* 2002. N. 5. P. 806–807; *Стогова А. В.* «Я» и «Он»: автор и политик в «Мемуарах» Франсуа де Ларошфуко // *Франция и Россия: от средневековой имперсональности к личности Нового вре-*

Эта позиция доминирует во всех работах Кальера, посвященных светскому общению, воплощенная в фигуре Командора, объединяющей несколько полилогов, или успешного дипломата, или же человека острого ума. В отличие от Паскаля, Кальер, как отмечал Робер Мози, не проводил различия между добрым христианином, достойным человеком и человеком добродетельным<sup>1</sup>, и основой для такого единения была способность разумно мыслить и руководствоваться разумом в своем поведении.

В отличие от работ 1692–1693 гг., включая беседы об остроумных выражениях, очень близкие по своей аргументации к рассуждениям Паскаля, в трактате «Об остроумии» 1695 года помимо влияния Паскаля отчетливо заметны отсылки к рассуждениям Декарта о страстях души. Впоследствии эта картезианская риторика, отсылающая к различным способностям человека, животным духам и работе мозга, для объяснения поведения людей, будет использована и в рассуждении «О знании света» 1717 г.

Идеи дуализма оказываются очень важны для понимания поведения остроумных людей. Кальер характеризует их через две наиболее сильно развитые способности, определяющие их поведение – воображение и память, составляющие особую манеру мышления. Как и у Декарта, и у Паскаля – эти способности не плохи сами по себе, они естественны и необходимы, как и чувствительность. Развитые более обыкновенного, как это свойственно остроумным людям, они даже могут приносить пользу. Образность мышления, свойственная таким людям, и внимание к чувственным ощущениям порождает поэтов, склонность к аффектации и хорошая память делает их искусными в вопросах красноречия. Эти *bel esprit* действительно прекрасны, но вот ум, по мнению Кальера, тут совершенно ни при чем. Кальер использует картезианскую модель для критики того поведения, которое принято именовать остроумием, в которой вся сила воздействия мысли связана исключительно со способом ее подачи, приятно или неприятно поражающей чувства и воображе-

---

мени. Коллективная монография / Отв. ред. К. Ю. Кашлявик. Н. Новгород: ВШЭ, 2018. С. 101–109.

<sup>1</sup> *Mauzi R. L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle. Slatkine, 1979. P. 188 (n.1).*

ние слушателя или читателя. Такие мысли не просто не имеют ценности, но даже вредны, поскольку «суждения, которые мы выносим без тщательного рассмотрения идей, ограничиваясь лишь своими чувствами или фантазиями, будут ложными и опрометчивыми в тем большей степени, чем более живыми окажутся эти фантазии и эти чувства»<sup>1</sup>.

Этому «остроумию» (*bel esprit*) как воплощенному воображению<sup>2</sup> в работе 1695 года Кальер противопоставляет другой тип мышления и поведения – «острый ум» (*bel esprit*), основанный на рассудочности, заимствуя последнее определение у Доминика Буура.<sup>3</sup> Острый ум познает вещи, которые он рассматривает и оценивает, применительно к существующим мыслительным идеям; воображение же ничего не познает иначе как через телесные образы, порождаемые фантазией (которая и состоит лишь в использовании этих образов), а поскольку эти чувственные образы все представляют смутным образом, воображение ничего не может представить отчетливо.<sup>4</sup> Из различий в способе мышления проистекают и различные способы убеждения: «Человек острого ума убеждает силой своих рассуждений, остроумец – лестью».<sup>5</sup> Весь текст посвящен не только и даже не столько описанию этих двух типов мышления, сколько их проявлениям и воздействию. Вернее, «острый ум» появляется лишь для того, чтобы усилить критику остроумия, подчеркивая все преимущества руководства над чувствами и воображением со стороны разума.

Эти рассуждения, действующие легко считываемую картезианскую риторику, поясняют критическую позицию Кальера по отношению разным аспектам поведения, высказанную в других работах: в отношении придворных, которые изобретают новые нелепые словечки, или одежду, или манеры, чтобы выделиться среди

---

<sup>1</sup> Callières F. Du bel esprit. P. 96.

<sup>2</sup> Как отмечает А. Пиццоруссо, сходным образом через воображение *bel esprit* определяет Бернар Лами. Pizzorusso A. Teorie letterarie in Francia. P. 49.

<sup>3</sup> Bouhours D. Remarques nouvelles sur la langue françois. Amsterdam: Chez George Gallet, 1693. P. 157.

<sup>4</sup> Callières F. Du bel esprit. P. 99–100.

<sup>5</sup> Callières F. Du bel esprit. P. 101.



остальных, не принимая во внимание ни строй языка, ни удобство и комфорт, ни разумную умеренность; в отношении буржуа, пытающихся копировать внешние проявления образа жизни и речи придворных, не обладая знаниями и не пытаясь постичь суть; или же в целом – «светских людей», привыкших «судить по одежке», не утруждая себя изучением качеств человека и идущих на поводу у себялюбия и тщеславия, из-за чего становятся легким объектом манипуляции со стороны как проходимцев, преследующих личную выгоду, так и дипломатов, действующих в интересах монарха. Они позволяют понять и тот невероятный на первый взгляд кульбит, который совершает мысль Кальера в отношении Паскаля в тексте, написанном тремя годами ранее, используя его критику остроумных высказываний для того, чтобы встать на их защиту и даже представить самого Паскаля в качестве прекрасного образчика остроумия.

Если сравнить рассуждения об остроумных высказываниях 1692 года и об остроумии 1695 года, несложно заметить, что Кальер пытается с разных позиций критиковать одно и то же явление. Рассуждение 1692 года, посвящено не людям, а анализу *bon mot* как речевого и литературного феномена, который Кальер интерпретирует следующим образом: «Остроумное высказывание... – это живо и тонко высказанное наблюдение о представившемся предмете или удачная, изобретательная реплика на то, что было сказано ранее».<sup>1</sup> В этом тексте нет эксплицитной картезианской риторики, однако сравнение с более поздним текстом, позволяет увидеть, что Кальер также следует логике различения и противопоставления воображения и разума. Анализируя феномен *bon mot*, он вводит противопоставление подлинно остроумных выражений и «ложных мыслей». Примерами таких «ложных мыслей», которые слывут за остроумие, оказываются, например, игра слов, основанная исключительно на созвучии, или намеки, жонглирующие «случайной» многозначностью слова, а также прибаутки и плоские шутки.<sup>2</sup> Все эти примеры объединяет «острота» формы и отсутствие идеи, они «основываются лишь на словах, а не на красоте мысли или предмете, который

---

<sup>1</sup> Callières F. Des bons mots et des bons contes. P. 11.

<sup>2</sup> Callières F. Du bel esprit. P. 13–15.

хотят выразить».<sup>1</sup> В отличие от них действительно остроумное высказывание «удивляет слушателя новизной, а также силой, справедливостью и красотой мысли»<sup>2</sup>, и именно человек способный высказать такую мысль и именуется «остроумным».

Определяя истинно остроумные высказывания через глубину и оригинальность их содержания в большей степени, нежели удачность формы, Кальер предлагает оригинальный рецепт, помогающий понять, построена ли мысль на идее, или же лишь на чувственном образе: достаточно лишь попытаться перевести ее на иностранный язык. В отличие от «ложной мысли» остроумное высказывание оно не потеряет справедливости и приятности<sup>3</sup> (по той же причине оно «имеет преимущество не устаревать»<sup>4</sup>). Остается только гадать, было ли это удачной догадкой или Кальер имел сведения о том, что совсем незадолго до выхода его работы, в 1688 г. Джоном Уолкером был сделан первый перевод «Мыслей» Паскаля на английский язык.

В работе 1695 года, Кальер занимает противоположную позицию. Он отказывается от такого деления, относя к *bon mot* лишь «подлинно остроумные высказывания», и переносит свою критику с *bon mot* на *bel esprit*, выстраивая на тех же основаниях новую оппозицию – между «острым умом» (*bon esprit*), умеющим сформулировать оригинальное неординарное высказывание, и «остроумцем» (*bel esprit*), способным породить только «ложные мысли», которые в этой работе описаны как суждения, основанные на фантазии и чувственных образах<sup>5</sup>.

Любопытна и смена образов, к которым прибегает Кальер. Объясняя в тексте 1692 года природу *bon mot* и причины его популярности, он исходит из того, что оригинальная форма мысли свойственна им по определению, вопрос заключается лишь в наличии

---

<sup>1</sup> Callières F. Du bel esprit. P. 13–14.

<sup>2</sup> Callières F. Du bel esprit. P. 179.

<sup>3</sup> Callières F. Des bons mots et des bons contes. P. 12–13.

<sup>4</sup> Callières F. Des bons mots et des bons contes. [N.P. Aij]

<sup>5</sup> У Паскаля можно найти рассуждения о том, что *bon mot* в устах умного человека и дурака – совсем не одно и то же. См. об этом: Susini L. L'écriture de Pascal. P. 334.

оригинальной мысли. И потому говорит о том, что оно не должно быть ни совершенно прямолинейным, ни, тем более, непонятным. «Одним из основных правил для остроумного высказывания заключается в том, что оно должно оставлять что-то на долю слушателей, которые находят тайное удовольствие в том, чтобы раскрыть его тайну. Но его смысл не должен быть спрятан так глубоко, чтобы оно превратилось в загадку, которую необходимо разгадывать. Он должен лишь быть словно покрытым прозрачной вуалью, которая позволяет разглядеть всю красоту мысли и понять весь ее размах. Умение вложить больший смысл, нежели высказан словами, является одним из важнейших свидетельств особого искусства в этом деле».<sup>1</sup>

В рассуждении об остроумии 1695 года картезианская оптика заставляет (и одновременно позволяет) приводить объяснения тому, что «люди острого ума» не меньше чем «остроумцы» заинтересованы тем, чтобы обратить внимание на свои суждения. Объяснение это кроится все в той же силе воображения. Также как естественная красота нуждается в дополнениях, подчеркивающих ее великолепие, глубокая мысль, чтобы добраться до разума, должна сперва разбудить воображение необычной подачей. Без этой помощи мысль «будет подобна золоту, зарытому в земле, скрывающей его от нашего взгляда и не дающей увидеть его сияние»<sup>2</sup>. Потому люди острого ума, желая донести свою оригинальную мысль, стремятся облачить ее в столь же неординарную форму.

Такая трактовка остроумия, позволяет понять, каким образом не только Паскаль, но и другие известные моралисты, авторы «мыслей», «максим», «сентенций» и «характеров» могли прослыть известными остроумцами, как прочитывались их тексты, и на чем основывалась репутация. Вероятно, именно неоднозначность подобной репутации побуждает Кальера искать новые подходы для объяснения феномена остроумия. Такой находкой для него становится Декарт.

В значительной мере такому прочтению способствовала и идея достойного человека, которая связывается Паскалем именно с осо-

---

<sup>1</sup> *Callières F. Des bons mots et des bons contes. P. 118.*

<sup>2</sup> *Callières F. Du bel esprit. P. 279.*

бенностью мышления. В противовес человеку острого ума, остроумец в трактате Кальера 1695 г. и последующих текстах оказывается принципиально не-универсальным, приспособленным лишь к тем видам деятельности, в которых определяющими являются память и фантазия, а не размышления – поэзии, риторике, искусствам, геометрии и механике, но не способным, скажем, к истории, в которой требуется знание и понимание человеческой природы. Идеал достойного человека оказывается для Кальера, который, как уже отмечалось, трактует его очень широко, связующим звеном между Декартом и Паскалем<sup>1</sup>.

«Подлинно» остроумное высказывание оказывается не только проявлением «настоящего» остроумия, иными словами – острого ума, но и свидетельством «достоинства» человека. Такое высказывание отличается от «ложной мысли» не только значимостью суждения, но и целью, с которой оно делается: не ради «дурной» себялюбивой прихоти или произведения впечатления на публику, но чтобы побудить размышления и способствовать самосовершенствованию<sup>2</sup>. *Von mot* оказывается не просто справедливым, оригинальным, глубоким суждением, но суждением, имеющим своей основной целью исправление пороков и слабостей, царящих в обществе. Не случайно, в самом начале своих рассуждений, ссылаясь на Паскаля и его критику и, тем не менее, оправдывая остроумие, Кальер аргументирует это тем, что остроумное высказывание позволяет «поставить на место и высмеять бесчестных людей, дать отпор несправедливости и гордыне влиятельных людей, злоупотребляющих своей властью»<sup>3</sup>. Горькое остроумие Паскаля, таким образом, становится свидетельством достоинства и величия его намерений.

---

<sup>1</sup> Жан-Пол Сермен отмечал, что в последней трети XVII столетия сочинения по риторике превращаются скорее в пособия по манерам поведения и нормам социального общения, приводя в пример сочинения Кальера, Буура, Рапена и Морвана де Бельгарда. *Serman J.-P. Rhétorique et roman au dix-huitième siècle.* Oxford: Voltaire foundation, 1965. P. 7.

<sup>2</sup> В более поздних работах это же основание будет лежать в основе различия придворных авантюристов и честолюбивых интриганов, делающих лесть инструментом собственной карьеры, и дипломатов, использующих те же инструменты манипуляции ради служения королю.

<sup>3</sup> *Callières F. Des bons mots et des bons contes.* P. 10.

## КАРДИНАЛ ДЕ РЕЦ И ПОР-РОЯЛЬ (по материалам «Мемуаров»)

Кардинала де Реца (1613–1679), автора знаменитых «Мемуаров» (опубл. в 1717), ставших одним из лучших образцов в истории жанра, современники воспринимали не только как духовного пастыря, но яркого политика, одного из предводителей Фронды, известного изгнанника, галантного кавалера. С первых страниц мемуаров Рец обозначает несоответствие своих склонностей тому жизненному выбору, который ему пришлось сделать. Он мечтал о славных подвигах со шпагой в руке, а вынужден был посвятить себя церкви.

Автобиографический образ с самого начала строится на несовпадении желаемого, возможного и реального. Сохранившийся текст мемуаров позволяет увидеть отчетливое неприятие молодым Рецем перспективы духовного служения. Он прямо говорит о том, что «отнюдь не намеревался быть священнослужителем»<sup>1</sup>, испытывал «отвращение к сану» (17), «ненавидел свой сан» (23). Выбор духовной карьеры преподносится как результат неблагоприятного стечения обстоятельств (смерть брата, долг перед семьей, неудача заговоров против Ришелье, разрыв с возлюбленными), не позволивших реализоваться другим честолюбивым планам Реца. Безвыходность своего положения он формулирует иронически: «Делать было нечего. Оставалось удариться в святость» (28). Интонация повествователя обусловлена наличием и других причин, повлиявших на судьбоносное решение. Он не скрывает, что среди них были обещанные бенефиции и надежда на парижское архиепископство. Свой выбор кардинал представляет как основанный на трезвом

---

**Светлана Юрьевна Павлова**, доктор филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Саратовского национального исследовательского университета имени Н. Г. Чернышевского.

<sup>1</sup> *Кардинал де Рец. Мемуары* / Пер. с франц. Ю. Я. Яхниной. М.: Ладомир, Наука. 1997. С. 15. Здесь и далее мемуары цитируются по этому изданию с указанием номера страницы в круглых скобках.

расчете и подпитанный мечтами о славе. С позиции времени он его одобряет, показывая как нежеланный, но единственно возможный для достойной самореализации. Если не принимать во внимание любовные и карьерные истории Реца<sup>1</sup>, то в остальном он достойно выполнял обязанности, налагаемые духовным саном.

При этом нельзя не заметить, что мемуары кардинала не затрагивают вопросов веры и носят целиком светский характер. Отмечая достаточно формальные упоминания Бога в повествовании, А. Бертьер констатирует отсутствие у Реца подлинной потребности в общении с ним, равно как осознанного стремления к единению с Церковью<sup>2</sup>. По словам Р. Шантелоза, его пламенная душа была «абсолютно закрыта для религиозных устремлений»<sup>3</sup>, даже несмотря на влияние Венсана де Поля (1581–1660), католического святого и основателя конгрегации лазаристов, который обучал мальчика до достижения двенадцатилетнего возраста. Сдержанность религиозных чувств Реца сказалась на его отношении к внутрицерковным спорам. Его многолетний секретарь Ги Жоли утверждает, что «<...> он очень мало участвовал в диспутах своего времени»<sup>4</sup>. О своеобразном характере религиозности Реца, Парижского коадьютора, архиепископа, а затем и кардинала католической церкви, можно судить по его взаимоотношениям с янсенистами и теми, кто сочувствовал идеям господ из Пор-Рояля.

Исследователи отмечают симпатию Реца к приверженцам знаменитого монастыря и достаточно тесные контакты с ними<sup>5</sup>, в том

---

<sup>1</sup> Склонность к любовным утехам, эпикурейство, карьерные планы были довольно распространены в среде духовенства, о чем пишет и сам мемуарист, в особенности в связи со своим дядей архиепископом Парижским (11, 39, 241 и др.).

<sup>2</sup> *Bertièrre A. Le cardinal de Retz mémorialiste. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 28 juin 1976. Lille: Service de reproduction des thèses. Université de Lille III, 1981. P. 366–367.*

<sup>3</sup> *Chantelauze R. Le Cardinal de Retz et l'affaire du chapeau. Etude historique, suivie des correspondances inédites de Retz, Mazarin etc. En 2 vol. Vol. 1. Paris: Didier, 1877. P. 3.*

<sup>4</sup> *Joly G. Mémoires // Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France. T. XLVII. Paris: Foucault, 1825. P. 209.*

<sup>5</sup> *Chantelauze R. Le Cardinal de Retz et les Jansénistes. Paris: Ch. Lahure, 1867; Gazier A. Les dernières années du cardinal de Retz (1655–1679). Etude historique et lit-*

числе в ту пору, когда на Пор-Рояль вновь начались гонения, а «само именование “янсенист” было не менее одиозным в Риме, чем “мазаринист” во Франции»<sup>1</sup>. Среди священнослужителей, близких мемуаристу на разных этапах его жизни, можно назвать таких последователей святого Августина, как Антуан Арно, епископы Шалонский (Виалар) и Гренобльский (Ле Камю), аббат Анри Эннезон. В круг его общения входили сочувствующие Пор-Роялю, которых А. Газье называет «друзьями извне» («amis du dehors»): принцесса де Гемене, герцогиня де Лонгвиль, маркиза де Севинье, герцог де Люин, маркиз де Лианкур, шевалье де Севинье, адвокат Биньон, советник Баньоль и другие. Как глава Парижского архиепископства Рец терпимо относился к священникам, тяготевшим к учению голландского богослова Янсения<sup>2</sup>. Его кузина Мадлена дю Фаржи была настоятельницей Пор-Рояля, и он внимательно следил за происходившим в обители, то вставая на ее защиту, то лишая поддержки и предпочитая блюсти свои интересы перед лицом двора.

Янсенисты вступились за кардинала после его ареста в 1652 году, помогая публичными речами и посланиями, а также деньгами своих сторонников, и оставались рядом вплоть до его кончины. В 1662 году, когда кардинал подал прошение о сложении своего архиепископского сана, некоторые из них сочли это изменой. О готовности Реца принести их в жертву ради собственных целей, свидетельствует Рене Рапен, сообщая, что в период борьбы за Парижское архиепископство он предлагал королеве использовать «всю свою власть, чтобы истребить янсенизм»<sup>3</sup>. Если обвинения

---

téraire. Paris: E. Thorin, 1875. P. 142–206; *Bertière A. Le cardinal de Retz mémorialiste. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 28 juin 1976. Lille: Service de reproduction des thèses. Université de Lille III, 1981. P. 60–63.*

<sup>1</sup> *Joly G. Mémoires // Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France. T. XLVII. Paris: Foucault, 1825. P. 208.*

<sup>2</sup> Их имена см.: *Bertière A. Le cardinal de Retz mémorialiste. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 28 juin 1976. Lille: Service de reproduction des thèses. Université de Lille III, 1981. P. 61.*

<sup>3</sup> Цит по: *Bertière A. Le cardinal de Retz mémorialiste. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 28 juin 1976. Lille: Service de reproduction des thèses. Université de Lille III, 1981. P. 61.*

иезуита французские ученые считают предвзятыми, то свидетельству другого современника Реца, Жана Расина, отдают должное, поскольку оно подтверждено и другими источниками. В «Истории Пор-Рояля» вернувшийся в лоно своих учителей драматург пишет, что кардинал называл янсенистов «самыми жалкими на свете людьми в плане интриг и государственных дел»<sup>1</sup>. И все же кардинал оказал приверженцам монастыря значительную услугу, когда в 1668–1669 годах стал одним из главных негласных инициаторов так называемого «Церковного мира» («Paix de l’Eglise»), способствовавшего десятилетнему относительному примирению янсенистов с французским двором и Папским престолом.

Рец не был янсенистом и как человек с пылким темпераментом оставался «довольно равнодушен к догме, <...> чтобы увлечься доктриной, пронизанной одновременно любовью к теологической тонкости и моральной строгости»<sup>2</sup>. С французскими сторонниками учения Янсения его объединяло противостояние иезуитам и их покровителю кардиналу Мазарини. «Он знал, что так называемый янсенизм Пор-Рояля и Арно был всего лишь фантомом, время от времени вызываемым Мазарини и иезуитами, чтобы властвовать во Франции и склонять к согласию испуганный римский двор»<sup>3</sup>. Однако из соображений собственной безопасности и сам Рец, и янсенисты всегда предпочитали отвергать общность своих усилий в борьбе с Мазарини. Рассмотрим, в какой мере этот исторический факт отразился мемуары.

Начнем с того, что в них отсутствуют рассуждения религиозного характера, отражающие нюансы полемики между иезуитами и янсенистами, равно как авторское отношение к учению Августина. Имя святого появляется лишь в одном эпизоде, связанном с избранием нового Папы после смерти Иннокентия X. Мемуарист расска-

---

<sup>1</sup> Цит по: *Gazier A. Les dernières années du cardinal de Retz (1655–1679). Etude historique et littéraire.* Paris: E. Thorin, 1875. P. 142.

<sup>2</sup> *Bertièrre A. Le cardinal de Retz mémorialiste. Thèse présentée devant l’Université de Paris IV, le 28 juin 1976.* Lille: Service de reproduction des thèses. Université de Lille III, 1981. P. 60.

<sup>3</sup> *Gazier A. Les dernières années du cardinal de Retz (1655–1679). Etude historique et littéraire.* Paris: E. Thorin, 1875. P. 148.



зывает об опасениях влиятельного кардинала Барберини по поводу дружбы с иезуитами претендента на Папский престол Фабио Киджи. Рец, которому было поручено прояснить ситуацию, поверил в способность Киджи водворить мир внутри церкви после того, как тот осадил рьяного иезуита, набросившегося с грубой бранью на суждения Августина, и «произнес речь в тоне, какого требует почтение к провозвестнику учения о благодати» (615). Однако в своих надеждах на кардинала Киджи Рец ошибся. Став Папой Александром VII, он не помышлял о мире и осудил янсенистов, подвергнув их новым гонениям. В 1665 году, когда по его повелению были разосланы так называемые «формулы веры», призванные подтвердить верность священников официальной доктрине церкви, служители Пор-Рояля, включая кузину Реца, отказывались подписывать этот документ, что еще больше осложнило их положение. Сущностные стороны учения Августина мемуарист оставляет без комментариев, способных как-то прояснить его позицию во внутрицерковной полемике. Он использует имя святого лишь как средство для иллюстрации собственной идеи о церковном мире, приверженность которой позволяла ему избегать однозначных высказываний и представлять себя в наиболее выгодном свете как сторонника блага для всех христиан.

Скрытой отсылкой к этой же идее церковного мира становится упоминание о письме аббату Шарье за несколько дней до избрания Реца кардиналом. Оно было написано 16 февраля 1652 года в ответ на требование Папского престола подписать декларацию, осуждавшую янсенизм. В нем Рец в довольно резкой форме сформулировал свой отказ, настаивая на требовании церковного мира. Такая позиция не устраивала Рим, ожидавший большей определенности и твердости от священников высокого ранга, но позволяла Рецу, не уверенному в получении сана кардинала, блюсти свои интересы и не потерять в лице господ из Пор-Рояля возможных сторонников. Мемуарист никак не проясняет ни суть этого письма, ни свою тогдашнюю тактику, но признается в чувстве стыда и желании хоть как-то искупить свой промах, придав его огласке. При этом, однако, сожаления Реца касаются только тона послания, который «бесспорно, не был ни благоразумным, ни приличным» (466), и не затраги-

вают содержания. Его отношение к янсенистам вновь остается не проясненным.

Комментаторы обращают внимание еще на один момент, связанный с учением Августина и его последователей. Он касается отъезда мемуариста от создания собственного портрета. Пояснения по этому поводу он начинает с мысли о том, что «мы никогда не знаем самих себя довольно для того, чтобы беспристрастно нарисовать собственное изображение» (123). Суждение показывает, что Рец разделял характерное для янсенистов представление о невозможности познать себя до конца, восходящее к положению Августина о Боге как единственном обладателе абсолютного знания. К нему же отсылают оговорки мемуариста о необъяснимости истории, встречающиеся в повествовании несколько раз. Он использует эпитет «*inexplicable*», когда говорит о том, что «в каждом деле есть стороны неизъяснимые, притом изъяснить их невозможно даже в самую минуту исполнения дела» (357), ниже еще раз напоминает про «обстоятельства, неизъяснимые даже для людей, бывших их ближайшими свидетелями» (421), наконец, признает наличие таковых в истории (425).

Об отношении Реца к учению янсенистов можно судить по употреблению топонима «Пор-Рояль». Название монастыря возникает уже на первых страницах, но не в связи с религиозными исканиями автобиографического героя, а его любовными увлечениями. Он вспоминает об ухаживаниях за госпожой де Гемене и своеобразном соперничестве за даму с Робером Арно д'Андийи, возлюбившем ее «лишь в Боге и совершенно платонически» (16). Мемуарист освещает это соперничество с иронией: «<...> к принцессе де Гемене явился дьявол и зачастил к ней, вызываемый, без всякого сомнения, заклинаниями г-на д'Андийи. <...> Я, со своей стороны, вызвал демона, который явился ей в образе более приятном и утешительном; через полтора месяца она покинула Пор-Рояль» (16). Как следует из дальнейшего, победа Реца оказалась непрочной, так как через некоторое время его возлюбленная все же удалилась в монастырь. Результат ее духовного преображения преподносится в том же ироническом ключе: «<...> она перестала пудриться, завивать локоны и дала мне отставку по всей форме, какую могло потребовать церковное пока-

ание» (28). Авторская интонация подчеркивает равнодушие Реца к религиозной доктрине Пор-Рояля и неприятие суровых нравственных правил обители.

Из мемуаров можно почерпнуть небольшой объем информации относительно дружеских связей Реца с янсенистами и их приверженцами. Примечательно, что почти все они выступают его политическими сторонниками, то есть представителями лагеря фрондеров, и нигде не характеризуются как приверженцы доктрины Пор-Рояля. Так, например, герцога де Люина мемуарист приводит в перечне главнейших лиц партии Старой Фронды (127), а шевадье де Севинье изображает своим помощником в разных делах: от первых попыток противостоять кардиналу Мазарини до своего побега из тюрьмы. В разгар Фронды Рец посещал келью монаха Дю Каружа (479, 517), бывшую местом встреч янсенистов, прибегал к посредничеству проповедника-янсениста Жана-Франсуа Сено (525), тесно контактировал с адвокатом Биньоном, известным своими симпатиями к Пор-Роялю (512), принимал финансовую помощь от нескольких сторонников монастыря (герцога де Люина, маркиза де Лианкура, шевадье де Севинье, Гийома Дю Ге-Баньоля), полагаясь на поддержку епископа Шалонского, который не только помогал Рецу деньгами, но в разгар парижских волнений августа 1652 года заботился о нем, рискуя собственной жизнью (508), и ради освобождения кардинала из тюрьмы «своим добрым именем и примером воспламенял сердца и умы» (564). В отношении епископа Шалонского, а также шевадье де Севинье, Биньона и Баньоля в мемуарах встречается четкое определение – «друг».

С высокой степенью вероятности можно утверждать, что другом кардинала был и аббат Эннезон, ставший его духовником и исповедником в последние годы жизни. Этот священник также был приверженцем янсенизма и настоятелем монастыря Сен-Мийель, в котором в начале 1670-х годов Рец искал уединения. В мемуарах он упоминается только один раз, причем без имени, как аббат монастыря Сен-Мийель (500). С учетом того, что работа над мемуарами велась в то время, когда Эннезон влиял на духовную жизнь Реца, такое беглое упоминание выглядит намеренным и может означать желание мемуариста скрыть свои связи с последователями Августини-

на. Это подтверждает и отсутствие в мемуарах имени одного из выдающихся деятелей Пор-Рояля Антуана Арно, с которым Рец был знаком еще с юности и контактировал на протяжении всей жизни.

Умолчания Реца относятся и к собственному поведению по отношению к приверженцам монастыря. Он совсем не касается значимого для янсенистов процесса по осуждению пяти положений Янсения папской буллой 1653 года. Находясь в это время в тюрьме, кардинал не считал возможным поддержать янсенистов, ответив неблагодарностью на помощь с их стороны. Показательно и еще одно умолчание. Исследователями обнаружены свидетельства современников Реца<sup>1</sup> о том, что он угрожал встать во главе янсенистов для борьбы с Мазарини. Однако в мемуарах есть только неясный намек на «необходимость сделаться или главой партии, или кардиналом» (298), без пояснения того, кто мог стать его потенциальными сторонниками.

Независимо от реальной близости Реца с теми, кто был в той или иной мере связан с Пор-Роялем, в историческом измерении такой фигурой оказался Блез Паскаль (1623–1662). Основания для их сопоставления дает исследователям глубина мысли и стилистическое мастерство обоих авторов<sup>2</sup>. В мемуарах знаменитый французский математик и философ предстает автором «Писем к провинциалу» (*Les Provinciales*, 1656–1657), вошедших в историю литературы как «шедевр искусства сатиры и одновременно высокий образец художественной прозы»<sup>3</sup>. А. Газье полагает, что блестящий успех этого паскалевского сочинения подтолкнул Реца к тому, чтобы написать мемуары не на латыни, а на французском языке, которым он владел столь же прекрасно<sup>4</sup>. В тексте это сочинение упоминается

---

<sup>1</sup> См.: *Строев А. Ф.* Примечания // Кардинал де Рец. Мемуары. М.: Ладомир, Наука. 1997. С. 746.

<sup>2</sup> *Bertièrre A.* Le cardinal de Retz mémorialiste. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 28 juin 1976. Lille: Service de reproduction des thèses. Université de Lille III, 1981. P. 564; *Bunner Ю. Б.* «Мемуары» кардинала де Реца // Кардинал де Рец. Мемуары. М.: Ладомир, Наука. 1997. С. 659.

<sup>3</sup> *Коцюбинский С. Д.* Прозаики классицизма // История французской литературы. В 4 т. Т. 1. М.-Л.: АН СССР, 1946. С. 445.

<sup>4</sup> *Gazier A.* Les dernières années du cardinal de Retz (1655–1679). Etude historique et littéraire. Paris: E. Thorin, 1875. P. 129.

дважды, оба раза как «Письма из Пор-Рояля». Первая отсылка связана с пятым письмом, в котором Паскаль разоблачает мораль иезуитов, поставивших на место учения Отцов церкви современных казуистов. В длинном перечне этих новых богословов, иронически названных им людьми мудрыми и очень знаменитыми, встречается некий Тамбурен<sup>1</sup>, то есть итальянский иезуит Томазо Тамбурини (Tommaso Tamburini, 1591–1675). Именно его имя использует и Рец в качестве убедительного подтверждения подложного состава свидетелей, представленных в материалах парламентского дознания о якобы планировавшемся фрондерами, включая его самого, убийстве принца Конде. Называя Ла Комета, Маркассе, Горжибюса и прочих привлеченных к делу отъявленными мошенниками, он подкрепляет свой аргумент о лжесвидетелях следующими словами: «Убежден, что в “Письмах из Пор-Рояля” вы не встречали имен более нелепых – Горжибюс стоит Тамбурена» (242–243). Понимая сатирическую природу паскалевского текста, мемуарист отсылает к нему, чтобы усилить критику в адрес парламентского разбирательства.

Второй раз «Письма к провинциалу» возникают в связи с нашумевшей историей о ссоре двух родственников – герцогов де Немура и де Бофора весной 1652 года, – закончившейся спустя несколько месяцев дуэлью, на которой первый из них все-таки был убит. Поводом к ссоре послужила жалоба Немура на ошибочные военные действия его шурина при Жержо. Рец пишет, что в ответ на нее «г-н Бофор утверждал (такие, во всяком случае, ходили в ту пору слухи) будто ему без труда удалось уличить зятя в лжи, а это якобы повлекло за собой пощечину, которую герцог Немурский получил, судя по рассказам очевидцев, также лишь в воображении г-на де Бофора. Так или иначе то была одна из тех пощечин, о которых говорится в “Письмах из Пор-Рояля”» (474). Мемуарист имеет в виду седьмое письмо, высмеивающее суждения иезуитов о поведении дворян в вопросах чести, а именно, их ловкую казуистику, позволяющую примирить евангельский закон о прощении и светский кодекс ме-

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Письма къ провинциалу, или Письма Людовика Монтальта къ другу въ провинцію и къ отцамъ иезуитам о морали и политикѣ иезуитов / Пер. с франц. СПб.: Изданіе Л. Ф. Пантелѣева, 1898. С. 67.

сти за нанесенное оскорбление через разведение самого деяния и намерений того, кто его свершил. Такой по сути беспринципный и нехристианский подход приводит иезуитов к оправданию права дворянина ответить на пощечину, что и показывает Паскаль в монологе-саморазоблачении патера: «Можно убить того, кто дал пощечину, хотя бы он обратился в бегство, лишь бы не делали этого из ненависти или мести и не давали бы этим повода к чрезмерным и вредным для государства убийствам. <...> Можно даже, <...> чтобы предупредить пощечину, убить того, кто хочет дать ее, если нет другого способа избежать ее»<sup>1</sup>. Рец, многократно дравшийся на дуэлях, считал обязательной защиту чести дворянина, хотя и был священником. Думается, ему близок не разоблачительный пафос паскалевского письма, а его тема, связанная с ситуациями, провоцирующими дуэли. Комментарии мемуариста относительно убедительности версии герцога де Бофора («такие, во всяком случае, ходили в ту пору слухи», «будто ему без труда удалось», «якобы повлекло», «лишь в воображении») содержат указание на вероятностный характер произошедшего и, возможно, ставят под сомнение оправданность ссоры, приведшей, в конечном итоге, к трагическим последствиям. Добавим, что дуэль двух герцогов, игравших важную роль в партии фрондеров, лишней раз показала, насколько разнородным был их лагерь и закономерным поражение.

Итак, в господах из Пор-Рояля кардинал де Рец видел, прежде всего, политических сторонников в борьбе с Мазарини, что подтверждают приведенные в мемуарах факты контактов с ними, отсылки и умолчания. Однако в момент работы над рукописью он предпочел не акцентировать свои связи с приверженцами монастыря и сохранять дистанцию, чтобы не усугублять сложные отношения ни с французским двором, ни с Римским престолом. В отличие от антимазаринистской позиции, достойной с точки зрения аристократической идеологии, контакты с янсенистами воспринимались как отклонение от нормативного поведения католического священника и могли бы сделать еще более очевидной неудачу карьеры Реца в 1650-е годы. Сущность самого учения янсенистов, по

---

<sup>1</sup> Там же. С. 96. Цитата приводится в современной орфографии.

всей видимости, его не затронула, причем, ни в годы Фронды, ни на этапе мемуаротворчества. В противном случае оно бы обязательно повлияло на авторские интенции. Но в мемуарах нет мысли о покаянии, равно как истории духовного пути к Богу, представленной в «Исповеди» Августина Аврелия. Рец предстает не верующим христианином и духовным пастырем, а человеком и политиком, использовавшим религию как инструмент в политической борьбе, то есть для достижения вполне земных целей. С учетом его высокого духовного сана, это особенно показательно свидетельствует о секуляризации автобиографического образа в жанре мемуаров.

## МАРИВО И ПАСКАЛЬ

О судьбе наследия Паскаля в XVIII столетии ученые говорили достаточно много: еще в 1990 г. была опубликована диссертация Энтони МакКенны о влиянии «Мыслей» Паскаля на историю идей в 1670–1734 гг.<sup>1</sup> Как заметил в своей рецензии на это труд Франсуа Лапланш, автор вписывал рецепцию «Мыслей» в историю христианской апологетики в эпоху перехода к Просвещению<sup>2</sup>. Он стремился показать усилия мыслителей Пор-Рояля синтезировать идеи Декарта, Паскаля и св. Августина, затем – воздействие христианского рационализма Мальбранша на восприятие паскалевских идей, «хрупкий синтез» Паскаля и Мальбранша, который демонстрируют труды Жака Аббади и Бернара Лами, анализировал апологетику Паскаля у Клода-Франсуа Утвиля и критическое восприятие, скорее – неприятие философа у Вольтера. В 1997 г. Арну Страдо выпустил монографию о судьбе Паскаля во Франции XVIII в.<sup>3</sup>, в которой вел полемику с концепцией Э. МакКенны: подчеркивая, что в эпоху Просвещения не существовало единства в восприятии Паскаля среди философов, ученый обнаруживал не только различие и порой – противостояние Вольтера и Паскаля, но неожиданные схождения между ними. Приняв во внимание не только собственно религиозные размышления у Паскаля, но весь комплекс его этических и научных идей, А. Страдо продемонстрировал как общий парадокс судьбы паскалевского наследия в XVIII столетии (по его мнению, противники Паскаля понимали его философию лучше, нежели его

---

**Наталья Тиграновна Пахсарьян**, доктор филологических наук, профессор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН.

<sup>1</sup> *McKenna A.* De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734. 2 vol. Oxford: Voltaire Foundation at the Taylor Institute, 1990. I – 502 p. II – 602 p.

<sup>2</sup> *Laplanche F.* La réception des Pensées de Pascal de 1670 à 1734 // *Revue de synthèse.* 1993. S. IV. N 3–4. P. 539–543. P. 540.

<sup>3</sup> *Strado A.* La fortune de Pascal en France aux XVIII siècle. Oxford: The Voltaire Foundation, 1997. 524 p.



апологеты), но и проследил линии преемственности между этическими идеями Паскаля – и Ламетри, Гельвеция, более того, увидел влияние Паскаля даже на как будто наиболее последовательного его противника – Кондорсе.

Неудивительно, что в этих трудах, как и во многочисленных исследованиях философии Паскаля и, с другой стороны – философии Просвещения, мы не находим обращения к анализу творчества Пьера Карле де Шамблена де Мариво. К имени Мариво весьма редко, чтобы не сказать никогда, прикладывают определение «философ». В отечественном литературоведении он прежде всего – драматург, в зарубежном, особенно начиная с 80-х годов прошлого века – он также и романист-новатор. Наши исследователи лишь упоминают о его журналистской деятельности, но не анализируют ее.

Иное положение во французской литературной науке: здесь эссе Мариво, его статьи в периодике тщательно изучаются и комментируются. Журналистская деятельность Мариво охватывает период с 1717 г., когда он начал печатать свои статьи в «Меркюр галан» до 1755, когда он выпустил свои «Размышления». Причем, специалисты делают вывод о том, что еще в ранний период творчества, в своих первых эссе 1719 г. (названных, замечу попутно, «Мысли (Les Pensées) на разные сюжеты») Мариво «отказывается от описательности в пользу скорее философской рефлексии об эстетических понятиях»<sup>1</sup>. Но если первые размышления писателя ученые считают близкими моралистическим писаниям Лабрюйера, то его последние эссе, по их мнению, позволяют ставить вопросы, если не о философии в собственном смысле слова, то о трактовке образа философа и специфике философского письма. Не случайно Клеманс Азнавур, исследуя воздействие философского эмпиризма Дж. Локка на Мариво, обращается к анализу его журналов «Нищий философ» (1728) и «Кабинет философа» (1734), одновременно отмечая параллели с принципами повествования в романе «Жизнь Марианны» (1731–1740)<sup>2</sup>. А издатели эссеистики Мариво пишут об

---

<sup>1</sup> Escola M., Leborgne E., Abramovici J.-Chr. Présentation // Marivaux. Journaux II. P.: GF Flammarion, 2010. P. 7 – 49. P. 14.

<sup>2</sup> Aznavour C. Sens et connaissance: Influence empiriste chez Marivaux // CIELAM. Université Aix-Marseille, 2015. URL: [cielam.univ-amu.fr/node/1441](http://cielam.univ-amu.fr/node/1441)

«Удачливом крестьянине» (1734–1735) как о произведении, содержащем философские размышления, и утверждают, что один из персонажей «Кабинета философа», Ла Вердюр, предвосхищает образ главного героя этого романа – Жакоба<sup>1</sup>.

Слово «философ» имело широкое хождение во французской культуре XVIII в., а образ философа появляется во многих произведениях. Понятие философии и философствования уже в XVII столетии несло в себе смысл не только любознательности, обращенного к изучению причин и начал мира природы, но и владения своими страстями, подчинения нравственным принципам<sup>2</sup>. В XVIII веке этическая философия, «философский дух», направленный преимущественно в сферу общественной морали, постепенно стали главенствующими. В статье «Философ», помещенной в «Энциклопедии», Дюмарсе определял философа как человека, прежде всего, любящего жизнь и свободно мыслящего, ведомого разумом и опирающегося на опыт («факты»). Он обладает нравственными достоинствами, причем, его мораль носит не религиозный, а светский характер. С одной стороны, это – мыслящий человек, способный владеть своими чувствами, с другой он – не одинокий мыслитель-отшельник, а человек, любящий общество, умеющий и предаваться рефлексии в уединении, и вести интеллектуальные беседы в светских салонах. Это создавало почву для взаимного общения и размывания границ между любителями философствовать и профессиональными философами, а порой даже девальвировало само понятие философии: не случайно «философскими» называли произведения скандальной беллетристики, исполненные эротического «вольномыслия»<sup>3</sup>. К тому же слово «философ» могло означать в своей карикатурной версии изготовителя метафизических систем, к которым новая эпоха отнеслась весьма критически.

Кроме того, стремление мыслителей Просвещения к популяризации науки и философии, как и знаний вообще, естественно сбли-

<sup>1</sup> Leborgne E., Abramovici J.-C., Escola M. Op. cit. P. 22.

<sup>2</sup> См. подробно: *Jin Lu*. Qu'est-ce qu'un philosophe ? : éléments d'une enquête sur l'usage d'un mot au siècle des Lumières. Presse univ. Laval, 2005. 246 p.

<sup>3</sup> Darnton R. Edition et sédition. L'univers littéraire clandestine au XVIII siècle. P., 1995. P. 19.

жало философию с художественной литературой, породив столь характерный для того времени жанр философской повести, предполагающий особую структуру сюжета, подчиненного доказательству или опровержению какого-либо философского тезиса. Но что еще более важно в аспекте исследуемой темы – то, что жажда философствования, как и желание определить свою позицию по отношению к философии и философам, пробудились в самых разных кругах интеллектуалов XVIII в. – и просветительских, и непросветительских.

В частности, специфический интерес представляют взаимоотношения комедии и философии в эпоху Просвещения. Французские литературоведы, обратившись к этой проблеме, выяснили, что философ в комедиях этого периода оказывается объектом критики и насмешек<sup>1</sup>, при том, что в романах он показан совсем иначе<sup>2</sup>: как замечает С. Дюмушель, даже критически настроенный по отношению к Просвещению, «роман не стремится демонстрировать смешные стороны фигуры философа, а выводит на первый план ее противоречия и изъяны»<sup>3</sup>.

Образ философа не раз появляется и в пьесах Мариво и он представлен весьма критически. Литературоведы выделяют, по крайней мере, четыре комедии драматурга, которые называют «философскими»: это три «островных» комедии: «Остров рабов» (1725), «Остров Разума» (1727), «Колония» (1729) и комедия «Диспут» (1744). В то же время определение «философские» обычно ставят в кавычки, иногда те же произведения называют «социальными»<sup>4</sup> – и тоже с

---

<sup>1</sup> Le Philosophe sur les planches. L'image du philosophe dans le théâtre des Lumières: 1680–1815. Textes réunis par Pierre Hartmann. Strasbourg: Presses univ. de Strasbourg, 2003.

<sup>2</sup> См., напр.: Le Philosophe romanesque. L' image du philosophe dans le roman des Lumières. Strasbourg: Presses univ. de Strasbourg, 2007; Brix M. Sade est-il un philosophe des Lumières ? // Trans/Form // Acao. Sao Paulo, 2007. Vol. 30. N 2. P. 11–22.

<sup>3</sup> Dumouchel S. L'image du philosophe dans le roman du XVIII siècle: une figure désidéalisée // Acta Fabula. 17 avril 2008. URL: <http://www.fabula.org/revue/document4079.php>

<sup>4</sup> А. Д. Михайлов называл «Остров рабов», «Остров разума» и «Новую колонию» социально-философской трилогией – см.: Михайлов А. Д. Мариво-комедиограф // Михайлов А. Д. От Франсуа Вийона до Марселя Пруста: Страницы истории французской литературы Нового времени (XVI–XIX века): В 2-х т. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 62.

оговорками. Оговорки возникают от того, что, во-первых, социальные проблемы решаются в некоем утопическом пространстве, а, во-вторых, от того, что все эти утопии – любовные. Правда, португальский филолог Шуман в статье 2002 г. полагает, что «островные пьесы» Мариво дают пример «самой смелой рефлексии об источниках социального неравенства»<sup>1</sup>, но далее замечает, что Мариво не рисует в комедиях полной общественной системы своих «утопий» (например, в «Острове Разума» не поясняется структура той юридической службы, которая освящает, узаконивает любовные отношения персонажей), а эта полнота утопической модели – жанровый признак классической утопии Т. Мора, которую во Франции переиздали в 1715 г.

В любом случае Мариво создает некое экспериментальное пространство, в котором действительно вскрывается неразумность социального неравенства в частной жизни (в «Острове рабов» слуги и хозяева меняются местами, хозяева видят свое поведение в зеркале, со стороны, и это дает им возможность скорректировать свое поведение, впрочем, и слугам это дает возможность почувствовать, по крайней мере, неуютность занятия чужого места, неестественность исполнения чужой роли), опирающегося на незнание природы человека. Как справедливо пишет Анни Ривара, Мариво демонстрирует своего рода «комический катарсис», утверждает возможность сочувственного отношения к человеческой природе (с ее недостатками, слабостями, сумасбродством и пороками – но, что существенно, общими и для хозяев, и для господ), так что смелость писателя связана с иным, нежели у просветителей, пафосом и, безусловно, лишена социального радикализма Руссо<sup>2</sup>. Правда, наблюдения А. Ривара касаются не тех комедий, которые именуются философскими, а пьес «Двойное непостоянство» (1723) и «Игры любви и случая» (1731). Но в том-то и дело, что ученые постоянно констатируют близость, условно говоря, философских и любовных комедий, поскольку во всех этих произведениях варьируются одни и те же

---

<sup>1</sup> Schumans F. Le tremblement des codes dans les trois «Îles» de Marivaux // *Inter-cambio*. 2002. N 1. P. 195–217.

<sup>2</sup> Rivara A. Le comique et le sublime dans le théâtre de Marivaux // *Pensée de Marivaux...* P. 35–54.

темы, проблемы, идеи: это всегда испытание чувств, нравственных позиций и ценностей, динамика телесного и словесного, интеллектуального и чувственного, анализ человеческой природы, желания и т.п. Поэтому, в частности, С. Ушпермас обращается к изучению, как он выражается, «мысли тела» (*La pensée du corps*) одновременно в философском «Острове рабов» и любовно-психологических «Ложных признаниях»<sup>1</sup>, Р. Жоли анализирует отношение Мариво к философии, опираясь на разбор нефилософского «Любовного триумфа»<sup>2</sup>, С. Йеттер-Вассо обнаруживает связи в трактовке театрального пространства любовной пьесы «Арлекин, воспитанного любовью» и философского «Диспута»<sup>3</sup>, а Р. Томлинсон в статье «Мариво в садах Платона, или Анти-Пир» исследует полемику с платоновскими идеями в нефилософском «Любовном триумфе»<sup>4</sup>.

В самом деле, если выделить два основных пути взаимодействия философии и комедии – изображение фигуры философа, участие философа в комедийной фабуле, и включение философской проблематики в ткань сюжета комедии, то можно сразу увидеть, что философ в комедиях Мариво – «мальчик для битья», мишень острой критики. Только один пример: в пьесе «Остров Разума» восемь европейцев попадают на некий остров, который уменьшает их в размере, поскольку они поступают неразумно. С подсказки советника губернатора острова Блектрю (перефразированное имя из философских текстов Мальбранша – Бликтри) герои начинают исправляться, признают свое тщеславие, отсутствие здравого смысла – и вновь обретают человеческий масштаб – все, кроме поэта и философа. Причем, если поэт на какое-то время вырастает, потом «срывается» и т.п., то философу не суждено стать хоть сколько-нибудь разумнее. Вот что говорит философу в этой пьесе придворный: «Значит, вы, господин философ, всех менее способны стать разум-

---

<sup>1</sup> *Houppermas S. La pensée du corps chez Marivaux. De l'Île des esclaves aux Fausses confidences // Pensée de Marivaux... P. 55–68.*

<sup>2</sup> *Joly R. La haine du philosophe: notes pour une lecture psychanalytique du «Triomphe de l'amour» // Etudes littéraires. 1991. Vol. 24. N 1. P. 51–62.*

<sup>3</sup> *Yetter-Vassot C. L'espace théâtral signifiant de deux pièces de Marivaux: Arlequin poli par l'amour et la Dispute // Etudes littéraires. 1996. Vol. 29. N 2. P. 97–109.*

<sup>4</sup> *Tomlinson R. Marivaux dans les jardins de Socrate ou l'anti-Banquet // Etudes littéraires. 1991. Vol. 24. N 1. P. 39–49.*

ным, в то время, как я, человек, живший при дворе и, быть может, более других подверженный иллюзиям и сумасбродствам, обрел разум»<sup>1</sup>. Т.е., как верно замечает Р. Жоли, Мариво всегда с удовольствием отмечает неэффективность философии<sup>2</sup>. И если подойти с исторической точки зрения, то речь идет о конкретной, просветительской философии, от которой Мариво предпочитает держаться в стороне<sup>3</sup> – так же, как держаться в стороне от больших метафизических систем старой философии, являющейся объектом критики и просветителей: не случайно персонаж «Французского зрителя» «Неизвестный» (Письмо XXI) не хочет, чтобы его ассоциировали с «делателем систем»<sup>4</sup>.

Подчеркну, что Мариво отнюдь не чужд философской проблематики в творчестве в целом. Более того, по мнению А. Дене-Тюнне, «начиная с “Телемака наизнанку” и до последних сочинений можно обнаружить в его текстах следы чтения философских трудов»<sup>5</sup>. На страницах эссе Мариво упоминаются Декарт и Лабрюйер, Паскаль и Локк, Фонтенель и Мальбранш. Он размышляет, философствует в своих эссе из «Французского зрителя» (1721–1724), создает эссеистический журнал «Нищий философ» (1727), отдавая дань другому нищему философу – Диогену, а в 1734 г. публикует 11 выпусков «Кабинета философа». В этих эссе наиболее явно проступает близость Мариво и Паскаля, что заставляет даже одну из исследовательниц поставить вопрос, не является ли Мариво учеником философа XVII в.<sup>6</sup> Мариво действительно, если и не учился напря-

---

<sup>1</sup> *Мариво П. К. Остров разума, или Маленькие человечки // Французский театр эпохи Просвещения: В 2-х т. М.: Искусство, 1957. Т. 1. С. 240.*

<sup>2</sup> *Joly R. La haine du philosophe...Op.cit. P. 57.*

<sup>3</sup> Характерно, что специалисты, обнаруживая параллели между «Нищим философом» Мариво и «Племянником Рамо» Дидро, сближают позиции повествователя в «Нищем философе» и племянника Рамо – оппонента Философа-просветителя.

<sup>4</sup> *Le Spectateur français. Feuille XXI // Marivaux. Journaux I. P.: Garnier-Flammation, 2010. P. 223.*

<sup>5</sup> *Deneys-Tunney A. Marivaux et la pensée du plaisir // Dix-huitième siècle. 2003. N 35. P. 211–229. P. 215.*

<sup>6</sup> *Bénac K. Marivaux, disciple de Pascal? Les deux ordres du divertissement dans l'Indigent philosophe // Littérature. Toulouse, 2001.*

мую философии у Паскаля, то, безусловно, был одним из поклонников его идей<sup>1</sup>. Очень рано став сторонником «новых», Мариво, как ни парадоксально, «в эпоху, когда определение “новый философ” всегда подразумевало вольномыслие... неоднократно заявлял в периодике свою позицию христианина, опирающегося на евангельскую мораль»<sup>2</sup> и тем самым приближался к позиции Паскаля. Внимательный читатель «Мыслей», Мариво ощущал близость его собственных размышлений паскалевским, именно в этом Ф. Моро видит специфику чувствительности «нищего философа» – повествователя: тем самым писателю удалось с большей простотой и меньшим пафосом выразить мысли, сходные с теми, которые позже выразит другой наследник Паскаля – Ж.-Ж. Руссо<sup>3</sup>. Не вдаваясь в перечисление всех реминисценций из Паскаля, уже достаточно изученных и прокомментированных учеными, приведу лишь два из них: так, в III письме «Нищего философа» повествователь заявляет, что он, подобно природе, испытывает отвращение к пустоте (ср. у Паскаля: «Природа не терпит пустоты»), а в «Кабинете Философа» содержится одно из очевидно «паскалеобразных» рассуждений: «ум еще может примириться с Богом посредством сердца»<sup>4</sup>. Прочитав также общий вывод, сделанный Джин Лю, об особенностях рецензии паскалевской философии у Мариво: «В отличие от Дидро и д’Аламбера, разделявших Паскаля-верующего и Паскаля-философа, Мариво видит в Паскале модель совершенного философа, который соединяет христианскую веру, глубину мысли и оригинальность»<sup>5</sup>. В то же время Мариво никоим образом не повторяет эту модель, не претендует на место «второго Паскаля», Пожалуй, его как писателя, сочинителя, а не философа, привлекает та форма рефлексии, точнее – манера письма, каковую мы находим у Паскаля. В этой манере он обнаруживает необходимый для него язык беседы, используемый не только в эссеистике, но и в диалогах его пьес и

<sup>1</sup> «Combien Pascal n’a-t-il pas d’expression de génie?» – *Le Cabinet du philosophe. Lettre VI // Marivaux. Journaux II*. P.: Garnier-Flammarion, 2010. P. 232.

<sup>2</sup> *Leborgne E., Abramovici J.-C., Escola M.* Présentation. – Op. cit. P. 13.

<sup>3</sup> *Moreau F.* Le théâtre des voyages: une scénographie de l’âge classique. P.: Sorbonne, 2005. 584 p. P. 410.

<sup>4</sup> *Le Cabinet du philosophe.* Op. cit. P. 176.

<sup>5</sup> *Jin Lu.* Op. cit. P. 50.

в романном нарративе: «вся она состоит из мыслей, рожденных в обычных разговорах о жизни»<sup>1</sup>. В данном случае это не только новый способ, но и новый стиль философствования, который Ж. Бенрекасса определяет как выбор в пользу эстетической инвенции и глубины мысли<sup>2</sup>. Как писал сам Мариво, «человек, который много думает, углубляет предметы, о которых он размышляет: он проникает в них, делает весьма тонкие наблюдения»<sup>3</sup>. Уже в «Письмах об обитателях Парижа» (1717–1718) Мариво противопоставлял обладателя «*bel esprit*» философу-«геометру». Подобное разделение близко паскалевскому, у которого дух геометрии противопоставлен «*esprit de finesse*»: «Геометр, хоть и логичен в своих построениях, но сводит все к грубым и голым принципам, он не ощущает многих деликатных вещей»<sup>4</sup>. Как и Паскаль, Мариво предпочитает свободный беспорядок размышлений, называя его «рапсодией» (словом, которое еще у Мольера и Буало несло негативный смысл<sup>5</sup>, а у Мариво становится сознательно утверждаемой манерой – см. письма II и V «Кабинета философа»), поясняя в Письме I: «Речь вовсе не идет о последовательном сочинении; это большей частью отдельные куски, фрагменты мысли о самых разнообразных предметах и в самых разных формах: веселые, серьезные моральные, христианские, последних – довольно много, иногда – описания приключений, диалоги, письма, воспоминания, суждения о разных авторах...»<sup>6</sup>. Ранее, во «Французском зрителе», Мариво и вовсе определял свою манеру как «*badinage de reflexion*»<sup>7</sup>.

По этому поводу Жан Дажан пишет в своей статье: «Мариво не скупились... на философскую рефлексию, отдает себе отчет как в поэтике, так и умственной логике, моральных концепциях. Но Ма-

---

<sup>1</sup> *Pascal B. Pensées. Livre de Poche. P.: Ed. P. Sellier et F. Ferreyrolles, 2000. 736 p. P. 403.*

<sup>2</sup> *Benrekassa G. Marivaux et le style philosophique dans les Journaux // Marivaux et les Lumières: actes du colloque international. Publications de l'Université de Provence, 1996. P. 104.*

<sup>3</sup> *Le Cabinet du Philosophe. Feuille VI // Marivaux. Journaux II. Op. cit. P. 229.*

<sup>4</sup> *Pascal B. Op. cit. P. 447.*

<sup>5</sup> См. об этом: *Frantz P. Rhapsodies // Orages. 2006. N 5. P. 11 – 22.*

<sup>6</sup> *Le Cabinet de philosophe. Op. cit. P. 151.*

<sup>7</sup> *Marivaux. Journaux I. P.: Garnier-Flammarion, 2010. P. 61.*



риво не хочет быть профессионалом мысли, в его глазах это означает традиционность. Концептуальная сдержанность Мариво создает эффект философии, пусть и отличающейся от той, что складывается к 1720-м гг. Это философия скромная и хрупкая, и мы часто делаем вид, что пренебрегаем ею...»<sup>1</sup>. Несправедливость такого пренебрежения, поставленная под сомнение зарубежными исследователями, должна быть, наконец, преодолена и в отечественной литературной науке. Анализ связи между Паскалем и Мариво поможет, думается, не только открыть новое в судьбе Паскаля в последующие эпохи, и даже не только раскрыть новые стороны дарования Мариво<sup>2</sup>, но и с большей глубиной оценить разнообразие культуры и литературы эпохи Просвещения.

---

<sup>1</sup> *Dagen J. Le sublime dans la comédie // Marivaux: jeux et surprises de l'amour. P.: Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2009. P. 193.*

<sup>2</sup> В частности, это помогло бы понять интерес одного из самых глубоких философов немецкой классики – Гегеля – к произведениям Мариво (см. об этом: *Justin M. Le théâtre de Marivaux: une «phénoménologie du coeur»? // Dix-huitième siècle. 1975. P. 157–179).*

## ДЖ. Г. НЬЮМЕН – «АНГЛИЙСКИЙ ПАСКАЛЬ» XIX ВЕКА

В 2006 году была издана рукопись Джона Генри Ньюмена «Пятнадцать проповедей, прочитанных в Оксфордском Университете» под редакцией Джеймса Эрнеста и Жерара Трейси<sup>1</sup>. В своем комментарии к четвертой проповеди «Узурпация разума» редакторы оставили в первоначальном виде пометки Ньюмена, сделанные им карандашом на титульном листе непубликовавшейся ранее рукописи «На тему так называемого «марша интеллекта» в настоящее время» («On so called 'march of the intellect' at the present day»), написанной примерно в 1831 году. Одна из надписей гласит: «вопрос – Не составляют ли 'простое Понимание, Суждение и Дисциплина' суть мышления. Посмотреть у Паскаля». «qu[ery] Whether 'simple Appr[hension?]; and Disc[ipline]' do not make up the idea of reason – мышление. vid Pascal».

До того, вопрос влияния Паскаля на Ньюмена оставался открытым для исследователей, часть из которых склонялись к тому, что между мировоззрением и творчеством Паскаля и Ньюмена можно проследить связь, а часть не видела причин для существования такой связи. Сложность определения сходства заключалась в необходимости найти четкий и убедительный способ связать идеи Паскаля с идеями Ньюмена. Обнаруженные карандашные пометки Ньюмена о понимании, суждении и дисциплине являются существенным поводом к исследованию взаимосвязи между идеями Паскаля и Ньюмена.

Самый первый биограф Ньюмена и его друг Уилфрид Ворд относится к числу тех, кто считает, что Ньюмен развивал и углублял мысли Паскаля. Ворд писал, что «сущность мысли во многих

---

**Марианна Максимовна Коренькова**, старший преподаватель НИУ ВШЭ – Нижний Новгород.

<sup>1</sup> Newman, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*, edited by James David Earnest and Gerard Tracey (Oxford: Oxford University, 2006), 295.

отношениях почти идентична<sup>1</sup>» (“the substance of the thought is in many points almost identical”).

Также есть свидетельство уважительного отношения Ньюмена к Паскалю, как к духовному авторитету, которое читатель находит в личной переписке кардинала с одной из своих знакомых. В письме, о котором идет речь, Ньюмен рекомендует адресату читать «Мысли» Паскаля. Ньюмен считает, что такое чтение поспособствует духовному росту его знакомой<sup>2</sup>.

Исследователи богословских работ Ньюмена единодушно отмечают влияние идей Святого Августина на богословие Ньюмена<sup>3</sup>, которыми также руководствовался Паскаль<sup>4</sup>. Иен Кер современный исследователь жизни и творчества Ньюмена приводит высказывание самого кардинала о том, что фраза Святого Августина «*Securus-judicatorbis*» свела на нет идею *ViaMedia* – средний путь духовного движения Англиканской Церкви, а также способствовала обращению Ньюмена в римский католицизм. Мировоззрение Паскаля также встраивалось в «Августинскую традицию», хотя он и внес в нее некоторые изменения<sup>5</sup>.

Кроме того, можно указать на общие черты, которые прослеживаются в отношении Паскаля и Ньюмена к доказательствам религии. Ни Паскаль, ни Ньюмен не считали внешние аргументы достаточными или убедительными доказательствами религии как основания для веры.

Для Паскаля вера исходит от благодати, на уровне чувств и вследствие невыраженного словами рассуждения сердца. В эссе «*Grammar of Assent*» («Грамматика Согласия») Ньюмен приводит отрывки из «Мыслей» Паскаля и стоит на сходной позиции снискания веры человеком. Он убежден в приоритете неявных и субъективных измерений веры над ее внешними доказательствами<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Wilfrid Ward*, *Last Lectures by Wilfrid Ward* (London: Longmans, Green, & Co., 1918) 22, 30.

<sup>2</sup> *18 Letters and Correspondence of John Henry Newman*, edited by Mozely, 274.

<sup>3</sup> *Ian Ker*, *John Henry Newman: A Biography* (Oxford: Oxford University, 1988) 183.

<sup>4</sup> *Philippe Sellier*, *Pascal Et Saint Augustin* (Paris: Armand Colin, 1970).

<sup>5</sup> *Bernard Wills*, “Reason, Intuition, and Choice: Pascal’s Augustinian Voluntarism,” *International Philosophical Quarterly* 46/1 (March 2006): 43–58.

<sup>6</sup> *Newman’s An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, edited by I. T. Ker (Oxford: Clarendon, 1985).

Ньюменом был приобретен перевод «Мыслей» Паскаля, сделанный Исааком Тейлором, опубликованный как «Мысли о религии и философии» (1838) («Thoughts on Religion and Philosophy»), на который он ссылался в своих работах.

Этот подход Ньюмена и Паскаля к апологетике веры поддерживает Фредерик Коплстон<sup>1</sup>. Он пишет о том, что Ньюмен, размышляя о причинах веры в Бога, склонен пренебрегать безличными метафизическими аргументами, обращенными к интеллекту, и больше сосредотачивается на движении мысли и чувства, которое, по его мнению, приводит человека к Богу как к существующей реальности. Он не считает необходимым поиск доказательств и подтверждения, основанных на математических моделях. В контексте такого взгляда на веру имя Ньюмена часто связывают с именем Паскаля.

Кроме того, согласно работе Мэри Кэтрин Тилман прослеживается связь между философией Ньюмена и «Логикой» Пор-Рояля. Философский контекст «Логики» Пор-Рояля среди других мыслителей (Августин, Янсений, Декарт) задается в том числе и в значительной степени и Паскалем. Этот контекст был вполне рациональным, но эта рациональность была особенной, духовной рациональностью<sup>2</sup>.

Тилман доказывает, что школа мысли Пор-Рояля через Юма, Лока и Батлера прослеживаются у Ньюмена в его взгляде на математическое доказательство и логику<sup>3</sup>.

Вопрос духовного и интеллектуального родства между Блэзом Паскалем и Ньюменом лежит в области отношения двух великих философов и писателей XVII и XIX веков к главным вопросам бытия, верности евангелию, а также их «внутренней евангельской константе»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Copleston, Frederick, A History of Philosophy: Volume 8: Modern Philosophy: Bentham to Russell, Part II, Garden City, NY: Doubleday Image, 1967.

<sup>2</sup> Mainberger, G. K. Grammatic, Logic und Rhetoric in Port-Poyal [Text] / G. K. Mainberger // Логическое кантоведение – 4. Труды международного семинара. – Калининград, 1998.

<sup>3</sup> Tillman. "The Two-Fold Logos of Newman and Pascal: L'Esprit géométrique," Louvain Studies 15/2–3 (1990): 233–255.

<sup>4</sup> Красников Г. Н. На горней стороне Паскаля: Критический очерк на книгу Бориса Тарасова «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей / Наш современник. 2011г. № 9. С. 227–237.

Они жили в очень разные периоды истории и культурной среды: первый – в XVII веке, веке смешения суеверия и рационализма, второй – в викторианской Англии XIX века. Исходя из собственного понимания чистоты христианской веры, Паскаль разоблачал иезуитов, Ньюмен – протестантов. Паскаль и Ньюмен были исключительно образованными и высоко интеллектуальными людьми, при этом доказывали ограниченность научного метода и вообще разума в познании Бога.

Физическая боль Паскаля и душевные страдания Ньюмена, сопровождавшие его переход из господствующей протестантской религии Англии в католическую, оттачивали духовное зрение мыслителей, что позволило обоим оставить богатое духовное наследие.

## EXPORTATIONS PASCALIENNES: GIDE, SARTRE, BARTHES PASCAL ET L'ART DE S'EXPORTER

En repérant le pouvoir de la sentence à exciter des «idées et vues indistinctives»<sup>1</sup>, Nicole met le doigt sur le dynamisme de la citation et sur son travail au-delà du texte qui la porte; c'est déjà insister, dès lors, sur l'énorme portée du geste de la citation, ce que ne saurait méconnaître un siècle habitué, comme le précédent au moins, à penser par fragments<sup>2</sup>. C'est dire que l'on peut trouver au XVII<sup>e</sup> siècle une théorie autant qu'une pratique de la citation, elle-même dotée d'un double visage: celui de l'assimilation – les textes citent – et celui de la mémorabilité – les textes se font citer. De cela, Pascal est exemplaire.

Apprenant de Montaigne son aptitude littéraire à «se graver dans la mémoire», comme l'écrit Jean Mesnard<sup>3</sup>, et de la Bible, Pascal reste aujourd'hui en mémoire sous les figures du roseau pensant, du cœur creux et plein d'ordures, du ver de terre, ou du cœur et ses raisons que la raison ne connaît pas, autant de fragments passés en proverbes, et témoignant du moins, de la «vocation citationnelle»<sup>4</sup> de notre auteur, d'abord, et de la «force d'existentialité»<sup>5</sup> qui continue de rayonner depuis le cœur de la pensée pascalienne, trouvant toujours à s'ajuster à nos préoccupations modernes et à les soutenir théoriquement: «Peu d'écrivains possèdent, à l'égal de Pascal, le privilège de se trouver en communion constante avec les générations successives, si différentes soient-elles, et d'apporter des

---

**Пьер Лиро**, аспирант Университета Сорбонна – IV.

<sup>1</sup> P. Nicole, *Traité de la grâce générale*, I, Desprez, 1715, p. 96–97. Cité par B. Beugnot, *La Mémoire du texte*, Paris, Champion, 1994, p. 288.

<sup>2</sup> Voir sur cela B. Beugnot, *La Mémoire du texte*, éd. cit., p. 284.

<sup>3</sup> J. Mesnard, «Montaigne maître à écrire de Pascal», dans *La Culture du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1992, p. 88.

<sup>4</sup> Selon la formule de R. Barthes, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Seuil, 2002, p. 1187.

<sup>5</sup> Nous empruntons l'expression à M. Macé, dans *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, p. 217.

réponses toujours précieuses à leurs questions les plus fondamentales.<sup>1</sup>». En ce sens, Pascal s'adresse toujours à quelqu'un<sup>2</sup>.

Les raisons stylistiques d'une telle citabilité ont été explorées, il n'est pas besoin d'y revenir<sup>3</sup>: les études pascalienne ont montré à quel point Pascal use des ressources de la langue pour rendre ses écrits mémorables, et qu'en ce sens, il construit pour son lecteur la possibilité de reprendre le texte à son compte: autant d'énonciations aphoristiques que programme Pascal, si l'on entend bien par là, avec Dominique Maingueneau, un régime énonciatif particulier qui consiste en l'énonciation d'une phrase dé-textualisée<sup>4</sup>, donnée d'emblée comme mémorable et mémorisable, énonçant une vérité infiniment répétable et créditant l'aphorisateur d'une autorité qui se veut indiscutable<sup>5</sup>. De ce point de vue, Pascal est bien, nul n'en doutera, le candidat idéal à des aphorisations potentielles, au risque toujours entretenu par ce régime énonciatif de la décontextualisation, ou du contre-sens.

Ce n'est pas là, je crois, forcer le texte de Pascal, ou lui donner un visage qu'il n'a pas. Le corpus pascalien n'est certes pas uniquement, loin s'en faut, un réservoir de citations attendant d'être détachées et ré-énoncées. Mais le procédé peut néanmoins se justifier, sans violence, si l'on se rappelle que Pascal a été pour sa part très attentif à la capacité qu'a la citation de vivre par elle-même, de fertiliser sur un sol différent de sa première énonciation. Il a été lui-même exportateur de citations, et a été sensible à ce qui se joue vraiment dans le phénomène de la citation. Il suffirait de parcourir des yeux le corpus inachevé des *Pensées* et ses citations montaigniennes et bibliques, majoritairement, le montage polémique des *Provinciales* et les citations jésuites, ou l'architecture raisonnée des opuscules qui composent les *Écrits sur la grâce*<sup>6</sup> pour s'en convaincre. Que

---

<sup>1</sup> J. Mesnard, «Pascal et la contestation», *La Culture du XVIIe siècle*, éd. cit., p. 393.

<sup>2</sup> Voir A. Barnes, «Le dialogue avec Pascal», *Courrier international du centre Blaise Pascal*, 15/1993, p. 17-42.

<sup>3</sup> Voir L. Susini, *L'Écriture de Pascal. La lumière et le feu*, Paris, Honoré Champion, 2008.

<sup>4</sup> D. Maingueneau, *Les Phrases sans texte*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 13. On se reportera à ce livre pour une présentation plus exhaustive de la notion.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>6</sup> Pour les *Écrits sur la grâce*, desquels nous ne parlerons pas, on pourra consulter avec profit G. Ferreyrolles, «Les citations de saint Thomas dans les *Écrits sur la grâce*»,

le Mémorial<sup>1</sup>, le texte le plus intime peut-être que Pascal ait eu à écrire, regorge de citations bibliques trouvant à s'ajouter à la subjectivité de l'auteur, manifeste avec la plus grande intensité que la citation s'engage aussi, chez Pascal, à un certain degré, dans l'écriture de soi, comme ce fut le cas avec le maître Montaigne qui lui a sans doute appris comment faire ressource de la parole de l'autre, ou comment faire «usage»<sup>2</sup> de la citation. La chose est connue: Montaigne ne cesse d'interrompre le cours de son écriture par une «invasion de paroles étrangères<sup>3</sup>», détournant dans ces «emprunts<sup>4</sup>» les citations latines de leur contexte initial mais y trouvant des garants, malgré eux, parfois, de son argumentation propre. La déformation n'est pas interdite, puisqu'elle est la preuve de l'instabilité foncière du langage et de l'être, le discours de l'un engendrant dans un tournoiement infini du sens, le discours de l'autre: «Les paroles redites ont, comme autre son, autre sens<sup>5</sup>.» Mais le repérage de la «volubilité et discordance»<sup>6</sup> de l'homme et de sa parole ne rend néanmoins pas impossible l'appropriation de l'autre cité puisque la déformation à laquelle se livre Montaigne est une pliure de l'autre à soi: «Je tors bien plus volontiers une bonne sentence pour la coudre sur moi, que je ne tors mon fil pour l'aller quêrir.<sup>7</sup>» Garder l'initiative de l'invention, y mettre «l'adresse

dans D. Descotes (dir.), Pascal auteur spirituel, Paris, Champion, 2006, p. 143–159, et la notice de J. Mesnard, Œuvres complètes, III, Desclée de Brouwer, 1992, en particulier p. 543–592, qui montre admirablement la connaissance que Pascal avait de Montaigne, et le rôle majeur des excerpts dans la constitution de la pensée.

<sup>1</sup> Fr. 742.

<sup>2</sup> Fr. 618.

<sup>3</sup> J. Starobinski, Montaigne en mouvement, Paris, Gallimard, 1982, rééd. Folio essais 1993, p. 212.

<sup>4</sup> Sur la différence «emprunt» et «allégation» chez Montaigne, voir A. Compagnon, La seconde main, Paris, Seuil, 1979, rééd. Points, 2016, p. 346 et suivantes. Voir également, pour l'usage des citations chez Montaigne, J.-Y. Pouilloux, Lire les Essais de Montaigne, Paris, Maspéro, 1969, C. Brousseau-Beuermann, La Copie de Montaigne, Paris-Genève, Champion-Slaktine, 1989, M. Metschies, La Citation et l'art de citer dans les Essais de Montaigne, Paris, Honoré Champion, 1997, et l'incontournable H. Friedrich, Montaigne, Paris, Gallimard, 1968, rééd. tel 1984, p. 392–393 notamment.

<sup>5</sup> Montaigne, Essais, III, 12, p. 1110. Les références à Montaigne sont données dans l'édition de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2007.

<sup>6</sup> Essais, II, 1, p. 355. Voir Friedrich, Montaigne, éd. cit., p. 222.

<sup>7</sup> Essais, I, 25, p. 178. Voir aussi, dans le même essai, p. 157: «Et qu'il oublie hardiment, s'il veut, d'où il les tient, mais qu'il se les sçache approprier. La verité et la



de [l]a main»<sup>1</sup>, voilà qui justifie l'apparition de la parole étrangère et la concilie avec le propre de l'auteur, qui ne veut «faire montre que du mien et de ce qui est mien par nature.»<sup>2</sup> La citation est le trajet d'une appropriation individuante: c'est la parole de l'autre que je fais mienne non pour m'y cacher, mais pour y faire resplendir ma façon propre.

C'est ce que Pascal, grand lecteur de Montaigne, retient, pour son propre compte, en ré-orientant, liant à sa propre pensée les citations de Montaigne, mais ce qu'il programme également dans sa propre écriture, pour son lecteur:

*La manière d'écrire d'Épictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie est la plus d'usage qui s'insinue le mieux, qui demeure plus dans la mémoire et qui se fait le plus citer, parce qu'elle est toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie, comme quand on parlera de la commune erreur qui est parmi le monde que la lune est cause de tout, on ne manquera jamais de dire que Salomon de Tultie dit que lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose il est bon qu'il y ait une erreur commune, etc., qui est la pensée de l'autre côté.*<sup>3</sup>

Pour Pascal, le livre doit s'exporter, doit continuer à se proférer ailleurs que dans lui-même une fois possédé par son lecteur. La lecture de Montaigne et la pratique montaignienne de la citation lui ont enseigné un art stylistique – comment se faire citer, comment travailler la citabilité de son texte – et un art herméneutique – comment s'approprier la citation. Pascal connaît la puissance littéraire de la citation, et la force d'une exportation, et en est un praticien tout autant comme un modèle et un support pour laisser libre cours à nos propres pulsions de citation.

C'est dans l'espace ouvert par cette programmation citationnelle du texte que j'aimerais m'engouffrer, en envisageant trois «exportations»

---

raison sont communes à un chacun, et ne sont non plus à qui les a dites premierement, qu'à qui les dict après.»

<sup>1</sup> Essais, III, 12, p. 1103.

<sup>2</sup> Essais, III, 12, p. 1102.

<sup>3</sup> Pensées, fr. 618. Toutes les références aux Pensées se feront dans l'édition Sellier-Ferreyrolles (Livre de Poche, 2000).

pascalienne, c'est-à-dire trois «usages» de la citation pascalienne, ou trois pratiques d'auteurs justement appelées par les textes de Pascal, que sont André Gide, Jean-Paul Sartre, et Roland Barthes. Le choix n'est pas anodin et se justifie triplement:

1. par l'attention qu'ils ont manifestée à la valeur de la citation et de l'appropriation: Gide, d'abord, qui note dans *Les Pages immortelles de Montaigne*: «Chacun peut glaner dans les *Essais* ce qu'il lui plaît, qui souvent est ce qu'aura dédaigné tel autre. Il n'est point d'auteur qu'il soit plus facile de tirer à soi»<sup>4</sup>; Sartre, ensuite, par exemple dans ses *Carnets de la drôle de guerre*: «Des mots qui se sont logés en moi comme des substances étrangères, j'ai sécrété tous mes acides pour les ronger, j'ai mis des années à les dissoudre et pour finir je les ai changés en moi en me changeant»<sup>5</sup>; et Barthes, dont toute l'œuvre pourrait être citée tant il a médité l'appropriation que réclame le texte littéraire, comme dans cette déclaration de jeunesse, à propos d'une anthologie de citations classiques qu'il collecte: «Elles peuvent seulement servir à soutenir quelques affirmations précédentes. Mais y trouve qui veut ce qu'il veut. Ce sont des amorces. L'important, c'est qu'elles promettent.»<sup>6</sup>

2. par le genre littéraire qu'ils adoptent tous les trois dans les œuvres que j'envisagerai – l'écriture de soi, et précisément, à l'exception des *Mots*, «l'écriture du jour»<sup>8</sup>, c'est-à-dire le journal ou le carnet, qui accordent tous deux aux auteurs sollicités une valeur d'emblée existentielle, en les sollicitant dans leur approche quotidienne du monde,

---

<sup>4</sup> A. Gide, *Les pages immortelles de Montaigne*, Paris, Corrèa, 1939, p. 38. Voir aussi cette déclaration du *Journal*, à propos des citations du critique anglais Lytton Strachey: «Il n'admire point comme il faut.» (*Journal* 1, p. 1188). Les références au *Journal* se donneront dans l'édition d'Eric Marty, dans la collection de la Pléiade, parue en 1996 pour le volume 1 (abrégé *Journal* 1) et 1997 pour le volume 2 (abrégé *Journal* 2)

<sup>5</sup> J. P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2010, p. 915. La plupart des références à Sartre se feront dans cette édition.

<sup>6</sup> R. Barthes, «Plaisir aux classiques», *Œuvres complètes*, éd. Seuil, vol. I, 2002, p. 63. Les références à Barthes se feront dans cette édition dirigée par Eric Marty, parue au Seuil en 2002.

<sup>7</sup> Soit le *Journal* d'A. Gide, les *Carnets de la drôle de guerre* et *Les Mots* de J. P. Sartre, et les *Soirées de Paris* de R. Barthes.

<sup>8</sup> Selon la belle formule d'E. Marty, voir *L'Écriture du jour*. Le *Journal* d'André Gide, Paris, Seuil, 1985.

en les mobilisant non au faite d'une expérience impossible à répéter, mais pour désembrouiller la continuité d'une vie intérieure.

3. par la constance et la valeur de leur lecture de Pascal qui n'a pas été pour eux une rencontre fortuite mais l'occasion d'une véritable pratique méditative et pensante.

### **Gide ou l'attitude exemplaire du lecteur**

D'abord, chronologiquement, André Gide. La critique a déjà repéré, suivant les indications de Gide lui-même, les colorations pascalienues de son œuvre<sup>1</sup>. Mais sa vie est presque tout entière marquée par des lectures et des relectures de Pascal, dont le Journal atteste la présence de 1888 à 1943, présence variée, d'autre part, puisque si les Pensées sont les plus citées, de loin, les autres œuvres de Pascal ne manquent pas d'apparaître textuellement, toujours d'après l'édition Brunshvicg: les Provinciales, d'abord, 7 fois mentionnées, mais aussi l'Esprit Géométrique, une fois, l'Entretien avec M. de Sacy, 1 fois, les Lettres aux Roannez, 2 fois, la Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies, une fois, les autres lettres, une fois. La présence du masque de Pascal dans sa chambre<sup>2</sup>, et du nom de Pascal dans une liste dressée avant 1895 portant les «personnalités dont s'est formée la mienne»<sup>3</sup> attestent de l'importance de sa lecture.

C'est par ailleurs un texte qu'il aime mobiliser dans la conduite de sa vie, dont il fait usage véritablement, témoignant du «profit» avec lequel il lit Pascal en 1905: «repris avec grand profit les Pensées et Opuscules de Pascal dans l'édition de Br.»<sup>4</sup> Le même mot revient en 1916: «J'ai repris la lecture de Pascal, d'un beaucoup plus grand profit pour moi que Bossuet. La quotidienne méditation que je m'impose chaque soir et chaque matin, je commence à en ressentir le bienfait.»<sup>5</sup> C'est là une attitude courante, mais exemplaire, parce qu'elle est celle d'un auteur, d'un lecteur faisant ressource d'un livre, c'est-à-dire en en usant comme d'une technique de soi, comme d'un exercice spirituel thérapeutique; une autre preuve,

---

<sup>1</sup> Gide dit lui-même écrire la Porte Étroite concomitamment à une relecture de Pascal, voir Journal 1, p. 598.

<sup>2</sup> Journal 1, p. 194.

<sup>3</sup> Journal 1, p. 196.

<sup>4</sup> Journal 1, p. 478.

<sup>5</sup> Journal 1, p. 927.

autrement dit, de l'investissement d'un livre et de sa puissance dans une pratique du sujet. De ce point de vue, le verbe «reprendre» est tout à fait adéquat: il a «repris» Pascal en 1905, en 1916, mais encore en 1918<sup>1</sup> et en 1922 quand il écrit: «Je reprends ce matin, coupant la relecture des Provinciales, les Lettres spirituelles de Fénelon.<sup>2</sup>» La «reprise» met sur la voie d'un mode particulier de lecture: une lecture discontinuée mais jamais interrompue, et une lecture sollicitante, engageante, puisqu'il faut encore la force de se replonger dans le livre, d'y trouver de quoi, ce jour là, faire ressource, ou, comme dit Gide, «y apport[er] tout [s] son cœur»<sup>3</sup>. La reprise multiple suggère d'autre part – et les Pensées s'y prêtent fort bien – qu'il y a à reprendre sans cesse, qu'il y a encore à trouver. Et il témoigne dans son Journal de cette expérience, à l'aune de l'infini du texte: «Je croyais connaître Pascal. Chaque jour j'y découvre du nouveau.<sup>4</sup>» C'est bien là, derrière l'apparente banalité de la notation, le relevé d'une force pascalienne, qui justifie le retour incessant du lecteur, qu'il s'amuse à tromper – «je croyais connaître Pascal» – en même temps qu'il perpétue son actualité – «chaque jour j'y découvre du nouveau». Sollicitation d'un texte, donc, qui prête sans cesse sa voix à ces reprises qui engagent le cœur du lecteur, qui déjoue les attentes, mais qui n'en finit pas.

Et assurément, la forme fragmentée de Pascal se prête à autant de ré-énonciations, de reprises énonciatives du texte puisque la toute relative autonomie d'un fragment et sa force mémorielle de frappe préparent un texte à ses aphorisations successives, et à la pluralité de ses interprétations. C'est exactement ce que fait Gide citant Pascal: il éprouve le sens d'une citation, il essaie de l'ajouter à son existence, d'en faire quelque chose, de plier à soi le fragment cité: «Et ce matin, je lis dans Pascal: 'Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors.' [...] Vraiment as-tu connu, Pascal, tels tourments et troubles que les miens? Mais non! Je fais servir mes fins à tes paroles, leur prête un sens précis qu'elles n'ont pas. Tu parles de cela d'une manière abstraite et générale.<sup>5</sup>»

---

<sup>1</sup> Journal 1, p. 1060.

<sup>2</sup> Journal 1, p. 1192.

<sup>3</sup> Journal 1, p. 488.

<sup>4</sup> Journal 1, p. 201.

<sup>5</sup> Journal 1, p. 929.

Gide définit ici l'attitude du lecteur «dans son fauteuil»<sup>1</sup> avec une grande lucidité: il essaie de plier le texte à sa situation de vie, y reconnaissant quelque chose qui pourrait lui servir pour formuler sa vie intérieure – une pulsion centrifuge, une manie de ne jamais coïncider à soi – et est en cela aidé par l'appel de la citation à l'identification – via le présent, le nous, la logique apodictique de l'énoncé pascalien – tout en s'apercevant, dans un second temps, qu'il a ré-orienté la phrase, qu'il ne s'y adapte qu'imparfaitement, qu'il relit biographiquement, trop personnellement ce qui est une thèse ontologique chez Pascal. Il n'empêche que Gide s'est arrêté, qu'il a été requis par cet énoncé qu'il a ré-interprété, faussement mais avec lucidité, dans le sens de sa vie.

Il faut d'ailleurs, surtout, reconnaître que c'est bien contre Pascal, en réalité, que Gide lit Pascal lui-même. Dès le début de la tenue du Journal: «Je voulais comme je disais avec pose, mais comme je pensais sincèrement, 'tuer le moi', de Pascal, et maintenant ce 'moi' je le respecte, je le vénère, et m'efforce de le développer.»<sup>2</sup> Quelques années après, le jugement n'a pas varié: «Le moi est haïssable, dites-vous. Pas le mien. Je l'aurais aimé chez un autre; sera-ce que parce que c'est le mien que je devrai faire le difficile. Sur quel «moi» pur n'aurais-je pu tomber! Je vous plains si vous sentez en vous de quoi haïr.»<sup>3</sup> Dans ce laboratoire littéraire qu'est le Journal, il n'est pas surprenant de trouver une déclaration en laquelle le projet diariste s'élabore et se conforte. Le Journal de Gide, qui prend le «risque» de la sincérité, qui tente l'authenticité, l'écriture du «moi», a bien, en son départ, converti la lecture de Pascal en anti-modèle, en ressource négative à partir duquel son projet personnel, autobiographique et littéraire, se tente. Certes, là encore, il s'agit d'une ré-interprétation: le «moi» de Pascal n'est pas le «moi» que vise Gide qui entend là quelque chose comme la personnalité; plus encore, le fragment de Pascal n'est pas immédiatement un ordre, mais la description d'un fait objectif, d'un moi, qui se rend haïssable, «incommode» et «injuste»<sup>4</sup>, et Gide radicalise volontiers ce qui

---

<sup>1</sup> M. Charles, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil, 1977, p. 29.

<sup>2</sup> Journal 1, p. 26.

<sup>3</sup> I, 254.

<sup>4</sup> Fr. 494. Voir L. Thirouin, «Le moi haïssable, une formule équivoque», *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2005, p. 217–247.

n'est qu'un moment dialectique de la pensée de Pascal, qui reconnaît la place d'un véritable amour de soi. Somme toute, Gide choisit, lecteur attentif, mais classique, tout à fait de son temps, un Pascal, choisissant de ré-énoncer des lieux déjà institutionnalisés mais qui prolongent la fortune d'un «funeste Pascal<sup>1</sup>», garant d'une philosophie pathétique et sceptique: «Mais de là cette angoisse où, par la suite et jusqu'à la fin, Pascal se débat. C'est proprement là ce qui fait sa grandeur et qui donne à sa voix ce tremblement incomparable, ce pathétique d'une âme aux abois.<sup>2</sup>». Voilà un Pascal classique, mais exporté dans le domaine de la vie gidiennne, et sur le terrain de son exploration littéraire, l'aidant à la constitution d'un geste qui s'affirme dans son opposition même à une phrase de Pascal.

### **Sartre, exportation parodique et philosophique**

On repèrera chez Sartre la même présence continue de Pascal: les œuvres littéraires, romans et théâtre, (*La Nausée*, *L'Âge de raison*, *Nekrassov*, *Les Troyennes*), les œuvres autobiographiques (*Les Mots*, les *Carnets de la drôle de guerre*) et philosophiques (*l'Être et le Néant*) attestent de leur intertextualité pascalienne, mais qui frappe d'emblée par le caractère tout à fait topique des reprises – le roseau pensant, le cœur creux et plein d'ordures. D'ailleurs, de la culture pascalienne de Gide à celle de Sartre, il ne semble pas y avoir de changement significatif, comme semble en témoigner la première des deux présences de Pascal dans *l'Être et le Néant*, dans lequel on trouve, à la faveur d'un développement sur l'attribution rétrospective à une vie vécue de qualités essentielles ou significatives: «Nous pourrions dire de telle morte, comme Mauriac d'une de ses héroïnes, qu'elle a vécu en 'désespérée prudente'; nous pourrions saisir le sens de 'l'âme' de Pascal (c'est-à-dire de sa vie intérieure) comme 'somp tueux et amer' ainsi que l'écrivait Nietzsche. )<sup>3</sup>» On n'est pas loin

---

<sup>1</sup> Voir A. Compagnon, «Le funeste Pascal», *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 2007/2, vol. 107, p. 413–432. Il reprend la formule à Massis, Mauras et notre temps, *Entretiens et souvenirs* (1951), éd. déf. Paris, Plon, 1961, p. 402.

<sup>2</sup> *Journal* 2, p. 912.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 586. La deuxième (ibid. p. 608) crédite Pascal d'une «perspicacité» phénoménologique en réussissant à montrer la profondeur existentielle du divertissement.

du «funeste Pascal» dont Antoine Compagnon commence l'histoire, dans cette citation du grand œuvre philosophique que l'on pourrait qualifier d'«éclat autobiographique»<sup>1</sup>, qui porte peut-être le souvenir, narré dans les Mots, de la rencontre fortuite entre le jeune Sartre et le «masque de Pascal mort.»<sup>2</sup> Le cliché ne manque néanmoins jamais de fertiliser chez Sartre, qu'il soit revendiqué comme tel – dans Les Mots – ou revitalisé par sa philosophie – dans les Carnets.

D'abord, à l'écriture autobiographique de Gide, narcissique par essence, en quelque sorte, et sincère sur ce point là, Sartre oppose l'impossibilité de tenir un journal intime et revendique des raisons philosophiques. S'il écrit dans les Carnets avoir commencé son entreprise à la lecture du Journal de Gide, il avoue immédiatement après qu'il s'en distingue, opposant «l'examen de conscience»<sup>3</sup> de Gide à son carnet qui est celui d'un «témoin». Comment pourrait-il en être autrement lorsque le philosophe écrit dans l'Être et le Néant: «La structure essentielle de la sincérité ne diffère pas de celle de la mauvaise foi»<sup>4</sup>? Car dans l'examen de conscience, dans «l'effort de sincérité, je «détermine», au sens fort, ce que je suis, je fixe me essence, et irrévocablement, me «constitue comme une chose»<sup>5</sup>. Sur un fondement phénoménologique autre que celui de Pascal, Sartre, somme toute, se rapproche bien plus que Gide de la conception du «moi» pascalien, impossible à fixer, impossible à «situer» ou à localiser: c'est le sens, peut-être, de l'interrogation fameuse de Pascal: «Qu'est-ce que le moi?»<sup>6</sup>.

Et c'est dans ce contexte là d'une interdiction d'ordre philosophique de dire le moi qu'il faut interpréter les citations pascaliennes, qui sont donc utilisées selon un tout autre dispositif que celui de Gide, où la citation entre pleinement dans l'effort d'examen de soi. On peut en repérer deux variantes.

---

<sup>1</sup> Voir J. F. Louette, «Éclats autobiographiques dans l'Être et le néant», Les Temps modernes, 2006/7, n°641, p. 168–196.

<sup>2</sup> Les Mots, p. 132.

<sup>3</sup> Carnets de la drôle de guerre, p. 377; voir généralement p. 371–377; voir sur ce point Michel Contat, «Les Carnets de la drôle de guerre, effets d'écriture, effets de lecture», Littérature, 1990, n°80, p. 17–41.

<sup>4</sup> L'Être et le Néant, éd. cit., p. 100.

<sup>5</sup> Ibid., p. 97.

<sup>6</sup> Fr. 567.

## Les Mots: le travail du cliché

Dans *Les Mots*, premièrement, le «dispositif extime<sup>1</sup>» consiste à se mettre à distance, à parler obliquement de soi, en se dissociant de son «moi» d'enfant, pour s'en moquer. La reprise pascalienne entre tout à fait dans cet ordre là: «De bonnes amies dirent à ma mère que j'étais triste, qu'on m'avait surpris à rêver. Ma mère me serra contre elle en riant: 'Toi qui es si gai, toujours à chanter! Et de quoi te plaindras-tu? Tu as tout ce que tu veux'. Elle avait raison: un enfant gâté n'est pas triste; il s'ennuie comme un roi. Comme un chien.<sup>2</sup>» On reconnaît, dans l'alliance du roi et de l'ennui, la condensation d'un fragment de Pascal sur l'ennui du roi, dont un des développements se termine ainsi: «Un roi sans divertissement est un roi plein de misère.<sup>3</sup>» Dans un premier mouvement du texte, Sartre reprend à son compte l'analyse pascalienne: l'enfant gâté est la figure proprement sartrienne du roi sans divertissement, qui n'est pas affecté de tristesse mais d'ennui. La reformulation du roi en «chien» est un autre mouvement d'appropriation de la citation, puisque l'enfant est dit quelques lignes auparavant retomber «dans la stupeur animale<sup>4</sup>». La citation pascalienne s'ajoute à l'expérience proprement subjective de l'enfant.

Mais, dans un second temps, la citation est détournée: on la reconnaît – elle sollicite le savoir de son lecteur, la connaissance de ses lieux communs scolaires – mais elle est atteinte par une sorte de corrosion. En reformulant à travers l'hyperbate la comparaison, en substituant le chien au roi, Sartre s'en distancie en dévaluant le comparant. La substitution vaut mise à distance ironique. D'autant que, semble-t-il, la citation ne vaut donc pas tant pour le raisonnement pascalien, que pour le fait même qu'elle est de Pascal, et, sans doute, par le fait même de son caractère scolaire ou anthologique: en la mettant à distance, Sartre atteste de son refus caractérisé du prestige des Belles Lettres<sup>5</sup>. On peut même supposer que la citation déformée a été apprise et retenue, transmise par la culture

---

<sup>1</sup> *Jean-François Louette*, «Introduction», dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, éd. cit., p. 22.

<sup>2</sup> *Les Mots*, p. 50.

<sup>3</sup> Fr. 169.

<sup>4</sup> *Les Mots*, p. 50.

<sup>5</sup> «Introduction», p. 46.



classique de son grand-père, et proférée comme une réplique par l'enfant «comédien»<sup>1</sup>. La reprise est alors encore plus ironique, puisqu'elle est un signe de la Comédie généralisée et de l'inauthenticité puissante de l'enfant Sartre qui, dira-t-il à l'envi, joue un rôle<sup>2</sup>. On pourrait faire la même analyse pour la seule citation exacte des Pensées dans *Les Mots*<sup>3</sup>, emprunte d'une très grande ironie, puisqu'elle est ré-énoncée, décontextualisée, et mise au service de l'inauthenticité du narrateur qui endosse le rôle d'écrivain comme sa nécessité.

Un mot de l'autre apparition de Pascal dans *Les Mots*, sous une forme non citationnelle, mais objectale, et qui entre dans la même perspective. Accompagnant sa grand-mère dans un magasin de porcelaines, Sartre enfant est non seulement témoin d'une grande scène de comédie entre sa grand-mère et la vendeuse, mais se rend aussi compte de sa propre vie d'acteur et de son infidélité à lui-même: «Je ne cessais de faire peau neuve et j'entendais mes vieilles peaux retomber les unes sur les autres». Il est à l'écart de la scène, et le narrateur adulte écrit: «On m'a relégué dans un coin en me recommandant de ne toucher à rien, on m'oublie, terrorisé par les fragilités qui m'entourent, par des étincellements poussiéreux, par le masque de Pascal mort, par un pot de chambre qui figure la tête du président Fallières.<sup>4</sup>» Pourquoi apparaît subitement le masque funéraire bien connu de Pascal dans ce magasin de porcelaines? Il en va certes d'abord une «réification de l'objet culturel»<sup>5</sup>: Sartre reprend la figure institutionnelle de Pascal et la vide littéralement de sa substance:

---

<sup>1</sup> *Les Mots*, p. 50.

<sup>2</sup> «La Comédie me dérobaît le monde et les hommes: je ne voyais que des accessoires et des rôles à tenir.» (*Les Mots*, p. 45) Jusqu'à la fin: «Allez vous y reconnaître. Pour ma part, je ne m'y reconnais pas, et je me demande parfois si je ne joue pas à qui perd gagne.» (*Les Mots*, p. 139)

<sup>3</sup> *Les Mots*, p. 135: «C'est à ce moment palpitant que ma gloire choisit pour réintégrer son domicile, l'Humanité pour se réveiller en sursaut et m'appeler à son secours, le Saint Esprit pour me chuchoter ces mots bouleversants: 'Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé'.»

<sup>4</sup> *Les Mots*, p. 132.

<sup>5</sup> Voir Jacques Deguy, Sartre. Une écriture critique, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2010, p. 108; l'auteur analyse les variantes entre le manuscrit des *Mots* et le texte définitif, et met en évidence la réification progressive de la figure de Pascal, qui, dans une première ébauche, apparaissait dans une réplique du grand-père de Sartre.

la Culture est réifiée, mise à distance, ironiquement enserrée dans ce masque funéraire appartenant au domaine de la poussière et relégué au rang des babioles. Mais deux autres sens cristallisent autour de ce masque mort:

1. si on met l'accent sur le «masque», on retrouve le thème de la comédie, comme une confrontation objective, littéralement, avec son inauthenticité<sup>1</sup>, et plus précisément encore avec le rôle qu'il s'apprête à endosser en devenant écrivain, puisque c'est dans les termes de la religion catholique que Sartre conçoit la mission qu'il croit recevoir à la fin: «Prélevé sur le catholicisme, le sacré se déposa dans les Belles-Lettres et l'homme de plume apparut, ersatz du chrétien que je ne pouvais être.<sup>2</sup>»; dans le masque de l'écrivain catholique – Pascal – Sartre rencontre son rôle futur, et le masque devient l'image sensible, palpable, d'une «futuration» de soi livrée dans son inauthenticité;

2. si on met l'accent sur le «mort», on ne peut qu'être frappé par la possibilité de voir là la réactivation d'un thème baroque – dont Pascal a largement usé – le masque étant le symptôme d'une inconstance ontologique, relayée par la substantivation de l'adjectif «fragile» juste avant – les «fragilités qui m'entourent» – orientant vers un déchiffrement symbolique de la scène.

Probablement, les sens se superposent via le masque funéraire de Pascal plus qu'ils ne s'opposent: l'inauthenticité prend la forme corrosive de l'ironie, de la destruction de la Littérature, mais aussi la forme angoissante de la contingence ontologique de l'homme, et, en cela, dans ce masque de Pascal mort, s'engouffre la philosophie de l'Être et le Néant: le masque funéraire devient, peut-être, derrière le souvenir, la figuration objective ou objectale du geste inauthentique de la conscience qui cherche à oblitérer sa contingence. En tout état de cause, et à tous les niveaux, la présence de Pascal, ironique et philosophique – ou plutôt philosophique parce qu'ironique – fait sens.

---

<sup>1</sup> Voir sur cette notion Philippe Cabestan, «Authenticité et mauvaise foi: que signifie ne pas être soi-même?», *Les Temps Modernes*, 2005/4 n°632-633-634, p. 604-625.

<sup>2</sup> *Les Mots*, p. 136.

## Les Carnets de la drôle de guerre: la citation fertile

Dans les Carnets, une autre stratégie se met en place: la fertilisation philosophique de la pensée de Pascal. Il s'agit alors de parler de soi comme d'un «universel singulier» (Montaigne), ou comme «d'un homme qui les vaut tous et que vaut n'importe qui<sup>1</sup>», au sein de cette forme mouvante qu'est le journal philosophique, qui se nourrit de l'expérience<sup>2</sup> convertie en philosophie. Un premier exemple parmi les quatre mentions de Pascal le démontre: «La grandeur est inhérente à notre condition d'homme, elle n'a de sens que par l'être-délaissé-dans-le-monde. C'est le sens de la pensée de Pascal: 'L'homme est un roseau, le plus faible de la nature, etc.' Et elle retient, dans son apothéose, cette faiblesse comme un élément nécessaire.<sup>3</sup>» Le «etc.» invite déplier le texte cité: «L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien.<sup>4</sup>» Sartre lit Pascal après ou d'après Heidegger mais avec sa tonalité propre: le roseau pensant devient pour lui un existentiel, une «structure essentielle» de l'homme qui dit à la fois le délaissement – la condition originellement jetée de l'homme – et la grandeur qui ne peut être que le fait d'un homme incarné<sup>5</sup>. Il retranche Pascal de son argumentation dialectique pour le renvoyer au terrain confus de l'existence, comme le dirait Merleau-Ponty, mais en faisant fertiliser en phénoménologie l'image si rebattue du roseau pensant, dont *Les Mots*, in fine, donneront une incarnation sous la figure de Philoctète<sup>6</sup>. Il met en effet le doigt sur le potentiel phénoménologique

<sup>1</sup> *Les Mots*, p. 139.

<sup>2</sup> Voir J. F. Louette, «Introduction», éd. cit., p. 42: «Il ne s'agit pas de réduire le philosophique au biographique, mais de repérer comment l'examen conceptuel se nourrit de l'expérience, voire se modèle en elle.»

<sup>3</sup> *Carnets de la drôle de guerre*, éd. cit., p. 231.

<sup>4</sup> Fr. 146.

<sup>5</sup> «Quand je rêve de grandeur, il me semble que je déchois de cette paix inhumaine de la conscience transcendantale pour m'incarner dans l'homme que je suis.» (ibid.)

<sup>6</sup> Sartre réinvestit dans *Les Mots*, sous la figure de Philoctète, ce développement: «En ce cas je serais Philoctète, magnifique et puant, cet infirme a donné jusqu'à son arc sans condition: mais souterrainement, on peut être sûr qu'il attend sa récompense.» (*Les*

de la grandeur pascalienne, dont l'intrication avec la misère – la grandeur est bien, chez Pascal, du moins dans une de ses formes, la conscience de la misère – renvoie en dernière analyse à l'incarnation constitutive de l'humanité: il n'y a de grandeur que pour qui est d'abord délaissé. En ce sens, Sartre nous invite à interroger à nouveaux frais le couple grandeur/misère dans sa dynamique phénoménologique.

Une autre mention de Pascal dans les Carnets mérite notre attention: «(...) J'ai été formé par un rationalisme impersonnel qui m'a donné le sens de l'impersonnalité pour les idées. C'est parce qu'une idée de Pascal, dès que je la sais, m'apparaît à moi autant qu'à Pascal ou qu'à mon voisin, ou plutôt c'est parce qu'elle me semble propriété collective, c'est pour cela que je n'ai nul besoin de posséder un Pascal en chagrin dans ma bibliothèque.<sup>1</sup>» En dissolvant la notion de propriété, Sartre atteste certes du caractère universel de Pascal, qui s'efface derrière ses idées pour devenir propriété de tous. Mais il retrouve ici, et l'exemple de Pascal n'est sans doute pas au hasard, la pensée de Pascal comme celle de Montaigne. Pascal: «Ce n'est pas dans Montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois»<sup>2</sup>. Montaigne: «Ce n'est non plus selon Platon que selon moy, puis que luy et moi l'entendons et voyons de mesme»<sup>3</sup>. Si la propriété personnelle ne compte pas, c'est qu'il n'importe pas plus qu'elle soit mienne qu'elle soit à un autre: il importe qu'elle puisse être disponible pour tous. À ce compte là, Sartre, suivant l'appel de Montaigne et de Pascal, fait passer la vérité avant toute idée d'auctorialité et en tire une autre structure essentielle de l'homme: quand je connais une idée, que je lis en Pascal, je m'approprie l'idée, car «connaître, c'est s'approprier

---

Mots, p. 139). À noter que le développement des Carnets devient personnel, prouvant que l'argumentation ici est résolument existentielle, procédant à partir d'un vécu: «Quand j'étais enfant, je le savais. Je figurais mon délaissement – dans des histoires que je me contais – en inventant des situations où j'étais ruiné, méconnu, injustement accusé, abandonné de tous. Je conservais dans ces pénibles circonstances un silence digne, je refusais de me défendre. Aussi quelle fête quand enfin on me rendait justice. Les larmes m'en venaient aux yeux.» (Carnets, p. 231).

<sup>1</sup> Carnets de la drôle de guerre, p. 538.

<sup>2</sup> Fr. 568.

<sup>3</sup> Essais, I, 25, p. 157.

[...] <sup>1</sup>». En définissant ainsi la connaissance comme une appropriation<sup>2</sup>, Sartre ne se contredit pas, mais plutôt s'autorise à penser la force d'une lecture qui engage le sens du monde tout entier. Toute connaissance est à chaque fois, pour chaque homme, une appropriation qui «consiste essentiellement à capter le sens du monde par des phrases<sup>3</sup>». Belle définition de la connaissance en général, et de la connaissance par la littérature en particulier, définie comme art de capter le sens du monde par des phrases et de l'incarner: «On peut avoir toutes les idées du monde, et jouer avec. Elles n'ont de réalité que lorsqu'elles sont vécues, c'est lorsque la situation les réveille et les réalise en chacun comme un moyen de vivre<sup>4</sup>». Encore une fois, Pascal fertilise sur le sol phénoménologique sartrien qui décèle dans un fragment particulièrement aphorisant, sous-entendu dans la mention de Pascal, une structure essentielle de l'être pour Sartre. La fertilisation est en deux sens au moins: Pascal aide Sartre à penser la lecture comme appropriation qu'il distingue éminemment de la propriété; Sartre nous aide à percevoir plus radicalement la puissance d'une lecture appropriante, ou à définir existentiellement ce qui se trame derrière une lecture envisagée comme mise en pratique de phrases, ou comme réservoir de styles d'existence.

Pascal chez Sartre, dès lors, est bien réduit à quelques phrases, quelques idées remarquables, noyaux qui s'implantent de façon décontextualisée, ôtés au processus dialectique des Pensées et mis au service d'un déchiffrement existentiel de l'homme, ce qu'à coup sûr, Pascal avait initié.

---

<sup>1</sup> Carnets de la drôle de guerre, p. 539.

<sup>2</sup> Ce qu'il développe dans le chapitre «Faire et avoir» de *L'Être et le Néant*, sans varier. Voir Sandra Teroni, «L'arc de Philoctète. Sartre et l'attirance pour le don», *Cahiers de l'AIEF*, 1998/50, p. 279-295.

<sup>3</sup> Carnets de la drôle de guerre, p. 539.

<sup>4</sup> Carnets de la drôle de guerre, p. 915. Ce dont Sartre peut à titre personnel témoigner: «Des mots qui se sont logés en moi comme des substances étrangères, j'ai secrété tous mes acides pour les ronger, j'ai mis des années à les dissoudre et pour finir je les ai changés en moi en me changeant.» (id.)

## Barthes ou Pascal intime

On notera enfin chez Barthes la même réprobation du journal intime que celle que manifestait Sartre, mais avec ceci de particulier que celle de Barthes s'exprime significativement avec les mots de Pascal même: «En somme, journaux intimes et textes actuels pourraient également prendre pour devise ce mot de Pascal (je cite de mémoire): 'J'avais une pensée; je l'ai oubliée, j'écris, au lieu que je l'ai oubliée.'»<sup>1</sup> Il le redira avec la même formule dans cet écrit de soi si particulier qu'est Roland Barthes par Roland Barthes: «le second degré et les autres j'écris: ceci est le premier degré du langage; puis j'écris que j'écris: c'en est le second degré (déjà Pascal: 'pensée échappée etc. j'écris au lieu qu'elle etc.）」<sup>2</sup> Explicitement, Pascal l'accompagne, à l'aide d'un fragment unique réinvesti plusieurs fois, dans la formulation d'une méfiance à l'égard de l'écriture de soi, qui est toujours frappée d'un redoublement risqué. Le fragment de Pascal<sup>3</sup> faisait signe vers la vanité de l'homme, vers l'inconstance d'une pensée évanouie avant de pouvoir la saisir, tandis que l'écriture se bornait – mais c'est déjà beaucoup – à enregistrer la perte, se repliant sur elle-même et son vide. Barthes retranche le potentiel ontologique pour en retenir l'auto-réflexivité du geste de l'écriture, comme si Pascal anticipait à quelques siècles de distance la dénonciation des pièges du journal intime<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Barthes, *Œuvres complètes* (abrégé OC), II, «Alain Girard, Le journal intime», éd. cit., p. 810. Cela s'accompagne de la même méfiance à l'égard du Journal de Gide, que lui aussi, pourtant, lit attentivement: «Il (Gide) accommode sans cesse l'image à la vision paresseuse ou malveillante du public.» (OC, I, «Notes sur André Gide et son Journal», p. 36.)

<sup>2</sup> R. Barthes, OC, IV, Roland Barthes par Roland Barthes, p. 645.

<sup>3</sup> Fr. 459: «Pensée échappée, je la voulais écrire; j'écris au lieu qu'elle m'est échappée.»

<sup>4</sup> Ce n'est pas, loin s'en faut, la seule fois que Barthes se servira de Pascal comme aide à la théorisation: Voir OC, V, p. 337: «Nous découvrons alors que le tempo est l'enjeu même de toute théorie et de toute histoire de la lecture. Le classicisme (au sens très large du terme) dont nous vivons encore, a établi une norme du début de lecture, un rythme optimal que l'on doit imprimer à l'œil intelligence qui lit, en deçà ou au delà duquel il n'y a que démesure et non sens. Pascal a formulé cette Loi de lecture («quand on lit trop vite ou trop doucement, on n'entend rien») et l'a développée à propos de la peinture: ainsi les tableaux etc. (...) c'est là, je crois, un effet théorique important en faisant du tempo un élément constituant du sens, on fait de la lecture elle-même un texte.»

On peut alors être un peu surpris de voir Barthes, dans ses derniers écrits, se tourner vers une écriture diariste, y trouvant néanmoins de quoi expérimenter, et inventer une forme plus consciente d'elle-même que celle de Gide<sup>1</sup>. Et dans ce revirement qui n'en est pas un, Pascal continue de l'accompagner. La date de ce revirement est importante: 1977. C'est là le début, pour Barthes, sans doute après la mort de sa mère et un voyage à Casablanca, de ce qu'il appellera sa Vita Nova – «Il faut que je choisisse ma dernière vie, ma vie nouvelle»<sup>2</sup> – incarnée dans cet ultime projet qu'est le roman Vita Nova, laissé à peine sous la forme d'une esquisse, mais pensé sous la forme d'une conversion: «La littérature a sur moi un effet de vérité autrement violent que la religion. Je veux dire par là, simplement, qu'elle est comme la religion.»<sup>3</sup> Fait notable, cette conversion quasi mystique à la religion du Roman, qui s'accompagne de la tenue d'un journal intitulé Soirées de Paris, est marquée autant par la lecture de Guerre et Paix, que par une lecture méditative de Pascal et de ses Pensées. Le manuscrit de Vita Nova en porte la trace évidente: «[...] Pensées dans lesquelles, la Référence aux Écritures (citations) serait remplacée par la Référence à la littérature (citations).»<sup>4</sup> Pascal devient le modèle importé dans le champ de la Littérature de Barthes qui se modèle sur l'expérience religieuse du premier, et sur ses caractéristiques esthétiques: «Lisant Pascal: Envie de faire comme si je devais écrire ma grande œuvre – Mais apologie de quoi? Là est la question! en tout cas pas de «moi»! – et qu'il n'en restât que des ruines ou des linéaments, ou parties erratiques (comme le pied peint par Porbus) des fragments d'inégale longueur.»<sup>5</sup> Les Pensées en roman, où la conversion à laquelle il s'agit de préparer est celle de la Littérature: voilà le projet de Barthes, pour qui, définitivement, à la fin de sa vie, les Pensées sont le Livre idéal, rêvé, inatteignable, et symptomatique, là encore, d'une écriture où le moi n'a pas droit de cité.

Quant à la lecture personnelle des Pensées, le Journal écrit concomitamment à ce projet l'atteste<sup>6</sup>: «Les Deux Magots ayant rouvert, il y a

---

<sup>1</sup> Voir le texte de Barthes dans OC, V, intitulé «Délibération».

<sup>2</sup> OC, V, p. 469.

<sup>3</sup> OC, V, «Délibération», p. 675.

<sup>4</sup> OC, V, «Transcription de Vita Nova», p. 1016.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> OC, t. V, «Soirées de Paris», p. 983 et suivantes. Voir Frédéric Martin-Achard,

moins de monde qu'au Flore; l'intérieur est presque vide. J'y lis, en levant souvent la tête, mais non sans profit, les Pensées de Pascal. [...] Je suis allé au Flore reprendre les Pensées de Pascal en fumant mon cigare». Le 2 septembre, il écrit: «Tassé dans le fauteuil, sans même avoir détaché ma ceinture, sans faire un mouvement, pendant une heure, j'ai lu un peu des Pensées de Pascal, [...], à l'arrivée, tout était lourd, gris.» Et vient enfin le passage le plus beau: «J'ai lu un peu des Pensées de Pascal retrouvant sous la misère de l'homme toute ma tristesse, mon 'cœur gros' [...] sans mam. (Tout ceci est vraiment impossible à décrire: quand je pense à la sécheresse et à la tension de Pascal.» Barthes prend exactement Pascal comme une ressource pour penser sa vie intérieure, pour formuler son affectivité: d'abord le temps de la reconnaissance d'un ajustement du texte à soi, trouvant à se glisser dans l'homme décrit par Pascal, ensuite le temps de la contradiction, du contredit adressé à Pascal qu'il ne suit pas jusqu'au bout<sup>1</sup>. Qu'importe qu'il y ait pourtant déprise in fine: c'est à partir de lui qu'il fait retour sur son vécu et qu'il trouve de quoi le soutenir dans la virtualité d'un texte qui le concerne: l'homme, généralement, chez Pascal, devient la tristesse de Barthes, spécifiquement. Littérairement comme existentiellement, la Vita Nova ne se pense pas sans Pascal.

Une histoire de la réception de Pascal au XX<sup>e</sup> siècle est encore riche de promesses. Même réduit à quelques phrases, même ôté à son processus dialectique, même dé-textualisé et déplacé hors du regard de Dieu, Pascal s'implante et fertilise, que ce soit sur le terrain de l'existence personnelle, où l'on confronte sa vie à quelques fragments élus, ou sur le terrain de la philosophie, où quelques noyaux pascaliens servent au déchiffrement phénoménologique de l'existence humaine. Doté d'une force d'exportation peut-être sans équivalent, prêtant ses phrases aux vies intérieures

---

«Le nez collé à la page». Barthes et le roman du présent», TRANS, 3/2007, mis en ligne le 04 février 2007, consulté le 02 janvier 2019: «Les quelques extraits de journaux que Barthes a livrés semblent étroitement liés à son projet romanesque. En effet, la rédaction des «Soirées de Paris» débute trois jours seulement après le commencement des plans de Vita Nova; de plus, le plan daté du 26 août 1979 fait allusion aux «Vaines Soirées». On peut, enfin, de l'un à l'autre, suivre l'influence des lectures de Barthes, en l'occurrence les Pensées de Pascal.»

<sup>1</sup> Marielle Macé a donné une lecture profonde de ce passage dans Façons de lire, manières d'être dont nous reprenons ici les conclusions.



les plus diverses, il entre pleinement dans une histoire des formes de subjectivité. Précisément, enfin, reste à écrire un paradoxal Pascal face à l'écriture de soi, tant il a paru, ici ou là, que les autobiographes avançant masqués ou non prenaient Pascal pour l'emblème d'un rapport à soi où le moi doit s'étouffer, et que l'écriture, du moins, doit affronter: charge à elle de se révolter contre cette idée si elle la trouve indue et de faire œuvre à partir de cette révolte (Gide), ou de trouver les moyens littéraires de prendre acte de ce conflictuel rapport du moi à l'écriture de soi (Sartre, Barthes).

## «БЕЗДНА» БЛЕЗА ПАСКАЛЯ В ФИЛОСОФИИ БЕНЖАМЕНА ФОНДАНА

Философское наследие Паскаля, в отличие от научного, не сразу стало общепризнанным. В самом деле, ход его мысли шел вразрез с линией Просвещения, и главные его представители – Ламетри, Вольтер, Кондорсе – отказывали Паскалю в статусе философа. Как пишет Г. Я. Стрельцова, «затем эту традицию продолжили в XIX в. В. Кузен, в XX в. В. Виндельбанд и др.»<sup>1</sup> И только XX век в полной мере оценил философские начинания великого математика и развил их в экзистенциальной философии<sup>2</sup>. В самом деле, понятие о том, что философия может быть не систематической, а парадоксальной, противоречивой, обращающейся не столько к разуму, сколько к эмоциям, воле и прочим «неразумным» проявлениям человеческой природы, стало ясно только в период становления постклассического иррационального направления философии, начиная с Кьеркегора. Весь экзистенциализм и другие близкие ему направления уходят корнями в учение Паскаля о человеке. И по мере формирования этого философского направления становится ясной вся глубина философской мысли Паскаля. Чеслав Милош в эссе о Шестове в 1973 году написал: «Когда вас спрашивают, прочли ли вы Паскаля, ответ должен быть всегда отрицательным, сколько бы раз вы ни склонялись над его писаниями»<sup>3</sup> Один из самых ярких и трагичных, и вместе с тем недостаточно исследованных образов философии Паскаля – бездна. В XVIII в. у романтиков образ бездны ча-

---

**Ирина Борисовна Сазеева**, кандидат философских наук, доцент кафедры современных образовательных технологий Российского университета кооперации (Арзамас).

<sup>1</sup> Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. С. 59.

<sup>2</sup> См.: там же. С. 59–88, 402–429.

<sup>3</sup> Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния // Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс-Гнозис, 1992. С. III.

сто встречается как символ грозного величия природы; образ этот, как известно, играет значительную роль в философии Ницше. Автор статьи поставил задачу проследить одну из линий развития образа бездны Паскаля во французской философии XX в. в творчестве Бенжамена Фондана (Беньямин Векслер, 1898–1944), французского философа румынского происхождения, единственного непосредственного ученика Льва Шестова. Ч. Милош пишет о Шестове: «Он остался элитарным писателем, и если считать учениками тех, кто «сидит у ног учителя», у него был только один ученик: французский поэт Бенжамен Фондан (Benjamin Fondane), из румынских евреев, которого позже уничтожили нацисты»<sup>1</sup>

Появление в творчестве Паскаля этого образа обычно связывают с происшествием, случившимся в 1654 году во время прогулки в коляске, запряженной лошадьми, на мосту Нейи. Мост был поврежден в одном месте и не имел перил. «Лошади вдруг испугались и бросились в пролом, в котором глубоко внизу зияла темная бездна воды. Еще мгновение, и она поглотила бы всех. К счастью, в бездну сорвалась лишь первая пара лошадей, построжки оборвались... и коляска остановилась на самом краю пропасти»<sup>2</sup>. Паскаль был настолько потрясен случившимся, что потерял сознание. Впоследствии у него развился невроз, и он всегда ставил слева от себя стул, поскольку не переносил пустого пространства. Таков, по мнению многих биографов, источник появления образа бездны в творчестве Паскаля. Впрочем, есть и сомневающиеся в достоверности этого рассказа. В частности, Б. Н. Тарасов пишет: «Но был ли в его жизни сам «случай на мосту Нейи»? И далее: «В комментариях к наиболее авторитетным современным французским биографиям Паскаля сказано, что запись о злополучном происшествии была сделана неким анонимом, который слышал этот рассказ из уст кюре по имени Арнуль де Сен-Виктор, который, в свою очередь, слышал его от приора де Барийон, а тот уже от госпожи Перье, сестры Блеза.

<sup>1</sup> Чеслав Милош. Указ. соч. С. II–III.

<sup>2</sup> Стрельцова Г. Я. Указ. соч. С. 29.

<sup>3</sup> Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. – 2-е изд. – М.: Языки славянских культур, 2009. С. 128.

Но ни Жильберта Перье в своем жизнеописании брата, ни кто иной из его современников почему-то не упоминают о событии, которое по его значимости и необычности они, казалось бы, никак не должны были обойти вниманием. <...>современное паскалеведение не рассматривает «случай на мосту» как вполне достоверный факт биографии Паскаля. Более того, этот легендарный эпизод не рассматривается и как объяснение, психологическая предпосылка к самой решительной перемене в духовной жизни Паскаля. Так же обстоит дело и с пресловутыми галлюцинациями (в популярных биографиях и по сей день можно вычитать, что Паскаль-де, сидя в компании за столом, ставил свой стул вплотную к соседскому, чтобы не «упасть в пропасть»)<sup>1</sup>.

Является ли сей случай реальным или же это позднейшая выдумка биографов – вопрос находится за пределами компетенции автора статьи. Фактом является то, что образ бездны стал действительно одним из трагических образов философии Паскаля, выражающим непрочность человеческого существования.

Впрочем, Лев Шестов в своем эссе «Гефсиманская ночь», написанном к юбилею Паскаля (1923) и вошедшем во второе издание книги «На весах Иова», говорит о паскалевской боязни бездны, ссылаясь на рассказ аббата Буало из книги, изданной в 1727 г. Аббат утверждал, что доподлинно знает о боязни бездны, которой страдал Паскаль. Не вдаваясь опять же в доказательства достоверности этого свидетельства, согласимся с Шестовым: «Нет возможности проверить, насколько рассказ аббата соответствует действительности. Но если судить по сочинениям Паскаля, нужно думать, что аббат рассказывал правду. Все, что писал Паскаль, говорит нам о том, что вместо твердой почвы под собой он всегда видел и чувствовал пропасть...». И далее: «Так что если рассказ аббата – выдумка, то это выдумка ясновидящего, умевшего разглядывать в темноте, в которой для других все сливается в одну серую безразличность».<sup>2</sup>

Бездна у Паскаля прежде всего обозначает положение человека между бесконечно большим и бесконечно малым: «Кто задумается

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Соч. в 2-х тт. М.: Мысль, 1993. С. 293.

над этим, тот устрашится самого себя, и, сознавая себя заключенным в той величине, которую определила ему природа между двумя безднами – бесконечностью и ничтожностью, – он станет трепетать при виде этих чудес; и я полагаю, что его любопытство сменится изумлением, и он будет больше расположен безмолвно их созерцать, чем горделиво исследовать»<sup>1</sup>. Для Паскаля-математика, таким образом, бездна связана с бесконечностью как в большом, так и в малом. И если бесконечность мира, природы, макрокосма более или менее очевидна для разума, то представление о бесконечности в малом требует определенных мыслительных усилий: «Я хочу нарисовать ему не только видимую вселенную, но и бескрайность природы, которую можно вообразить внутри этого мельчайшего атома; пусть он увидит там бесконечное множество миров, у каждого из которых есть свой небосвод, свои планеты, своя земля, на этой земле свои живые существа, и наконец свои муравьи, в которых он обнаружит то же, что и в видимых глазу; и вот когда он станет обнаруживать там все то же самое, без конца и остановки, пусть у него голова пойдет кругом от таких чудес, столь же поразительных своей малостью, как другие своей огромностью»<sup>2</sup>.

Человек в таком положении лишен комфортного существования, поскольку не в состоянии понять бездну-бесконечность, поэтому его попытки разумом понять сущность бытия обречены на провал. Человек, по мнению Паскаля, занимает срединное положение в мире: «Ничто по сравнению с бесконечностью, все по сравнению с небытием, середина между ничто и все; он бесконечно далек от постижения крайностей; цель и начала вещей надежно скрыты от него непроницаемой тайной»<sup>3</sup>.

Человеческому разуму остается в этом случае «только ловить какую-то видимость вещей срединных, навсегда отчаявшись познать их начала и цель»<sup>4</sup>. Однако гордыня человека так же бесконечна, как бездна, и заставляет его исследовать тайны природы,

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 132.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

надеясь на успех в этом безнадежном предприятии: «Не умея созерцать эти бездны, люди дерзко принялись исследовать природу, словно они ей хоть как-то соразмерны. Удивительно – они хотят постичь начала вещей и затем познать все, из гордыни столь же бесконечной, как их предмет»<sup>1</sup>.

Ученый Паскаль ограничивает, как видим, возможности разума, оставляя место религиозной вере: «Все вещи вышли из небытия и стремятся к бесконечности. Кто проследит эти удивительные пути? Творец всех чудес их знает. Больше этого не может никто»<sup>2</sup>.

Религиозность Паскаля связана с переломом, происшедшим в его мировоззрении в 1654 г. после случая на мосту Нейи и создания Паскалем мистического документа под названием «Мемориал», найденного после его смерти и опубликованного Кондорсе в 1778 г.<sup>3</sup> В качестве аргумента в пользу религиозной веры Паскаль приводит знаменитое пари (аргумент-пари), в котором предлагает сделать ставку в воображаемой игре на существование Бога: в случае выигрыша человек получает бесконечное блаженство, в случае проигрыша не теряет ничего. Не будем останавливаться на этом вопросе в силу его основательной исследованности<sup>4</sup>.

Итак, для Паскаля бездна связана с проблемой бесконечно больших и бесконечно малых величин, непостижимых для человеческого разума в силу его несоизмеримости с бесконечностью. Познать эти «две бездны» способен только Бог, в котором они и встречаются (здесь Паскаль повторяет идею Николая Кузанского о совпадении максимумов и минимумов бытия в Боге): «Крайности сходятся и, удаляясь друг от друга, соединяются. Они встречаются в Боге и только в Боге»<sup>5</sup>.

Заметим, что Паскаль занимался проблемой бесконечно малых величин как математик. В исследовании Г. Я. Стрельцовой анализируется значение бесконечности в философии Паскаля, причем осо-

---

<sup>1</sup> Паскаль. Мысли. С. 132.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Об этом более подробно см. Стрельцова Г. Я. Указ. соч. С. 28–29.

<sup>4</sup> Отсылаем интересующихся к тексту «Мыслей» с. 185–188; а также исследованию Г. Я. Стрельцовой с. 274–275.

<sup>5</sup> Паскаль. Мысли. С. 133.

бо ценным считается тот факт, что Паскаль ощущал бесконечность, с одной стороны, посредством сердца «как особой гносеологической инстанции», с другой – «Паскаль дает логико-дискурсивный анализ бесконечности (в связи с исследованием бесконечно малых величин в математике)»<sup>1</sup>. Это обеспечивает напряженную противоречивость его философии, включающей и признание величия разума, и его ограниченности в восприятии «двух бездн». Вспомнив образ «мыслящего тростника», ощутив величие разума в философии Паскаля.

Однако нас интересует и другой аспект ощущения бездны Паскалем. Говоря о попытках ограниченного человеческого разума познать бесконечные вещи, он сравнивает его с плывущим на плоту путником, пытающимся найти твердый берег: «Мы плаваем на обширном пространстве посередине, вечно неуверенные и колеблющиеся; нас носит от одного берега к другому; к какой бы тверди мы ни захотели пристать и закрепиться у нее, она качается, уходит от нас, а если мы пытаемся за нее зацепиться, ускользает из рук, уплывает от нас и навечно пускается в бегство; ничто не застывает на месте для нас»<sup>2</sup>. И далее следует очень важный для нашего исследования текст: «Нас палит желание обрести надежное пристанище и неизменное, твердое основание, на котором мы бы возвели башню, поднимающуюся до бесконечности, но любой наш фундамент рухнет, и в земле разверзается бездна»<sup>3</sup>.

Здесь мы видим пространственный образ, связанный с личным опытом Паскаля (если принимать за факт случай на мосту в Нейи), образ, о котором говорит Лев Шестов в «Гефсиманской ночи», перекликающийся с шестовским «апофеозом беспочвенности». Ведь Шестов в своей первой философской книге, так и озаглавленной – «Апофеоз беспочвенности» – говорит о том, что исследователь жизни должен исходить из этой беспочвенности, иначе никак невозможно постичь экзистенциальные истины. Именно такое понимание бездны как отсутствия твердого фундамента под ногами, как разрушения всякой опоры позволяет нам двигаться дальше по

<sup>1</sup> Стрельцова Г. Я. Указ. соч. С. 126.

<sup>2</sup> Паскаль. Мысли. С. 134.

<sup>3</sup> Там же.

направлению к развитию понятия бездны в философии Бенжамена Фондана.

Фондана роднит с Паскалем тот факт, что он не сразу стал заниматься философией: он был прежде всего поэтом и драматургом. Начав свою литературную деятельность на родине, в Румынии, где он издавался под псевдонимом Барбу Фундояну, в 1923 году Бенъямин Векслер эмигрирует во Францию, где продолжает свое литературное творчество под псевдонимом Бенжамен Фондан. Еще на родине он был связан с авангардными течениями в литературе, считая своей задачей найти наиболее полное выражение в поэзии сущности человека. Познакомившись в 1924 г. в салоне Жюля де Готье с Львом Шестовым, под его влиянием Фондан стал заниматься философией, как он сам говорил, чтобы защитить свою поэзию. Он одним из первых обращает внимание на так называемых проклятых поэтов в своем эссе «Рембо-проходимец» («Rimbaud le voyou»). Здесь мы не идем вслед за Борисом Дубиним, который перевел название этого эссе как «Безобразник Рембо». Дело в том, что Фондан дал такое название своему произведению в противовес незадолго до этого вышедшему исследованию Р. де Ренневаля «Рембо-ясновидец» («Rimbaud le voyant»). Нас привлекает созвучие «ясновидец-проходимец» отчасти повторяющее французское «voyant-voyou». Кроме того, если обратиться к разным словарям, слово «проходимец», кроме очевидной весьма негативной окраски, имело еще и значение «прохожий», «путешественник», что, на наш взгляд, сочетается с биографией Рембо. И, наконец, слово «безобразник», по нашему мнению, не отражает убеждения Фондана в том, что поэзия отбрасывает общепризнанную этику. В этом эссе Фондан говорит о таких аспектах биографии и творчества Рембо, о которых другие исследователи предпочитали умалчивать. Он резко выступает против «сглаживания» поэзии и придания ей благородного звучания и правильной формы. Оставив в стороне другие произведения Фондана («Несчастное сознание» («La conscience malheureuse», 1936); «Ложный трактат об эстетике» («Faux Traité d'esthétique», 1938); «Экзистенциальный понедельник и Воскресенье истории» («Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'Histoire», 1944), остановимся на незаконченном эссе «Бодлер и опыт бездны»,



изданном посмертно в 1947 году. Если Паскаль обращается к опыту бездны в результате личных переживаний, то Фондан делает это на фоне катастрофы, случившейся в Европе с приходом к власти немецких нацистов. Будучи евреем в оккупированном Париже, он ежедневно ощущал под ногами бездну вместо твердой почвы. Фондан не смог найти трансцендентной опоры, как Паскаль, поскольку не был религиозен, да и не считал задачей философии выходить за пределы трагедии человеческого существования. Эмиль Чоран в своих воспоминаниях о Фондане пишет, что тот был противником последних ответов на вопросы человеческого существования: «Как правило, он не умел вовремя останавливаться: у него был настоящий дар вариаций, слушателям казалось, что больше всего он боится поставить точку. Этим поражали его устные импровизации, этим поражают его книги, в особенности «Бодлер»»<sup>1</sup> Более того, Фондан прекращал общение с теми, кто, как казалось, нашел ответы на эти вопросы: «Обычно снисходительный, он терял терпение только с теми, кто думал, будто нашел, кто обратился в ту или иную веру. Он необыкновенно уважал Бориса де Шлёцера и очень разочаровался, узнав, что главный переводчик Льва Шестова мог перейти в католичество. Он этого не принимал, а случившееся расценивал как измену». И далее: «Поиск был для Фондана не просто потребностью или страстью; беспрестанный поиск был для него судьбой, его судьбой, которая сказывалась во всем вплоть до манеры говорить, особенно когда он горячился или разрывался между иронией и удушьем. Сколько раз я потом упрекал себя за то, что не записывал тогда его монологов, находок, бросков его мысли, немедленно обраставшей всевозможными ответвлениями и на каждом шагу сражавшейся с тиранией и ничтожеством очевидностей, ненасытной в погоне за противоречиями и опаасающей любых итогов»<sup>2</sup>. В двух своих эссе, написанных в оккупированном Париже, он выражает самые глубокие свои размышления о человеке, его существовании в мире вообще и в истории в частности. Это упоминавшееся выше эссе

---

<sup>1</sup> Чоран Эмиль Мишель. После конца истории / Пер. с фр. СПб.: Симпозиум, 2002. С. 350.

<sup>2</sup> Чоран Эмиль Мишель. После конца истории / Пер. с фр. СПб.: Симпозиум, 2002. С. 353.

«Экзистенциальный понедельник и воскресенье истории», последнее из законченных произведений Фондана, которое исследователи его творчества называют итогом его философских размышлений, и неоконченное эссе «Бодлер и опыт бездны», изданное, как уже говорилось, посмертно в 1947 году.

Фондан обращается здесь к другому «проклятому поэту» – Бодлеру, который становится для него, как пишет Моник Жютрен, наиболее адекватным собеседником в эти страшные годы. Свой диалог с Бодлером он так и не закончил, совсем так, как говорил Чоран. Впрочем, как отмечает Моник Жютрен, Фондан читал Бодлера с юности и еще в Румынии в четырнадцатилетнем возрасте переводил его стихи с французского. Размышления о Бодлере присутствуют и в других произведениях Фондана, но в этом эссе, написанном в оккупированном Париже, Бодлер по-настоящему прочувствован им как трагический экзистенциальный мыслитель, расположенный на «духовной линии, идущей от Данте до Кафки и проходящей через Паскаля»<sup>1</sup>. М. Жютрен отмечает, что первая версия книги была написана в течение зимы 1941–1942 гг., однако автор не переставал ее переделывать и в последующие два года. Позднее были найдены страницы рабочей записной книжки Фондана, посвященные Бодлеру, датированные 1943 г. По глубокому убеждению М. Жютрен, эта книга была выстрадана Фонданом, она вызревала в его сознании на протяжении нескольких последних лет жизни. В письме Борису де Шлёцеру, датированном январем 1944 года, он пишет о том, что его книга «приобретает плотность»<sup>2</sup>, что свидетельствует о продолжающейся работе над ней. Книга эта многослойна, мысли автора многократно проверены и углублены. Диалог с поэтом, более, чем кто-нибудь другой, интересовавшимся проблемой зла во всех его проявлениях, был для Фондана способом осмыслить и выразить все ужасы нацистской оккупации, которая, несомненно, представляла собою наиболее страшную разновидность зла в человеческой истории.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Jutrin M.* Fondane aux prises avec Baudelaire: Режим доступа: [http://www.benjamin-fondane.com/un\\_article\\_cahier\\_Fondane\\_aux\\_prises\\_vec\\_Baudelaire-35-1-1-0-1.html](http://www.benjamin-fondane.com/un_article_cahier_Fondane_aux_prises_vec_Baudelaire-35-1-1-0-1.html) (дата обращения – 10. 01. 2019).

<sup>2</sup> *Jutrin M.* Fondane aux prises avec Baudelaire.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Размышляя о диалоге Фондана с Бодлером, Моник Жютрен задает вопрос: а не было ли это побегом от действительности? И отвечает на этот вопрос: да, это был своего рода побег, но не бегство, поскольку автор не избегал действительности, он жил в своей эпохе, опережая ее, жил другим образом, чем остальные. Возможно, этим и объясняется та странная беспечность в повседневности, которая привела к тому, что Фондана, который не носил желтую звезду, выдал французской полиции консьерж дома № 6 по улице Роллен, в котором он жил. Но вернемся к диалогу с Бодлером. Фондан размышляет вместе с автором «Цветов зла» об источниках зла в духе Льва Шестова, продолжая и развивая мысли своего учителя<sup>1</sup>.

Следует, несомненно, заметить, что, обращаясь к творчеству Бодлера, Фондан рассматривает его в качестве исходного пункта для собственных размышлений.

Исследователи творчества Фондана отмечают тот факт, что размышления о бездне Бодлера он начинает с анализа понятия скуки, которая в конечном счете приводит к бездне. Понятие скуки занимает серьезное место в творчестве Бодлера. Фондан, развивая свою мысль, пишет о некоем цикле, который порождает скуку: «рациональная философская рефлексия исключает аффективное, и «аффективная пустота» порождает таким образом тоску»<sup>2</sup>. Далее тоска порождает беспокойство, которое, завершая цикл, порождает скуку: «аффективная пустота породила тоску, беспокойство, затем, наконец, скуку, скуку жить». М. Финкенталь пишет, что сама идея об аффективной пустоте пришла к Фондану от Стефана Лупаско. Фондан и Лупаско сблизились еще до войны, поскольку Фондана очень интересовала «философия противоречий» молодого румынского ученого. В 1936 году вышла книга Фондана «Бытие и познание» с подзаголовком «Эссе о Лупаско». Автор стремился показать, что логическое познание не должно исключать эмоций; свою задачу он обозначил «Быть логическим и аффективным».

Развивая мысль своего друга, Фондан говорит о том, что скука порождает жестокость. Следовательно, жестокость порождается

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid.

тем изгнанием эмоций, которое свойственно рациональному мышлению, оперирующему чистыми понятиями. Фондан делает вывод: «отсюда ужасный смысл, который скука приобретает у Бодлера. Она не является больше состоянием души, но состоянием греха»<sup>1</sup>. Здесь явная отсылка к мысли Шестова, которую Фондан воспринял как собственную – грехопадение первых людей, которое «состоит в стремлении познать как боги, вместо того, чтобы жить с Богом»<sup>2</sup>. У Бодлера скука через жестокость становится «действующей причиной», активной энергией, которая толкает людей к необходимости жить в области Зла. Именно скука становится причиной всех немотивированных войн, смертоносных революций. Фондан приходит к выводу, что скука не просто «действующая причина», она приобретает характер всеобщего принципа; скука Бодлера – не индивидуальная скука, это скука цивилизации или даже космоса.

Моник Жютрен также отмечает, что скука являет собой «состояние абсолютной пустоты», которое человек не в силах пережить. Чтобы заглушить эту пустоту, человек прибегает к возбуждающим средствам: «Он мечтает об эшафоте, кура свой кальян»<sup>3</sup>.

Характеризуя понятие скуки у Фондана, О. Салазар-Ферре пишет: «Для Фондана способами восприятия ничто являются ужас (страх) и скука. В эссе «Бодлер и опыт бездны» скука понимается не как временное охлаждение интереса, но как выражение дереализации мира в чувственном восприятии»<sup>4</sup>. Человек оказывается лишенным реального мира, что Салазар-Ферре называет акосмизмом. Вместо реального мира он оказывается в урбанизированном «искусственном раю», где царят наркотики и насилие. Бодлер для Фондана – типичный представитель этого «рая» пытающийся обрести утраченное равновесие.

М. Финкенталь замечает, что, хотя многие исследователи высказывали похожие мысли опоззии Бодлера, для Фондана главным в его эссе является развертывание собственных размышлений, касающихся философии, этики, эстетики и религии, хотя и о Бодлере им

<sup>1</sup> *Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...*

<sup>2</sup> *Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...*

<sup>3</sup> *Jutrin M. Fondane aux prises avec Baubelaire...*

<sup>4</sup> *Salazar-Ferrer O. Benjamin Fondane et la révolte existentielle. Paris, 2008. P. 48.*

было сказано много глубокого и оригинального. В подтверждение этому мнению автор статьи приводит выдержку из письма Э. Чорана, написанного после войны: «Для меня несомненно, что никто никогда не написал более глубоких вещей о Бодлере. И это тем более замечательно, что Фондан принял Бодлера как отправную точку, как повод для развития своей собственной философии»<sup>1</sup>. Конечно, это письмо было написано до выхода в свет исследования Сартра о Бодлере, хотя многие прозрения Фондана остались, на наш взгляд, непревзойденными. И это прежде всего касается понятия бездны. Фондан исследует Бодлера через собственную философию, где крик – это метод, и свою эстетику, согласно которой поэзия – это экзистенциальная данность, а не «объект искусства». Поэзия для Фондана – то, что прожито и пережито в зоне, разделяющей «мысль сопричастности»<sup>2</sup> и рациональную мысль.

В XX главе «Бодлера» Фондан пишет, что Бодлер предпочитает ад ничто. Это означает предпочтение места, где есть чувственное, полному небытию: «Это ад, конечно, но это ад, а не небытие! Это страдание, страх, но не смерть!»<sup>3</sup>. В аду остается надежда, а ничто – отсутствие чувственного, а значит, отсутствие реальной жизни. Рациональное познание связывает понятие Бога с понятиями Идеала и Долга. Однако Бог дает человеку благодать, а Идеал и Долг не дают ничего; они только требуют<sup>4</sup>. Для Шестова и Фондана главное зло рационального мышления в том, что оно отрывает человека от «мышления сопричастности», которое господствовало в «потерянном раю», будь то библейский Эдем, детство человека или детство человечества. Человеческое сознание становится несчастным, поскольку вынуждено повиноваться безжалостному абсолютному закону, который стоит даже выше Бога, и Бог обязан ему повиноваться, как говорит Шестов. Поэтому человек, прародители которого вкусили запретный плод древа познания, принужден вечно

---

<sup>1</sup> *Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...*

<sup>2</sup> Понятие, введенное Л. Леви-Брюлем для обозначения первобытного пралогического мышления и применявшееся Фонданом для обозначения собственного представления о познании.

<sup>3</sup> *Fondane B. Baudelaire et l'expérience du gouffre...* P. 243.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 239.

искать этот плод и обречен на сизифов труд постоянного приближения к чистой Идее в духе Платона, достичь которой он никогда не сможет. Цена определенного успеха в этом труде – полный отказ от чувств. Сократ, Платон, Аристотель, позже – Спиноза предполагали в качестве объектов философии только очищенные абстрактными понятиями вещи. «Конкретное, чувственное в его уродстве или его трагичности нечисто, это создание дьявола, их настоящее и единственное место – ад, в то время как понятия и закон принадлежат к прозрачному и очищенному ничто, к раю идей», -пишет Финкенталь<sup>1</sup>.

«Мышление сопричастности» связывало человека с Богом; человек жил конкретными вещами своего существования, находил Бога в конкретном. Диалог человека с Богом был возможен, вера была полной. Авраам не задавал Богу вопросов, ведя сына на заклание; Иов не сомневался в своем праве взбунтоваться против жестокого Бога. И Бог в последний момент менял свое решение, поскольку еще не попался еще «в паутину универсального закона, заключенный туда логосом, избежавшим его контроля»<sup>2</sup>.

Неизвестно, был ли Бодлер «убежден... что чувственное – место откровений и мистерий и что если бы не было Бога, который интересовался бы человеком, жизнь, а не ничто, порождала бы совершенство». Финкенталь считает, что Фондан был в этом убежден<sup>3</sup>. Далее он пишет, что, в отличие от расплывчатости понятий у поэта Бодлера, у философа Фондана ад, ничто, бездна и скука – понятия четко определенные и различные.

Приводя примеры из стихотворений Бодлера, где говорится о бездне, автор статьи делает вывод, что герой Бодлера приходит к бездне двумя диаметрально противоположно направленными путями: усталый побежденный дух, которому любовь больше не по вкусу, а сердце которого спит сном зверя, одержимый «вкусом к ничто», находит в бездне «свою противоположность, дух ненасытно жадный до мрака и неизвестного («симпатичный ужас»)»<sup>4</sup>. Финкен-

<sup>1</sup> *Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...*

<sup>2</sup> *Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

таль задается вопросом: не являются ли они одним и тем же духом? И далее: «Не является ли бездна одновременно проклятым и привилегированным местом, в котором два духа объединяются, чтобы открыть перед поэтом эту единственную перспективу, где можно смутно видеть то, что запрещено рациональным мышлением: трансцендентное?»<sup>1</sup>.

Подробное описание бездны находим в XXI главе. Здесь Фондан обращается к одноименному стихотворению Бодлера. Поскольку удовлетворительных переводов, передающих философский смысл стихотворения, нет (да это и невозможно в силу некоторых языковых особенностей), приводим французский текст:

### **Le gouffre**

Pascal avait son gouffre, avec lui se mouvant.  
– Hélas! tout est abîme, – action, désir, rêve,  
Parole! et sur mon poil qui tout droit se relève  
Maintes fois de la Peur je sens passer le vent.

En haut, en bas, partout, la profondeur, la grève,  
Le silence, l'espace affreux et captivant...  
Sur le fond de mes nuits Dieu de son doigt savant  
Dessine un cauchemar multiforme et sans trêve.

J'ai peur du sommeil comme on a peur d'un grand trou,  
Tout plein de vague horreur, menant on ne sait où;  
Je ne vois qu'infini par toutes les fenêtres,

Et mon esprit, toujours du vertige hanté,  
Jalouse du néant l'insensibilité.  
Ah! ne jamais sortir des Nombres et des Êtres!<sup>2</sup>

Уже в первой строке стихотворения поэт упоминает бездну Паскаля, дополняя ее собственным пониманием. Паскаль употре-

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Французская поэзия в переводах русских поэтов 10–70-х годов XX века. М., 2005. С. 300.

бляет слово «l'abîme»), это термин, который встречается чаще всего в религиозных текстах, обозначая теологический, метафизический аспект этого понятия, а Бодлер называет бездну Паскаля словом «le gouffre», более обыденным, со сниженным пафосом, имеющим отношение к головокружению, которым страдал Бодлер. Причем сразу после второго термина в стихотворении появляется и первый. Отметим, что в других стихотворениях поэта бездна обозначается как первым термином, так и вторым (см. «Альбатрос», «Deprofundis...», «Головокружение», «Флакон», «Смерть» – «le gouffre», «Голос»-«l'abîme»)<sup>1</sup>, хотя первый встречается гораздо чаще.

Фондан использует слова Бодлера о бездне Паскаля для того, чтобы дать свое определение бездны, а также чтобы провести параллели между бунтом против тирании разума в философии и поэзии.

Фондан пишет, что Паскаль становится для Бодлера духовным братом, а не непререкаемым авторитетом. Далее он замечает, что Паскаль относится к тем немногим мыслителям, кто не пытался «убеждать от чрезмерного, абсолютного и глубокого»<sup>2</sup>. Заменой слова «abîme» словом «gouffre» в первой строке стихотворения Бодлер подчеркивает амбивалентность «высокого» и «низкого», с одной стороны, и преемственность своих размышлений паскалевским, – с другой. Отметим также, что это говорит и о неразработанности, размытости термина «бездна» у Бодлера. Далее Фондан говорит, что мы ничего не знаем о бездне Паскаля, но даже если паскалевский опыт кажется нам ясным, непонятно, как эта ясность сказала на бездне Бодлера.<sup>3</sup>

Если Паскалю многие исследователи отказывали в праве быть философом, то Бодлер философом никогда не был. Паскаль, как пишет Фондан, был другим до того, как встретил свою бездну. Он был математиком, но покинул математику, увидев в глубине ночей письма Бога. Бодлер поэзию не покидал, но, как и Паскаль предавался «стенающим поискам», которые и тот, и другой про-

---

<sup>1</sup> Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...

<sup>2</sup> Fondane B. Baudelaire et l'expérience du gouffre... P. 246.

<sup>3</sup> Ibid.



должали каждый в своей манере»<sup>1</sup>. Математика, как видим, мешала этим поискам, а поэзия – нет. Что же значит бездна Бодлера? Далее Фондан пишет: «Бездна Паскаля – разновидность антиспекулятивного разоблачения, касающегося философии; она открывает, что нет ни достоверности, ни бесспорности в разуме, и не нужно их в нем искать»<sup>2</sup>. Мысль Бодлера далека от достоверности и бесспорности. Что же открывает своей бездной Бодлер? Поэзия, которая существовала до Бодлера, тоже могла на свой лад проповедовать достоверность и бесспорность, служить своего рода Идее. Она понималась, прежде всего, как плод неустанного труда, который дает человеку уверенность в достоверности и бесспорности нравственных догм, царящих в обществе. Но поэзия Бодлера выражает то, что никак не могло войти в понятие Идеи. Согласно общепринятому мнению, чувства, испытываемые и передаваемые поэтом, должны быть «благородными». Однако Бодлер испытывает не меланхолию, а ненависть, злобу, ярость; не безнадежность, а животную тоску; его одолевают беспричинные страхи.

Общепризнанная поэзия создавала некий идеализированный образ человека, «я», который практически сводил на нет истинную его сущность, т.е. отдавал его на откуп Ничто. Такая поэзия рада была бы избавиться от подлинного «я», отягощенного свойствами, не укладывавшимися в рамки высоких идей и благородных чувств.

В стихотворении показано, что ужас бездны, который у Паскаля смягчается верой в милосердного Бога Авраама, Исаака и Иакова, у Бодлера становится всеобъемлющим: Бог усугубляет этот ужас, ужас этот неподвластен разуму и поэтому остается смутным, неопределенным (*vague horreur*), т.е. приобретающим особую интенсивность<sup>3</sup>.

В отличие от Паскаля, выступающего против исключения «философии сердца» из размышлений о мире, но еще верившего в разум, придающий человеку величие и соизмеримость с вселенной, Бодлер творил в эпоху, когда вера в разум пошатнулась. К тому же, по мнению Фондана, Бодлеру было все равно, откуда поэзия – из

<sup>1</sup> *Fondane B. Baudelaire et l'expérience du gouffre*. P. 247.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 246.

рая или из ада (вспомним, что он предпочитает ад ничто). И если для Паскаля поэзия – забава, необходимая, чтобы отвлечь человека от ужасов бездны, то для Бодлера поэзия – это жизнь, это единственная возможность самовыражения человека. Общепризнанная поэзия так или иначе приводит к утверждению тех же достоверностей и бесспорностей, что и рациональное мышление, разум. Но Бодлер пишет в стихах о своих кошмарах, которые Бог рисует своим «хитрым перстом». Фондан пишет далее: «Понятно, что поэзия выражается метафорическим языком, который может убаюкивать и усыплять разум, но избегает *серьезного*, требующего, как все знают, не «наивной веры», а рационального согласия». С точки зрения «достоверности и бесспорности» поэзия, следовательно, не имеет ничего общего с истиной, она является «систематически ложным» опытом<sup>1</sup>.

М. Финкенталь пишет, что бездна Бодлера – инструмент, «который помогает переступить стену достоверностей и бесспорностей», открывающий ему «вкус к бесконечному, который подтолкнул бы его сделать акцент на чувственном»<sup>2</sup> и нарушить достигнутое в пользу Идеи равновесие. Бездна не позволяет успокоиться, она бросает поэта из одного тупика в другой; она становится внезапным прозрением, позволяющим понять, что все наиболее устойчивые и аргументированные убеждения безосновательны, однако отказываться от них не следует, нужно только признать, что они подчинены некоему виду зачарованности и без этой гипотезы зачарованности мир необъясним.

Фондан пишет, что Бодлер далек от любых абстрактных идей, он не придерживается «золотой середины», его поэзия – крик, исполненный самых экстремальных чувств и «низменных» страстей. Но это крик, выражающий человеческую сущность. Бодлер живет с ощущением бездны, абсолютно не совместимым с разумом. Он еще употребляет понятие Бога, но сущность мира, тайна бытия открывается ему через бездну, выбивающую из-под ног всякую опору. Бог для него – не опора, а источник кошмаров, усугубляющих

---

<sup>1</sup> Fondane B. Baudelaire et l'expérience du gouffre... P. 248.

<sup>2</sup> Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...

ощущение непрочности бытия. Бодлер уже понимает, что найти такую опору невозможно. Бог «рисует кошмары» своим «хитрым перстом» («doigt savant»), он не может (да и не хочет, скорее всего) дать успокоение и спасение<sup>1</sup>.

Фондан пишет, что Паскаль исходит из понятия ненависти к себе, идущего еще от Августина, а Бодлер из собственных человеческих желаний:

«Так же, как Паскаль начинает со стоической философии и искренне заявляет, что «Я достойно ненависти», Бодлер начинает с заявления, что поэзия является «систематически ложным» опытом, чистым ухищрением «Я хочу»<sup>2</sup>.

Когда Бодлер чувствовал приближение бездны, не осознавая этого, он шел еще дальше и провозглашал, что все, не являющееся систематически ложным, не является поэзией. Бодлер оказался втянутым против своей воли в философскую борьбу против засилья достоверности и бесспорности, чтобы продемонстрировать, что борьба определений невозможного и возможного в поэзии является философской<sup>3</sup>. Паскаль же в своих поисках отбрасывает достоверность и бесспорность с позиций призыва к Богу поверх Рима, даже поверх разума, чтобы Он решил спор об истине. Он не понимал и не принимал того факта, что поэзия тоже может быть голосом к Богу, законной дочерью «я», поддерживающей это «я» перед лицом разума, заставляющего это «я» ненавидеть<sup>4</sup>.

Сам Фондан в понятии бездны дает философское обоснование «апофеозу беспочвенности» своего учителя Льва Шестова: бытие не является упорядоченным, оно не может дать твердой опоры человеку. Только освободившись от традиционных для западной культуры рационалистических представлений о мире, человек может рассчитывать на реальное существование, которое сводится этими представлениями к Ничто. Более того, чтобы найти возможность спасти человека, необходимо выбить из-под его ног всякую опору, разрушить все иллюзии рационального мышления, поскольку сущ-

<sup>1</sup> *Fondane B. Baudelaire et l'expérience du gouffre...* P. 246.

<sup>2</sup> *Fondane B. Baudelaire et l'expérience du gouffre...* P. 248.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

ность человека, как и сущность бытия, раскрывается лишь через иррациональное ощущение чего-то превосходящего возможности человеческого восприятия и абсолютно не умопостигаемого, каким является ощущение бездны.

«Вкус к бесконечному», связанный с понятием бездны, присутствует в поэзии и философии Фондана; он призван утвердить надежду на бесконечность экзистенциального «я». При этом Фондан разоблачает (и разрушает на свой лад) понятие бесконечного как свойства Идеи или атрибут божества. Для него это следствие бесконечной жажды бытия<sup>1</sup>. Для того, чтобы попытаться актуализировать бесконечность «я», Фондан разоблачает в опыте бездны непрочность этических, метафизических, религиозных систем, стремящихся это «я» ограничить. О. Салазар-Ферре видит в этом сильное влияние «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше с его понятием дионисийского. «Вкус к бесконечному», – пишет Салазар-Ферре, – пытается охватить дионисийскую, непомерную, безудержную витальность «подпольного «я»»<sup>2</sup>. Таким образом, разрушая бесконечность божественного, он провозглашает бесконечность экзистенциального. Так же, как Ницше, экзистенциальный герой Фондана, нашедший свою истинную сущность, отбрасывает мораль смирения, которая преимущественно выражена в аристотелевской этике, характеризующей этику конечного.<sup>3</sup>

Объясняя понятие бездны у Фондана, О. Салазар-Ферре пишет, что, будучи динамическим понятием, она обозначает одновременно «внезапное видение» непрочности оснований рационализации культуры и сопротивление стремлению отбросить эту рационализацию. Она открывает некое бесформенное пространство, не поддающееся опознанию, в котором присутствует возможность падения и потопления. Это опасное пространство, характеризующееся крахом глубинных оснований. Оно возникает, когда ценности истины, красоты, добра рушатся, как и утешение стоической и христианской мудрости и прогрессистской морали XIX в<sup>4</sup>. Бездна снимает покров

<sup>1</sup> *Salazar-Ferrer O. Benjamin Fondane et la révolte existentielle...* P. 133.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Salazar-Ferrer O. Benjamin Fondane et la révolte existentielle...* P. 54.

рациональных понятий и внезапно обнаруживает пульсирующую, уродливую и противоречивую сущность «я».

Эта катастрофическая функция представляет собой напряженное противостояние между миром понятий, ориентированным при помощи идеалистических ценностей, который придает большое значение самоотречению «я», и миром темных и нагих сил, которые ведут к утверждению безграничного могущества «я»<sup>1</sup>.

Стремление к автономии искусства Фондан связывает с зародившейся еще в античности (начиная с пифагорейцев) традицией его рационализации, с преобладанием в нем стремления к абстрактной Истине и пренебрежением к страстям, признаваемым заблуждением, ошибкой. Но такие поэты, как Бодлер, принимают человеческие страсти как выражение человеческой сущности, возможно, более существенное, чем все рациональные построения. Он страстно протестует против рационализма современного ему западного искусства, выражающегося в знаменитой фразе Аристотеля: «Поэты лгут!»<sup>2</sup>. Нетрудно заметить, что Фондан говорит не только о поэзии Бодлера, но и своей собственной, ибо его собственное понимание поэзии связано прежде всего со стремлением защитить человека. Это особенно важно для Фондана, поскольку он писал в эпоху, когда человек, как никогда, нуждался в защите.

Микаэль Финкенталь отмечает, что бездна Фондана – это особое (сингулярное<sup>3</sup>) пространство, в которое мы можем войти, находясь в некотором состоянии души и объединиться в этом пространстве с чем-то другим, что находится в оппозиции к первому и находится на бесконечной дистанции от него, – не покидая, однако,

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 55.

<sup>2</sup> *Fondane B. Baudelaire et l'expérience du gouffre...* P. 249.

<sup>3</sup> В философии слово «сингулярность» (от лат. *singularis* – одиночный, единичный, единственный), обозначает неповторимость чего-либо: существа, события, явления. Больше всего над этим понятием размышляли современные французские философы, в частности, Ж. Делёз. Он трактовал сингулярность как событие, порождающее смысл и носящее точечный характер. При этом, оставаясь конкретной точкой, событие неизбежно связано с другими событиями. Поэтому точка одновременно является и линией, выражающей все варианты модификации этой точки и ее взаимосвязей со всем миром.

полностью первоначального состояния<sup>1</sup>. Здесь Фондан сближается с Бодлером. Это состояние напряжения, разрыва, это состояние, которое не может быть объяснено в рациональных понятиях, оно может только проживаться с предельным, едва выносимым напряжением всех сил. «Бездна – геометрическое пространство, все точки которого представляют собой пересечение между имманентным и трансцендентным»<sup>2</sup>. М. Финкенталь отмечает очень важную, на наш взгляд, вещь: бездна – это такая сингулярность, которая позволяет существовать без очевидностей и бесспорностей одинаково хорошо и на уровне проживаемого, и на уровне мыслимого. Бездна – несомненно парадоксальное понятие, потому что она одновременно актуализирует два противоположных полюса; она является совпадением противоположностей (*coincidentia oppositorum*)<sup>3</sup>.

В отрывке, не вошедшем в окончательный вариант «Бодлера», Фондан пишет: «бездна является новой категорией, посредством которой трансцендентное входит в имманентное»<sup>4</sup>.

Совпадение противоположностей (максимумов и минимумов) у Николая Кузанского означает, по мнению Финкенталю, следующее: «человек – если он решается на борьбу против защищающего трансцендентное ангела – мог бы найти божественное...»<sup>5</sup>.

Бодлер и Фондан, вопреки упомянутым выше различиям в понимании бездны, говорят об одном и том же, делая, однако, разные выводы. Через понятие бездны они, каждый на свой лад, выработывают в поэзии философию существования, причем поэзия становится методом познания и способом существования. Однако и различия в их понимании бездны существенны. Для Бодлера переживаемая им бездна – «черная дыра», выйти из которой невозможно. Фондан же попытался совершить невозможное: он начал конструировать, сначала следуя за Шестовым, затем опережая его,

---

<sup>1</sup> *Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Здесь можно провести некоторую аналогию между бездной Фондана и совпадением максимумов и минимумов бытия в трактате Николая Кузанского «Об ученом незнании» (Заметим, что бездна Паскаля предполагала такую же аналогию).

<sup>4</sup> *Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...*

<sup>5</sup> *Finkenthal M. Ennui et gouffre de Baudelaire a Cioran...*

новое видение мира, которое позволило бы ему вернуть возможность выхода из бездны. Именно для этого, для защиты человека от Ничто и от катастрофы, он концептуализирует понятия скуки и бездны. Однако его поиски были прерваны защитниками «нового порядка»: в октябре 1944 г. он погиб в Аушвице-Биркенау.

Понимание мира Фонданом является по сути своей нерелигиозным, однако включающим мистический опыт<sup>1</sup>, что позволяет ему говорить о тайне бытия, к которой стремится человек и которая открывается в поэтическом творчестве. Названия этой тайны вариативны, но чаще всего он употребляет понятие Неизвестное (Inconnu).

Таким образом, можно видеть, что Фондан развивает и углубляет понятие бездны Паскаля и Бодлера, пытаясь построить новую экзистенциальную онтологию и новую теорию познания как самого человека, так и мира. Это, по его мнению, возможно лишь при отбрасывании рациональных понятий, дающих одностороннее представление и о человеке, и о мире, делающих этот мир «зачарованным» и мешающих видеть его таким, каков он есть. Заметим, что поэт-философ во многом предвосхищает современные представления о познании. Философия Фондана показывает, что понятие бездны, использованное Паскалем, до сих пор является продуктивным, помогающим открыть новые способы постижения человека и его отношения к миру без абстрагирования и отбрасывания человеческих качеств.

---

<sup>1</sup> Относящийся к коллективному пралогическому первобытному мышлению.

## «МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК» И ПОСТЧЕЛОВЕК

Интерес в проблематике природы человека и его будущего развития сформировался практически с момента существования самого человека – от первых наивно-религиозных, мифологических и библейских попыток ответить на вопрос «кто я?» до фундаментальных теорий и искусственного конструирования «я» на современном этапе. Данная тема остается одной из самых обсуждаемых научным сообществом на протяжении достаточно длительного времени. Особое звучание она приобретает в настоящее время, когда человеческий разум стремится проникнуть практически во все тайны мироздания, в том числе и самого человека, стремясь зачастую превзойти его природу. Казалось бы, творческий потенциал человека, выделяющий его среди других в мире и сопровождающий его деятельность, не знает границ. Тем не менее, сам для себя человек остается нерешенной задачей со множеством неизвестных.

Мир настоящего времени динамичен и характеризуется огромным числом новаций, претендующих на статус инструментов его постоянного революционного преобразования. К числу таких новаций, прежде всего, следует отнести глобальное распространение и внедрение информационных техники и технологий, ведущих к серьезным изменениям общества и человека. Являясь результатом развивающейся и усложняющейся деятельности человека, цифровые технологии начинают претендовать на изменение его статуса в мире. С одной стороны, они безгранично расширяют возможности человека и, с другой, «вторгаются» в его тело и сознание на совершенно новом уровне – уровне, связанном с технологиями «улучшения» человека («human enhancement») и формирования постчеловека<sup>1</sup>.

---

**Екатерина Григорьевна Прилукова**, доктор философских наук, профессор Южно-Уральского государственного университета.

<sup>1</sup> *Алексеева И. Ю., Аршинов В. И., Чеклецов В. В.* «Технолюди» против «постлюдей»: НБИКС-революция и будущее человека // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 12–21; *Хоружий С. С.* Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Познание, 2016. 451 с.; *Юдин Б. Г.* Технонаука и «улучшение» человека // Epistemology



Создаваемые новыми техникой и технологиями виртуальная и дополненная реальности, облачные сервисы, искусственный интеллект и нейрокомпьютинг, технология «Блокчейн», Интернет вещей и многое другое ведут к цифровой трансформации не только собственно индустрии, как основы экономики любого общества (концепция «Индустрия 4.0»), но и всех сфер организации его жизнедеятельности. Новые техника и технологии не только фиксируются сознанием человека, но и позволяют его конструировать. Следует напомнить, что сознание человека, рассматриваемое с различных методологических подходов, остается одной из «таинственных» и менее решенных проблем в науке на протяжении всего времени ее существования. Именно оно и становится главным «театром военных действий» сражений за будущее в настоящем, в том числе и через реализацию возможностей конструирования новой социальной реальности нового человека. Если первоначально речь шла о биологическом улучшении<sup>1</sup>, то сегодня уже разговор ведется о моральном улучшении человека<sup>2</sup>.

Одним из ярких примеров применения техники и технологий воздействия и изменения сознания являются современные масс медиа, взявшие на себя функции творца новой реальности и генерального конструктора картины мира<sup>3</sup>. Благодаря их деятель-

---

& Philosophy of Science. 2016. Т. XLVIII. № 2. С. 18–27; Agar N. Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits. Boston: 232 p.; The MIT Press, 2013; Kourany J. A. Human Enhancement: Making the Debate More Productive. *Erkenntnis*, 2014, vol. 79, 5, P. 983.

<sup>1</sup> Тищенко П. Д. Биовласть в эпоху биотехнологий. М., 2001. 177 с.; Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / пер. с англ. М. Б. Левина. М.: ООО «Изд-во АСТ»; ОАО «ЛЮКС», 2004. 349 с.; Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. 144 с.; Юдин Б. Г. Человек как объект технологических воздействий // *Человек*. 2011. № 3. С. 5–20 и др.

<sup>2</sup> Douglas T. Moral Enhancement // *Journal of Applied Philosophy*. 2008. Vol. 25(3). P. 228–245; Hughes, J. After Happiness, Cyborg Virtue. *Free Inquiry*, 2011. Vol. 32(1). P. 1–7; Raus K., Focquaert F., Schermer M., Specker J., Sterckx S. On Defining Moral Enhancement: a Clarificatory Taxonomy. *Neuroethics*, 2014. Vol. 7 (3). P. 263–273 и др.

<sup>3</sup> Прилукова Е. Г. Власть образов: знаково-символическое бытие власти. Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2011. 204 с.; Prilukova E. G. The shadow soft he power in a modernity // *SGEM 2016*. 3 International multidisciplinary scientific

ности формируется новая картина мира, при осмыслении которой усиливается эмоциональный компонент и снижается ценность рационально-критического мышления. Тем не менее, человек был и есть мыслящее существо, хотя сегодня все больше идет разговор об интеллекте «мыслящих» машин, способных заменить человека. Прежде всего, обусловлено это развитием мощных компьютеров, приведших к появлению нейронных сетей. Хотя искусственный интеллект настоящего времени еще не в состоянии осознать себя как личность, тем не менее, он уже в некоторой степени «восстает» против человека не только в фантастических проектах кинематографа.

Поэтому важно постоянно обращаться к осмыслению человека как мыслящего существа и в этом плане небезынтесным становится прочтение «Мыслей» французского мыслителя XVII в. Блеза Паскаля. Представления Б. Паскаля о «мыслящем тростнике», несмотря на временную удаленность от наших дней отчасти могут быть применимы к анализу современности.

Авторы, пишущие сегодня о творчестве Б. Паскаля в нашей стране, обычно начинают свои статьи о нем со слов, что это один из наиболее известных людей, которому посвящен огромный пласт литературы. Однако о Паскале-мыслителе не так уж и много работ. В отечественной науке он более всего представлен исследованиями физиков, математиков и даже филологов, нежели философов, хотя «Паскаль-ученый неотделим от Паскаля-философа и даже нередко сбивает с толку Паскаля-христианина»<sup>1</sup>.

На первый взгляд, работы о Б. Паскале довольно противоречивы – от восхищения «великим человеком»<sup>2</sup> до резкой критики «чуждого человека»<sup>3</sup>. Это и неудивительно, потому что его творчество

---

conference on social sciences and arts. 24–26 August, 2016. Albena, Bulgaria. Sofia: STEF92 Technology Ltd., 51 «Alexander Malinov» Blvd. P. 925–928.

<sup>1</sup> Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. С. 48.

<sup>2</sup> Тарасов Б. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки славянских культур, 2009. 86 с. и др.

<sup>3</sup> История философии. 1941. Т. 2. Философия XV–XVII вв. / Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина. М.: ОГИЗ – Госполитиздат. С. 143; Синяков С. В., Сластенко Е. Ф. Проблема мира и человека в

парадоксально и многие парадоксы обусловлены стилем мышления его времени, которое само не лишено противоречий. В истории науки XVII век предстает как столетие, когда происходит прощание с догматами Средних веков и обращение к непосредственному исследованию реальности мыслящим субъектом или человеком и наука постепенно приобретает свой современный облик. Вместе с тем замечу, что годы жизни и творчества Б. Паскаля – это и годы неприятия открытий в науке как «непреложной истины» и «сохранения в обыденном сознании суеверий и предрассудков»<sup>1</sup>. Это время формирования нового типа человека и нового типа сознания – человека по имени «ученый», душа которого одновременно и душа ученого и душа христианина. Именно в недолгой «истории жизни Паскаля, как и во всей французской истории XVII века, прошлое и будущее встречаются. Без Паскаля не только свидетель рождения культуры, но и ее непосредственный создатель. Хотя он не участвовал и не мог участвовать во всех событиях, отзвуки времени слышатся в его творчестве, если даже речь идет о научных сочинениях»<sup>2</sup>.

Кроме того, в историко-философской традиции долгое время формировалось и доминировало представление о необходимости противопоставления двух французских ученых – Рене Декарта и Блеза Паскаля. Примечательно, что эта традиция проявлялась не только в анализе конкретного содержания их творчества, но и при описании личностных особенностей и характеристик мыслителей. Первый обычно представляет *рационализм*, интуицию и дедуктивный метод как инструменты, позволяющие ему *настойчиво* отыскивать истину; *уверенный* и *знающий* свою роль в науке *уравновешенный* человек. Второй обращается к *мистицизму*, интуиции и индуктивному методу; *мятущийся* и *сомневающийся* мыслитель, *переживающий* за несовершенство человека и *отстаивающий*

---

философии Б. Паскаля и Г. Сковороды // Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. 2014. № 2 (20). С. 29 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://er.nau.edu.ua:8080/handle/NAU/14643> (время обращения 24.09.2018) и др.

<sup>1</sup> Гинзбург Ю. Мысли о главном // Паскаль Б. Мысли; пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 9.

<sup>2</sup> Кашилявик К. Ю. Поэтика Блеза Паскаля. Монография / научн. ред. М. В. Цветкова. М., 2014. С. 65.

свою правоту в «сражениях» за истину. Курсивом выделены слова, подчеркивающие линии противопоставлений исследователями. Справедливости ради обратимся к нескольким примерам, которые позволяют усомниться в необходимости подобных противопоставлений.

Так Р. Декарт полагал, что хотя чувства нас никогда и не обманывают, есть люди, которые ошибаются<sup>1</sup>. Однако «Я мыслю, следовательно, я существую»<sup>2</sup> есть первый принцип философии. Ни разум, ни чувства не являются абсолютно достоверными. Абсолютно достоверно только лишь собственное существование человека, как существа мыслящего. Таким образом, человек Декарта вне мысли не существует.

Практически то же самое мы встречаем и у Б. Паскаля, утверждавшего, что «начальные понятия познаются чувством, теоремы доказываются умозаключением; и в том, и в другом знании мы можем быть уверены, хотя достигаются они разными путями, – и если разум потребует у сердца доказательства начальных понятий, чтобы согласиться их разделить, это будет так же смешно и бесполезно, как если бы сердце требовало от разума прочувствовать все доказанные им теоремы, чтобы согласиться их принять»<sup>3</sup>.

Из этих двух небольших только текстовых фрагментов отчетливо видно, что и Р. Декарт и Б. Паскаль пытались отстоять и обосновать свою точку зрения, в определенной степени дополняя друг друга. Они, стремясь к свободному развитию научного знания, обращались к разуму человека и опыту, понимаемому не только как строго научный эмпирический метод естествознания, но и в том числе как жизненный опыт самого познающего субъекта. При этом каждый из них хотел найти определенные универсальные правила постижения мира, прекрасно понимая всю его сложность.

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Сочинения в 2 т.; пер. с лат. и фр. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 268–269.

<sup>2</sup> Декарт Р. Там же. С. 269.

<sup>3</sup> Паскаль Б. Мысли; пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 104.

Таким образом, можно высказать предположение, что Рене Декарт и Блез Паскаль, скорее больше единомышленники, чем оппоненты далеко не потому, что были очарованы и «околдованы» математикой, которой посвятили значительную часть своих научных изысканий. В 1970 г. швейцарским ученым Никлаусом Виртом было выпущено описание созданного языка программирования Pascal (Паскаль), получившего свое название в честь француза Блеза Паскаля<sup>1</sup>.

Более того, несмотря на господство естествознания, начавшееся несколько ранее с выходом в свет книги Н. Коперника «О вращении небесных сфер» (1543)<sup>2</sup> и стремления исследователей все подчинить ему, Блез Паскаль предпринял попытку обратиться к раскрытию тайны основ величия человека. Эту тайну он видел в наличии человеческого разума. Только человек, по его мнению, обладает разумом и благодаря этому, будучи частицей мира, он (человек) способен овладеть им и возвыситься над ним. На мой взгляд, Б. Паскаль во всем стремился прежде не столько отыскать «мыслящий тростник» в безграничной Вселенной и продемонстрировать его онтологический статус – умение мыслить, сколько раскрыть сущность человека как Человека. Поэтому «для него были важны не только строгая логика изложения и доказательная сила аргументов, но и простота, доходчивость, эмоциональная яркость в сообщении истины»<sup>3</sup>. Паскаль признавал человека как высшую ценность, что даже своим научным стилем он проявлял заботу о нем.

К каким бы вопросам не обращался Блез Паскаль, они неизменно обретали философский характер, даже если это были трактаты по физике или математике, размышления о вере или письма, как официального плана, так и к близким. Объясняется это тем, что работы его о человеке посвящены собственно человеку.

---

<sup>1</sup> Шалыто А. А. Никлаус Вирт – почетный доктор СПбГУ ИТМО // Компьютерные инструменты в образовании. 2005. № 5. С. 5.

<sup>2</sup> Коперник Н. О вращении небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись / перевод проф. И. Н. Веселовского, статья и общая редакция члена-корреспондента АН СССР А. А. Михайлова. М.: Наука, 1964? 580 с.

<sup>3</sup> Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. С. 64.

Отдавая все свои силы науке, которая «была не только его “первой мыслью”, но и всепоглощающей страстью, единственной целью жизни»<sup>1</sup>, независимо от своего возраста. Б. Паскаль сформулировал «универсальное правило» научного исследования. Основным смыслом этого правила заключается в следующем – принимать нужно только то, что «представляется ясно и отчетливо чувствам или разуму в зависимости от сферы компетенции того или другого»<sup>2</sup>. Другими словами, человек настолько сложен, что в своем стремлении понять мир обращается то к мыслям, то к разуму. По сути дела этим он приоткрывает нам природу человека, безусловно, не претендуя на всю полноту ее раскрытия. Наоборот, он подчеркивает сложность природы человека как существа одновременно рационального и иррационального. Так «самый главный недостаток разума состоит в его небескорыстности, подверженности всяческому влиянию: со стороны чувств, страстей, воображения, интересов личных и общественных и т.д.»<sup>3</sup>, тонкий ум опирается на чувственную интуицию.

Именно в этом мы видим как, с одной стороны, универсальный ум мыслителя «ухватил» содержание своего времени – времени рождения нового человека, опирающегося на разум и ставящего его во главу угла. Вместе с тем, он усомнился в его приоритете над чувствами, поскольку разум велик и слаб одновременно. С другой стороны, Блез Паскаль, можно высказать предположение, предвосхитил состояние человека современности, когда потребление вещей начинает доминировать над его собственно человеческим бытием. Тем не менее, Б. Паскаль настолько глубоко верил в человека и ценил его, полагая, что человек велик и величие его имеет место быть «даже в его страстях»<sup>4</sup>. Как следствие, человек начинает нуждаться в таком нечто, которое позволит ему найти выход из состояния утраченности основ своего пребывания в мире. Таким нечто в паскалевском понимании человека должна была стать религиозная

---

<sup>1</sup> Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. С. 29.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Мысли; пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 89–90, 134.

<sup>3</sup> Стрельцова Г. Я. Там же. С. 72.

<sup>4</sup> Паскаль Б. Там же. С. 106.

вера, на защиту которой он встал, храня ее внутри своего сердца, которое только и способно чувствовать Бога<sup>1</sup>. В рамках данной статьи нет необходимости раскрывать религиозные взгляды Б. Паскаля, что может стать предметом самостоятельного исследования. Кроме того, следует отметить, что религия у Паскаля имеет в своем содержании человеческое наполнение.

На мой взгляд, именно особого внимания заслуживает рассмотрение Блезом Паскалем феномена познания мира самим человеком, как существом, которое слишком противоречиво, поскольку его природа «не знает движения по прямой; у нее свои приливы и отливы»<sup>2</sup>. Вместе с тем, несмотря на эту противоречивость, человек должен знать о своем предназначении и своей «удивительной причине заблуждений – войне между чувствами и разумом»<sup>3</sup>. Современные исследования, посвященные природе человека, так или иначе, отмечают так же ее противоречивую сложность<sup>4</sup>.

Человек у Б. Паскаля *способен и должен* быть постоянно мыслящим (курсив автора), потому что «все наше достоинство заключено в мысли. Вот в чем наше величие, а не в пространстве и времени, которых мы не можем заполнить. Постараемся же мыслить как должно: вот основание морали»<sup>5</sup>. Однако хотя голова человеку необходима и ее невозможно представить без мысли, он склонен заблуждаться – разум никогда не побеждает абсолютно. Разум нуждается в чувствах, но не должен им подчиняться, они дополняют его представления о мире. Однако не всегда удается сохранить и удерживать этот баланс, что особенно заметно в наши дни.

Информация, тиражируемая медиа средствами, выступающая в качестве основы знания о мире, все более и более визуализируется и поставляется при помощи образов-продуктов экрана. Таким

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли; пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Там же. С. 84.

<sup>3</sup> Паскаль Б. Там же. С. 84.

<sup>4</sup> Лебедев С. А. Онтология человека // Человек. 2010. № 1. С. 15–29; Смирнов С. А. Человек в мире миров (к вопросу о неклассическом философствовании о человеке) // Философия. 2015. № 3. С. 121–126.

<sup>5</sup> Паскаль Б. Там же. С. 137.

образом, репрезентация мира осуществляется новыми – образами медиа – знаково-символическими системами, созданными в соответствии с логикой цифрового кода и сочетающимися в себе одновременно визуализированные вербальный и невербальный компоненты коммуникации. При этом важно особо подчеркнуть, что цифровой код есть не что иное, как специфическая знаково-символическая система, созданная языками программирования.

С точки зрения развития гносеологических, нейро-когнитивных и психологических процессов экранные медиа принципиально отличаются от печатных и радио тем, что «владеют» изображением<sup>1</sup>, которое в условиях современного восприятия мира есть определенный «message» (послание) о нем<sup>2</sup>. Образ экрана становится неотъемлемой чертой не столько фиксации, сколько конструирования повседневной жизни, делая ее искусственной и программируемой. Визуальная картина мира, в силу своей природы (яркая, эмоционально-окрашенная, «живая») формируется значительно быстрее и сохраняется в сознании как нечто неустойчивое, способное очень быстро изменяться. *Мир превращается в то, что есть* «здесь и сейчас» *на экране* – в нем нет привычного понимания пространства и времени. Формируются пространство и время симуляции<sup>3</sup>, позволяющие непрерывно интерпретировать и переинтерпретировать картину мира. Более того, Интернет-технологии коммуникации предоставляют возможность ее участникам быть *со-*участниками и *со-*авторами этой картины. Происходит не знающее границ социальное и технологическое расширение возможностей человека<sup>4</sup>, неизбежно сказывающееся на становлении и развитии личности в

---

<sup>1</sup> Харрис Р. Психология массовых коммуникаций. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. С. 395.

<sup>2</sup> Дейк Т. А. ван. Язык. Познание. Коммуникация / сост. В. В. Петров; пер. с англ. яз. под ред. В. И. Герасимова; вступ. ст. Ю. Н. Караулова, В. В. Петрова. М.: Прогресс, 1989.

<sup>3</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: AdMarginem, 2000. С. 282.

<sup>4</sup> Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека; пер. с англ. М.: Жуковский, 2003. 464 с.; Файола Э., Войсунский А. Е., Богачева Н. В. Человек дополненный: становление киберсознания // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 147–162; Dourish P. Where the Action Is: The Foundations of Embodied Interaction. Cambridge: MIT Press, 2001 и др.



условиях новых –искусственных (виртуальной и дополненной) – реальностей.

В этих новых – принципиально иных – реальностях, создаваемых лавинообразными потоками нескончаемых образов экрана, человек оказывается в ситуации встречи с нечто подобным «самолету-невидимке»: он есть и летит, но он не видим, следовательно, его нет. Человек вовлекается в мир, но не в состоянии «схватить» его и нет времени поразмыслить о нем – мир пред-за-дан. Однако именно «осмысляющее раздумье» есть сущностная характеристика человека и высшая форма проявления его интеллекта<sup>1</sup>. Отказ от напряженной работы мысли создает благоприятные условия для формирования всевозможных практик манипулирования общественным и индивидуальным сознанием<sup>2</sup>.

В первой четверти XXI века происходит то, что мы, несмотря на все достижения человеческого разума, обращаемся к осмыслению мира и его описанию не только на основе информации, предоставленной разумом. Мы отчасти уже вынуждены ей не доверять, потому что представления о достижениях современной, основанной на постнеклассической рациональности, науки носят не всегда достоверно проверяемый характер – они вероятностны. Яркий пример этого заключается уже в том, что современное естествознание «работает» непосредственно не только с объектами природы, но и с их математическими и компьютерными моделями. Модель не есть реальность, она ее аналог, некое подобие<sup>3</sup>.

Так «микромир нужно наблюдать по его действиям *посредством* высокосовершенной *экспериментальной техники*. Однако он уже не будет предметом нашего непосредственного чувственного восприятия. Естествоиспытатель должен здесь отказаться от мысли о непосредственной связи основных понятий, на которых он строит свою науку, с миром – чувственных восприятий... Наши

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 104.

<sup>2</sup> Зелинский С. А. Манипулирование массовым сознанием. CANADA: Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. 327 с.

<sup>3</sup> Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. М.: Прогресс, 1988. 507 с.

усложненные эксперименты представляют собой природу не саму по себе, а измененную и преобразованную под влиянием нашей деятельности в процессе исследования... Следовательно, здесь мы также вплотную наталкиваемся на непреодолимые границы человеческого познания», – считал лауреат Нобелевской премии по физике 1932 г. за ведущую роль в разработке квантово-механической теории, автор принципа неопределенности Вернер Гейзенберг<sup>1</sup>.

Например, «глаз» оптического (или светового) микроскопа «говорит» значительно больше о строении клетки, чем глаз человека, а «глаз» электронного – еще больше, чем светового, поскольку электроны позволяют увидеть малые части, обходимые световыми лучами. Отчасти сомневаясь в деятельности разума, мы в осмыслении мира и начинаем обращаться к чувствам. Гипертрофированное «всевидящее и вездесущее око» электронных медиа создает благоприятные условия для конструирования картины мира с помощью органов чувств<sup>2</sup> и, прежде всего, зрительного восприятия. Не доверять которому довольно сложно, вспомним хотя бы нашу народную мудрость «лучше один раз увидеть».

Глаз в условиях современности превращается в основного поставщика информации о мире – до 80% всей информации приходится на него<sup>3</sup>. Глаз уверенно «схватывает» и «прочитывает» знаки и символы, заключенные в образах экрана, поставляя их в головной мозг, являющийся органом мышления, где и происходит обработка полученной информации. К информации от глаза может присоединяться информация, поступающая от других органов чувств во время восприятия образа экрана.

---

<sup>1</sup> Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики; пер. с нем. М.: Изд-во иностр. лит., 1953. С. 64–66.

<sup>2</sup> Вирильо П. Киберпространство, Бог и телевидение: Интервью // Комментарии. 1995. № 6. С. 208–218.

<sup>3</sup> Грегори Р. Разумный глаз; пер. с нем. М.: «Мир», 1972. 240 с.; Прибрам К. Языки мозга: Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии; пер. с англ. М.: Прогресс, 1975. 464 с.; Maharjan S., GoldJason M., Sekuler R. Memory and earning for visual signals in time and space *Atten Percept Psychophys* (2017) 79: 1107 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://doi.org/10.3758/s13414-017-1277-x> (время обращения 24.09.2018) и др.

Тем не менее, визуальные образы оказывают влияние не только на скорость «чтения» и восприятия, но и на всю нервную систему человека. Образы, представленные на экране, в силу своей природы, яркие и ориентированы, прежде всего, на эмоциональные реакции, а не на осмысление и обсуждение, легко проникают в сознание, закрепляясь в нем. Они «поглощают» человека и властвуют над ним, беря на себя функции творца картины мира и его жизни. Они предлагают свою данную картину мира и тем самым освобождают человека от необходимости мыслительной деятельности.

Человек «погружается» в мир образов экрана и воспринимает происходящее вокруг как «картинку», несущую ценности и традиции в сжатой во времени и пространстве форме. Яркий пример тому новостные ленты с короткими сообщениями-картинками, рекламные сюжеты и безобидные, на первый взгляд, лайки. Так постепенно образы подменяют и заменяют реальность, порождая ее симуляцию, которая значительно ярче и привлекательнее самой актуальной реальности<sup>1</sup>. Мир на экране становится образцом для подражания в реальном мире – платье или костюм по «Модному приговору», интерьер из «Квартирного вопроса» и т.п.

Зрительное восприятие порождает у нас иллюзию непосредственного присутствия-восприятия, предоставляя возможность «непосредственного» «чтения» текста. Однако это «чтение» идет по заданным правилам: наличие определенного сценария сюжета, размещенный особым образом «глаз» камеры, снятые и смонтированные кадры, цвет, свет и т.п. В перспективе это приводит к ослаблению способностей рационально-критического мышления<sup>2</sup>. Хотя, как показывают исследования, в коре головного мозга при «прочтении» образов экрана происходит возбуждение нейронов, благодаря которому в сознании возникает образ демонстрируемого объекта<sup>3</sup>. При этом от логически связанной основы мышления и восприятия мира в образах экрана происходит переход к освоению

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции; пер. с фр. А. Качалова. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. 240 с.

<sup>2</sup> Mirzoeff N. Introduction to Visual Culture. L.- N.-Y., 1999. P. 3–4.

<sup>3</sup> Rizzolatti G., Fadiga L., Gallese V., Fogassi L. Premotor cortex and the recognition of motor actions// Cognitive Brain Research. 1996. № 3. P. 131–141.

мира на основе принципа «зеркала калейдоскопа» и, следовательно, от целостной картины мира и связей в ней образов, понятий, концепций остается коллаж, несущий не связанные друг с другом «картинки» реальности<sup>1</sup>. Мир начинает восприниматься только «сердцем», когда чувственно-образное мышление начинает доминировать над рационально-критическим и логически-понятийным, приобретая мозаично-клиповый характер. Как следствие естественный язык прощается и становится все более примитивным «новоязом», формируется гипертекст, типизируются сюжеты, создаются массовые стандарты и образцы не только поведения, но и мышления. Следовательно, размышления о природе человеческого познания как пути «познания истины не только разумом, но и сердцем»<sup>2</sup> становятся весьма актуальными в условиях формирования общества тотальной коммуникации и визуализации репрезентируемой картины мира.

Поскольку получение и извлечение информации осуществляется при помощи образов или симулякров в терминологии Ж. Бодрийера (знаков, за которыми нет означаемого)<sup>3</sup>, содержание их (симулякров) во многом определяется не только и не столько тем, что и как в них репрезентируется, а и интеллектуальным потенциалом их создающих и воспринимающих. Опять мы возвращаемся к самому человеку и его «наполнению», которое зависит от контекста социокультурной реальности. Человек – величайшая и универсальная ценность: он способен творить. Поэтому обращение к творчеству Б. Паскаля обладает особой актуальностью в условиях современности, когда речь идет не просто о формировании нового – информационного (или точнее постинформационного) – общества, сколько о совершенно новом типе человека – постчеловеке.

Таким образом, мы видим, что научное творчество Паскаля многопланово, отличается широтой и глубиной теоретического анализа, методологической зрелостью и практическим применением

---

<sup>1</sup> Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение. 2012. 584 с.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Мысли; пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 104.

<sup>3</sup> Бодрийер Ж. Злой демон образов // Искусство кино. 1992. № 10. С. 64–70.

ем многих научных результатов сегодня. Хотя далеко не всегда и не все соглашались и принимали его высказывания о месте человека в мире и познании его, никто не оставался и не остается равнодушным к его строкам, многие из которых остаются нестаряющимися спустя столетия. Блез Паскаль возвращает нас к постижению человека через постижение мысли о человеке.

## ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА: ОТ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ К ПОСТЧЕЛОВЕКУ

Поиск человеком собственной идентичности, собственного «антропологического портрета», адекватности окружающему миру является предметом пристального внимания философии и антропологической философии с давних времен до сегодняшнего дня.

Но особенно явно это явилось около ста лет назад, когда Макс Шелер, отец Павел Флоренский, Михаил Бахтин и Лев Выготский каждый почти одновременно задумали свой вариант новой философии человека, выстроив собственный антропологический дискурс.<sup>1</sup> Русский философ Семён Франк в 1916 году в своей книге «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» отмечает, что уже в те времена ощущалось отсутствие целостного, научного познания человеческой души.<sup>2</sup> Чуть позже (1927 г.) Мартин Хайдеггер предложил в своей философии Dasein новый аппарат описания и понимания человека, когда человеческое бытие раскрывается из его специфической способности – способности быть<sup>3</sup>.

Как отмечено во работах,<sup>4</sup> со времен столетней давности и до сегодняшнего дня, при всем обилии знаний о человеке конкретная философия человека, онтология человека так и не была построена. Похоже, человек запутался в самом себе, потерял себя: «Человек признался себе, что он менее, чем когда-либо, располагает строгим

---

**Екатерина Павловна Яблокова**, кандидат химических наук, проектный консультант лаборатории высокопроизводительных вычислительных систем, Новосибирский государственный университет.

<sup>1</sup> Смирнов С. А. Антропозитика. Введение в предмет // Идеи и идеалы. 2013. № 2(16). т. 1. с 63–77

<sup>2</sup> Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. изд. Г. А. Лемана и С. М. Сахарова. М.: Типо-литогр. Ю. Венер, 1917. – VIII, 253 с.

<sup>3</sup> Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии; М: 2010, 688 с.

<sup>4</sup> Смирнов С. А. Онтология человека: рамки и топика. Вопросы философии. 2015. № 11. С. 38–49.

знанием о самом себе»<sup>1</sup> и «Мы живем в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаем, чему мы должны служить, к чему нам стремиться и чему отдавать свои силы».<sup>2</sup> В настоящее время «существо «Человек» испытывает сильные изменения, которые затрагивают самую его природу – и затрагивают так глубоко, что является необходимость в пересмотре и переосмыслении самого понятия «человеческой природы».<sup>3</sup>

Но если вернуться к истокам этого сомнения современного человека в изменившемся самом себе, в сути самого себя, то это неверие и сомнение как нигде более наиболее явственно прослеживается в «Мыслях» Блеза Паскаля: «Человек никак не может понять, к кому в этом мире себя причислить. Он чувствует, что он заблудился, что он упал оттуда, где было его истинное место, а дороги назад отыскать не в силах».<sup>4</sup>

Кем был Блез Паскаль для своей эпохи? Одним из первых, кто отчетливо поставил философскую проблему ценностей: ведь для него моральные суждения важнее, чем теоретические суждения науки, так как они определяют всю жизнь и судьбу человека: «Тщета наук. Если я не знаю основ нравственности, наука об окружающем мире не принесет мне утешения в дни горестных испытаний, а вот основы нравственности утешают и при полном незнании наук о предметах окружающего мира».<sup>5</sup>

«Мысли» Блеза Паскаля знаменуют появление философии человека, и для Паскаля человек был мыслящей частицей космоса, исчезающе малой, но не заменимой никаким иным сущим: «Однако я полагал, что многие, подобно мне, погружены в изучение человека, да иначе и быть не может»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. – С. 132.

<sup>2</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию М.: изд-во «Республика», 1992, 511 с. (Мыслители XX века)

<sup>3</sup> Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергичной антропологии // Философские науки. 2008. № 2. С. 10–31.

<sup>4</sup> Паскаль Б. Мысли / Блез Паскаль; Пер. с фр. Э. Линецкой. СПб: Изд. Группа-Азбука. Азбука-Аттикус, 2017, 352 С. Фрагмент 275. Здесь и далее (если не обговаривается специально) текст фрагментов приведен по тексту данного издания.

<sup>5</sup> Паскаль Б. Мысли / Блез Паскаль; Пер. с фр. Э. Линецкой. СПб: Изд. Группа Азбука. Азбука-Аттикус, 2017. 352 С. Фрагмент 196.

<sup>6</sup> Там же. / Фрагмент 80.

*Проблема самоопределения человека в мире всякий раз обостряется во времена, которые наступают после войн, катастроф, господства постмодернистских идей, утверждающих смерть Бога, человека, мира. Но и сегодня, когда человек благополучно продолжает жить, мыслить так, как будто ничего не случилось, уже проблематично, поскольку человек поставивший под вопрос Благо, Бога и самого себя во имя технического прогресса и власти над природой, оказался в ситуации дезориентации.*<sup>1</sup>

Настолько ли уж безнадежно далеко начало XXI века от века XVII, века Просвещения, с его «философской антропологией», заслуга введения которой, безусловно, принадлежит Блезу Паскалю? Ведь Паскаль, оставаясь математиком, пришел к философии и религии в том числе и через рассмотрение сложности одновременного овладения познанием мира, Бога и человека посредством математики и чувственного опыта.

Попытаемся рассмотреть антропологический тренд современности, показывающий сдвиг представлений о человеке со времен Блеза Паскаля к широко пропагандируемой и используемой при разработке новых технологических продуктов «человекоцентричной» политике Human-Centered Design. Рассмотрим это на примере разработки высокотехнологичных продуктов информационных технологий. Еще Норберт Винери Йозеф Вайценбаум, говоря о возможном воздействии компьютерных технологий на жизнь людей, имели в виду нечто большее, затрагивающее общество в целом. На Всемирной встрече по вопросам информационного общества было принято обязательство: «...построить ориентированное на интересы людей, открытое для всех и направленное на развитие информационное общество»<sup>2</sup>. То есть формально человек всегда оставался в центре внимания разработчиков. Да и сегодня при разработке различных программ и информационных продуктов («умные прибо-

---

<sup>1</sup> Смирнов С. А. Антропологическая навигация. Введение в концепт // Гуманитарный альманах Человек.Ru, № 12 (2017), с 159–191/

<sup>2</sup> Канурро Р. Информационная этика // Информационное общество, 2010, № 5. С. 6–15.



ры», «умный дом», «умное производство») утверждается: современный подход разработчиков состоит в том, что на первом месте стоит человек с его целями, задачами, ограничениями и контекстом работы. Такие технологии, называют (и считают) «человеко-направленными» (Human-Centered Design). Нельзя отказать разработчикам в понимании того, что ИТ продукты серьезно влияют на людей. UX/UI дизайнеры (где UX-User Experience – означает дословно «опыт пользователя» и UI-User Interface – «пользовательский интерфейс»), осознают свою значимость и при работе будут учитывать нравственное влияние своей деятельности на людей, которые используют их продукты<sup>1</sup>. Широко декларируется, что разработчики новых технологий ставят в центр своих разработок человека<sup>2</sup>. На деле, такая прагматичная «человекоцентричность» сверхвостребованных UX/UI дизайнеров нужна компаниям для того, чтобы выгоднее продать, чтобы дешевле привлекать новых клиентов и повышать LTV-LifetimeValue – совокупную прибыль компании, получаемую от одного клиента за все время сотрудничества с ним, а не для того, чтобы «создавать прекрасный мир». В XXI веке переход к «клиенто-» или «человекоцентризму» становится условием успешного ведения бизнеса.

Недаром большой популярностью пользуются пособия по типу «100 главных принципов дизайна» Сьюзаны Уэйншенк<sup>3</sup>, в которой можно найти сформулированные на хорошем научно-популярном уровне, с привлечением последних данных когнитивных наук и исследований в области оптики, психологии и физиологии человека, ответы на вопросы «Как люди думают?», «Как они принимают решения?» Но всё это – увы – с одной целью: узнать, что заставляет человека нажать кнопку или купить что-нибудь и – что очень важно для автора – как заставить людей сделать то, что вы хотите.

---

<sup>1</sup> Tim Belonax, главный дизайнер в Pinterest, 2018, электронный ресурс <https://vc.ru/flood/31073-19-dizaynerov-govoryat-o-tendenciyah-v-ui-ux-v-2018-godu> (дата обращения 15.01.20019)

<sup>2</sup> Декларация человекоцентричности. Электронный <http://behavioralunit.ru/blog/deklaracia-chelovekocentricnosti> (дата обращения 15.01.20019).

<sup>3</sup> Сьюзан Уэйншенк: 100 главных принципов дизайна. Как удержать внимание. Под ред. Ю. Сергиенко. Из-во «Питер», СПб., 2013 г., 272 с.

Озабочены ли разработчики реально тем, что эти новые технологии дадут (принесут) человеку? Ведь для современного тренда человек сводится к маркетинговой единице, «умному» пользователю (user), потребляющему умные услуги и товары. Человекоориентированность сводится к тому, чтобы клиент был подсажен на иглу потребления умных услуг и продуктов. Сущностью техники является то, что, облегчая деятельность человека, она обязательно, в той или иной степени, препятствует развитию его собственных сил, способностей, умений. Современные технологии направлены на то, чтобы все сделать за человека, вместо него, освободив его тем самым в целом от какого бы то ни было усилия и вывода из области необходимого опыта преобразования, усиливая (enhancement) его умными «насадками». Тем самым формируется тренд аутсорсинга – делегирования и передачи умных функций и работ от человека – ко все более умнеющим гаджетам, тренд ухода человека из жизни как сущего, тренд изменения его идентичности как существа мыслящего. И в результате имеем, что имеем: подавляющее большинство технологических разработок (умные бытовые приборы, умные дома и проч.) приводят к тренду вывода человека из контакта с живой жизни, тренду изменения идентичностей человека. Несмотря на внешнюю похожесть – проблемное поле «человек» – осталось, но, скорее всего, понятие «человек» свелось к понятию «пользователь». И Human-Centered Design имеет своей целью неистребимый коммерческий расчёт, желание сформировать идеального потребителя, манипулировать сознанием, осуществлять контроль над личностью. Однако ограничивать себя рассуждениями про коммерческий расчёт, полный контроль тренингов по типу «создай компанию – продай компанию» над профессиональным становлением разработчиков ИТ продуктов было бы упрощением.

Другое, не менее опасное направление, появившееся к концу XX века, движение трансгуманизма провозглашает переход Человека к Постчеловеку. В своих программах технологической переделки трансгуманизм переводит Человека в радикально иное, приходящее на смену традиционному человеку, существо. Наше время в этом плане особенно тревожно, потому как отличается от всех предшествующих времен принципиально: впервые в истории становится

возможной, технически осуществимой полнейшая трансформация человеком самого себя, собственной природы. Киборг, мутант, клон – вот три версии возможного постчеловека. В любом варианте Человека неотвратно ждут радикальные изменения.<sup>1</sup> «Человеческое тело все чаще рассматривается как знаковое устройство, совокупность информационных процессов, происходящих на всех уровнях организма».<sup>2</sup>

Постчеловек становится возможным за счет новых информационных технологий, как продукт воздействия все больше распространяющихся виртуальных практик. «Интернет, как поле виртуальной коммуникации, является специфической практикой, закладывающей основы для трансформации человека в существо...», которое автор работы<sup>3</sup> обозначает как «*homo cosmicus*», полагая, что этой трансформации способствует современная виртуальная коммуникация как новая антропологическая практика.

Складывается четкое убеждение, что «мир потерял свой стержень»<sup>4</sup>.

Важно разобраться, почему же у современного человека отсутствует «концепт человека» – образ, схема, по которой личность – не потребитель, не постчеловек – может выстраивать свою жизнь, конструировать себя и мир, в котором он живет? Исследованиями показано<sup>5</sup>, что современное мышление отличается от существовавшего еще до 60-х годов XX века линейного мышления: благодаря современным процессам распространения, потребления и воспри-

---

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергичной антропологии // *Философские науки*. 2008. № 2. С. 10–31.

<sup>2</sup> Эпштейн М. Знак пробела: о будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 864 с.

<sup>3</sup> Кукарцева Д. Н. Виртуальная коммуникация как трансформативная антропологическая практика // ИНИТА: Материалы XX Международной конференции молодых ученых. Актуальные проблемы социальных наук (27–28 апреля 2018 г). Томск, 2018. С. 59–61.

<sup>4</sup> Делёз Ж. Ризома / Ж. Делёз, Ф. Гваттари // *Философия эпохи постмодернизма / сост., ред. А. Усмановой*. – Минск: Красико – принт, 1996.

<sup>5</sup> Sherry Turkle: “Think Different? Apple Takes Its Message Seriously.” *Thrive Global.com*, June 5, 2018. <https://www.thriveglobal.com/stories/32868-think-different-apple-takes-it-s-message-seriously> (дата обращения 15.01.2019).

ятия информации, когнитивные процессы становятся другими. И от этих изменений, обусловленных технологизацией, никуда не уйти, и они наиболее существенны у молодого поколения. Знания у обладателя клипового мышления складываются из разрозненных обрывков. Эти обрывки не образуют структуры, но они обладают силой сцепления, которая не хуже логических связей придает знаниям определенную плотность, компактность. Мозаичная культура представляет собой сложенный из многих соприкасающихся, “экран знаний”, где нет точек отсчета, нет ни одного подлинно общего понятия, но много понятий, обладающих большой весомостью (опорные идеи, ключевые слова). Для обозначения такого внеструктурного и нелинейного способа когнитивных процессов и организации знания применяется термин “ризомы”, взятый из ботаники и где он означал такое строение корневой системы, в которой отсутствует центральный стержневой корень<sup>1</sup>. В самом широком смысле “ризомы” может служить образом мира, в котором отсутствует централизация, упорядоченность и симметрия. Он и становится образом коммуницирующих друг с другом центров.<sup>2</sup> Показано<sup>3</sup>, что причинами современного «ризомного» мышления являются сетевая проблематика, сетевая теория, сетевая структура, сетевое взаимодействие, сетевая логика – уж слишком много « сетевого» человека окружает. Интересно отметить, что и у

---

<sup>1</sup> Дёмина М. Н. Изменения в когнитивных практиках индивидов под влиянием новых информационных технологий // Социологические исследования, № 6, Июнь 2010, С. 87–92.

<sup>2</sup> Назарчук А. В. Идея коммуникации и новые философские понятия XX века // Вопросы философии, 2011, № 5. С. 157–165.

<sup>3</sup> В Центре исследований нейропсихологии и сознания при Университете Монреаля и департамента психиатрии Исследовательского центра госпиталя Дуглас при Университете Макгилл (оба – Канада) провели исследования, замерив количество серого вещества в гиппокампе и выяснив корреляцию его количества с пространственной навигацией. Результаты экспериментов показали, что в случае передачи у обследуемых ментальных функций «умным технологиям», а именно способности ориентироваться в пространстве, гиппокамп был меньше, чем у тех, кто опирается на собственные возможности: те они имеют больший гиппокамп по сравнению с теми, кто использует GPS. Konishi, K., Bohbot, V. D. (2013) Spatial navigational strategies correlate with grey matter in the hippocampus of healthy older adults tested in a virtual maze. *Frontiers in Aging Neuroscience*, 20; 5:1.

Блезе Паскаля в самом его известном сочинении «Мысли» похожий принцип композиции: вместо выстраивания цепочки линейного рассуждения Паскаль сосредоточивается на важных для него смысловых проблемах, постепенно развивая и углубляя их: «...разрастаясь, смысловые поля»... создают «сложную динамическую систему порождения смысла целого. Рисунок мысли Паскаля, ее «единое целое напоминает созвездие».<sup>1</sup> Возможно, поэтому современному читателю не так уж и трудно, в отличие от системных рассуждений других философов, читать разрозненные, расположенные мозаично «Мысли» Блезе Паскаля?

Разность в форме современного «ризомного» восприятия (познания) и классического «линейного» донесения знания, вероятно, и есть одна из главных причин, не позволяющая современному обществу достаточно остро воспринимать вопросы, поднимаемые не только в «Мыслях» Паскаля, но и философской антропологией вообще. У нас явно потеряны базовые ориентиры и опоры онтологического самоопределения человека. Как отмечает современный немецкий философ В. Штегмайер<sup>2</sup>, человек от природы строит свою жизнь, как ориентирование. И ориентация всегда возникает в живой, всегда меняющейся ситуации. Но при этом требуется жизненная установка, направленная не на контроль и власть над миром и бытием, а на самоопределение себя в мире, поиск своего места в мире. В современном обществе – особенно молодом – не работает метод классического построения стройной философской системы, метод доктрин. Потому в философской антропологии может быть полезен разработанный метод ориентирования, метод проб и опытов, но при условии создания некоего антропологического навигатора.

Есть четкое ощущение, что в мире, в котором мы живем, в последнее время изменились культурные, моральные, поведенческие

---

<sup>1</sup> *Mesnard J. Pourquoi les "Pensées" de Pascal... p. 366.* Цитируется по: К. Ю. Кашилявик. Поэтика Блезе Паскаля: Монография / Науч. ред. М. В. Цветкова. М.: Изд. Т. А. Алексеева, 2014. 336 с.: с ил.

<sup>2</sup> Анализ представлений В. Штегмайера о практике ориентирования приведен в работе: Смирнова С. А. Антропологическая навигация. Ведение в концепт // Гуманитарный альманах: Человек.Ru, №12 (2017), с 159–191.

парадигмы, что стремительно меняется все: в классической философии синтаксис не тот, грамматика не та, какие требуются для осознания и понимания современного мира, современной философской антропологии. Традиционные философские представления трудно понимаемы современным молодым сообществом. Системы и модели устаревают. Современная коммуникация, по крайней мере, между гуманитарным и техническим сообществом, переживает тяжелые времена.

Необходимо найти новую коммуникацию, а вместе с тем и новую «языковую» основу отношения человека к себе, определить новые ориентиры: мыслительные, жизненные, экзистенциальные, культурные. И выстраивать философскую антропологию как навигацию, т.е. ситуацию, когда поиск не заканчивается получением готового места, а навигация меняется с иной жизненной установкой.

Что еще в XVII веке провидчески заметил Блез Паскаль: «Познаем самого себя: пусть при этом мы не обретем истину, зато хотя бы наведем порядок в собственной жизни, а для нас это дело насущное»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли / Блез Паскаль; Пер. с фр. Э. Линецкой. СПб.: Изд. Группа Азбука. Азбука-Аттикус, 2017. С. 352. Фрагмент 81.

---

# ПАСКАЛЬ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

---

## ОТ АГИОГРАФИИ К БИОГРАФИИ: ПАРАЛЛЕЛИ МЕЖДУ ПОЛЕМИКОЙ СТАРООБРЯДЦЕВ В РОССИИ И ЯНСЕНИСТОВ ВО ФРАНЦИИ В XVII ВЕКЕ

XVII век в Европе, на Востоке и Западе, был отмечен обостренными религиозными поисками истины. Это обстоятельство уже раньше отмечалось исследователями. В отношении России и Франции на этот момент явного соответствия обратил внимание видный французский славист Пьер Паскаль (1890–1983), автор классической работы на эту тему «Протопоп Аввакум и начало раскола» (1938)<sup>1</sup>. Именно он первым (насколько мне известно) отметил серьезные параллели между полемикой старообрядцев с господствующим течением в русском православии и полемикой янсенистов с иезуитами и папским престолом. Любое сопоставление, разумеется, условно, хотя, если иметь в виду, что православная церковь является хранительницей традиционных христианских ценностей на Востоке, а католическая церковь – на Западе, то оно в данном случае будет вполне уместно. В этом плане янсенизм можно до определенной степени рассматривать как аналог старообрядчества в католицизме (при всей относительности и условности подобного сопоставления, очевидного для религиоведов). Такой подход позволяет лучше

---

**Михаил Юрьевич Роцин**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН (Москва).

Благодарю за помощь в подготовке предлагаемой читателю статьи профессора Лионского университета Лорана Тируэна, в ходе дискуссий с которым в Нижнем Новгороде, прояснились параллели, заслуживающие особого внимания. Особая благодарность д.ф.н. Кире Юрьевне Кашлявик, организовавшей в октябре 2018 конференцию «Франция и Россия: вокруг Блеза Паскаля», на которой удалось обменяться взглядами с коллегами и уточнить позицию.

<sup>1</sup> Смотрите изданный перевод книги: Протопоп Аввакум и начало раскола / Перевод с фр. С. С. Толстого. М.: Знак, 2010.



понять особенности в развитии и этапах формирования, как старообрядчества, так и янсенизма.

Пьер Паскаль обратил внимание на эти параллели в ходе своего глубокого изучения старообрядчества в 1920–1930-е гг. При этом, как мне представляется, французский исследователь использовал научный религиоведческий подход и собственный духовный опыт верующего католика. Вопрос, встающий перед исследователем религиозного кризиса в России в XVII веке, был принципиальным, как возможно было объяснить этот кризис: чисто религиозными причинами, или социально-историческими обстоятельствами того времени, например ускорением модернизации страны. Вероятно, при изучении такого широкого явления как религиозный кризис в России могут использоваться различные методы и подходы с разных сторон. Пьер Паскаль обратил внимание на русского исследователя старообрядчества Петра Семеновича Смирнова, который утверждал: «Протест [старообрядцев – М. Р.] возник на чисто религиозной почве без всякой примеси каких-либо элементов, чуждых области веры»<sup>1</sup>. Очевидно, что французский ученый разделял эту точку зрения, надо сказать, совершенно не принимавшуюся во внимание в советское время. Как он сам подчеркивал: «Русские авторы обычно больше заинтересованы в том, чтобы критиковать определенные идеи или излагать свои доктрины, чем в том, чтобы относиться с должным уважением к индивидуальности описываемых ими личностей. Я со своей стороны пытался выработать в себе душу москвитянина; пытался скорее понимать, чем судить; коротко сказать, как можно меньше проявлять самого себя. Я хотел бы непосредственно начертать перед глазами читателя верования, чувствования и поступки изображаемых мною лиц»<sup>2</sup>.

Проникнувшись душой москвитянина, Пьер Паскаль заметил, что религиозное течение янсенизма внутри католичества, переживавшее подъем в XVII веке преимущественно во Франции и частично в Голландии можно было сопоставить с русским старообрядче-

---

<sup>1</sup> Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898, С. СХХVI.

<sup>2</sup> Паскаль П. Аввакум и начало Раскола: религиозный кризис в XVII веке в России. Пер. С. С. Толстого. Копия машинописной рукописи перевода из архива автора статьи. С. 14.

ством. В виду важности этого пункта размышлений французского ученого, я бы хотел его снова процитировать: «Запад тоже имел свое смутное время, свои религиозные войны, за которыми последовало невероятное крушение устоев общественной и частной жизни. Если мы будем рассматривать Францию, которая была больше всего задета этими событиями, то аналогии являются удивительными: низшее духовенство, пребывающее в кабаках, невежественное, жадное и развратное; церковные службы, совершаемые ускоренным темпом и часто небрежно; проповедь была оставлена; церкви служили светским сборищам, они были завалены разными инструментами, нередко превращаясь в залы для танцев, в места любовных свиданий; во время церковной службы там не прекращалась болтовня; поселяне не знали даже, что есть заповеди Господни, кощунствовали, верили в заговоры и приговоры; в общем, они жили и умирали как животные; гражданские власти, начиная от короля и кончая последним сержантом, насмехались над священными предметами...»<sup>1</sup>

Сопоставление старообрядчества с янсенизмом, навеянное главной работой Пьера Паскаля<sup>2</sup>, мне представляется полезным особенно в связи с тем, что янсенизм в России до сих пор недостаточно исследован: нет ни одной отечественной монографии на эту тему.

Как справедливо подметил Пьер Паскаль, религиозное возрождение<sup>3</sup> и в России и во Франции начинается после духовного упадка и острого социального кризиса. Разумеется, при этом имелись серьезные различия. Франция в XVII веке являлась ведущей державой Европы, Россия только начинала свое восхождение как крупная европейская страна, ставшая к этому времени наследницей Византии. Интересно, что определенные параллели, связанные со старообрядчеством и янсенизмом, сохранялись и позже, о чем я тоже скажу.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>2</sup> Подробнее о трудах Пьера Паскаля, посвященных старообрядчеству см. в моей статье: *Пьер Паскаль (1890–1983) и его работы по истории русского религиозного кризиса в XVII веке // Франция и Россия: век XVII*. Нижний Новгород, 2016. С. 56–60.

<sup>3</sup> В этой связи мне представляется хорошо описывающим суть дела термин, используемый в англоязычном религиоведении – revival.

Религиозный кризис XVII века в России привел к переосмыслению русской православной традиции, когда значительная часть верующего населения страны выступила против церковных реформ патриарха Никона (1605–1681)<sup>1</sup>, направленных на исправление текстов богослужебных книг, перехода с унисонного или единоголосного пения на полифоническое и постепенного отказа от икон, написанных по канону<sup>2</sup>, на так называемые новостильные<sup>3</sup>. Духовным лидером старообрядцев довольно быстро стал «огнепальный» протопоп Аввакум, оказавшийся ярким харизматиком и талантливым писателем. Его «Житие» является одним из первых автобиографических сочинений в нашей стране<sup>4</sup> и одновременно замечательным литературным памятником, большая часть которого написана разговорным русским языком XVII века на нижегородском говоре, что в частности проявляется в активном использовании постпозитивных частиц<sup>5</sup>: «По благословиению отца моего [духовного – М. Р.] писано моею рукою грешною протопопа Аввакума, и аще что реченно просто, и вы, господа ради, чтущии и слышашии, не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природной язык, виршами философскими не обык речи красить...»<sup>6</sup>. Текст «Жития» в течение двух столетий распространялся в рукописных списках, в

---

<sup>1</sup> Атмосфера религиозных поисков, возникшая после церковного раскола, хорошо показана Дмитрием Мережковским в историческом романе «Пётр и Алексей». М., «Вече», 2011.

<sup>2</sup> Особенности православного иконописного канона обстоятельно изложены богословом и иконописцем Леонидом Успенским: Léonide Ouspensky. La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe, Paris 1960, (Le Cerf) 1980, 1998. Издан перевод этой работы: Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. Колонна: Изд. братства во имя святого благоверного князя Александра Невского, 1997.

<sup>3</sup> См. например, образцы новостильных икон на этом сайте: <http://kupistarinu.ru/articles/189> (дата обращения: 3.03.2019).

<sup>4</sup> Безусловно раньше была написана автобиографическая «Повесть о житии» Мартирием Зеленецким (ум. 1603 г.), основателем Зеленецкого-Троицкого монастыря, расположенного на правом берегу реки Рассоха в Волховском районе Ленинградской области: Мартирий Зеленецкий. *Повесть о житии // История субъективности: Древняя Русь*. М.: «Гаудеамус», 2010. С. 83–94.

<sup>5</sup> См. подробнее о лингвогеографии русских говоров: Кузьмина И. Б. Синтаксис русских говоров в лингвогеографическом аспекте. М., 1993.

<sup>6</sup> Фундаментальная электронная библиотека: *Житие протопопа Аввакума*. <http://feb-web.ru/feb/avvakum/texts/jag/jag-053-.htm> (дата обращения 3.03.2019).

том числе сохранились автографы самого Аввакума. Это стало очевидным доказательством популярности «Жития» в старообрядческой среде. Впервые оно было опубликовано Н. С. Тихонравовым в типографии Д. Е. Кожанчикова в 1861 году<sup>1</sup>.

В 1667 г. протопоп Аввакум и его ближайшие сподвижники: священник Лазарь, инок Епифаний и диакон Федор были посланы в Пустозерск<sup>2</sup>. В творческом плане заточение в Пустозерске было для старообрядческих арестантов продуктивным. Они написали там много сочинений и челобитных, которые с помощью доверенных лиц рассылались по всей стране. Эта система взаимообмена идеями и информацией, успешно действовавшая при жизни духовных лидеров старообрядчества, продолжала функционировать и после их безвременной кончины. Как ни парадоксально это выглядит, но сожжение страдальцев 14 апреля 1682 года спровоцировал сам Аввакум, написавший резкое письмо царю Федору:

*«А что, государь-царь, как бы ты мне дал волю, я бы их [никониан – М. Р.], что Илия пророк, всех перепластал во един час. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю... Перво бы Никона<sup>3</sup>, собаку, и рассекли начетверо, а потом бы и никониян»<sup>4</sup>.*

Однако челобитная привела к обратной реакции молодого царя Федора (1661–1682)<sup>5</sup>, который с большим пиететом относил-

---

<sup>1</sup> Аввакум. *Житие протопопа Аввакума им самим написанное*. Под ред. Н. С. Тихонравова. Издание Д. Е. Кожанчикова. СПб, 1861. По мнению Пьера Паскаля это издание вышло достаточно дефектным: *La découverte du texte et les éditions // La vie de l'Archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*. Paris. Gallimard. 1938. P. 18.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Окладников, Н. А.* Острог на Печоре: о государевой крепости, протопопе Аввакуме и его соузниках. Архангельск, Сев.-Зап. КН. Изд-во, 1999.

<sup>3</sup> К моменту сожжения пустозерских страдальцев экс-патриарх Никон уже умер. Это случилось 17 августа 1681 года, но Аввакум этого не знал. Он ненамного пережил своего главного противника, который сам в последние годы находился не у дел.

<sup>4</sup> Полный текст челобитной протопопа Аввакума читайте на сайте «Древлеправославие»: <https://txt.drevle.com/mirrors/drevlepravoslavie-2012.10.23/data/t01300000205.html> (Дата обращения 4.03.2019)

<sup>5</sup> См. подробнее о времени царя Федора: *Богданов А. П.* Царь-реформатор Фёдор Алексеевич Романов (1676–1682). Старший брат Петра. М., 2005.

ся к Никону и собирался вернуть его из ссылки, но не успел: Никон скончался раньше<sup>1</sup>. Зато царь Федор решительно расправился с Аввакумом и его соратниками. Их сожгли за 13 дней до кончины самого царя.

Возникновение и кристаллизация старообрядчества привело в России XVII века к формированию независимого религиозного дискурса, массового появления богоискателей, ищущих истинной веры и подлинной религиозности. Не случайно в этой атмосфере поисков зарождаются течения русского духовного христианства<sup>2</sup>. Старообрядцы, вставшие в оппозицию к официальному патриаршеству, со временем раздробились на несколько течений, главными из которых стали поповцы и беспоповцы. Очевидно, что к 18-му веку мощный импульс религиозного возрождения прошел, но старообрядчество сохранилось как неотъемлемая часть русской религиозной жизни, несмотря на регулярные преследования со стороны царской власти и синодального православия<sup>3</sup>. В XVIII и особенно XIX вв. именно старообрядческий капитал и предприниматели-старообрядцы стали главным мотором промышленной революции в России<sup>4</sup>.

Янсенизм как течение внутри католичества, безусловно, имел свои особенности. Сторонники голландского богослова Корнелия Янсения (1585–1638) из Католической церкви не изгонялись и ей себя не противопоставляли. Сам Янсений жил постоянно в Голландии, он прославился своим трудом о блаженном Августине, одном из отцов Церкви, хотя бы, поэтому сложно считать, что он стремился подорвать религиозные основы. Его большой труд об Августине

---

<sup>1</sup> См. подробнее о патриархе Никоне: *Palmer W. The Patriarch and the Tsar: History of the Condemnation of the Patriarch Nikon by a Plenary Council of the Orthodox Catholic Eastern Church, held at Moscow A. D. 1666–1667. Written by Paisius Ligarides of Scio. L., 1871–1876. Vol. 1–6.*

<sup>2</sup> *Бороздин А. К. Очерки русского религиозного разномыслия. СПб., 1905.*

<sup>3</sup> См. подробнее об учреждении Правительствующего Синода 25 января 1721 г.: *Рункевич С. Г. Учреждение и первоначальное устройство Святейшего Правительствующего Синода (1721–1725 гг.). СПб., 1900.*

<sup>4</sup> *Рошин М. Ю. Старообрядчество и труд // Грани, № 173, 1994, Frankfurt / М. С. 237–245.*

был напечатан только в 1640 году, то есть после кончины Янсения<sup>1</sup>. Для становления янсенизма как самостоятельного возрожденческого (в духе *religious revival*) движения сложный богословский трактат имел мало значения. Важнее была другая его небольшая работа «Рассуждение о преображении внутреннего человека», которая на французском языке была опубликована тоже после смерти автора, но стала известна в кругах сторонников несомненно раньше<sup>2</sup>. Руководителем французских янсенистов был аббат Сен-Сиран [Жан дю Вержье де Оранн] (1581–1643), друг и последователь Янсения. Аббат Сен-Сиран тоже занимался богословскими трудами, но больше прославился как глава своего аббатства Сен-Сиран в Бренне, расположенного в центральной части Франции, и духовный наставник янсенистов. Базой движения был женский монастырь Пор-Рояль, имевший две обители: в долине Шеврёза (Парижский регион) и в Париже. Парижское здание появилось в 1625 году. Оно было приобретено матерью настоятельницы Екатерин Марион и подарено монастырю. Расцвет Пор-Рояля связан, прежде всего, с Парижем. В практике старообрядцев и янсенистов было много общего: активное использование полемической литературы (вспомним «Житие» протопопа Аввакума), талантливой проповеди и обучения. Пор-Рояль стал центром морального возрождения во Франции. При нем была создана школа, а учебники считались лучшими в стране. Настоятельницей Пор-Рояля в его самый славный период была Жаклин Мари Анжелика Арно (1591–1661). В загородной части монастыря возникла колония, в которой проживали светские отшельники, не взявшие монашеских обетов. Среди них было несколько видных французских интеллектуалов. Наверно самым ярким из них был Блез Паскаль (1623–1662), человек многосторонних дарований: ученый, философ, богослов и блестящий писатель. Он принял активное участие в полемике янсенистов с иезуитами, придерживавшимися скорее прагматического подхода к религии. В 1656–1657 гг. Паскаль написал 18 «Писем к провинциалу», в ко-

---

<sup>1</sup> Cornelius Jansenius, *Augustinus. Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita juxta sensum B. Augustini*, 1640.

<sup>2</sup> Cornelius Jansenius. *Discours de la réformation de l'homme intérieur* (trad. Robert Arnauld d'Andilly), Houilles, Manucius, coll. «Le Philosophe», 1642 (réimpr. 2004).

торых решительно осудил казуистику, используемую в полемике иезуитами. Первоначально сборник писем был им опубликован в Кёльне под псевдонимом Луи Монтальта<sup>1</sup>. Рядом с Паскалем стоит Антуан Арно (1612–1694) – замечательный богослов, философ и логик. Он особенно прославился тем, что написал знаменитый учебник по логике (в соавторстве с Пьером Николем), известный как «Логика Пор-Рояля»<sup>2</sup>. Янсенистов часто упрекали, что они вслед за Августином и Янсением слишком большое значение придают роли предопределения и благодати, но я согласен с Г. Я. Стрельцовой, которая подчеркивает, что на самом деле «Арно, Паскаль и другие [последователи янсенизма – М. Р.] отстаивали **свободу воли** человека, отрицаемую протестантами и считали возможным согласовать ее с предопределением и благодатью... Авторитет Арно и как философа был высок, его признания в свое время добивался Лейбниц, с которым он полемизировал по вопросу о предустановленной гармонии, считая его философские размышления далекими от подлинной веры»<sup>3</sup>. Разумеется, нельзя не отметить того, что какое-то время среди светских отшельников Пор-Рояля какое-то время был известный драматург Жан-Батист Расин (1639–1699), написавший «Историю Пор-Рояля»<sup>4</sup>. После смерти Антуана Арно главой янсенистов во Франции стал Паскье Кенель. Его книга «Моральные рассуждения по поводу Нового Завета»<sup>5</sup> вызвала большие нарекания со стороны католического священноначалия во Франции, хотя на первом этапе шалонский епископ Ноай одобрил издание книги. Она неоднократно переиздавалась во второй половине XVII века.

---

<sup>1</sup> Эта публикация писем воспроизводит издание 1657 года: *Les provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères*, édition de Charles Louandre, Charpentier, Paris, 1862.

<sup>2</sup> Арно А., *Николь П.* Логика, или искусство мыслить. Пер. В. П. Гайдамака. М.1991; 2-е изд. 1997.

<sup>3</sup> Стрельцова Г. Я. Арно Антуан // Новая философская энциклопедия // Электронная библиотека ИФ РАН <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHe586cc644b972ce4c8eae5> (дата обращения 5.03.2019).

<sup>4</sup> Racine Jean. *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*. Paris, 1908.

<sup>5</sup> Quesnel, Pasquier. *Le Nouveau Testament en françois avec des reflexions morales*. Paris, 1699.

Как представляется, проблемы янсенизма во Франции состояли в том, что община не обладала в отличие от старообрядцев настоящей независимостью и регулярно входила в конфликт с католическим начальством и королевской властью. В 1705 г. папа обнародовал буллу, в которой осуждал книгу Янсения об Августине. Монахини Пор-Рояля не согласились с папой, и в итоге 29 октября 1709 г. монастырь в Шартрёзе был закрыт, монахини из него изгнаны, а в 1710 г. монастырь был разрушен.

В Нидерландах янсенизм сохранился, и сегодня наследницей его традиций считается Голландская старокатолическая церковь. Современные янсенисты отвергают учение о всевластии и непогрешимости папы, признают необходимость восстановления Никео-Цареградского символа веры с исключением из него *Filioque*, как внесенного противоканонично, отменили обязательность безбрачия духовенства, хотя большинство старокатолических общин по-прежнему не принимает женатых священников<sup>1</sup>.

Таким образом, получается, что янсенисты были изгнаны из Франции и в основном были вынуждены эмигрировать в Нидерланды. Тем не менее, собирая материалы для своей статьи, я обнаружил, что сегодня во Франции действует янсенистская по своей сути старокатолическая миссия, опекаемая старокатолическим епископом Утрехта (Нидерланды)<sup>2</sup>.

Завершая свой рассказ о параллелях во французской и русской религиозных традициях, я хотел бы немного сказать о Малой Церкви (*la Petite Eglise*) во Франции. Это – группа верующих католиков, которая отказалась признать Конкордат 1801 года между папой и Наполеоном и с того времени разорвала всякие отношения с папским престолом со всеми вытекающими из этого последствиями: прежде всего, была утрачена возможность иметь священников и совершать нормальную мессу. Малая Церковь первоначально появилась среди шуанов в Вандее. По характеру и особенностям

---

<sup>1</sup> History of the So-Called Jansenist Church in The Netherlands. *John M. Neale*. New York: AMS Press, 1958.

<sup>2</sup> См. дополнительные подробности об этой миссии на ее сайте: <http://www.communautevieillecatholiquedefrance.fr/precis-de-notre-histoire> (дата обращения 5.03.2019).



своей религиозной жизни общины Малой Церкви больше всего напоминают общины русских старообрядцев-беспоповцев. Наиболее заметно Малая Церковь сегодня представлена в исторической провинции Франции Пуату (Poitou), состоящую из трех департаментов: Вандеи или Нижнего Пуату (Bas-Poitou), Де-Севр (Deux-Sèvres) и Вьенн или Верхнего Пуату (Haut-Poitou)<sup>1</sup>.

В заключение я хотел бы сказать, что предложенные мной на суд читателей параллели является лишь первым подходом к сложной теме, требующей серьезной разработки. Как подчеркивал Пьер Паскаль, «это сопоставление не стоило бы и делать, если бы оно представляло лишь внешний интерес. Нет, более того, оно может дать материал для тех, кто наблюдает великие идейные движения, кто следит за историей религии, за сдвигами религиозной психологии. Меня эти аналогии задевают с другой стороны. Они показывают насколько в сущности едино христианство на Востоке и на Западе»<sup>2</sup>. Определенные и заметные совпадение в развитии христианства во Франции и России очевидно существуют, но анализ этих совпадений только начинается.

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Pierre Dane, *Les dissidents du Bocage*, éd du Petit Pavé, 2004; Camille Latreille, *L'opposition religieuse au Concordat de 1792 à 1803*, éd. Hachette, 1910; Camille Latreille, *Après le Concordat, l'opposition de 1803 à nos jours*, éd. Hachette, 1910; Jany Rouger et Jean-Louis Neveu (dir.), *La Petite Église, deux siècles de dissidence*, Parthenay, éd. UPCP/Geste Paysanne, 1987.

<sup>2</sup> Паскаль П. Аввакум и начало Раскола: религиозный кризис в XVII веке в России. Пер. С. С. Толстого. Копия машинописной рукописи перевода из архива автора статьи. С. 25–26.

## БЛЕЗ ПАСКАЛЬ И АВВАКУМ ПЕТРОВ: ДВОЙНОЙ ПОРТРЕТ

В русской части горизонта паскалевской традиции стоят все имена великие и краеугольные. Общие очертания влияния личности и творчества Блеза Паскаля на созидание мысли и произведений русских писателей и философов очевидны и помогают раздвинуть рамки устоявшейся литературоведческой оптики. Например, если к общим рассуждениям о поэтике смеха Н. В. Гоголя прибавить традицию Паскаля и «стихию» его постраблезианского смеха, то оказывается, что у них много общего. Не случайно Гоголя называют русским Паскалем за метафизическую/мистическую напряженность переживания художественного слова и за поэтологическое желание спасти героя своего повествования смехом. Художественный диалог Ф. М. Достоевского с Паскалем происходит в черновиках его произведений и в завершенных текстах его романов.<sup>1</sup> Л. Н. Толстой определял ритм своего сердца через Паскаля, повторяя «я живу одним сердцем с Паскалем»<sup>2</sup>. Еще одно великое имя русской/советской литературы может быть вписано в паскалевскую поэтологическую традицию рождения нового слова и языка, –

---

**Кира Юрьевна Кашлявик**, доктор филологических наук, профессор НИУ ВШЭ – Нижний Новгород.

Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№ 18-01-0041 «Блез Паскаль и Аввакум Петров: к предьстории романного слова») в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”» в 2018–2019 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

<sup>1</sup> Смотри: *Барит К. А.* Мысли Паскаля в художественном мире Достоевского // *Достоевский. Материалы и исследования.* Т. 21. СПб., 2016. С. 129–168; *Барит К. А.* Достоевский. Этимология повествования. СПб.: Нестор-История, 2019. 456 с.

<sup>2</sup> *Тарасов Б. Н.* Мыслящий тростник. Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки славянской культуры, 2009. 895с.

Андрей Платонов с его «мыслящим пролетариатом»<sup>1</sup> и «жутью космоса»<sup>2</sup>, требующей человеческого тепла.

Но это все величины постпаскалевского времени. Однако представляется, что именно с этого сопоставления и можно вести традицию восприимчивости русской культуры.

Рассуждая о смысле знаменитой пушкинской речи Ф. М. Достоевского, В. М. Толмачев тонко замечает: *Говоря в 1881 г. на открытии памятника Пушкину о «всемирной отзывчивости» русской культуры, Достоевский со всей очевидностью говорил и о себе. Здесь, разумеется, речь может идти о разном: международных творческих контактах (прямых, опосредованных), личных интуициях гения, который перекидывает мостик от своего понимания «русской идеи», «родного», к «вселенском», а также о писателе как участнике своего рода мирового хора. Его слух, слух поэта, соригентирован на неуловимые большинством современников позывные. Исходя из глубин европейской культуры (то есть из культа, христианства – ядра, архетипа культуры) и прошивая ее, эти импульсы сохраняют объектность, безусловную духовную реальность, но вместе с тем, отражаясь, расщепляясь в историческом материале, предполагают наличие субъектности и уже в ней реализуются как художественный символ – всегда, даже в рамках канона, как индивидуальная связь объекта и субъекта*<sup>3</sup>.

Именно общее «ядро, архетип культуры» позволяет найти точку отсчета и причинность этой восприимчивости русской культуры к творчеству Паскаля. Думается, что одна из точек отсчета в памяти нашей культуры явление личности и творчества протопопа Аввакума. Заметим, что в кругу чтения русских писателей рядом с «Мыслями» Паскаля часто оказывается «Житие» протопоп Аввакум.

Хотя сопоставление, на первый взгляд, представляется парадоксальным, существует глубинное сходство между русским прото-

---

<sup>1</sup> Корниенко Н. В. «Сказано русским языком...» Андрей Платонов и Михаил Шолохов: встречи в русской литературе. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 58–57.

<sup>2</sup> Левин Ю. И. От синтаксиса к смыслу и далее («Котлован» А. Платонова) // Левин Ю. И. Избранные труды: Поэтика. Семиотика. М., 1998. С. 392–419, 405.

<sup>3</sup> Толмачев В. М. Достоевский и Ибсен. К постановке проблемы // Вестник ПСТГУ. Серия III. Филология. 2009. Вып. 1 (15). С. 65–80.

попом Аввакумом Петровым (1620 или 1621–1682) и гениальным французским ученым и писателем/мыслителем Блезом Паскалем (1623–1662). Сходство это видится в датах века, типах темперамента, внутренней готовности жертвовать жизнью ради защиты веры, в противостоянии «янсенизма»/«учеников Святого Августина»<sup>1</sup> и старообрядчества несправедливым властям.

«Янсенизм» и старообрядчество появились в XVII веке в период исторического социального и религиозного слома, назревавшего во всей Европе еще с эпохи Ренессанса. Далеко разошедшиеся со времен Византии католицизм и православие на протяжении XVI–XVII веков явили новые расколы на католиков и протестантов, на русскую официальную Церковь, никонианство, и старообрядчество. Начало новой эпохи в России справедливо сравнивает с эпохой Людовика XIV. Если во Франции с протестом выступили сторонники Пор-Рояля, круг высоких интеллектуалов, то на русских просторах – целый народ, 12 миллионов человек, чья вера бессознательно была пронизана евангельским духом, тем, что сейчас ностальгически называют «святая Русь». Проведение параллели между группой Пор-Рояля и старообрядцами позволяет показать нравственную силу, заключенную в этих движениях, раскрыть закономерность политических и государственных последствий гонений на старообрядцев, создавших, сначала предпосылки для «большевистского абсолютизма», по меткому замечанию французского знатока духовности XVII века Пьера Паскаля, а затем и для машины сталинских репрессий. Представленное во Франции репрессиями кардинала Ришелье против протестантов, а потом Людовиком XIV против духовной оппозиции в монастыре Пор-Рояль, протест этот в России имел иные формы. Однако и на русской земле конфликт старообрядцев и всеильного патриарха Никона, а затем и противостояние царской власти (Алексей Михайлович, Федор Алексеевич) глубинно сходны. В обоих случаях это был протест совести против прагматизма и жадности светских и церковных властей. Эпоха Паскаля и Аввакума – время, в котором современные им идеи целенаправленно

---

<sup>1</sup> Кашлявик К. Ю. Семантические и религиозно-философские топосы «янсенизма»: от XVII к XX веку // XVIII век. Топосы и пейзажи. Сб. статей. Под ред. Н. Т. Пахсарьян. СПб.: Алетейя, 2014. С. 39–55.

стремились разьединить столь долгий союз античной философии и христианской теологии с целью создания новой науки и очищения веры<sup>1</sup>. Отсюда острота полемики, запечатленная в устной и в письменной форме. Слово обретает в XVII столетии социальное, интеллектуальное и академическое звучание, настроенное на светскую публику, из которого, собственно, и родилась культура/цивилизация Нового времени<sup>2</sup>. В подобном освобождении на уровне жанра обнаруживает себя и проза «свободного слова». Творчество Паскаля и Аввакума не исключение. По сути, оба автора «писал[и] сочинения на случай, интерес к которым для него исчерпывался с утратой ощущения значимости того момента («случая»), который вызвал их к жизни»<sup>3</sup>.

Наследие двух авторов не столь велико. За Паскалем атрибутируют 48 текстов. Исходя из системы жанров, сложившейся в литературе XVII века, их группируют следующим образом: 1. эпистолярное наследие – личные и научные письма; 2. научные сочинения; 3. теологические сочинения; полемические сочинения; 4. литературные произведения. К последним принято относить письма, стихи, приписываемые Паскалю, «Беседу об Эпиктете и Монтене», рассуждение «О геометрическом уме», «Письма к провинциалу» и литературный памятник «Мысли»<sup>4</sup>.

«Собрание творений» протопопа Аввакума состоит из пятнадцати разделов, общим числом восемьдесят один текст, если следовать указанному изданию<sup>5</sup>. Жанровый состав его наследия разнообразен: житие, записки, богословские сочинения, книга бесед,

---

<sup>1</sup> *Pascal Bl.* Préface sur le traité du vide. Oeuvres complètes. Tome II. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. «Desclée de Brouwer», 1970. p. 775–776.

<sup>2</sup> *Thouvenin, P.* Un jésuite passeur de culture // Rapin R. Les Réflexions sur la poétique et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes (1684). Edition critique et présentation par Pascale Thouvenin. Champion Classique. Paris, 2011. p. 36–42.

<sup>3</sup> *Mesnard J.* Préface // Blaise Pascal. Oeuvres complètes. Tome I. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. «Desclée de Brouwer», 1964. p. 28.

<sup>4</sup> Кашилявик К. Ю. Поэтика Блеза Паскаля. М., 2014. С. 52–57.

<sup>5</sup> *Протопоп Аввакум.* Собрание творений. Над книгой работали: К.Я. Кожурин, И. В. Кузьмин, Е. К. Кузнецова, Е. Кулябко, И. Мурзанаева, Ф. А. Пирвиц, С. Д. Сапожникова, Т. Г. Сидаш. СПб.: Издательский проект «Квадриум», 2017. 1232 с. С. 1223–1228.

книга толкований и нравоучений, книга обличений, письма, слово плачевное, обращение к «чтущим» и «слышащим» похвалу «русскому природному языку», письма страдальческие, возвешение от сына духовного ко отцу духовному. В каждом из текстов жанр определен содержанием и/или традицией. В наследии русского писателя к литературным памятникам отнесено «Житие протопопа Аввакума, им самим написано».

Оба памятника – «Мысли» и «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное» – стали шедеврами XVII века и повлияли на развитие европейской литературы. И сама история литературы позволяет их сравнивать.

«Житие» протопопа Аввакума далеко выходит за пределы художественной прозы: это и религиозный текст, и текст политический, и апология христианской веры, и покаянная исповедь<sup>1</sup>. Сложность текста определяет стилистическое богатство «Жития» и специфику риторического слова.

«Житие» было написано по благословию старца Епифания, с которым протопоп Аввакум находился в заполярном остроге Пустозерска, ставшем местом заключения для исповедников старой веры – «церковные и гражданские власти использовали заполярный север, чтобы погубить противников никоно-алексеевской реформы. Северу была отведена роль могилы Святой Руси»<sup>2</sup>. Высокая риторика «Жития» определяется прежде всего тем, что Аввакум выступает от лица всех истинно верующих. Во-вторых, «Житие» становится «книгой живота вечного» благодаря опоре на сакральные тексты Ветхого и Нового заветов. Думается, что здесь, наряду с «интимной дружеской беседой»<sup>3</sup>, главный стилистический тон «Жития». «Житие» направляемо «божественными именами», которые

---

<sup>1</sup> «Житие протопопа Аввакума». Факсимильное воспроизведение автографа по рукописи Пустозерского сборника И. Н. Заволоко. Подготовка текста, вступительная статья, перевод и комментарии Н. В. Поньрко. В 2-х книгах. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2016.

<sup>2</sup> *Епископ Зосима*. Предисловие. // Пустозерские узники. Свидетели истины. Сборник. Ростов-на-Дону. Донская и Кавказская епархия. 2009. с. III.

<sup>3</sup> *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем «Жития» протопопа Аввакума // Избранные труды. О языке художественной прозы. М.: Наука, 1980. С. 8.

Аввакум называет «сущими»: Сын, Свет, Истина, Живот... «Сия суть Господь Вседержитель». Таким образом, смысл «Жития» – утверждение Веры в традиции Дионисия Ареопагита, ибо «сей Дионисий научен Вере от Павла Апостола»<sup>1</sup>. При этом не только автор (оратор), но и «слышатель», «представитель всего правоверного коллектива», находится в высоком диалоге: «Виждь, слышателю... Сего ради соблазны попускаеть Богъ, да же избрани будутъ, да же разжегутся, да же убелятся, да же искуснии явленни будутъ въ вась». Этот высокий диалог постоянно прерывается речевой бесхитростной импровизацией, «вяканьем», обращенным к какому-то одному собеседнику (В. В. Виноградов), иноку Епифанию: «а еще сказать ли тебъ, старец, повесть?» «Слушай за что», «аще не поскучите послушать съ рабомъ тъмъ Христовымъ...»

Расположение материала, обусловленное высоким замыслом, складывается в изложение событий из жизни Аввакума:

*Рождение же мое в нижегородцких пределех, за Кудьюмою-рекою, в селе Григорове. Отец ми бысть священник Петр, мати Мария, инока Марфа. Отец мой прилежаше пития хмельнова, мати же моя постница и молитвиница бысть, всегда учаше мя страху Божию. Аз же, некогда видевав соседа скотину умершу, в той ноци воставше, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть; и с тех мест обыкох по вся ноци молитися.*

В дальнейшем описаны служение, борьба и страдания за верность силам преображения. Описания настолько плотные, что выделить литературную составляющую из сущностной канвы сложно. Есть несколько духовных топосов, определивших сюжет: строгая и бескомпромиссная служба священником в Лопатищах, переход в Москву ко двору царя, круг «ревнителей благочестия», углубляющиеся разногласия с патриархом Никоном, приведшие к трагическим последствиям не только в судьбе Аввакума, но и всей Руси, изгнание в Сибирь, милость царского дома и возврат в Москву,

<sup>1</sup> *Аввакум. Житие... // Пустозерские узники. Свидетели истины. Ростов-на-Дону, 2009. С. 6.*

вновь остроги Севера и мученическая смерть в Пустозерске. В чреде этих событий, упоминаемое преобразование, казалось бы бытовой эпизод, обретает в контексте «Жития» основополагающее значение. При сопоставлении духовного начала и материи, смертной плоти, Аввакум выбирает Дух на всю земную жизнь. Подобным же образом значение фрагмента в контексте произведений Паскаля можно сравнить с мистикой «Мемориала».

Риторическое слово предполагает уточняющую фигуру мысли, позицию автора, содержащую предположение, либо уступку. Другой прием – двукратные или троекратные повторы высказанной мысли. Прием этот находит выражение не только в слове, но и в композиции эпизодов. Можно назвать также нескрываемую патетику, поддержанную иносказаниями и литературными метафорами, включенными в риторическую традицию:

*«А егда стану псалом говорить: «помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей», – и егда дойдет до сего места: «Возрадуется язык мой правде Твоей», тогда аз, – многорешный, воздохну из глубины сердца моего, и слезишка иногда из глазишек появятся; и с теми слезами погляжу умиленно на крест и на образ Христов, и реку сице ко Господу: «Господи! Кому во мне возрадоватися? У мене и языка нету. Чем возрадуюся?»<sup>1</sup>. Глубоко личный тон повествователя сопутствует пафосу проповедника и опирается на цитаты из канонических книг. События из жизни Аввакума предстают в традициях церковно-библейской литературы: ссылки на евангельские рассказы, подмена реальных персонажей библейскими героями, явное и скрытое цитирование из Библии. В «Житии» «замечательно сочетание цифровой точности во внешних данных со своеобразным религиозно-фантастическим преобразованием действительных событий...»<sup>2</sup>. Характеристика риторического слова в «Житии» протопопа Аввакума не исключает других стилистических аспектов гениального памятника. «Слову» «Жития» тесно в риторических рамках. За их предела-*

<sup>1</sup> *Аввакум. Житие»...* // Пустозерские узники. Свидетели истины. Ростов-на-Дону, 2009. С. 47.

<sup>2</sup> *Виноградов В. В. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем «Жития» протопопа Аввакума // Избранные труды. О языке художественной прозы. М.: Наука, 1980. С. 31.*



ми бушует стихия народной речи, порой со сниженной лексикой и диалектизмами, и даже тем, что называют «*souleur locale*» – выражениями народа Сибири. Высокий риторический тон «Жития» не исключает народности и новаторства произведения Аввакума.

Здесь представляется чрезвычайно важной мысль В. В. Виноградова о смысловых гнездах-символах<sup>1</sup>, позволяющая искать аналогии в стиле Паскаля, также вдохновленного апологетическим мировоззрением. Отсюда видится возможность логического шага к исследованию «ядерного» стиля «Мыслей» Паскаля.

«Мысли», если сравнивать его с «Житием», отличны не только по жанру. Произведение Паскаля осталось незавершенным, по «каким-то собственным внутренним законам: с точки зрения традиционной концепции жанра книга без жанра, книга несделанная, несостоявшаяся, так сказать, не книга, не литература, которая, однако, оказалась самым жизненным шедевром века»<sup>2</sup>. Рассуждая о жанре, в котором мог быть написан последний паскалевский текст, часто упоминают о жанре «апология»<sup>3</sup>. Отсюда и второе гипотетическое название произведения – «Апология христианской религии»/*Apologie de la religion chrétienne*.

Слово «апология» отсутствует в произведении Паскаля. Возможно, значение слова, бытовавшее в XVII веке – *книга или речь, написанная в оправдание кого-либо / un livre ou discours fait pour justifier quelqu'un*<sup>4</sup> не отвечало замыслу автора. Однако свидетельства современников, история замысла вкупе с многочисленными фрагментами текста позволяют вписать эту незаконченную книгу в контекст литературного и теологического жанра апологии. В «Мыс-

---

<sup>1</sup> Виноградов В. В. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем «Жития» протопопа Аввакума // Избранные труды. О языке художественной прозы. М.: Наука, 1980. С. 6.

<sup>2</sup> Аверинцев С.С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М.: Наука, 1986. С. 104–116; С. 113.

<sup>3</sup> Sellier Ph. Introduction / Ph. Sellier // Pascal Bl. Pensées. Edition établie d'après l'«ordre» pascalien par Philippe Sellier. P.: Pocket, 2003. P. 6–7.

<sup>4</sup> Dictionnaire de Furetière, 1690. Цитируется по: Ferreyrolles G., Sellier Ph. Notice. L'évolution du projet d'apologie // Pascal Bl. Les Provinciales. Pensées et opuscules divers. Textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier. D'après l'édition de Louis Cognet pour «Les Provinciales». P.: La Pochothèque, 2004. P. 757.

лях» Паскаль обращается к проверенному в «Письмах к провинциалу» жанру письма – письму-диалогу и письму-речи, обращенным к неверующим, а также очерчивает стилистические векторы, требующие других жанровых форм, а именно: теологические фрагменты, апология, философские размышления, ироничные зарисовки о природе человека, поэтические пассажи о мироздании, сказовые новеллы, притчи (L 113, 434/S 145, 686), длинные максимы (L 48/S 81), максимы-сентенции (L 412/S 31), пословицы (L 60, 77/S 94, 112)<sup>1</sup>. Однако «Мысли» – не сборник цитат и афоризмов.

Паскаль «сосредоточивается на некоторых центральных или характерных проблемах, развивает их, углубляет их до такой [степени], что каждое ядро увеличивается и достигает границ соседних ядер, произведение продолжает складываться их соединением»<sup>2</sup>. У Паскаля каждый фрагмент (мысль) обладает логическим содержанием и динамической энергией, направленной на поиски структуры и порядка произведения<sup>3</sup>.

Именно апологетический строй «Мыслей» делает их созвучными «Житию» протопопа Аввакума, как структурно, так и содержательно. «Житие» показывает судьбу человека веры в «бунташный» век. «Мысли» дополняют русский текст философской рефлексией о человеке без веры. Оба произведения свидетельствуют, христианская религия заслуживает почтения, потому что хорошо знает человека. *Привлекательна, потому что обещает истинное благо / la religion chrétienne vénérable parce qu'elle a bien connu l'homme. Aimable parce qu'elle promet le vrai bien*, а priori основано «на существовании нескончаемой диалектики и на разрешении противоречий в христианском откровении и в личности Иисуса Христа»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Sellier Ph. L'ordre du coeur // Sellier Ph. Port-Royal et la littérature. I. Pascal. P.: Honoré Champion, 1999. P. 136–137.

<sup>2</sup> Mesnard J. Pourquoi les “Pensées” de Pascal se présentent-elles sous forme de fragments? // Mesnard J. La culture du XVII siècle. Enquêtes et synthèses. P.: PUF, 1992. P. 366.

<sup>3</sup> Ernst P. Approches pascaliennes. L'unité et le mouvement, le sens et la fonction de chacune des 27 liasses titrées / P. Ernst. Duculot, Gembloux, 1970. P. 5.

<sup>4</sup> Mesnard J. Pourquoi les “Pensées” de Pascal se présentent-elles sous forme de fragments? // Mesnard J. La culture du XVII siècle. Enquêtes et synthèses. P.: PUF, 1992. P. 365.

## БЛЕЗ ПАСКАЛЬ, ЖАН-ВИКТОР ПОНСЕЛЕ И САРАТОВ – РОДИНА ПРОЕКТИВНОЙ ГЕОМЕТРИИ

По результатам исследований психологов раньше всех дарованных выявляются математические и выявляются они в возрасте до 20 лет. Блез Паскаль доказал свою теорию о мистической гексограмме в 16 лет. В биографии Жана-Виктора Понселе известен такой факт. В возрасте 10 лет он разобрал часы, которые купил, чтобы изучить их устройство, и потом собрал их как следует<sup>1</sup>.

При упоминании имён Блеза Паскаля и Жана-Виктора Понселе возникает единственная устойчивая ассоциация, связанная, прежде всего с проективной геометрией. И, действительно, проективная геометрия, зародившаяся в середине XVII века с публикаций идей французского математика Жерара Дезарга о том, что все параллельные между собой прямые «пересекаются» в одной общей бесконечно удалённой точке, а все бесконечно удалённые точки на плоскости образуют одну бесконечно удалённую прямую, которой следует дополнить плоскость. На расширенной (проективной) плоскости все утверждения о параллельности превращаются в частные случаи обычных утверждений о пересечении прямых, к тому же не имеющие ограничений (любые две различные прямые пересекаются в единственной точке, быть может, бесконечно удалённой). Однако идеи Жерара Дезарга в то время воспринимались с большим трудом. Единственным последователем, которого он нашёл, был 16-летний Блез Паскаль, доказавший теорему о мистической гексограмме, то есть о шестиугольнике, вписанном в коническое сечение. Техника проективной геометрии позволила Блезу Паскалю свести общий случай к случаю окружности, так как по определению любое

---

**Елена Евгеньевна Кругляк**, кандидат филологических наук.

**Егор Алексеевич Кругляк**, студент Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана.

<sup>1</sup> *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. СПб: «Питер», 2009. С. 543.

коническое сечение получается из окружности в результате центрального проектирования. К сожалению, идеи Жерара Дезарга и Блеза Паскаля не получили признания и о проективной геометрии благополучно и надолго забыли. Новая жизнь проективной геометрии началась лишь через 200 лет в работах Гаспара Монжа и его учеников, среди которых был Жан-Виктор Понселе, в чьих работах появляется новый вид геометрического мышления – проективное мышление<sup>1</sup>.

О судьбе выдающегося учёного писали как русские исследователи, в частности А. Н. Боголюбов<sup>2</sup>, так и французские, среди которых J. Bertrand<sup>3</sup>, J. Didion<sup>4</sup>, H. Tribout<sup>5</sup>. Однако, сведений о том как, при каких обстоятельствах, и в каких условиях Жан-Виктор Понселе осуществил своё открытие крайне мало. Примечательно, что сам учёный, говоря о своём открытии, высказал идею озаглавить свой чисто математический труд «Замогильные записки» по примеру знаменитого романиста (Шатобриана – прим. автора). По словам Жана-Виктора Понселе, «это, действительно, плод размышлений молодого лейтенанта инженерных войск, оставленного в числе убитых на роковом поле битвы под Красным, недалеко от Смоленска и давно вычеркнутого из списков французской армии. Тогда при этом ужасном отступлении от Москвы, семь тысяч французов, истощённых голодом, холодом и усталостью, под командованием злосчастного маршала Нея, лишённые какой бы то ни было артиллерии, дали 18 ноября 1812 г., в годовщину русского праздника Св. Михаила, яростное, кровавое и последнее сражение двадцати пяти тысячам свежих и бодрых солдат и сорока огнестрельным орудиям фельдмаршала графа Милорадовича. <...> ... Между его составлением в России и его напечатанием во Франции прошло полвека; это исповедание должно быть рассматриваемо математиками если не как оправдание, то по крайней мере, как необходимое условие пра-

---

<sup>1</sup> <https://buhekonomik.info/kompleksnyj-mir-rodzhera-penrouza/>

<sup>2</sup> Боголюбов А. Н. Жан Виктор Понселе (1788–1867). М.: Наука, 1988.– 224 с.

<sup>3</sup> Eloge historique de J.-V. Poncelet // Mémoires de l'Acad. de Sei. de l'Institut de France. 1879. Т. 41. Р. 1–25.

<sup>4</sup> Notice sur la vie et les ouvrages de général J.-V. Poncelet // Mémoires de l'Académie de Metz. 1870. Т. 50. Р. 101–150.

<sup>5</sup> Tribout H. Un grand savant le général Jean-Victor Poncelet. P, 1936. 220 p.

вил поведения, которых неизменно держался автор как в момент пленения, так и во время плена в Саратове в 1813 и 1814 гг. Если бы он обладал не столь независимым характером, меньшей долей патриотизма и самоотречения, он мог бы, подобно своим, может быть более опытным товарищам по несчастью, использовать свои способности и математическое благополучие; для этого ему надо было бы пожертвовать самыми заветными чувствами своей совести, свободы и политических убеждений. <...> ... Он не хочет вызывать жалость читателя описанием всех тягот и опасностей этого положения, но добавляет всё же, что переживал тяжёлую борьбу и страдания, которые легко себе представить, когда проходил пешком, одетый в лохмотья французского мундира, питаюсь чёрным хлебом русских крестьян, длинные этапы пути, отделяющего Красный от Саратова, – ледяные безмолвные равнины, где иногда, в эту роковую и исключительную зиму 1812 г., бывали морозы, при которых замерзала ртуть в термометрах. Ему простят также, если он добавит, что если он добрался в марте 1813 года на берега этой огромной реки (Волги – прим. автора), недалеко от пустынных степей Оренбургской губернии, благодаря физической и нравственной энергии, которой наделила его природа в 24 года, – энергии, отсутствовавшей у многих других, – то он всё же отдал дань стольким тяжёлым испытаниям, стольким страданиям и заболел, уже достигнув цели, т.е. прибыв в столь мало тогда гостеприимный город Саратов. Там, как это тоже легко себе представить, он не нашёл ни материальной помощи, ни моральных или научных ресурсов, и когда под благотельным воздействием великолепного апрельского солнца он немного собрался с силами и хотел развлечься умственной работой, ему пришлось с трудом и, так сказать, шаг за шагом восстанавливать элементы, необходимые для изучения математики, причём у него не было никаких книг, никаких точных приборов: их было крайне трудно достать в Саратове, где не было тогда научных библиотек. Эти предварительные занятия составили предмет кратких заметок в нескольких тетрадах <...>; он предоставлял их во время пребывания в России своим товарищам по несчастью, офицерам, желавшим пополнить свои знания, которым они были полезны для завершения образования, постоянно прерываемого бесконечными

активными кампаниями в Египте, в Германии, в Италии, в Испании<sup>1</sup>». Так описывает Жан-Виктор Понселе своё душевное и материальное состояние, в котором он пребывал в России и Саратове, и которое привело его к открытию проективной геометрии.

Обратимся к местным архивным и краеведческим источникам, чтобы восстановить истинную картину тех событий. Саратовский историк, И. Н. Плешаков приводит следующие сведения о повседневной жизни пленных французов в Саратове: 50 пленных офицеров, в том числе и Жан-Виктор Понселе, по прибытии в Саратов были размещены, чтобы избежать «утеснения в квартирах» местных жителей, в двухэтажном деревянном доме «на горах» Саратовского военно-сиротского отделения<sup>2</sup>. Было оно на кирпичном фундаменте из десяти комнат с флигелем, помещением для хранения вещей, сараем и караульной избой<sup>3</sup>. 25 сентября 1812 г. командир Саратовского гарнизонного батальона майор И. Г. Сыроболярский попросил городскую думу заготовить необходимое количество соломы на подстилку для пленных этой партии и «в каждую комнату по столу». А 18 октября он же предписал думе доставлять сюда воду, дрова и свечи, «а равно и все потребное к удобному их там содержанию на счёт городских доходов; для состоящего же при них караула сделать сошки». Исполнение этого предписания было поручено гласному думы Кокушкину с тем, чтобы он ежемесячно подавал подробный отчёт. Согласно отчётам, для пленных были закуплены лопаты, топоры, корыта, деревянные ложки, чашки, ведра, чугунки, веники, метлы, рогожи и прочая мелочь на сумму 535 руб. 71 /2 коп. Одновре-

---

<sup>1</sup> *Poncelet J.-V. Applications d'analyse et de géometrie qui ont servi en 1822 de principal fondement au Traité des Propriétés projectives des figures ... contenant la matière de sept cahiers manuscrits, redigés à Saratoff, dans les prisons de Russie (1813–1814). Paris. Vol. 1, 1862. С. 11–15.*

<sup>2</sup> *Плешаков И. Н. Саратовская квартирная комиссия (1808–1872 гг. ). К истории постоянной повинности в России // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. История. Международные отношения. 2007. № 2. С. 60. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/saratovskaya-kvartirnaya-komissiya-1808-1872-gg-k-istorii-postoynoy-povinnosti-v-rossii> (дата обращения: 27.09.2018).*

<sup>3</sup> *Плешаков И. Н. Саратовская гарнизонная школа и военно-сиротское отделение (1764–1826). С. 195–197. URL: <http://docplayer.ru/53346718-Saratovskaya-garnizonnaya-shkola-i-voenno-sirotskoe-otdelenie-gg.html> (дата обращения: 27.09.2018).*

менно в помещениях был произведен серьёзный ремонт, осуществлённый силами нанятых плотника и печника, за который 17 декабря 1812 г. гласные Лобанов и Кокушкин попросили Думу выдать им 1175 руб. 40 коп. На основании представленного счёта видно, что для переборки под крыльцом было куплено 17 брусков и 163 доски, а для переделки печей приобретено 2 тыс. штук кирпича, песок и глина. Кроме того, на окнах сделали железные крючья и «фортки». И впоследствии подрядчики регулярно поставляли жившим здесь пленным дрова, сальные свечи и воду. <...> Бытовые условия, в которых содержались пленные по прибытии на место, были, за некоторыми исключениями, вполне приличными. Их денежное содержание основывалось на циркулярных предписаниях от 29 августа, 29 октября, 14 и 15 ноября 1812 г., 22 июля и 29 августа 1813 г. и зависело главным образом от их чина и национальной принадлежности. Базовый циркуляр от 29 августа 1812 г. определял суточное довольствие пленных следующим образом. Генералам полагалось по 3 руб., полковникам и подполковникам – по 1 руб. 50 коп., майорам – по 1 руб., обер-офицерам – по 50 коп., а унтер-офицерам, рядовым и нестроевым – по 5 коп. и провиант «против солдатских дач», т. е. такой же, как русским солдатам. <...> При этом пленные офицеры пользовались гораздо большей свободой, нежели нижние чины. Один из французских военнопленных Мерсье позднее отмечал в своих мемуарах, что в Саратове им разрешалось свободно передвигаться по городу и даже удаляться за его пределы «на несколько миль, возвращаясь только ночевать обязательно к себе на квартиру», а с разрешения губернатора «предпринимать и более далекие путешествия... в пределах его губернии». Вполне солидарен с ним и другой военнопленный француз Ведель, который пишет: «Мы также совершали далекие прогулки, поскольку были свободны, как птицы в полёте, и могли уходить так далеко, насколько нас могли увести ноги»<sup>1</sup>.

О том, как жил в саратовском плену непосредственно Жан-Виктор Понселе сказать трудно, так как не сохранилось его личных воспоминаний об этом. Вместе с тем кажется интересным как пишет о

---

<sup>1</sup> *Тотфалушин В. П.* Повседневная жизнь пленный Великой армии (по материалам Саратовской губернии). URL: [http://www.museum.ru/museum/1812/Library/Borodino\\_conf/2012/Totfalushtin.pdf](http://www.museum.ru/museum/1812/Library/Borodino_conf/2012/Totfalushtin.pdf) (lfnf j,hfotybz 15. 09. 2018).

нём французский писатель Ив Готье в своей книге «Вспоминайте хоть изредка о вашем замерзающем»: «В пансионе (дом «на горах» Саратовского военно-сиротского отделения. – *Прим. автора*) царит всеобщее веселье, одни пьют, другие играют в карты. Жан-Виктор Понселе стоит у окна и смотрит на город. Мнимая печаль мыслителя. Истинная грусть пленника с налётом мечтательности. Молодой офицер находится в Саратове уже пять месяцев, шёл он сюда сто десять дней, именно шёл, потому что был недостаточно болен – всего-то ревматизм и две грыжи! – чтобы получить место на санях. Понселе не помнит в какой именно день попал в Саратов, но точно знает, что уже 11 марта завёл тетрадь для научных записей. Внизу извиляется лентой Волга, самая длинная река Европы. По воде плывут гружённые под завязку суда. Дует тёплый ветер, и тёмно-коричневая, чайного цвета вода отзывается на его ласку мелкой рябью. Вниз по течению корабли идут под парусами, пытаются поймать ветер, но те не раздуваются, лишнут к мачте. Трём не повезло, они остановились. Понселе разводит пальцы на манер реймуса, прикидывая длину маленьких плавучих треугольников – здесь их называют расшивы, – усеявших муаровую воду подобно геометрическим фигурам Евклидовой планиметрии. Сделав это, он пытается на расстоянии определить размеры. «Как минимум два метра в длину», – бормочет выпускник Политехнической школы. Один из кораблей с плавной грацией, опустив паруса, огибает песчаный нанос, его несёт сила течения, а управляет им подвешенный к мощному ахтерштевню судовой руль, устройство предназначенное для тонких маневров: на реке полно подводных камней. «Шесть километров в час, то есть больше трёх узлов». Внимание инженера привлекают корабли, идущие вверх по течению, их гораздо больше. Барка метров шестидесяти в длину перевозит соль («солонка», шутят французы), её тянет ватага бурлаков. Сверху люди напоминают муравьёв, но Жану-Виктору кажется, что он слышит, как они поют низкими, глухими, тоскующими голосами. <...> Его взгляд привлекает шаланда, плывущая вдоль течения прямо посередине реки. Гружённое арбузами судно сопровождают две вёсельные лодки. Одна плывёт быстро, метрах в двуустах выше по течению встаёт на



якорь, делает разворот на 180°, и гребец бросает на шаланду другой конец якорного троса. Кабестан, вращаемый лошадьми, наматывает трос на широкий барабан и притягивает барку к якорю. Вторая лодка бросает якорь выше, возвращается, продельывает тот же маневр, и движение продолжается благодаря странному ручному фуникулёру. Понселе замечает, что эта баржа плывёт быстрее той, которую тянут босоногие бурлаки. Его глаза блестят от возбуждения. Он знает, что механизм придумал француз-математик и сент-этьенский аббат Жан-Батист Пуадebar, бежавший после революции в Россию. <...> Понселе поклялся себе, что если однажды сделает открытие или что-нибудь изобретёт, не станет извлекать из этого материальную выгоду. Наука, инженерное дело, Родина, блестящая простота устройства кабестана, подобная Колумбову яйцу, будоражит мозг молодого лейтенанта Понселе. <...> Жан-Виктор провожает глазами баржу – издали она смахивает на площадку с горохом. «Русские обожают арбузы, – говорит Понселе. – Они взяли у Запада картошку, а у Востока арбуз. Летняя ягода в стране снегов, немудрено, что арбуз только что не обожествляют. Они их даже солят!» Жан-Виктор видел бочки с необычным лакомством на саратовском рынке. Молодой инженер щурится, глядя в речной пейзаж: баржу окутывает плотный золотой ореол. Осы! Туча ос, привлечённых ароматом перебродившего сока, летает над полосатыми шарами. Стоящие на откосе мальчишки свистят и машут руками, приветствуя проплывающие мимо корабли. Арбуз, волшебный кабестан, рыжие лошади, жёлтые шершни, тёплое дыхание степи, ласкающей к реке, воздух, пахнущий солёной рыбой, аромат Саратова<sup>1</sup>.

Ни в одном библиографическом источнике, посвящённом французскому математику нет описания его озарения, того, как к нему пришло это открытие. Однако существует две очень красивые версии, о которых нельзя не упомянуть. Первая, обнаруженная нами в сети Интернет, рассказывает о том, как Жан-Виктор Понселе сквозь окно своей комнаты наблюдает огромную белую равнину.

---

<sup>1</sup> *Готье Ив.* Вспоминайте хоть изредка о вашем замерзающем. – М.: Центр книги Рудомино, 2016. С. 109–110.

Пять или шесть местных дворян, побыв в гостях, разъезжаются на своих санях в разные стороны. Машинально на замерзшем окне Жан-Виктор Понселе рисует пальцем следы, оставленные санями на снегу. Рисунок заставляет его задуматься. Он знает, что следы от саней на снегу – это параллельные прямые, и также он знает, что параллельные прямые не пересекаются. Однако на стекле эти прямые пересекаются. И, кроме того, эти пересекающиеся прямые пересекаются в точках, которые кажутся выровненными по прямой линии, уходящей бесконечно к горизонту. <...> Что же может происходить в бесконечности? Возможно, что в бесконечности существует некая прямая, невидимая для нас, но являющаяся такой же прямой, как и другие! Жан-Виктор Понселе задается вопросом, какой будет эта геометрия, если добавить в неё эту прямую, которая для нас невидима? Ему приходится признать очевидное: в этой геометрии параллельные прямые... пересекаются! Жан-Виктор Понселе потрясен. Он вдруг вспомнил о теореме, открытой когда-то юным Блезом Паскалем. Теорема такой красоты, что её первооткрыватель дал ей прекрасное имя «Теорема мистической гексограммы». Жан-Виктор Понселе говорит себе, что он на верном пути. В этот же самый момент, как будто чтобы поддержать его, встает солнце, затмевая все другие звезды, как теорема Паскаля только что заменила все другие теоремы. И так как он сделал открытие, проецируя следы саней на стекле, он назовет эту геометрию проективной (перевод С. К. Рудченко)<sup>1</sup>.

И вторая гипотеза, не менее элегантная, и даже в какой-то степени мистическая, приводится в указанной уже нами книге Ива Готье. «Как это ни парадоксально, пленившая его Россия располагает к размышлениям. В каждой вещи есть своя тайна, которую можно разгадать, как ребус. <...> У пространства собственная геометрия. Он смотрит на город с желтыми, голубыми, горчичными домами – прямыми и покосившимися. В прошлом году в городе случились пожары, и теперь его восстанавливают по ортоскопическому плану, который диссонирует с волжскими берегами, изрытыми разломами

---

<sup>1</sup> Histoire d'une découverte. URL: <http://hexamys.free.fr/Poncelet.htm> (дата обращения 18.09.2018).

и ручьями. Разве можно нарисовать две параллельные улицы в таком рельефе, да ещё на мятой бумаге, брошенной на берегу Волги? Жан-Виктор даёт волю фантазии и проводит параллельные линии с помощью виртуальных линеек, пытаясь спроектировать в пустоте геометрию городских дорог, которые спускаются к реке, каждая по своему маршруту. Напрасный труд. Все воображаемые в перспективе линии пересекаются вдалеке, объединенные одной чертой – Волгой. Параллельные прямые сходятся вопреки геометрии Евклида, и тянутся в новые измерения. За рекой они возрождаются, преображённые в проекции». Тот (Жан-Виктор Понселе – прим. автора) смотрит за Волгу и видит там пространство, где «ничто не ограничивает мысль». В этом пространстве параллелограммы разлетаются на части; оно так обширно, что работать в нём можно только проективно, руководствоваться «принципами непрерывности» и рассуждать «вне пределов физического существования объектов», «некоторые величины которых исчезли, сменили значение или знак», хотя по-прежнему подчиняются «твёрдым правилам». Правила эти необходимо обобщить и теоретически разработать, чтобы вывести главные и плодотворные истины, которые формируют в человеческом мозге краткое выражение главной истины частных фактов». Там нет ни кругов, ни медиатрис, ни биссектрис, ни равнобедренных, ни равносторонних треугольников, ни прямых углов, ни перпендикуляров... <...> Есть от чего стать мистиком, как побуждает изящная теорема Паскаля, так называемая мистическая гексограмма, на которую ссылается Понселе в своём революционном трактате «Проективные свойства фигур».

И хотя это художественный вымысел, как точно и красочно описывает автор книги душевное состояние молодого учёного.

Итак, открытие сделано и его следует изложить на бумаге. И российские и французские исследователи упоминают семь тетрадей (примерно 20 печатных листов), исписанных Жаном-Виктором Понселе в Саратове.

Что же собой представляют эти семь знаменитых тетрадей Жана-Виктора Понселе, созданных им в Саратове? Ирина и Дмитрий Гузевичи нашли в Петербургском архиве первую тетрадь Жана-Виктора Понселе, написанную им в Саратовском плену. Они

замечают, что первая тетрадь имеет размер 356 на 230 мм и состоит из двойных страниц с неровными краями, сшитых синей нитью. Цвет бумаги голубой, бумага достаточно плотная и грубая. Исследователи делают предположение, что тетрадь была изготовлена самим автором из купленной им в Саратове бумаги. На обложке – водяной знак с подписью «Рука, выступающая из облака, держащая лук с натянутой стрелой», напоминающий герб Вятки. Далее следует рукописный текст на 29 страницах. Почерк Жана-Виктора Понселе мелкий, ровный, использованы чёрные чернила. Первая страница сочинения озаглавлена «Окружности». В тетради имеется 51 рисунок геометрических фигур, сделанный от руки, без линейки и без циркуля с удивительной точностью. Вверху первой страницы стоит дата: 11 марта 1813 г.<sup>1</sup>

Другими словами больной и измученный, Жан-Виктор Понселе начинает свои записи сразу же после почти трёхмесячного пути по заснеженной России. Согласимся с исследователями, что возможно именно мысль об этом математическом труде спасла ему жизнь и подняла моральный дух во время его пребывания в Саратове. Из 7 тетрадей Понселе сохранились первая и последняя. Последняя хранится в библиотеке Французского института в Париже. Она изготовлена Жаном-Виктором Понселе наподобие первой тетради и содержит следующую запись: «Interrompu brusquement à Saratoff, en juin 1814, lors de la notification de la paix générale»<sup>2</sup>. 5 остальных тетрадей утеряны. О содержании этих тетрадей Жан-Виктор Понселе пишет: «Ясно, что не имея в своём распоряжении никаких работ по геометрии и анализу, я вынужден был сперва восстановить различные формулы плоской и сферической тригонометрии, задержавшиеся в моей памяти со времени окончания Политехнической школы в 1810 г. Это объясняет то, что я должен был во время моего пребывания в Саратове восстановить и другие тетради, которые послужили бы основанием к специальным исследованиям в области аналитической геометрии. Но эти тетради о леммах, настолько

---

<sup>1</sup> Gouzévitch I., Gouzévitch D. Les cahiers de Poncelet. URL: <https://docviewer.yandex.ru/view/11956056/> (дата обращения 23.08.2018).

<sup>2</sup> «Записи в Саратове внезапно прерваны в июне 1814 г. после объявления общего мира» (перевод автора).

общеизвестных и поэтому не особенно интересные, не были привезены во Францию, так как я предоставил моим сотоварищам по несчастью перед моим отъездом из Саратова в июне 1814 г.»<sup>1</sup>

Поразительно, что в условиях плена, в Саратове Жан-Виктор Понселе ценой интенсивной работы мысли, упорного и настойчивого труда построил новую геометрическую теорию. В Саратове он доказал теорему о замыкании: если дан многоугольник с вершинами, находящимися на эллипсе, параболе или гиперболе, то существует и бесконечно много многоугольников, стороны которых касаются одной кривой, а вершины расположены на другой из этих кривых. <...> Он также сформулировал все основные понятия проективной геометрии: гармоническое отношение, перспективность, проективность, инволюция, циклические точки на бесконечности, поризм (термин впоследствии получивший название поризм Понселе). Здесь же он разработал теорию многоугольников, вписанных в одно коническое сечение и вне вписанных вокруг другого конического сечения. <...><sup>2</sup>.

Очень трогательными кажутся слова Жана Виктора Понселе: «Когда в июне 1814 г. при объявлении общего мира я должен был внезапно покинуть Саратов, место моего пребывания в нужде и изгнании, то я с большой радостью мечтал о счастье вновь увидеть мою родину, мой родной город, родных, друзей. И все же, бросая последний взгляд на эту местность, которую орошает самая большая из рек Европы, на эту Волгу, которую бороздят под всеми парусами большие корабли, наполненные богатыми дарами Каспийского моря, Грузии и Персии, после того как апрельское солнце освободило ее от необъятных и толстых льдов, которые каждый год поднимают и разбивают корабли, плохо причаленные вдоль набережной, созданной самой природой <...>; когда я должен был покинуть этот

---

<sup>1</sup> *Poncelet J.-V. Applications d'analyse et de géométrie qui ont servi en 1822 de principal fondement au Traité des Propriétés projectives des figures ... contenant la matière de sept cahiers manuscrits, regîgés à Saratov, dans les prisons de Russie (1813–1814). Paris, – 1862. Vol. 1. P. 97–98.*

<sup>2</sup> *Макеев Н. Н. Научное творчество Жана Виктора Понселе в Саратовский период (1812–1814) (к 230-летию со дня рождения) // Вестник Пермского университета. Вып. 2 (41). С. 107–108.*

возрождающийся город с длинными рядами обособленных домов из дерева <...> я не мог сдержаться от глубокого волнения и от живого чувства боязни, спрашивая себя, смогу ли я продолжить, среди той деятельной жизни, которая меня ожидала, как в молчании и в одиночестве изгнания, те занятия, которые так сгладили мне их горечь и стали поэтому такими дорогими»<sup>1</sup>.

Вот так, совершенно неожиданным образом, Саратов стал родиной проективной геометрии и соединил имена двух великих французских учёных Блеза Паскаля и Жана-Виктора Понселе.

---

<sup>1</sup> Боголюбов А. Н. Жан Виктор Понселе (1788–1867). М.: Наука, 1988. С. 39.

## «ЖАДНОЕ СТРЕМЛЕНИЕ К ИСТИНЕ»: Н. А. ДОБРОЛЮБОВ О БЛЕЗЕ ПАСКАЛЕ

Обучаясь в 1853–1857 годах в Главном педагогическом университете в Петербурге, Н. А. Добролюбов не только пристально изучал предметы учебного плана, занимался латынью, французским языком, богословием. Его интересовала педагогика, история, философия, самый широкий круг научных проблем. Этот постоянный интерес позволяет говорить о Добролюбове как об энциклопедисте, создателе собственной концепции гуманитарного образования.

Научная школа академика И. И. Срезневского (1812–1880), специалиста в области славянских языков, фольклора и этнографии, приучила Добролюбова еще в студенческие годы к методу научной работы, требующего точности описания и логичности выводов, присущих молодым ученым, обозначенным позже как «шестидесятники» (среди них были и другие ученики Срезневского – Н. Г. Чернышевский и Д. И. Писарев).

Студенческая работа Добролюбова «Очерк направления иезуитского ордена особенно в приложении к воспитанию и обучению юношества» (датируется 1855–1857 гг.), поданное как официальное сочинение проф. Н. А. Вышнеградскому, далеко выходила за рамки ординарных студенческих сочинений. Одной из его опор стала отсылка к гениальному ученому и философу Блезу Паскалю (1623–1662). Обращение к наследию Паскаля имело ряд причин. Внимание к французскому гению русских революционных демократов объяснялось и масштабом личности Паскаля и его позицией борца с религиозным фанатизмом, в частности, с иезуитами.

Знакомство с творчеством Паскаля в России началось в конце XVIII века. Лишь ограниченный круг образованной публики мог читать его труды на языке оригинала. Имя Паскаля упоминается

---

<sup>1</sup> Александр Евгеньевич Лобков, кандидат филологических наук, доцент кафедры теории и практики перевода института общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета.

в заметках Карамзина, Жуковского, Пушкина, Тютчева и др.<sup>1</sup> В середине XIX века выходит перевод И. Г. Бутковского философских сочинений и фрагментов «Мыслей» Паскаля. Имя Паскаля стало встречаться в журналах и вошло в энциклопедические словари. Одна из первых словарных справок (1854 г.) гласит: «Паскаль (Blaise Pascal), один из гениальных людей, знаменитый математик и физик, также проповедник, род. в 1623 г. в Клермон; учился в Париже, занимаясь древними языками и преимущественно математикою. Уже на 15 году, острым умом своим постиг он законы тяжести, на 16-м удивлял учителей своих рассуждением о конических сечениях, а впоследствии своими сочинениями и открытиями обогатил математику и физику. Усиленные занятия расстроили его здоровье, а продолжительное удаление от света поселило в нем на 24 году глубокое религиозное направление и заставило его вступить в общину Порт-Рояля. Сильное влияние имели его письма против иезуитов, более 69 раз изданные в Париже, под именем Люи де Монтальт. Его «Les Provinciales» наполнены высокими мыслями и меткими замечаниями, равно как и изданные после его смерти «Pensées sur la religion». Несмотря на продолжительную болезнь, Паскаль вполне обладал всею силою своего ума и умер после жестоких страданий, в 1662 г. Труды его изданы Кузеном (Пар.<иж> 1843), который в последствии посвятил ему отдельное сочинение»<sup>2</sup>.

Блез Паскаль относится к тем творческим личностям, истинный масштаб которых остается недооцененным в полной мере до сих пор<sup>3</sup>. Свой талант Паскаль реализовал в научной, религиозной, философской и литературной сферах. Его несгибаемый дух и мощь интеллекта поражали свои размахом не только современников, но и многих мыслителей, ученых и писателей разных эпох и стран.

Обращение к Паскалю позволило Добролюбову изложить собственную систему образования, в основе которой лежит требование

<sup>1</sup> Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. 2-е изд. М.: Языки славянских культур, 2009.

<sup>2</sup> Справочный энциклопедический словарь / Под ред. А. Старчевского. Т. 9. Ч. 1: О и П. СПб.: Типография А. Дмитриева, 1854. с. 175.

<sup>3</sup> Лобков А. Е. Рец. на кн.: Кашилявик К. Ю. Поэтика Блеза Паскаля: монография. М.: Т. А. Алексеева, 2014. 336 с. // Вопросы литературы. 2016. №1. С. 390–393.



высокой нравственности. И, наконец, установить научную истину по отношению к иезуитам, в связи с установившимся сугобо отрицательным взглядом на учение иезуитов в европейской науке, на расхожие представления об иезуитах как о мошенниках, честолюбцах и предателях. Для формирования собственной точки зрения Добролюбов не ограничился статьями из «Вестника Европы», «Московского телеграфа» и «Отечественных записок». В поисках справедливой исторической оценки роли иезуитского ордена в культурной жизни Франции и Европы он привлекает труды на латинском, французском и немецком языках. Иезуит у Добролюбова не только и не столько анекдотичный тип. В качестве примера он приводит биографию Игнатия Лойолы.

В сочинении Добролюбов дает краткий экскурс в историю развития иезуитизма, сосредотачивая основное внимание на внутреннем устройстве иезуитского ордена и организации образовательной системы. Структура очерка и упреки в адрес иезуитов в основном заимствованы из знаменитых лекций «о зловредности иезуитов» либеральных профессоров Ж. Мишле и Э. Кине, прочитанных в 1843 году в Коллеж де Франс. В периоды Реставрации и Июльской монархии во Франции не раз обострялись споры о месте католической религии в современном обществе и ее самом могущественном ордене иезуитов – как источника всех общественных зол. Мишле и Кине утверждали естественный характер религии и выступали против иезуитов, в особенности против их педагогических методов. Добролюбов, вслед за французскими профессорами, подчеркивает механический характер образования иезуитов, связанного с отказом от активной деятельности и свободы и основанного на принципах согладатайства, взаимного доноительства, постоянного послушания, отречения от собственной воли, неизменности преподаваемого набора и объема знаний. Главное правило ордена, не раз подчеркнутое Добролюбовым, «безусловное, мертвое повиновение: *perinde ac cadaver*»<sup>1</sup>.

Конечно, представления о всеилии и коварстве иезуитов в XIX веке были сильно мифологизированы. Литературный и поли-

---

<sup>1</sup> Добролюбов Н. А. Собрание сочинений в 9 т. Т. 1: Статьи, рецензии, юношеские работы (апрель 1853 – июль 1857). М.-Л.: ГИХЛ, 1961. С. 467.

тический аспекты мифа о иезуитах в настоящее время подробно раскрыты в диссертационном исследовании Мишеля Леруа<sup>1</sup>. Но во времена Добролюбова «иезуитство» было словом с резкой негативной окраской и выступало синонимом «лицемерия», «безнравственности», «подлости». Русский критик также присоединился к либеральному хору обличителей иезуитов, оперирующему в качестве авторитетов именами Паскаля, Мольера и Вольтера.

В частности, Добролюбов, говоря о воспитании «двоедушия» в учениках, пишет: «Паскаль особенно сильно нападал на эту сторону иезуитской морали и, находя, что один из иезуитов позволял сделать отговорку, с сознанием ее недостаточности, а другой – дать на словах обещание, без намерения его исполнить, провозгласил по всей Европе, что иезуитская мораль основана на обмане»<sup>2</sup>. Но далее критик замечает, что «нельзя из нее делать такого преступления, какое вывел Паскаль». «Наружное притворство» и «словесный обман», против которых восставал Паскаль, Добролюбов «оправдывает» внутренним убеждением иезуитов в правоту своего учения и считающих, что для достижения цели – все способы и средства хороши.

На первый взгляд может показаться, что Добролюбов пытается защитить иезуитов, но, подобно «Письмам темных людей» или «Письмам к провинциалу» Паскаля, он прибегает к приему замаскированной иронии, когда буквальный смысл слов опрокидывается противоречащим ему контекстом. Это такая диалектическая казуистика, которой когда-то славились сами иезуиты.

Ее ярким примером может служить концовка очерка: «Пусть говорят рационалисты против иезуитских принципов и их деятельности, им это простительно потому, что они ничего не видят за пределами земной жизни. Но мы смотрим на дело иначе. Правда, заключаем мы, мысль имеет мало простора в иезуитском воспитании, ум развивается односторонне; но нам и не нужно особенного разгула мыслей и особенно премудрого ума: мы ум Христов има-

---

<sup>1</sup> Леруа М. Миф о иезуитах: От Беранже до Мишле / Пер. с фр. В. Мильчиной. М.: Языки славянской культуры, 2001.

<sup>2</sup> Добролюбов Н. А. Собрание сочинений в 9 т. Т. 1: Статьи, рецензии, юношеские работы (апрель 1853 – июль 1857). М.-Л.: ГИХЛ, 1961. С. 481.

мы. Правда, иезуитизм подавляет личность, стесняет, умерщвляет; учение иезуитов останавливает свободное развитие, это есть смерть человечества. Но – не оживет, еще не умрет, скажем мы словами апостола и охотно подвергнемся этой смерти *душевной*, которая должна послужить для нас залогом *духовной*, небесной, вечной жизни»<sup>1</sup>.

Второй раз имя Паскаля промелькнет в творчестве Добролюбова в рецензии на детские журналы за 1859 год, где критик бегло отмечает, что «в “Лучах” может занять детское любопытство рассказ “Паскаль и его сестры”»<sup>2</sup>. Речь идет о рассказе из книги французской писательницы Луизы Коле из книги «Детство и юность великих людей» (*«Enfances célèbres», 1854*), опубликованном в «журнале для девиц» «Лучи», издаваемым А. О. Ишимовой.

Луиза Коле была близко знакома с Виктором Кузеном, одним из крупнейших специалистов по истории и философии Франции XVII века, автором ряда исследований по трудам Паскаля и издателем сочинений его сестры Жакелины. Занятия В. Кузена Паскалями вдохновила Л. Коле на написание рассказа об этом семействе. Рассказ предваряют краткие биографические справки о Блезе Паскале и его сестрах – Жильберте и Жакелине. В самом Б. Паскале Л. Коле выделяет три стороны проявления гения – математическую, полемическую и религиозную. Так, говоря о Паскале-полемисте, Коле особо отмечает его знаменитые «Письма к провинциалу», направленные против нравственной распущенности иезуитов и являющимися одним из прекраснейших памятников французской словесности.

Что же могло занять, по мнению Добролюбова, «детское любопытство» в этом рассказе? В первую очередь, это тесную дружескую связь между членами семьи. Вся семья Паскалей отличалась выдающимися способностями. Отец много внимания уделял воспитанию детей и самостоятельно преподавал им математику, философию, историю и древние языки. Блез Паскаль с ранних лет показал уди-

---

<sup>1</sup> Добролюбов Н. А. Собрание сочинений в 9 т. Т. 1: Статьи, рецензии, юношеские работы (апрель 1853 – июль 1857). М.-Л.: ГИХЛ, 1961. С. 487.

<sup>2</sup> Добролюбов Н. А. Собрание сочинений в 9 т. Т. 5: Статьи и рецензии (июль – декабрь 1859). М.-Л.: ГИХЛ, 1961. С. 493.

вительный математический талант, а его сестра Жакелина – поэтический. Об одаренных детях заговорили в обществе, их приглашали к своему двору Людовик XIII и Анна Австрийская, ими восхищался кардинал Ришелье и Пьер Корнель.

Этот рассказ во многом иллюстрирует педагогические идеи самого Добролюбова на воспитание детей, высказанные, в частности, в статье «О значении авторитета и воспитания» (1857), где особо отмечается: «любопытность» и «жадное стремление к исследованию истины», выказываемые детьми<sup>1</sup>.

Факты биографии и идейное наследие гениального французского ученого и философа сыграли важную роль в разработке Добролюбовым принципов новой образовательной системы, призванной раскрыть своеобразие учащихся. Добролюбов резко выступал против схоластики и догматизма в преподавании, настаивал на принципах научности и систематичности, выступал за связь обучения и жизни, за включение в учебные планы только самого важного и необходимого, только того, что способствует развитию живой мысли учащихся.

---

<sup>1</sup> *Добролюбов Н. А. Собрание сочинений в 9 т. Т. 1: Статьи, рецензии, юношеские работы (апрель 1853 – июль 1857).* М.-Л.: ГИХЛ, 1961. С. 512.

## ХРИСТИАНСКАЯ ОНТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ ПАСКАЛЯ И ТЮТЧЕВА

### 1

Тютчев принадлежит к наиболее глубоким представителям отечественной культуры, которых волновала в первую очередь (разумеется, каждого из них на свой лад и в особой форме) «тайна человека» (Достоевский), как бы не видимая на поверхности текущего существования, но не преходящие законы и основополагающие смыслы бытия и истории. Такие писатели пристальнее, нежели «актуальные», «политические» и т.п. литераторы всматривались в злободневные проблемы, но оценивали их не с точки зрения абсолютизированных модных идей или «прогрессивных» изменений, а как очередную историческую модификацию неизменных онтологических и антропологических начал жизни, уходящих корнями за пределы обозреваемого мира.

Мировоззрение и творчество Тютчева изначально окрашено вопросами (название переведенного им в молодости стихотворения Гейне «Fragen»): «...что значит человек? Откуда он, куда идет, и кто живет под звездным сводом?». Л. Н. Толстой относил поэта к «чуждым путешественникам на “пустынной дороге” жизни, которых сближает тем не менее насущная озабоченность безответными вопрошаниями: “кто мы такие и зачем и что мы живем и куда пойдём...”»<sup>1</sup>. Взлеты и падения человеческого духа, “ужасающая загадка смерти”, „какое-то таинственное осознание бесконечности, какое-то

---

**Борис Николаевич Тарасов**, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы Литературного института имени А. М. Горького.

Работа выполнена при поддержке РФФИ. Проект № 18-012-00389. Тютчев Ф. И.: личность и мировоззрение, творчество и общественно-государственная деятельность в социально-историческом и идейно-культурном контексте.

<sup>1</sup> Современники о Ф. И. Тютчеве (воспоминания, отзывы, письма). Тула. 1984. С. 69–70.

смутное гадание беспредельности“» (К. С. Аксаков), самое главное и роковое противостояние двух основополагающих метафизических принципов антропоцентрического своеволия и Богопослушания – подобные, можно сказать, паскалевские вопросы составляют подспудный мировоззренческий фундамент натурфилософской или любовной лирики, историософских или политических раздумий поэта.

Знакомство Тютчева с творчеством Паскаля состоялось еще в студенческие годы. Об интересе юного поэта (не ослабевавшем в течение всей его жизни) к религиозно-философским темам можно судить по дневниковой записи М. П. Погодина: «Ходил в деревню к Ф. И. Тютчеву, разговаривал с ним о божественности Иисуса Христа, об авторах, писавших об этом: Виланд (Agathodemon), Лессинг, Шиллер, Аддисон, Паскаль, Руссо»<sup>1</sup>.

В начале 30-х годов Тютчев возражал Шеллингу: «Вы пытаетесь совершить невозможное дело. Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме. Единственная философия, совместимая с христианством, целиком содержится в Катехизисе. Необходимо верить в то, во что верил святой Павел, а после него Паскаль, склонять колена перед Безумием креста или же все отрицать. Сверхъестественное лежит в глубине всего наиболее естественного в человеке. У него свои корни в человеческом сознании, которые гораздо сильнее того, что называют разумом, признающим лишь то, что ему понятно, то есть ничего»<sup>2</sup>.

Это важное высказывание затрагивает не только принципиальные аспекты темы «Тютчев и Паскаль» (соотношение, иерархия и взаимодействие христианства и философии, «божественного» и человеческого в природе и истории, внутренний потенциал и эволюция различных философских систем от «идеализма» к «материализму», границы и определенная беспомощность рационального знания перед тайнами бытия), но и глубинные основы мировоззрения поэта.

---

<sup>1</sup> Литературное наследство. Т. 97 (книга вторая). М. 1989. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.

Тютчев был глубоко убежден, что между самовластием человеческой воли и законом Христа невозможна никакая сделка. Это убеждение постепенно укреплялось его собственным опытом, анализом современных событий и предвидением грядущих катастроф, пронизательным исследованием непримиримых сил в душе эмансипированного человека. «Человеческая природа, – подчеркивал он незадолго до кончины, – вне известных верований, преданная на добычу внешней действительности, может быть только одним: судорогою бешенства, которой роковой исход – только разрушение. Это последнее слово Иуды, который, предавши Христа, основательно рассудил, что ему остается лишь одно: удавиться»<sup>1</sup>. О том, насколько владела сознанием поэта и варьировалась мысль о судорогах существования и иудиней участи отрেকেгося от Бога и полагающегося на собственные силы эмансипированного человека, можно судить по его словам в передаче А. В. Плетневой: «Между Христом и бешенством нет середины»<sup>2</sup>.

Представленная альтернатива типологически сходна с логикой Достоевского (достаточно вспомнить образ Ставрогина в «Бесах» или рассуждения «логического самоубийцы» в «Дневнике писателя»), неоднократно писавшего, что «раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов» и что «начав возводить свою “вавилонскую башню” без всякой религии, человек кончит антропофагией». И по Тютчеву, и по Достоевскому без веры в Бога невозможно нормальное развитие, ум и подлинная жизнеспособность личность, общества, государства, ибо именно в ней удовлетворяется глубинная, более или менее осознанная потребность человека в обретении не теряемого со смертью смысла жизни, естественно укрепляются духовные начала и утверждается высшая нравственная норма бытия. В свете вечности, безусловной ценности и непоколебимой разумности и обретається человеческое в человеке, который тогда не удовлетворяется собственной эгоцентрической природой, и стремится к ее преобразению.

Забывая Бога и отрываясь от своих мистических корней (сверхъестественного в глубине всего естественного – в термино-

<sup>1</sup> Цит. по: Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886. С. 198.

<sup>2</sup> Литературное наследство. Т. 97 (книга первая). М. 1988. С. 567.

логии Тютчева, «миров иных» – в лексике Достоевского), человек утрачивает высшую нравственную норму бытия, истинную свободу, способность постоянного различения добра и зла и становится «бешеным», ибо безысходно блуждает в поисках иллюзорного бессмертия и подлинно разумного оправдания жизни... Место Бога и высшего плана заменяет смерть и нигилизм, а личность предает самое себя, лишается бесконечного содержания, опустошается в безуспешном «вавилонском» строительстве и в обманчивой погоне за «счастьем», умножая семена бытийной досады и усиливая гедонистические «судороги» урвать все от кратковременной жизни, что прорывается и дает о себе знать в «гуманистических», «научных», «прагматических» ответах на вопрос «что делать?».

Точка зрения Достоевского здесь представлена для того, чтобы подчеркнуть в русле какой традиции и типологии находится мышление Тютчева.

## 2

Генетически же такой подход еще с юности формировался и чтением «Мыслей» Паскаля, которые в полном соответствии с обрисованной альтернативой делятся на два главных раздела: «Нищета человека без Бога» и «Радость человека с Богом». Причем у французского философа столь же резко, как и у Тютчева и ряда русских мыслителей, выделена антогонистическая противопоставленность двух принципиальных сценариев и направлений жизни, а также акцентирована неизлечимая болезненность (чреватая «судорогой» и «бешенством») самодостаточной человеческой природы: «Без Иисуса Христа человек предоставлен пороку и своей немощи; с Иисусом же Христом человек освобождается от того и другого. В Нем вся наша добродетель и все наше богатство; вне Его лишь порок, бедствие, заблуждение, мрак, смерть, отчаяние...<sup>1</sup>).

Изначальную поврежденность Адамовой природы подчеркнул Вл. Соловьев: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, – пока эта

---

<sup>1</sup> Oeuvres de Pascal. Ed. De la Pléiade. P. 1954. P. 836.



темная основа у нас налицо – не обращена – и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления... Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют»<sup>1</sup>.

Исторически, типологически и стратегически такая позиция совпадает с логикой Паскаля, который оказался в центре «перевертывания средневековой картины мира, когда теоцентризм уступал место антропоцентризму, а религиозные догматы стали замещаться истинами, основанными на опытных данных и рациональном анализе. Этот антропоцентрический поворот способствовал атеистическому сдвигу в сознании людей.

Французский ученый и философ ясно представлял себе все последствия подобного сдвига. По его убеждению, провозглашенное величие эмансипированного человека есть в некотором роде превеличение, опасный крен к его безосновательному самообожествлению. Ренессансное миропонимание полагает, что в неистощимой плодovitости самой природы, которая мыслится здоровой и не нуждается в исцелении и восстановлении сможет с помощью собственного разума найти объяснение всем фактам своего бытия, собственной мудростью определить и исполнить свое предназначение, обеспечить гармоническое развитие своих способностей и сил, а в конечном итоге завоевать и подчинить эту природу.

Паскаль счел необходимым обсудить подобные положения, показав границы идеалов «жизни по природе». Для этого он использует выделенный Возрождением антропологический принцип, то есть исходит из общего рассмотрения человеческой природы, из наблюдений (их каждый может проверить) над сложным богатством конкретной внутренней жизни людей (с их поиском счастья и справедливости, с опорой на разум и самолюбие), над неизгладимыми

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 311.

противоречиями и напряжениями в любом срезе живой действительности. Все попытки человека достичь истины и блага в рамках трех ведущих сил «темной основы нашей природы» (*libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* – похоть чувствования, похоть знания, похоть господствования) оказываются беспочвенными из-за их несовершенства и ограниченности разума, неспособного с достоверностью определить подлинное положение человека между небытием и вечностью, а также подверженного воздействию «обманывающих сил» (гордыни, самолюбия, тщеславия, воображения, социальных условностей и т.п.). Отсюда всегда двоящаяся картина мира, где добро и зло многообразными переплетениями волеизъявлений, поступков и событий связаны в тесный неразрубаемый узел, где постоянно взлетающий на ту или иную духовную высоту человек с таким же постоянством погружается в грязь.

И чем недостижимее для человека в земной истории истина, справедливость и благо, тем яростнее он стремится к новым поискам, находя в новых формах нищету и смерть. «Что за химера человек? – вопрошает Паскаль. Какое новшество, какой монстр, какой хаос, какой узел противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, слабоумный земной червь; носитель истины, клоака недоверности и ошибок; слава и хлам вселенной. Кто разберет эту путаницу? Узнай же, гордец, каким парадоксом являешься ты для себя! Смирись, бессильный разум, замолчи, глупая природа; узнайте, что человек бесконечно превосходит человека»<sup>1</sup>. Так сами границы антропологии подводят Паскаля к христианской онтологии.

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

---

<sup>1</sup> Oeuvres de Pascal. P. 947.

Но именно об этом свидетельствует и Священное Писание, примиряя и снимая противоречия человеческой природы, объясняя основания нищеты и величия существования людей в своем догмате о первородном грехе. Бог создал человека совершенным существом, по своему образу и подобию. Но он восстал против Творца и был низвергнут из состояния несовершенства. Это наказание Первочеловека распространилось и на все последующие поколения. Тайна передачи греха от Адама другим людям, подчеркивает Паскаль, наиболее удалена от нашего знания, ничто не вызывает большего сопротивления разума, чем это учение. «Однако без этой тайны, самой непонятной из всех, мы непонятны самим себе. Узел нашего существования завязывается в своих изгибах на дне этой пропасти, и человек еще более непостижим без этой тайны, нежели она непостижима человеку». Но этот узел спрятан так высоко, вернее, так низко, что узреть его можно лишь смиренной верой, а не гордыми усилиями разума.

Смиренноумудрое же постижение свободным подвигом веры, который преодолевает неумолимые возражения рассудка и неудержимо навязчивый напор бессмысленной жизненной эмпирии, обнадеживает человека и дает ему понять, что Спаситель, приняв на себя его грехи, своей крестной смертью создал источник прощения и благодати, что выражено Паскалем в знаменитом фрагменте «Таинство Иисуса»: «– Утешься! Ты не искал бы Меня, если бы уже нашел. Я думал о тебе в предсмертном борении, Я пролил кровь. Неужели ты хочешь, чтобы я пролил свою кровь, а ты не пролил и слез? Врачи тебя не исцеляют, и ты все-таки умрешь под конец. Но Я исцеляю и сделаю тело бессмертным. Терпи цепи и телесное рабство, пока я освобождаю тебя от духовного рабства... Я тебе более друг, чем кто-либо другой, ибо Я сделал для тебя больше их: они не вытерпели бы того, что Я вытерпел от тебя, и не умерли бы за тебя во время твоей неверности и жестокости, как Я это сделал, готов делать и делаю...»<sup>1</sup>

Взаимодействием в душах людей последствий греховной природы и сверхчеловеческой благодати и объясняет Паскаль драматическую мистерию двойственности человека («не ангел и не жи-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 1061.

вотное»), принимают в историческом процессе различные обличия. Не одна природная, а две разные силы действуют в человеке, ибо не может сосуществовать столько противоречий в простом однородном существе: все доброе в нем является отголоском невинного состояния, а все злое – следствием греха и отпадения.

3

Тютчев в своей личности, жизни и творчестве прожил эту драму «мыслящего тростника», вопрошая:

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

Поэт остро чувствовал «несчастье человека без Бога» и глубоко осознавал, где находится источник несокрушимой радости. Однако тайные душевные переживания и интеллектуальное понимание пути их преодоления не обретали полнокровного жизненного синтеза, и он постоянно пребывал на пороге «двойного бытия» на грани веры и безверия, скорее возле церковной ограда, нежели в ней. Но сам вектор движения к освобождению от коренных противоречий и обретению чаемого единства не вызывал у него никаких сомнений. Из совокупности его собственных признаний, свидетельств родных и современников, биографических данных, соединенных с рассмотрением влияния, так сказать, ставрогинского состояния сознания человека эпохи («неверием палим и иссушен», «он к свету рвется из ночной тени и, свет обретши, ропщет и бунтует») выстраивается сложный духовный облик поэта как «воплощенного парадокса». Его дочь Анна Федоровна, давшая это определение, страшилась скальпеля его тонкого и остроумного анализа, который может оказаться тлетворным, ибо «зиждется на принципе исключительно человеческого, скептического и негативного», а «разум оставляет так мала места сердцу и предоставляет эгоизму такую абсолютную власть»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Литературное наследство. Кн. 2. С. 221.

Можно сказать, что Тютчев, являвшийся глубоким и последовательным аналитиком и оценщиком всех нигилистических последствий самозабвенного антропоцентризма и «атеистического рационализма», вместе с тем носил в себе свойственные времени яды гипертрофированного язычества, «оголенной веры» («я лютеран люблю богослужение»), сомневающегося рассудка. Но именно потому, что с тягостью носил в себе и ясно представлял их отрицательные пределы, он и видел спасительный выход для человека вообще в «сверхъестественном», в «Безумии креста».

Сам поэт, подобно пушкинскому «страннику», напрасно бежал к «Сионским высотам», хотя и устремлялся к ним как к источнику «спасительного света». По наблюдению И. С. Аксакова, недостижимая высота христианского идеала подавляла волю Тютчева, а осознание ограниченности человеческого разума не восполнялось всецело «живительным началом веры». Сам поэт признавался, что его христианство носило умственный характер и недостаточно затрагивало сердце. Отсюда и возникают различные несоответствия между взыскуемым духовным совершенством и реальной действительностью, что снова и снова приводило его к привычному состоянию отчаяния и тоски. К. Пфэффель говорил также о сосуществовании в Тютчеве «двух натур»: с одной стороны, скептической и земной, подавляемой страхом небытия и страстно цепляющейся за жизнь, а с другой – религиозной и мистической, способной на вдохновенные пророчества.

Уже в самых ранних его стихах тема изначальной двойственности человеческого бытия заявлена вполне отчетливо:

Всесилен я и вместе слаб,  
Властитель я и вместе раб...

*(«Всесилен я и вместе слаб...»)*

В стихотворении «Проблеск» лирический герой поэта чувствует в своих жилах «небо», а в сердце радость, верит «верою живою», устремляется с земного круга «душой к бессмертному», но тут же встречает непреодолимый откат:

Б. Н. Тарасов

Мы в небе скоро устаем, –  
И не дано ничтожной пыли  
Дышать божественным огнем.

Поэт пишет о непостижимом законе неистощимого водомета «смертной мысли»:

Как жадно к небу рвешься ты!..  
Но длань незримо – роковая,  
Твой луч упорный преломляя,  
Свергает в брызгах с высоты.

(«Фонтан»)

Душа «жаждет горних», животворных вершин, где ступает «небесных ангелов нога». Она хотела бы вырваться из «густого слоя» жизни, оттолкнуть «все удушливо-земное». Однако жизнь охватывает ее «тусклой, неподвижной тенью» и обрекает на постоянное «заклечение».

Духовная и познавательная беспомощность человека перед лицом начал и концов его существования и «ужасающей загадки смерти», неразрешимость самых главных вопросов (вспомним упомянутое выше стихотворения «Вопросы»), его угнетающая затерянность во вселенной – подобный настрой личности, освобожденной от социальных одежд и условных иерархий, нередко овладевает поэтом и его лирическим героем. Бесконечность, ничто, пропасть, бездна – эти паскалевские понятия и образы составляют глубинный метафизический контекст тютчевской поэзии, в котором на какое-то мгновение появляется, «плавает» и исчезает «точка», «атом», «тьень» человеческой жизни.

Небесный свод, горящий славой звездной,  
Таинственно глядит из глубины, –  
И мы плывем, пылающею бездной  
Со всех сторон окружены.

(«Как океан объемлет шар земной...»)

О «двух беспредельностях», которые своевольно играют человеком, о его «подвешенном» положении между вечностью и ничто, о «случайности» его заброшенности «на краю» узко земного и вселенского бытия речь заходит во многих стихотворениях Тютчева. Причем подчеркивается удручающая несоизмеримость конечного индивида с бесконечным миром, непреодолимая чуждость «мыслящего тростника» безбрежной, «равнодушной» и «молчаливой» природе. В «бездомной» коперниканской вселенной, в «осиротелом мире» мы «покинуты на нас самих», вынуждены в «борьбе с природой целой» лишь слушать глухие стенания времени «среди всемирного молчания», наблюдать, как «бледнеет в сумрачной дали», истощается на «краю земли» вместе с «нашим веком и друзьями» бледный призрак человеческой жизни.

Разрешения трагедии человеческого существования поэт нередко искал в одухотворенной и самодостаточной природе, в пантеистическом мировосприятии. Хрупкости человеческой жизни, скоротечным мигам «счастья», безумию «роковых страстей», мукам раздвоенной «сиротской» души, бесследно исчезающему индивидуальному бытию он противопоставляет органически цельную, неизменную, вечно обновляющуюся, плодородную стихию природы:

Чудный день!  
Пройдут века –  
Так же будут, в вечном строе,  
Течь и искриться река  
И поля дышать на зное

*(«В небе тают облака...»)*

Выступая как символ и образ вечности, природа манит поэта своей всеобщностью, в «животворном океане» которой растворяется бесплодно неугомонное Я как «игра и жертва жизни частной». Он признает, что природа не «слепок» и не «бездушный лик», в ней есть «язык», действующий «как откровение», проникающий в душу сквозь ипохондрию и освещающий ее. Стремясь погрузить свое узко ограниченное Я в безбрежный океан мировой жизни, поэт хотел бы выйти из-под власти времени и пространства, смешаться с «миром

дремлющим», залить тоску «мглой самозабвенья», обрести покой, говоря словами Е. А. Боратынского, в «златом безмыслии природы», избавиться от мук раздвоенного сознания и самосознания («дай вкусить уничтоженья»), К мотивам этой своеобразной природной nirваны добавляется у Тютчева мотив особого пристрастия к «матери-Земле», повышенного естественного жизнелюбия, «подсолнуховой» тяги к солнцу.

Однако иллюзорность подобной гармонии быстро дает о себе знать, и в апогее пантеистического слияния с природой («все во мне и я во всем») лирический герой Тютчева испытывает «час тоски невыразимой». Оказывается, что и в природе нет светлого единства и «никакой загадки», что в мировом космическом строе шевелится хаос, что в дне сокрыта ночь, а в избытке жизни таится все та же смерть. Тютчев обнаруживает, что в пределах самодостаточного натурализма, пантеистического мировоззрения, одухотворения природы невозможно преобразование «темного корня» бытия и обретение не теряемого со смертью высшего смысла жизни. И поэт вынужден констатировать, что нет ничего более противоположного, нежели Пантеизм и Христианство, которое есть единственно реальный выход как из иллюзорного обожествления природы, так и из радикального зла.

Человек, предоставленный самому себе и природе, не способен выйти из дурной бесконечности смены сезонов, «дня и ночи», растительно-животного цикла, «прибоя» и «отбоя» житейских волн, из глубиннейших коренных противоречий расколотого и раздробленного мира, не находя ни в чем твердой точки опоры. Но бездонная глубина и принципиальная неустранимость этих противоречий ни социальными переустройтвами, ни философскими доктринами свидетельствуют о наличии стоящей за ними тайны, без которой нет никакого смысла в человеческом существовании. Но именно об этом свидетельствует и Священное Писание, в чем Тютчев совпал с Паскалем, примиряя и снимая противоречия человеческой природы, объясняя основания нищеты и величия существования людей в своем догмате о первородном грехе. Не одна природная, а две разные силы действуют в человеке, ибо не может быть стольких противоречий в простом однородном существе: все доброе в нем



является отголоском невинного состояния и благодати, а все злое – следствием греха и отпадения. Тютчев пишет о первородном грехе как о «тайне, объясняющей все и необъяснимой ничем» и истолковывает всевозможные иллюзии «своеволия», «самовластия», «апофеоза» человеческого Я в истории как заблуждения, «укорененные в первородной испорченности человека». Он также приходит к убеждению, что в душе есть силы, которые «не от нее самой исходят» и без которых невозможно преодоление раздирающих ее антиномий «двойного бытия», преобразование «темного корня» человеческого существования.

Не знаю я, коснется ль благодать  
Моей души болезненно-греховной,  
Удастся ль ей воскреснуть и восстать,  
Пройдет ли обморок духовный?

*(«Не знаю я, коснется ль благодать...»)*

Целый ряд стихотворений Тютчева содержит элементы молитвы. Он взывает «священной простоты» Евангельского слова и напрямую обращается к Богу. «Спаси их, Господи, спаси», взывает поэт о стонающих пловцах на разбитом и затерявшемся в густой мгле корабле, экипаж которого охвачен «ужасом диким». Здесь налицо своеобразная обобщающая символика, относящаяся как к отдельному человеку, так и к Европе, России, всему современному человечеству и его вождям. Подобная же символика содержится и в другом стихотворении:

Пошли, Господь, свою отраду  
Тому, кто жизненной тропой,  
Как бедный нищий мимо саду  
Бредет по знойной мостовой

*(«Пошли, Господь, свою отраду...»)*

И хотя Тютчев ощущает мощное давление позитивистского опыта и природных рамок преходящего бытия, он жаждет и надеется, что «есть мир лучший, мир духовный», что «есть нескудеющая

сила, есть и нетленная краса». И не Весна, а Иисус Христос дает реальный духовный покой «страдальческой груди», которую волнуют «страсти роковые». Поэтому душа поэта готова «как Мария, к ногам Христа навек прильнуть». И при посылке дочери Анне Нового Завета он советует, когда «рассвирепеет жизни зло», всей душой припадать к Евангелию. И пустоту, что гложет ум и ноет в сердцах современных людей, может уврачевать лишь «риза чистая Христа». Здесь будет уместно вспомнить вывод Тютчева, что «нужно склонить колена перед Безумием креста или все отрицать».

Во многих стихотворениях налицо по-разному проявляемое стремление поэта выйти из границ природного существования, когда человек смутно сознает себя «лишь грезой природы», чья всепоглощающая бездна пожирает ее детей вместе с их «подвигом бесполезным». Один из шагов на этом пути – отказ от абсурдной идеи автономной природы, признание Творца всего видимого и невидимого, Бога-Вседержителя. Не допускать существования Бога, подчеркивал Пушкин, значит быть еще абсурднее тех народов, которые полагают, что мир стоит на носороге. Как бы вслед за Пушкиным Тютчев пишет:

Он милосердный, всемогущий,  
Он греющий Своим лучом  
И пышный цвет на воздухе цветущий  
И чистый перл на дне морском!..

*(«Когда на то нет Божьего согласия...»)*

С новой позиции обожествлению природы противопоставляются ее зависимость от Творца вселенной, который своим «Всемогущим призывом» отделяет свет от тьмы. Природа оказывается не самосущим, а сотворенным бытием. И пантеистическое слияние с природой, порождавшее в своем апогее неожиданную тоску, сменяется восприятием ее торжества в одном из «весенних» стихотворений как «Бога животворный глас». В повседневной же жизни поэт обнаруживает знаки незнакомого и волшебного края, иного мира:

Б. Н. Тарасов

Мы видим: с голубого свода  
Нездешним светом веет нам,  
Другую видим природу,  
И без заката, без восходу  
Другое солнце светит там...

*(«Е. Н. Анненковой»)*

## ПРОБЛЕМЫ ИСКУССТВА В ВОСПРИЯТИИ ТОЛСТОГО И ПАСКАЛЯ

В контексте толстовского творчества Паскаль занимает особое место. Французский философ традиционно входит в число тех мыслителей, к которым Толстой испытывает подлинное уважение. Свидетельств тому множество. Так, например, в дневнике Толстого находим такую запись: «Надо себе составить Круг чтения: Эпиктет, Марк Аврелий, Лаоцы, Будда, Паскаль, Евангелие. – Это и для всех бы нужно. Это не молитва, а причащение» (15/27 марта 1884 года)<sup>1</sup>.

Мысли Паскаля постоянно присутствуют в произведениях Толстого в качестве цитат. Он опирается на них как на важные жизненные рецепты. Мы находим их во многих произведениях, особенно часто в «Круге чтения».

Таким образом, произведения Паскаля принимаются Толстым достаточно благосклонно, хотя и не без полемиического момента. Французский мыслитель для Толстого – «человек, умирающий от жажды»: в нем проявилось неутолимое стремление к поиску смысла жизни, но ему не удалось найти «наилучшее объяснение жизни». В заметке «Паскаль» Толстой пишет: «Человеку для блага нужны две веры: одно – верить, что *есть* объяснение смысла жизни, и другое – *найти* это наилучшее объяснение жизни. Паскаль сделал, как никто, первое дело. Судьба, бог не дали ему сделать второго»<sup>2</sup>.

Объясняя суть происшедшего, Толстой заявляет: «Как человек, умирающий от жажды, набрасывается на ту воду, которая есть перед ним, не разбирая ее качества, так Паскаль, не разбирая качества

---

**Александр Николаевич Таганов**, доктор филологических наук, профессор Ивановского государственного университета.

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Дневники и дневниковые записи // Толстой Л. Н. Полное собр. соч.: в 90 т. Т. 30. М.: ГИХЛ, 1951. С. 68.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Круг чтения: избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым, мысли многих писателей об истине, жизни и поведении 1904–1908. Том 1 // Толстой Л. Н. Полное собр. соч.: в 90 т. Т. 41. М.: ГИХЛ, 1951. С. 481–482.

того католицизма, в котором он был воспитан, видел в нем истину и спасение людей. Довольно, что вода, довольно, что вера»<sup>1</sup>.

Попытки сопоставления паскалевской и толстовской мысли предпринимались неоднократно<sup>2</sup>. Хотя спектр затронутых при этом вопросов достаточно широк, есть проблема, которая все же не становилась предметом специального изучения. Речь идет об отношении Толстого и Паскаля к искусству. Одной из причин того, что она не привлекала внимания исследователей, вероятно, в том, что если у Толстого проблемам искусства посвящены многочисленные рассуждения, то в произведениях Паскаля эта тема не получает специального развернутого освещения, сводясь к отдельным высказываниям по поводу поэзии, языка, красноречия. Таким образом, в случае с французским мыслителем возможно лишь моделирование его точки зрения в вопросах искусства на основании разрозненных замечаний философа и его общей концепции бытия, что, с одной стороны, представляется интересным и заманчивым, но, с другой стороны, и весьма рискованным.

На первый взгляд причины, обуславливающие отношение к искусству Толстого и Паскаля, сходны. Основа жизненной позиции и того, и другого мыслителя – религия и апологетика истинного христианства. Именно она формирует отношение обоих мыслителей к сфере творчества. Известна придирчивая избирательность русского классика в оценке явлений мирового искусства, его крайне критическое отношение к таким вершинным проявлениям творческого духа, как Шекспир, Бетховен, Бодлер и т.д.

В книге «Что такое искусство?» Толстой обосновывает мысль о том, что понятие красоты изначально включает в себя и понятие добра. В античности, по его убеждению, понятия красоты и добра не разделялись. Они связаны с мироощущением, которое в первую очередь отражается в религии: «Религии суть указатели того высше-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 482.

<sup>2</sup> *Стрельцова Г. Я.* Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994; *Тарасов Б. Н.* «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки славянских культур, 2009; *Нива Ж.* Tabula rasa Паскаля и Толстого. URL: [http://nivat.free.fr/articles/tolstoj\\_pascal.pdf](http://nivat.free.fr/articles/tolstoj_pascal.pdf) (дата обращения: 10.01.2019).

го, доступного в данное время и в данном обществе лучшим передовым людям, понимания жизни, к которому неизбежно и неизменно приближаются все остальные люди этого общества. И потому только религии всегда служили и служат основанием оценки чувств людей»<sup>1</sup>.

Искусство, с точки зрения Толстого, должно передавать религиозное знание другому. С приходом христианства и по мере его развития происходит разделение понятий добра и красоты в силу того, что было утрачено доверие к церкви, которая претендовала на истинность развиваемого ею учения. Искусством стало считаться все, что приносит наслаждение, что считается прекрасным, поскольку утрата веры в христианство церкви привела к потере смысла жизни, к идее, что смысл искусства заключается в наслаждении, доставляемом личности. Так возникает культ красоты. Эстетики как таковой, как науки о прекрасном у греков не было, считает Толстой. Это более поздний продукт, результат разделения понятий добра и красоты: «Наука эстетики, наука о прекрасном, никогда не исчезала и не могла исчезнуть, потому что ее никогда не было; было только то, что греки, точно так же, как и все люди, всегда и везде считали искусство, как и всякое дело, хорошим только тогда, когда искусство это служило добру (как они понимали добро), и дурным, когда оно было противно этому добру. Сами же греки были так мало нравственно развиты, что добро и красота им казались совпадающими, и на этом отсталом мировоззрении греков построена наука эстетики, выдуманная людьми XVIII века и специально обделанная в теорию Баумгартеном»<sup>2</sup>.

Все существующие эстетики, с точки зрения Толстого, вместо того, чтобы искать и обосновывать определение истинного искусства, идут другим путем: «известный ряд произведений, почему-либо нравящийся людям известного круга, признается искусством, и определение искусства придумывается такое, которое покрывало бы все эти произведения». Таким образом, теория искусства, основанная на понятии «красота» и принятая широкой публикой, «есть

---

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Что такое искусство? // Толстой Л. Н. Полное собр. соч.: в 90 т. Т. 30. М.: ГИХЛ, 1951. С. 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 76.

не что иное, как признание хорошим, того, что нравилось и нравится нам, т.е. известному кругу людей»<sup>1</sup>.

Как считает русский писатель, слава – это продукт пропаганды. В процессе создания успеха, уверен Толстой, особая роль принадлежит критике, которой «не было и не могло и не может быть в обществе, где искусство не раздвоилось и потому оценивается религиозным мировоззрением всего народа». Художественная критика могла возникнуть только в искусстве высших классов, не признающих религиозного сознания своего времени: «Искусство всенародное имеет определенный и несомненно внутренний критерий – религиозное сознание; искусство же высших классов не имеет его, и поэтому ценители этого искусства неизбежно должны держаться какого-либо внешнего критерия»<sup>2</sup>. Таким критерием оказывается вкус «наиболее образованных людей», которые устанавливают мнение, считающееся истинным. В результате возникает опасная тенденция: художник через свое произведение может искренне выражать пережитые им чувства, заражающие читателей, но критика «начинает говорить, что его произведение не дурно, а все-таки это не Дант, не Шекспир, не Гёте, не Бетховен последнего периода, не Рафаэль». Тогда художник «начинает подражать тем, кого ему ставят в образцы, и производит не только слабые, но поддельные, фальшивые произведения»<sup>3</sup>.

Другой фактор создания успеха, по мнению Толстого, – воздействия на умы со стороны прессы, которая не решается высказывать истину и тиражирует устоявшиеся глупости. В беседе с французским литератором Бурдоном, которая состоялась в 1904 году, Толстой говорит: «Что может быть непонятней, парадоксальней, чем этот шум вокруг Шекспира, вокруг “гения” Шекспира! “Тений” Шекспира – это одно из тех сложившихся суждений, которые никто не решается подвергнуть проверке, которые целые поколения принимают без возражений, а каждый повторяет не раздумывая. Наденьте-ка очки, посмотрите на это попристальнее, и вы увидите, что находитесь среди заговора глупости. По правде говоря, в Шекспире

---

<sup>1</sup> Там же. С. 60.

<sup>2</sup> Там же. С. 123.

<sup>3</sup> Там же. С. 124.

нет ничего, ровным счетом ничего. <...> Его драмы – дурно изложенная история. Они вульгарны, лишены обобщений; характеры у него невыразительные, и все его творчество источает смертельную скуку. <...> Уверяю вас, что гений и слава Шекспира – это редкостный пример массового внушения»<sup>1</sup>.

В связи с этим перед Толстым возникает необходимость истинного определения искусства и проблема критериев в определении подлинного искусства. С точки зрения русского писателя, истинное искусство должно быть средством выражения и передачи чувств: «Чувства, самые разнообразные, очень сильные и очень слабые, очень значительные и очень ничтожные, очень дурные и очень хорошие, если только они заражают читателя, зрителя, слушателя, составляют предмет искусства»<sup>2</sup>.

Исходя из этого, цель искусства для Толстого заключается в следующем: «Вызвать в себе раз испытанное чувство и, вызвав его в себе, посредством движений, линий, красок, звуков, образов, выраженных словами, передать это чувство так, чтобы другие испытали то же чувство, – в этом состоит деятельность искусства. Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками преадает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их»<sup>3</sup>. Главное чувство для Толстого – религиозное чувство любви.

Таким образом, Толстой в своих суждениях о произведениях искусства выстраивает достаточно схематичную аксиологическую систему, которая не позволяет ему принимать все то, что не укладывается в ее рамки.

У Паскаля много общего с Толстым. Французский мыслитель живет в эпоху, которая ощущает необходимость создания нормативных теорий в области поэтики и риторики. Сам он не создает законченной концепции в этих областях, но обращение к ним мы находим в «Мыслях». Истинное искусство, для Паскаля, как и для

---

<sup>1</sup> Литературное наследство. Толстой и зарубежный мир. Т. 75. Кн. 2. М.: Наука, 1965. С. 51–52.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Что такое искусство? С. 65.

<sup>3</sup> Там же. С. 65.



Толстого, должно быть искренним, сообщать чувства автора читателям, делать их своим сторонником. Эстетическое должно соединяться с истинным. Говоря об одной из составляющих красоты – о красноречии, которое он воспринимает как

L 578/Br 26 «живопись мысли»<sup>1</sup>, Паскаль пишет: L 667/Br 25 «Красноречие. Нужно и приятное, и правдивое, но само приятное должно быть правдиво/«Eloquence. Il faut de l'agréable et du réel, mais il faut que cet agréable soit (aussi réel) lui-même pris du vrai»<sup>2</sup>. Красноречие для него – «искусство говорить о вещах таким образом, чтобы: 1) те, к кому обращаются, могли бы слушать без труда и с удовольствием; 2) чтобы они были настолько заинтересованы темой, что присущее им самолюбие заставляло бы их охотно размышлять над ней. Таким образом, оно заключается с одной стороны в способности устанавливать связь между умами и сердцами говорящих и слушателей, а с другой стороны, между мыслями и словами, которыми мы пользуемся. Это предполагает, что прежде всего необходимо хорошо изучить человеческое сердце, знать все его свойства, чтобы найти верные пропорции речи, с помощью которой мы хотим убеждать»<sup>3</sup>.

Таким образом, Красота у Паскаля соединяется с истиной и с добром, как у Толстого, а истинное искусство должно быть средством выражения и передачи мыслей и чувств. Не менее сурово, чем Тол-

---

<sup>1</sup> Паскаль Бл. Мысли / Пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 250. Буквенные обозначения «L» и «Br» указывают соответственно на нумерацию фрагментов «Мыслей» по следующим изданиям: *Pascal Bl. Pensée // Pascal Bl. Les oeuvres complètes. Présentation et notes par Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963; Pascal Bl. Opuscules et "Pensées" publiées avec une introduction, des notices et des notes par Léon Brunschvicg. Paris: Hachette, 1897; Pascal Bl. Pensées. Nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe et publié avec une introduction et des notes par Léon Brunschvicg. Paris: Hachette, 1905.*

<sup>2</sup> Там же. С. 266.

<sup>3</sup> *Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur. Publiées par l'auteur des Annales du moyen age. Tom premier. Bruxelles: La société nationale pour la propagation des bons livres, 1837. P. 221–222.*

стой, Паскаль относится к светскому искусству, которое, стремясь к правдоподобию, отходит от своей основной задачи – нравственного воспитания – и стремится к созданию искусного зрелища, вызывающего удовольствие и соответствующего расхожему вкусу. Особо критично Паскаль относится к театральным зрелищам: «Все захватывающие развлечения опасны для христианской жизни; но среди всех, придуманных светом, нет ни одного, которого следовало бы страшиться больше, чем театра. Такое правдоподобное и искусное изображение страстей возбуждает и порождает их в нашем сердце, и прежде всего – любовь; особенно же если она изображается чистой и добродетельной».

Правдоподобие, по убеждению Паскаля, захватывает зрителя, подчиняет себе, превращает в объект воздействия, ибо «чем невиннее она (любовь – А. Т.) кажется невинным душам, тем более они готовы ее воспринять; страсть приятна нашему самолюбию, которое тотчас рождает желание вызывать те чувства, что так хорошо представлены на сцене; и в то же время возникает понятие о добродетельности изображаемых чувств; оно изгоняет страх из невинных душ, воображающих, что чистота не будет поругана, если любить любовь, которая представляется им чувством столь похвальным».

В результате зрители целиком попадают под власть сценического правдоподобия и той иллюзии, которое оно создает: L 764/ Br 11 «И вот у людей, уходящих из театра, сердце так полнится всей красотой и сладостью любви, а душа и ум так убеждены в ее невинности, что они совершенно готовы воспринять первые ее впечатления, а еще лучше – искать случая возбудить ее в чьем-нибудь сердце, чтобы получить такие наслаждения и такие жертвы, которые столь хорошо были представлены на сцене»<sup>1</sup>.

Таким образом, правдоподобие для Паскаля вопреки господствовавшему в XVII веке убеждению, не становится определяющим критерием истинности в искусстве. По мысли Паскаля, основу современного ему искусства составляет правдоподобие, основанное на воображении, которое вызывает у него резко критическое отношение

---

<sup>1</sup> Паскаль Бл. Мысли. С. 284.

L 44/Vg 82: «Воображение. Эта главенствующая способность человека, эта госпожа обмана и заблуждения, тем более коварная, что не всегда она такова: она была бы непогрешимым мерилom истины, если б не грешила ложью. <...> Но будучи чаще всего ложной, она никак себя не выдает, помечая одинаковым знаком истину и ложь»<sup>1</sup>.

Опасность воображения для Паскаля заключается в том, что эта

L 44/Vg 82 «надменная сила, враждебная разуму, которая тешится своей властью над ним»<sup>2</sup>, подчиняет себе все: L 44/Vg 82 «оно создает красоту, праведность и счастье, к чему стремится мир. Я бы очень хотел взглянуть на итальянскую книжку, которую знаю только по названию – но оно одно стоит многих книг: *Dell' opinione regina del mondo*<sup>3</sup>. Я подписываюсь под ней, не читая, – разве только в ней есть что-то дурное»<sup>4</sup>.

Воображение, считает Паскаль, творит реальность, отличную от действительности, и делает все, чтобы человек поверил в нее, подобно тому, как «тон голоса подчиняет себе самых мудрых и неизбежно меняет речи и стихи». Оно задает общее мнение, формирует отношение к людям, сочинениям, законам, господствуют во всех сферах жизни:

L 44/Vg 82 «Наши судейские отлично поняли эту тайну. Их алые мантии, горностаи, в котором они похожи на пушистых котов, дворцы, где они вершат суд, королевские гербы, – все это торжественное величие совершенно необходимо; и если бы врачи лишились своих мантий и туфель, если бы ученые не имели квадратных шапочек и широчайших рукавов, – они бы ни за что не сумели за-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 86.

<sup>2</sup> Там же. С. 87.

<sup>3</sup> «О мнении, владыке мира» (ит.).

<sup>4</sup> Паскаль *Бл. Мысли*. С. 88-89.

морочить весь честной народ, беззащитный перед таким удивительным зрелищем. Твори они истинное правосудие, владей лекари подлинным искусством врачевания, квадратные шапочки им были бы ни к чему»<sup>1</sup>.

Свое отношение к «этой лживой способности» человеческой природы Паскаль формулирует предельно ясно: L 196/Vr 86 «Мое воображение заставляет меня ненавидеть жабу и того, кто чавкает во время еды. Воображение – большая сила. Что же из этого следует? Что мы подчинимся этой силе, поскольку она естественна? Нет, что мы будем ей сопротивляться»<sup>2</sup>.

Паскаль, как и Толстой, выступает против превращения искусства в средство достижения славы. Так, говоря о творениях Марциала, Паскаль считает, что его эпиграмма на двух кривых никуда не годна, потому что

L 798/Vr 41 «людям нравятся насмешки, но не над кривыми или убогими, а над удачливыми гордецами. Мы ошибаемся, думая иначе, ибо причиной всех наших порывов – похоть <...> Следует нравиться тем, чьи сердца добры и нежны». Потому, с точки зрения Паскаля, упомянутая эпиграмма «ничего не стоит, ибо это их не утешает, а только подхлестывает тщеславие автора. Все, что нужно одному лишь автору, – вздор»<sup>3</sup>.

К сожалению, пишет Паскаль, тщеславие – неотъемлемая часть человеческой природы: L 627/Vr 150 «солдат, подмастерье, повар, ключник – все бахвалются и желают иметь почитателей; и даже философы этого хотят, и те, кто обличают тщеславие, желают похвал за то, что так хорошо об этом написали, и те, кто их читают, желают похвал за то, что это прочли; и я, пишущий эти слова, быть может, желаю того же, и, быть может, те, кто будут меня читать...»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 87–88.

<sup>2</sup> Там же. С. 131.

<sup>3</sup> Там же. С. 292.

<sup>4</sup> Там же. С. 260.

Вспомним, что Толстой сравнивал Паскаля с Гоголем именно на этом основании: оба поняли опасность и тщетность стремления к славе и отказались от него: «И тот и другой, хотя и совсем различными свойствами и с совершенно различным складом и размером ума, пережили одно и то же. Оба очень скоро достигли той славы, которой страстно желали; и оба, достигнув ее, тотчас же поняли всю тщету того, что казалось им самым высоким, самым драгоценным в мире благом, и оба ужаснулись тому соблазну, во власти которого находились. Они все силы души положили на то, чтобы показать людям весь ужас того заблуждения, из которого они только что вышли <...>»<sup>1</sup>.

При всем сходстве позиций Паскаля и Толстого есть в них и существенные различия. Паскаль кажется всецело включенным в культурный процесс своего времени. Он не может пройти мимо постулатов классицизма, о чем свидетельствуют его тезисы о необходимости подражания природе, наличия образца в искусстве:

L 585/Br 32 «Есть некая модель приятности и красоты (un certain modèle d'agrément et de beauté), которая состоит в некоем соотношении между нашей природой, слабой или сильной, такой, какая она есть, и той вещью, которая нам нравится. Все, что создано по этой модели, нам приятно, будь то дом, песенка, речь, стихи, проза, женщина, птицы, реки, деревья, комнаты, одежда и т. д. Все, что создано не по этой модели, не нравится тем, у кого хороший вкус. И как есть несомненная связь между песней и постройкой, созданными по правильной модели, потому что они образуются с этой единственной моделью, хотя и каждая в своем роде, так есть несомненная связь между вещами, созданными по дурным моделям. Дурная модель не одна, их бесконечное множество, но каждый, к примеру, плохой сонет, по какой бы ложной модели он ни был создан, совершенно схож с женщиной, одетой по такой модели. Лучше всего видно, как смешон плохой сонет, если уяснить себе

---

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Круг чтения. С. 477.

его природу и модель, а затем вообразить женщину или постройку, сообразные такой модели»<sup>1</sup>.

Паскаль говорит также о единстве формы и содержания, требовании простоты и ясности: «Нужно поставить себя на место тех, кто должен нас услышать и проверить на себе, верна ли избранная форма, гармонирует ли она с темой <...> Необходимо, насколько это возможно, придерживаться естественной простоты, не преувеличивать малого, не преуменьшать большого. Недостаточно, чтобы высказывание было красивым, нужно чтобы, оно раскрывало смысл, чтобы в нем не было ничего лишнего и, вместе с тем, присутствовало все необходимое»<sup>2</sup>.

Паскаль против излишеств в языке: L 559/Br 27 «Те, кто насыщает слова ради антитез, подобны тем, кто делает ложные окна ради симметрии. Их цель – не точная речь, но точные фигуры речи»<sup>3</sup>.

Однако классицистские постулаты у него постоянно размываются. Размышляя над понятием «поэтическая красота», Паскаль пишет: «Как говорят о поэтической красоте (*beauté poétique*), так можно говорить и о красоте математической или медицинской (*beauté géométrique et beauté médicale*). Но об этом не говорят, потому что хорошо известно, в чем состоит цель математики: в доказательстве, и в чем состоит цель медицины: в излечении. Но в чем состоит удовольствие, которое есть цель поэзии, неизвестно. Неизвестно, что такое эти правила природы, которым надо подражать (*modèle naturel qu'il faut imiter*), и за отсутствием такого знания люди придумали всякие странные выражения: золотой век, чудо наших дней, роковые и т. д. И эта невнятица (*ce jargon*) называется поэтической красотой».

Подобное положение дел, по мнению Паскаля, порождают негативные тенденции в искусстве и в его восприятии: L 586/Br 33 «Но кто попытается вообразить женщину, созданную по этой модели, которая состоит в том, чтобы говорить громкими словами о пустяках, – тот увидит перед собой красотку, обвешанную цепоч-

---

<sup>1</sup> Паскаль Бл. Мысли. С. 251.

<sup>2</sup> *Pensées de Blaise Pascal*. P. 222.

<sup>3</sup> Паскаль Бл. Мысли. С. 246.

ками и зеркальцами, и будет смеяться над ней, потому что он лучше понимает, что такое приятная женщина, чем что такое приятные стихи. Но те, кто в этом не разбирается, будут восхищаться ею за такой наряд, и есть множество деревень, где ее примут за королеву; вот почему мы зовем сонет, сочиненный по такой модели, первой дамой на деревне (*nous appelons les sonnets faits sur ce modèle-la les reines de village*)»<sup>1</sup>.

В силу этого никто, по логике Паскаля, не может знать, что из себя представляет образец прекрасного в искусстве. Решение вопроса об истинности искусства в размышлениях Паскаля переходит на уровень языка, рождая у философа особое отношение к этой сфере. Главным результатом творчества для него, по сути, становится смысл, порожденный словом и не имеющий отношения к природе как таковой («первая дама на деревне»), не соотносящейся с объективной референтной основой. Слово миметическое, по логике Паскаля, в действительности оборачивается словом мифологическим: L 436/Vr 628 «Как отличается одна книга от другой! Я не удивляюсь тому, что греки создали «Илиаду», а египтяне и китайцы – свои повести. Нужно только посмотреть, как это рождалось. Сочинители таких сказок не были современниками тех происшествий, о которых писали. Гомер сочиняет роман, таковым подает его, таковым его и воспринимают; ведь никто не сомневался, что Троя и Агамемнон – такой же вымысел, как и золотое яблоко. Он и не помышлял делать из этого историю, а только развлечение; он единственный сочинитель в то время, красота его книг приносит долговечность рассказу: он всем известен, все о нем говорят; его надо знать, каждый заучивает его наизусть. Четыреста лет спустя свидетелей тех событий больше нет в живых; никто уже не знает, вымысел это или подлинная история; люди просто узнали ее от предков, она может сойти за правду. Всякая история, сочиненная после событий, подозрительна; так Сивилины Книги и Трисмегист и множество других, которым люди верят, лгут, и ложь обнаруживается с течением времени. Не так с авторами-современниками»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 251.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

Еще одна опасность языка, для Паскаля, заключается в том, что слова способны становиться эмблематичными: L 587/Br 34 «В свете нельзя прослыть знатоком поэзии, если не повесить на себя табличку «поэт», «математик» и т. д. Но людям всесторонним вывески не требуются, у них нет разницы между ремеслом поэта и портного. Людей всесторонних не называют поэтами, математиками и т. д. Но они бывают всеми сразу и судьями над всеми прочими. Их не распознают с первого взгляда и продолжают говорить, о чем говорили, когда они входят. В них не замечают одних достоинств больше, чем других, пока не требуется их употребить; тогда о них вспоминают. Ибо этим людям свойственно, что другие не говорят об их умении говорить, пока не заходит речь о языке, и что об этом их умении заговаривают, когда речь об этом заходит. Итак, это ложная похвала, если при появлении человека говорят, что он знаток в поэзии; и это дурной знак, если его мнения не спрашивают, когда обсуждаются какие-то стихи»<sup>1</sup>.

Вполне очевидно, что отношение Паскаля к искусству задается скепсисом в его мироощущении, сомнениями по поводу познавательных способностей разума, осознанием тщетности поиска истины, в том числе и истинного образца прекрасного. В этой связи в искусстве особое значение для него приобретает рецепция: L 689/Br 64 «Не в Монтене, но в самом себе нахожу я все, что там вижу»<sup>2</sup>. В результате Паскаль допускает возможность множественности толкований, а значит множественности истин. Одна истина не исключает другую. Относительность для него – неизбежное свойство восприятия любых объектов, как художественных, так и реальных: L 21/Br 381 «Думаешь ли о каком-то предмете слишком мало или слишком много – одинаково себя морочишь. Если судишь о своем труде сразу же после его окончания, то еще не можешь от него отделиться, если слишком долго спустя, то уже не можешь в него войти. Так и картины, если смотреть на них со слишком близкого или слишком далекого расстояния. И лишь единственная маленькая точка и есть нужное место. Все другие слишком близко, слишком далеко, слишком высоко или слишком низко. В искусстве живопи-

<sup>1</sup> Там же. С. 252.

<sup>2</sup> Там же. С. 270.



си эта точка определяется перспективой, но кто ее определит для истины и морали?»<sup>1</sup>.

Функция познания в искусстве для Паскаля, очевидно, должна быть бессмысленной, так как вселенная – L 199/Vr 72 «это бесконечная сфера, центр которой везде, окружность нигде»<sup>2</sup>. Человек упорно пытается «наполнить эту пустоту всем, что его окружает», однако все его попытки остаются тщетными, ибо L 148/Vr 425 «бездонную пропасть способен заполнить лишь предмет бесконечный и неизменный, то есть сам Бог»<sup>3</sup>.

Гносеологический пессимизм Паскаля заставляет его видеть в познании игру, в которую вовлекается вся сфера человеческой духовной деятельности, в том числе и искусство. Человек, по мысли французского философа, находится в положение игрока, поскольку игра есть естественное состояние мира-хаоса. Он изначально поставлен перед необходимостью выбора, которого неотвратимо требует от него «бесконечное ничто»: «Бог или есть, или Его нет; но на какую сторону мы склонимся? Разум тут ничего определить не может. Нас разделяет бесконечный хаос. На краю этого бесконечного расстояния играется игра, в которой выпадает орел или решка. На что вы поставите? Разумом вы не можете выбрать ни то, ни другое; разумом вы не можете отказаться ни от того, ни от другого».

По мысли Паскаля, верного хода в этой игре не существует, поскольку доказать как одно, так и другое, невозможно: «и тот, кто выбрал решку, и другой одинаково ошибаются, они ошибаются оба». Сам факт выбора представляется Паскалю абсурдным: L 418/Vr 233 «правильно было бы вовсе не заключать пари». Однако логика человеческого существования такова, что «заключать его придется. Тут от вас ничего не зависит, вы впутаны в это дело <...>. Приходится играть (коль вы поставлены перед такой необходимостью), а раз вы принуждены играть, было бы безрассудно с вашей стороны не рискнуть вашей жизнью, чтобы получить за нее три в такой игре, где есть подобная вероятность выигрыша и потери»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 83.

<sup>2</sup> Там же. С.132

<sup>3</sup> Там же. С. 119.

<sup>4</sup> Там же. С. 186–187.

По сути, признавая изначальную абсурдность бытия для человека, Паскаль возлагает на него самого привнесение в «бесконечный хаос» смысла. Выбор самого Паскаля известен.

Подобная же игра происходит, по убеждению Паскаля, в процессе формирования своих суждений – на уровне языка: L 576/Br 567 «Два противоположных довода. Надо с этого начинать, без этого ничего нельзя понять, и все – ересь. И высказав любую истину, надо добавить в конце, что помнишь об истине противоположной»<sup>1</sup>.

Слова, по-разному расставленные, рождают различные мысли, считает Паскаль, а мысли, по-разному расположенные, производят разное действие: L 789/Br 50 «Одна и та же мысль меняется в зависимости от слов, которые ее выражают. Мысли получают свое значение от слов, а не дают его словам»<sup>2</sup>.

Это убеждение Паскаль переносит и на свое творчество: L 696/Br 22 «Пусть не говорят, что я ничего не сказал нового, само расположение материала ново. Когда играют в мяч, оба игрока бросают один и тот же мячик, но один бросает его точнее. Равно как и пусть мне скажут, что я пользуюсь старыми словами. И как одни и те же мысли образуют другое рассуждение, если их расположить иначе, так одни и те же слова при ином расположении образуют другие мысли»<sup>3</sup>.

Таким образом, Паскаль переносит свои экзистенциальные воззрения на искусство. Для него важно не обретение конечной истины, поскольку таковой не существует, но сам процесс ее поисков, дискуссий по поводу ее существования: L 773/Br 135 «Нас радует только борьба, но не победа. <...> Так и в игре, так и в поисках истины. Нам нравится следить за борьбой мнений в спорах; но созерцать обретенную истину? Увольте. Чтобы люди взирали на нее с удовольствием, нужно показать, как она рождается в споре. <...> Нам нужны не сами вещи, но их поиски. Поэтому в пьесе нас так мало трогают сцены спокойные, не заставляющие дрожать от страха, и ужаснейшие несчастья без надежды, и удовлетворенная страсть, и дикая жестокость»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 249.

<sup>2</sup> Там же. С. 289.

<sup>3</sup> Там же. С. 271.

<sup>4</sup> Там же. С. 286.

Нетрудно заметить, что Паскаль в своих размышлениях оказывается близок к тем современным теориям, которые рассматривают творчество, исходя из эпистемологической неуверенности. Более того, Паскаль, словно бы предчувствуя глобальный кризис познания и культуры, произошедший в конце XX века, предлагает свой рецепт его преодоления: если познание истины невозможно и она превращается в игру, а не играть тоже невозможно, то необходимо превратить эту игру в создание таких смыслов, которые бы обрели статус личной веры.

И Толстой и Паскаль – великие скептики, но их скептицизм выводит к разным результатам. Скептицизм Паскаля направлен на разрушение иллюзий, рождаемых чувствами и воображением, а также догм, создаваемых разумом. Величие разума заключается для него в отказе от гордыни и в том, что он способен осознавать истинное положение человека относительно пространства бесконечности, в котором он пребывает, и собственное бессилие перед ним, неспособность познать его законы.

Толстой также выступает против соблазна гордыни, тщеславия. Но он создает догматическую веру. Хотя Толстой и упрекает Паскаля в слепой приверженности католической религии, он оказывается более догматичным, в том числе и по отношению к искусству, ставя его на службу своей теории.

## Содержание

### ПАСКАЛЕВСКИЕ ШТУДИИ

<i>Thirouin L.</i> Grandeur de l'Homme, selon Pascal . . . . .	7
<i>Кашилявик К. Ю., Киринозе З. И.</i> «Мемориал» Паскаля. Краткая история текста . . . . .	29
<i>Susini L.</i> Pascal et la rhétorique biblique . . . . .	44
<i>Протоиерей Александр (Чистяков).</i> Благодать и предопределение у Паскаля. . . . .	63
<i>Голубков А. В.</i> Ad memoriam: к вопросу о базовой фрагментарности паскалевских мыслей . . . . .	85
<i>Алташина В. Д.</i> Как выглядит мыслящий тростник, или Иллюстрации «Мыслей» Паскаля . . . . .	95
<i>Лапина В. С.</i> «Между всем и ничем»: антропологические идеи Блеза Паскаля в современном контексте . . . . .	107

### ВОКРУГ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

<i>Ермоленко Г. Н.</i> Принципы целостности и фрагментарности текста в «Опытах» Монтеня . . . . .	121
<i>Фокин С. Л.</i> Рене Декарт и Блез Паскаль: ум, разум, недоразумение . . . . .	130
<i>Гистер М. А.</i> Шарль Перро об Арно, Паскале и благодати. . . . .	143
<i>Стогова А. В.</i> Франсуа де Кальер, остроумный Паскаль и критика остроумия . . . . .	153
<i>Павлова С. Ю.</i> Кардинал де Рец и Пор-Рояль (по материалам «Мемуаров») . . . . .	176
<i>Пахсарьян Н. Т.</i> Мариво и Паскаль. . . . .	187
<i>Коренькова М. М.</i> Дж. Г. Ньюмен – «английский Паскаль» XIX века . . . . .	197
<i>Lyreau P.</i> Exportations pascaliennes: Gide, Sartre, Barthes Pascal et l'art de s'exporter . . . . .	201
<i>Сазеева И. Б.</i> «Бездна» Блеза Паскаля в философии Бенжамена Фондана . . . . .	221
<i>Прилукова Е. Г.</i> «Мыслящий тростник» и постчеловек . . . . .	243

*Яблокова Е. П.* Образ человека: от Блез Паскаля к  
постчеловеку . . . . . 257

**ПАСКАЛЬ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ**

*Роцин М. Ю.* От агиографии к биографии: параллели между  
полемикой старообрядцев в России и янсенистов во  
Франции в XVII веке . . . . . 269

*Кашилявик К. Ю.* Блез Паскаль и Аввакум Петров: двойной  
портрет . . . . . 279

*Кругляк Е. Е., Кругляк Е. А.* Блез Паскаль, Жан-Виктор  
Понселе и Саратов – родина проективной геометрии . . . . 288

*Лобков А. Е.* «Жадное стремление к истине»:  
Н. А. Добролюбов о Блезе Паскале . . . . . 304

*Тарасов Б. Н.* Христианская онтология и антропология  
Паскаля и Гюгчева . . . . . 306

*Таганов А. Н.* Проблемы искусства в восприятии Толстого  
и Паскаля . . . . . 321

В издательстве «Алетейя» вышла в свет книга:



Б. Н. Тарасов

# Блез Паскаль

Творческая  
биография

Паскаль  
и русская  
культура

## КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕИЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ

### в Санкт-Петербурге:

.....  
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»  
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57 (с 10:00 до 22:00)  
8 (812) 273 50 53 [www.podpisnie.ru](http://www.podpisnie.ru)  
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ВСЕ СВОБОДНЫ»  
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23 (с 12:00 до 22:00)  
8 (911) 977 40 47 [www.vse-svobodny.com](http://www.vse-svobodny.com)  
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»  
Санкт-Петербург, Невский пр., 66 (с 10:00 до 22:00)  
8 (812) 640 44 06 [www.lavkapisateley.spb.ru](http://www.lavkapisateley.spb.ru)  
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «СЛОВО»  
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9 (с 11:00 до 20:00)  
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00 [www.slovo.net.ru](http://www.slovo.net.ru)  
.....

ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ «НЕВСКИЙ, 177»  
Санкт-Петербург, Невский пр., 177 (с 10:00 до 20:00)  
8 (812) 643 77 43 [www.vk.com/dpcspbe](http://www.vk.com/dpcspbe)  
.....

### в Москве:

.....  
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА»  
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (с 09:00 до 24:00)  
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17 [www.moscowbooks.ru](http://www.moscowbooks.ru)  
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ФАЛАНСТЕР»  
Москва, Малый Гнездиковский пер., 12/27 (с 11:00 до 20:00)  
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21 [www.falanster.ru](http://www.falanster.ru)  
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЦИОЛКОВСКИЙ»  
Москва, Пятницкий пер., 8 (с 11:00 до 22:00)  
8 (495) 951 19 02 [www.primuzee.ru](http://www.primuzee.ru)  
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БУКВЫШКА»  
Москва, ул. Мясницкая, 20 (пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00)  
8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60 [www.bookshop.hse.ru](http://www.bookshop.hse.ru)

**КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БИБЛИО-ГЛОБУС»**  
Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1 (пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00)  
[www.biblio-globus.ru](http://www.biblio-globus.ru)

.....

**КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «У КЕНТАВРА»**  
Москва, ул. Чайнова, 15 (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00)  
8 (495) 250-65-46 [www.rsuh.ru/kentavr](http://www.rsuh.ru/kentavr)

.....

**в Минске, Киеве, Варшаве, Риге:**

.....

**КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЭПОСЕРВИС»**  
Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4  
+375 17 338 95 23 [www.tregross.com](http://www.tregross.com)

.....

**КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНЫЙ БУМ»**  
Киев, Вербовая ул., 8 (вт.–вс. с 11:00 до 17:30)  
+38 067 273-50-10 [www.academbook.com.ua](http://www.academbook.com.ua)

.....

**КНИЖНЫЙ МАГАЗИН при «Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego w Warszawie»**  
Ptasia 4, 00-138 Warszawa  
+48 22 826 17 36 [www.jezykrosyjski.com.pl](http://www.jezykrosyjski.com.pl)

.....

**КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «Intelektuāla grāmata»**  
Kr. Barona iela 45/47, Rīga (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00)  
+371 67315727 [www.merion.lv](http://www.merion.lv)

.....

**Электронные книги:**

.....

**ДИРЕКТ-МЕДИА** [www.directmedia.ru](http://www.directmedia.ru)  
**ЛИТРЕС** [www.litres.ru](http://www.litres.ru)

.....

**Интернет-магазины:**

.....

**КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА»** [www.moscowbooks.ru](http://www.moscowbooks.ru)  
**OZON** [www.ozon.ru](http://www.ozon.ru)  
**NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS** [www.nkbooksellers.com](http://www.nkbooksellers.com)  
**ESTERUM** [www.esterum.com](http://www.esterum.com)  
**БУКВОЕД** [www.bookvoed.ru](http://www.bookvoed.ru)  
**ЧИТАЙ ГОРОД** [www.chitai-gorod.ru](http://www.chitai-gorod.ru)  
**MY-SHOPRU** [www.my-shop.ru](http://www.my-shop.ru)  
**КНИЖНЫЙ БУМ** [www.academbook.com.ua](http://www.academbook.com.ua)

.....



*Научное издание*  
**ФРАНЦИЯ И РОССИЯ:  
ВОКРУГ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ**

Главный редактор издательства  
*Игорь Александрович Савкин*



Дизайн обложки *И. Н. Граве*  
Оригинал-макет *Л. Г. Иванова*  
Корректор *С. А. Семенов*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.  
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,  
е-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна  
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция: тел. (812) 577-48-72, е-mail: aletheia92@mail.ru,  
191015, г. Санкт-Петербург, ул. 9-ая Советская, д. 4, офис 304

**www.aletheia.spb.ru**

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести  
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. [www.biblio-globus.ru](http://www.biblio-globus.ru)  
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83  
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97  
«Фаланстер», М. Гнездиковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21  
«Пиолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16  
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6  
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, [kentavr@kpole.ru](mailto:kentavr@kpole.ru)

*в Киеве:*

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, [gron1111@mail.ru](mailto:gron1111@mail.ru)

*в Минске:*

«Трэгросс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.  
Тел. +37 517 338 95 23, [www.tregross.com](http://www.tregross.com)

*в Варшаве:*

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,  
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, [szkola@jezykrosyjski.com.pl](mailto:szkola@jezykrosyjski.com.pl)

*в Риге:*

«Intelektuāla grāmata»  
Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Тел. +371 67315727, [info@merion.lv](mailto:info@merion.lv)

**Интернет-магазин: [www.ozon.ru](http://www.ozon.ru)**

Формат 60x88 1/8. Усл. печ. л. 21,4. Печать офсетная. Тираж 500 экз.  
Заказ №