

**Андрій РІПА**

*аспірант кафедри філософських і політичних наук,  
Черкаський державний технологічний університет*

## **ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ: МІЖ «ТРАГІЧНИМ СВІТОГЛЯДОМ» І «НОВИМ СУВЕРЕНОМ»**

*Стаття доводить оригінальність і самобутність політичної філософії Паскаля. Огляд літератури виявив труднощі на шляху до такого усвідомлення, але нещодавні дослідження паскалезнавців здійснили якісний поворот у бік нового розуміння його політичної теорії. Хоча залишається проблема її цілісного, послідовного викладу. З'ясовано, що філософ пропонує альтернативний підхід порівняно зі своїми сучасниками, які засновували політичне на концепції природного права та суспільної угоди, яку Паскаль повністю відкидає. Альтернативне бачення Паскаля можна обґрунтувати на двох комплексах ідей: «трагічному світогляді» та «новому суверені». Трагічний світогляд – радше деструктивний, призводить до гіркої іронії щодо політичного, тоді як проект нового суверена – більш конструктивний, підштовхує Паскаля до розробки оригінальної концепції «справедливості порядків». Справедливість порядків характеризується несумірністю та ієрархією цінностей між порядками та величинами, що вимагають особливої поваги. Виявлено, що вони виконують політичні функції: критики політичних ілюзій та легітимації внутрішньої справедливості. На їхній основі Паскаль може визначити місце та істинну мету політичного. Ці ідеї стали прообразом сучасної концепції «сфер справедливості» (М. Волцер), хоча за теперішніх часів знову набуває особливого сенсу «трагічний світогляд» у політиці.*

**Ключові слова:** паскалезнавство, політична філософія, теологічна антропологія, трагічний світогляд, новий суверен, порядок, справедливість, тиранія, сфери справедливості.

**Вступ.** Цьогоріч ми<sup>1</sup> відзначаємо 400-ліття від дня народження видатного мислителя Блеза Паскаля (1623–1662), і вслід за Левом Шестовим маємо нагоду знову поставити сакраментальне запитання, яке київський філософ сто років

---

<sup>1</sup> Статтю підготовано за матеріалами для доповіді в рамках «філософського інтенсиву» на кафедрі філософських і політичних наук ЧДТУ. Автор висловлює вдячність співробітникам кафедри за обговорення та запитання, що дали поштовх подальшим роздумам.

тому запропонував на початку своєї розвідки, присвяченої 300-річному ювілею: чого ми можемо навчитися в Паскаля?<sup>2</sup> Ми звикли сприймати його насамперед як геніального вченого-математика та фізика, або ж як глибокого релігійного мислителя-предтечу сучасного екзистенціалізму, зрештою, як дотепного і парадоксального письменника-мораліста. Однак, як не дивно, ми дуже часто забуваємо Паскаля як потужного політичного філософа. Утім, із перспективи наших часів ми вже можемо заявити як про доконаний факт: політична філософія Паскаля таки існує, в усій її повноті, оригінальності та цілісності. Які ж її характеристики та, насамперед, чого вона може нас навчити?

**Мета.** У цій статті ми спробуємо здійснити хоч і лаконічну, але цілісну реконструкцію політичної філософії Паскаля, звертаючи увагу на дві її комплексні складові: «трагічний світогляд» і модерну розробку «нового суверена». В основній частині ми покажемо особливе місце доктрини про «справедливість порядків». Але спершу слід розглянути проблеми та труднощі попередньої рецепції «політичного» Паскаля.

**Огляд літератури.** Довгий шлях паскалівської політичної думки до читача був ускладнений кількома проблемами: з одного боку, текстологічного характеру, з іншого – ідейно-герменевтичного. Прикметно, що вже перші упорядники та видавці посмертних «Думок пана Паскаля про релігію і деякі інші предмети», родичі, друзі й наближені до філософа дисиденти-янсеністи з абатства Пор-Рояль, побоюючись критики та переслідувань, намагалися прибрати з публікації політичні заяви чи пасажі, що мали б, за їхнім уявленням, увійти до майбутньої книги Паскаля «Апологія християнської релігії» (та й сам цей задум, якби, врешті-решт, утілювався у тій чи іншій формі апологетичного трактату, ніколи не був би схожий на ті «Думки», що відомі нам сьогодні). Хоча вилучені уривки були відновлені в подальших редакціях (перше «пор-рояльське» видання 1670 р., друге, трохи доповнене 1678 р. на ціле століття були єдиними публікаціями<sup>3</sup>), однак їхня фрагментарність і розрізненість не дозволяли визначити їм належне місце й оцінити їх уповні. Здавалося, що політичні погляди автора «Думок» відігравали другорядну та допоміжну роль для величної побудови релігійної апології (або ж вони не могли бути вагомими й суттєвими у системі цінностей «філософа самотності»<sup>4</sup>). Відкритим

<sup>2</sup> Укр. пер. статті Л. Шестова опубліковано у виданні: Шестов Л. Гефсиманська ніч (Філософія Паскаля) // Філософ. і соціол. думка. – 1991. – № 1, 2.

<sup>3</sup> Див. розділ «Традиція видання “Думок”», складений О. Хомою, у кн.: Паскаль Б. Думки. – К.: Дух і літера, 2009. – С. 402–404.

<sup>4</sup> Романець Д. Філософська самотність // Україна молода. – 3 серпня 2006. – С. 14. Л. Шестов (що симптоматично) у своїй пристрасній презентації Паскалевої філософії жодного разу не торкнувся його політичних поглядів, лише побіжно згадавши одне з означень безумної справедливості (justice) в «Думках»: «...правосуддя наше має своїм кордоном протічний струмок: по цей бік убивати не можна, по той – можна».

залишалося й питання, чи справді всі ті розрізнені записи та нотатки призначалися для єдиної книги, адже багато з них ніяк апологетичними не назвеш... Лише з часом, коли з'явилася можливість структурувати й порівняти різні тексти («Думки», вступ до «Трактату про порожнечу», бесіда з паном де Сасі про Епіктета й Монтеня, лист до королеви Христини, «Три бесіди про становище великих світу цього», «Про мистецтво переконувати», «Твори про благодать», «Провінціалії»...), стало зрозуміло, що місце політичної рефлексії у них далеко не випадкове і не банальне. Але потрібні були цілі століття, щоб була пройдена певна «стадія прийняття» і сформувалася адекватна рецепція. Хай там як, неусталена фрагментарна форма завжди загрожувала фрагментації змісту. По суті, дослідники виробили дві ключові інтерпретативні стратегії, – так би мовити, мозаїки та монтажу, – згідно з якими політику Паскаля тлумачили або виходячи з декількох визначальних сентенцій (як-от Л. Гольдман, який у впливовій праці «Прихований Бог» (1959)<sup>5</sup> у розділі про соціально-політичні ідеї філософа задовольняється переліком деяких цитат із «Думок»), або робили далекоглядні узагальнення на основі часткової та неповної картини<sup>6</sup>. Багато хто був просто не готовий відмовитися від звичного, шкільного, стереотипного образу класика (ніякої політичної філософії – максимум соціально-моралістична критика!) або ж відверто був збентежений деякими його різко песимістичними, цинічними, «неправильними» судженнями<sup>7</sup>. Оглядаючи знакові публікації різних років, можна зробити

<sup>5</sup> Goldmann L. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris, Gallimard, 1959, pp. 304–314.

<sup>6</sup> Так релігійний мислитель Люк Даріосек у своєму аналізі «Політичні думки Паскаля» добирає й нанизує один за одним саме ті судження, що підкреслювали передусім негативні й песимістичні аспекти в поглядах філософа (здебільшого зупинившись на темі ієрархії між знаннями «народу», «напівосвічених», «тямущих» і т.д.), щоб дійти до категоричного висновку: «...його аргументація – чітко *негативна*» (р. 57). І далі: «Паскаль постає як переконаний консерватор... Між нескінченністю зіпсутості [corruption] та нескінченністю досконалості, поміж лікарнею для божевільних і Градом Божим, чому в Паскаля немає середнього терміна? Як Паскаль, зятятий супротивник будь-якої революції, може виступати й супроти всякої реформи? Справді, його консерватизм – тотальний, абсолютний: адже все у цій земній юдолі *однаково* не-цінне, сутнісно позначене людською зіпсутістю, і слабкий розум нічим тут не зарадить: будь-яка політична система *радикально* недосконала й корумпована; будь-який навіть просто реформістський підхід призводить до безладу й водночас відвертає нас від єдиного й істинного нашого спасіння, що існує лише в релігії: ми програємо в обох випадках, усілякі реформи – погане парі» (р. 58). Dariosecq L. *La Pensée Politique de Pascal* // *PMLA*. – 1961. Vol. 76, No. 1, pp. 54–62. [Режим доступу: <https://www.jstor.org/stable/460314>]

<sup>7</sup> Так, Ж. Марітен на початку свого критичного розбору вигукує: «Такий високий ум, як Паскаль, не може навіть упасти в заблуд і помилку, не розсипаючи навсібіч іскри істини»; але це не вберегло останнього від звинувачень у помилковості вчення, підтримці деспотизму, песимістичному смиренні, «християнському цинізму» тощо. На думку філософа-неотоміста, пристрасне поєднання у Паскаля янсеністського вчення про зіпсуту природу людини, разом із новочасним емпіризмом і критикою обмеженості розуму не могло не призвести до «метафізичного упередження» про нездоланність на землі панування грубої сили та суспільних ілюзій. Звідси Марітен цитує як кульмінацію фрагмент із «Думок»: «Наймудріший із законодавців казав, що людей задля їхнього добра треба раз у раз дурити». (Maritain J. *The Political Ideas of Pascal*, in: *Ransoming the Time*. New York, 1941. – P. 33.) Письменник Андре Сюарес епатажно говорив про себе: «Я – Паскаль без Ісуса Христа»; побутує його відомий вислів, мовляв, якщо відняти християнство, Паскаль залишається закінченим нігілістом. Цит. за: Dariosecq L. *La Pensée Politique de Pascal* // *Ibid.* – P. 58. Перша англомовна версія

висновок, що тільки нещодавні розвідки відомих паскалезнавців (Ж. Феррейроль<sup>8</sup>, К. Лаццері<sup>9</sup>, Л. Марен<sup>10</sup>, І.-Ш. Зарка<sup>11</sup>, Е.Бушийю<sup>12</sup>, Ж. Сфец<sup>13</sup>, М. В. Ромео<sup>14</sup>, А. Конт-Спонвілл<sup>15</sup>) взяли чіткий вектор на політичну філософію і повноцінно «легалізували» політичного Паскаля для широкого загалу, дали змогу здійснити доволі цілісну реконструкцію та переосмислення його концепцій у новому світлі, після чого їх годі стереотипізувати, колажувати, ігнорувати, оминати увагою. Вочевидь, Паскаль нарешті посів належне місце серед таких класичних теоретиків XVII ст., як Гобс, Гроцій, Пуфендорф, Спіноза, Лок і поряд із ними претендує на статус одного з творців європейської політичної модерної свідомості<sup>16</sup>.

**Постановка проблеми.** До вищезазначених проблем додається ще й сучасна проблема вираження. Як політичну філософію Паскаля презентувати? Як до неї підступитися, окреслити? Існує декілька ключових тем, мотивів, понять, до яких мислитель постійно повертається для формулювання своєї політичної теорії. Дехто, як-от Ж. Феррейроль, розпочинає аналіз з оцінки контексту (історичного та ідеологічного), поточної політичної ситуації, дійових осіб і впливових текстів епохи, щоб зосередити увагу на полемічних аргументах «Провінціалій» супроти опонентів Паскаля, єзуїтів, казуїстів, «моліністів» тощо. Паскаль протиставляє істину насильству і стратегічно обмірковує можливість обернути царину людських пожадань, сили й страху на

---

дослідження Еріха Ауербаха теж мала загрозливу назву «Тріумф зла у Паскаля», див.: Auerbach E. *On the Political Theory of Pascal* (1959), in *Scenes from the Drama of European Literature*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. – P. 101–129.

<sup>8</sup> Ferreyrolles, Gérard. *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984.

<sup>9</sup> Lazzeri, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris, PUF, 1993.

<sup>10</sup> Marin, Louis. *Pascal et Port-Royal*. Paris, PUF, 1997. (А також: Marin, Louis. *Le Portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981.)

<sup>11</sup> Див. розділ «Гобс і Паскаль: дві моделі теорії влади» у кн.: Zarka Y.-Ch. *Hobbes and Modern Political Thought*. Edinburgh University Press, 2006 [1995]. – P. 234–246; про вплив Гобса див. також статтю: Tricaud, François. *Pascal disciple de Hobbes?* // *Revue européenne des sciences sociales*. – 1980. – No. 61. – P. 121–134. [Режим доступу: <https://www.jstor.org/stable/40369463>]

<sup>12</sup> Bouchilloux, Hélène. *Pascal: La Force de la Raison*. Paris, Vrin, 2004. (Скорочений синтез подано в англomовному вид-ні: Bouchilloux H. *Pascal and the social world*, in: *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge University Press, 2003. – P. 201–215.)

<sup>13</sup> Sfez, Gérald. *Pascal et la diversité de la justice*, in: *Dix-septième siècle*. – 2004. – vol. 2 (n° 223), pp. 303–315. [Режим доступу: <https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2004-2-page-303.htm?contenu=article#no16>]

<sup>14</sup> Romeo, Maria Vita. *Pascal. Una politica cristiana*. – Roma, Studium esizioni, 2021. – 192 p. А також: Romeo M.V. *Il re di concupiscenza. Saggio etico-politico su Pascal*, Milano, Vita e Pensiero, 2009. – 195 p.

<sup>15</sup> Comte-Sponville, André. *Entre tragique et comédie (La philosophie politique de Blaise Pascal)*, in: *Du tragique au matérialisme (et retour)*. Paris, PUF, 2015. – P. 125–152.

<sup>16</sup> Серед українських досліджень відзначимо статтю О. Хоми: Паскаль про справедливість у суспільстві: машини, право, сили // *Дух і Літера*. – 1997. № 1–2. – С. 282–291; і монографію Вікторії Шамрай: Шамрай В. *Модерне суспільство: від ліберальної і тоталітарної утопії до мережної соціальності*. – К.: НАН України, 2015 (зокрема, розділ «Негативний образ соціальності у Паскаля» (С. 98–109); див. критичні зауваги до неї в рецензії: Хома О. Біля витоків модерну // *Філософська думка*. – 2015, № 6. – С. 104–110. Там само вказано на український переклад ще однієї важливої статті: Лазері К. Паскаль і природний закон // *Sententiae*. – 2000, № 1. – С. 123–140.)

бік зміцнення закону та збереження миру. Але це далеко не все: у XVII ст. політична думка шукала не лише «мету» політичного, а й залучала різноманітний арсенал його «засобів», широке соціально-моральне тло, релігійні доктрини. «Так, ніщо політичне Паскалеві не чуже. Але й ніщо паскалівське не чуже політичному. Політичне резонує в кожній темі, й кожна тема може черпати з її ресурсів. Порядність [honnêteté]? Вона визначається як культивування вищих цінностей у світському житті суспільства. Моє Я? Воно хоче бути тираном усіх інших. Первородний гріх? Через нього сталося розходження між владою та достойністю [mérite]. Уява? Саме на ній тримаються королівства. Пожадання? Цим словом визначається монарх («король людських пожадань» [roi de concupiscence]). Від політики не звільнена ані фізика – звідти поняття сили та закону; ані математика – з її ідеями порядків і ступенів [puissance]; ані метафізика, що задається питаннями про наше «становище» і свободу; ані теологія, що пильно вдивляється в наше гріхопадіння й немилість. І ця всеосяжність політичного не є суто метафоричною: політичне керує порядком плоті; а в порядку розуму воно є місцем, де (через «підстави здійсненностей») мізерія людини обертається на її велич; нарешті, в духовній царині все розігрується, в кінцевому підсумку (адже будь-яке зло походить від нього), в питанні *libido dominandi*, яке за визначенням являє собою якраз «політичне» пожадання [concupiscence]»<sup>17</sup>.

Інші дослідники вважають роботу лише з контекстом не зовсім виправданою і пропонують, як-от К. Лаццері, зважати на те, що Паскаль не обмежується спостереженнями та поясненнями подій і явищ, а насамперед здійснює критичний розбір сфери можливого, зосереджуючись на сутності політичного. Згідно з К. Лаццері, у фокусі уваги Паскаля перебувають такі мотиви та ідеї: заснування державної влади на силі; діалектика сили та справедливості; внутрішня справедливість різнорідних порядків реальності; обґрунтування природних і громадянських законів держави на основі звичаїв; множинність «точок зору» щодо легітимності законів і статусу правителів, які ієрархічно вибудовуються, починаючи від *народу*, який не знає «підстав здійсненностей» [raison des effets], *напівтямущих* (іншими словами: надто поверхневих утопістів-бунтівників), *тямущих* (освічених інтелектуалів, які знаються на «задніх думках»<sup>18</sup>), *побожних святош* (еквівалент *напівтямущих* у

<sup>17</sup> Ferreyrolles G. *Op. cit.* – P. 8–9.

<sup>18</sup> Ідею «задньої думки» (пор. «Думки», фр. 91, 797) можна зрозуміти на прикладі першої частини «Трьох бесід про становище великих світу цього». Володарі та правителі ніколи не мають забувати, що по суті вони завдячують своєму становищу та статусу грі випадку та волі законодавців, а не яким-небудь своїм природним якостям. Звідси вагомість «задньої думки» в політиці: це мудрість прийняти умови політичної гри, церемоніалу, не вважаючи його обґрунтованим чимось більшим, аніж самими правилами гри.

релігійній сфері), і закінчуючи *досконалыми християнами*, що мудро приймають наявний лад<sup>19</sup>. Відтак легітимність держави тримається ні на чому іншому, як на фактичній вірі та уяві її підданих, хоча легітимність непослуху останніх теж нічим не обґрунтована, оскільки доктрина природного права та й сама концепція суспільної угоди – це теж теоретичні фікції. По суті, Паскаль «відкриває шлях до *не-юридичного* аналізу політики, що склав альтернативу побудовам філософів, прихильних до концепції суспільної угоди»<sup>20</sup>. Що ж Паскаль пропонує як *альтернативу*?

**Виклад основної частини.** На нашу думку, альтернативне бачення політичного у Паскаля можна обґрунтувати на двох комплексах ідей: *трагічному світогляді* та *новому суверені*. Поняття «трагічного світогляду» у Паскаля запропонував Л. Гольдман у праці «Прихований Бог», значною мірою покликаючись на радикально-янсеністські погляди мислителя, але ми вважаємо, що цей світогляд, якщо його застосувати до політики, радше деструктивний і призводить до розчарування та гіркої іронії, тоді як проект *нового суверена* – більш конструктивний, підштовхує Паскаля до розробки оригінальної концепції «справедливості порядків» (про це докладніше див. нижче). Трагічний світогляд слід доповнити конструктивними знахідками Паскаля. Ідею «нового суверена» формулює в нещодавній праці політичний філософ П'єр Манан:

«Ми й досі переживаємо наслідки політично-духовного рішення, що було сформоване на пікові його сили в XVII ст. Його довгий час шукали, однак кристалізувалося це рішення саме в той час. Унаслідок Реформації та подальшого роздроблення релігійної влади точилися «релігійні війни», що були нерозривно громадянськими та міжнародними. Не припиняючись понад століття, в тій чи іншій формі вони сильно розчарували більшу частину Європи; сукупно з нездатністю традиційної влади встановити тривалий громадянський мир, була закладена основа або знайдено привід для небаченого жесту, що й досі зберігає свою загадку, – а саме концепцію та поступову реалізацію суверенної держави. *Новий Суверен* не є спадкоємцем принципів, монархів чи імператорів минулих часів, він не утворює їхню «раціоналізовану» форму. Імператор був єдиний або унікальний – конкретною особою, що правила над усіма і логічним чином намагалася розширити сферу свого правління. Суверен, про якого ми ведемо мову, зовсім іншої природи. Насправді він не належить до політичного ладу –

<sup>19</sup> Див.: Паскаль Б. Думки (фр. 90). – С. 36.

<sup>20</sup> Лазері К. Паскаль і природний закон // *Sententiae*, I, 2000, № 1. – С. 139; Lazzeri C. *Op. cit.* – P. VII–VIII.

радше впливає з операції, яка не є власне політичною, хоч і має значні політичні наслідки. Це операція нероздільно інтелектуальна та духовна, в якій рівною мірою беруть участь людське розуміння та воля»<sup>21</sup>.

Над розбудовою ідеї нового суверена (модерної держави) працювали різні мислителі. Паскаль, зі свого боку, на протигагу класичним теоретикам природного права та суспільної угоди (але поділяючи з ними епістемологічну проблематику походження та збереження держави), розробляє політично-теологічну антропологію, що заснована на августинівській ідеї гріхопадіння та зісутності людської природи (втім, деякі «сліди» доброї природи людини «перед гріхопадінням» у ній таки залишаються). Походження держави Паскаль виводить із «трагічної» ситуації відірваності від порядку милосердної любові й відповідного конфлікту людських «пожадань» та їхнього *libido dominandi* у боротьбі за пошану достоїнств [mérites] і визнання честолюбства [vanité], але, на відміну від теоретиків природного права, доводить, що влада заснована не на природному законі, а на *рішенні* тієї «партії», що перемогла у гобсіанській війні всіх проти всіх. Паскаль стоїть на твердому переконанні: «Найбільшою бідою є громадянські війни» («Думки», фр. 94). Щоб установити тривкий мир, потрібно задіяти ресурси правосуддя. Але справедливість засновано на силі, яка прикривається законами, – ось «містична основа авторитету» (фр. 60)<sup>22</sup>. Звідси «скептичний» акцент на відсутності сутнісного обґрунтування справедливості – залежно від країн, кліматів, територій, кордонів і народів справедливість виправдовується або звичаями (найчастіше), або волею монарха, або виборами, або модою чи давніми традиціями тощо. Владу доводиться підтримувати за допомогою ілюзорних механізмів, віри більшості, громадської opinio та «узами обопільної пошани», «узами уяви» (фр. 828), розваги, страху, автоматизму звички («машини»), зовнішніх знаків («гримаси»), дискурсу («сила спротивилася справедливості й сказала, що та несправедлива і що це вона, сила, справедлива», фр. 103). Оскільки справедливість не має субстанції, вона завжди має поєднуватися із силою. Тим паче, що народ, щойно довідається, що у легітимності тієї чи іншої влади немає реальних підстав, обов'язково повстане. Але, крім війн, ще одним політичним злом, яке не можна підтримувати, на переконання Паскаля, є *тиранія* («справедливість без сили є неспроможною, сила без справедливості – тиранічною», фр. 103). Це призводить до

<sup>21</sup> Manent M. *Pascal et la proposition chrétienne*. Paris, Grasset, 2022. – P. 25.

<sup>22</sup> Паскаль Б. Думки... С. 28. («Уся справедливість – це <ніщо інше, як> звичай, і то з тієї лише рації, що його прийнято. Оце *таємна засада його авторитету*»). Цю фразу Паскаль запозичує в Монтеня: «Закони зостаються чинними не тому, що справедливі, єдине тому, що це закони. Така *містична підвалина їхнього авторитету*; жодної іншої вони не мають». Монтень М. Проби / пер. з фр. А. Перепада. Т. III, розд. XIII. С. 314.

розчарування: «Тож не можучи зробити, щоби справедливе було сильним, зробили так, щоби сильне було справедливим». На відміну від Гобса та інших, Паскаль не розробляє політичної науки, оскільки, вочевидь, ставиться до неї, згідно зі своїм «трагічним світоглядом», з гіркою іронією: держава та її механізми аж ніяк не є царством милосердної любові, якої прагне християнин. У деяких місцях він говорить про політичне у термінах божевілля. «Істинні християни одначе підвладні божевіллю не тому, що шанують божевілля, а тому, що шанують наказ Бога, який на покару людям уярмив їх цьому божевіллю» (фр. 14, пор.: фр. 533).

Але чи можливо знайти у Паскаля конструктивний вихід? Політично-духовна розробка ідеї «нового суверена» спонукає, у випадку Паскаля, залучити до його концепцій релігійну доктрину янсеністів про три режими людських пожадань або *лібідо*<sup>23</sup>) й визначити їм відповідні режими справедливостей та обов'язків. Ідеться про три порядки – на рівні плотському (тілесному або вольовому), розумовому (також науковому) і на вищому рівні милосердної любові. Розглянемо їх місце та функції докладніше.

### Справедливість порядків

*Місце політичного* в загальній структурі трьох порядків ми можемо виявити у фрагменті 308 «Думок»: «Нескінченна відстань тіл від розумів нескінченно проображує нескінченнішу відстань розумів від милосердної любові [charité], остання ж бо – надприродна. Усе сяйво великих грандів [grandeurs] не має блиску для людей, котрі займаються розумовим дослідженням. Велич останніх невидима для царів, багачів, полководців – усіх цих володарів плоті [grands de chair]. Велич мудрості, яка є ніщо, коли вона не від Бога, невидима ані для плотських, ані для людей розуму. Це три різнорідних порядки» (фр. 308). Отже, царі, багачі, полководці, тобто люди, що володіють владою, власністю, силою (три основні виміри політичного), перебувають на найнижчому рівні – у порядку плоті. Фрагмент 933, що здійснює перехід від трьох пожадань (плоті, очей, гордині) до трьох порядків речей (тіло, розум, воля), дає схожі терміни: «<Люди> плотські – то багатії, королі. За мету вони мають тіло» (фр. 933). Саме на рівні цього порядку ми знаходимо принципи прояснення внутрішньої будови політичного та його функціонування: з одного боку, це зв'язки між силою, уявою та звичаєм, з іншого – відмінність між

<sup>23</sup> Див. Паскаль Б. Думки: «Все бо, що в світі – пожадливість плоті або пожадливість очей, або гордість життєва. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*». (С. 215). На особливій ролі доктрини «трьох порядків» наголошують багато паскалезнавців. «Пожадання» [concupiscence] – важливе поняття для філософської метаполітики Паскаля, що в августинівській теології визначається у трьох формах лібідо: 1) *libido sentiendi* – чуттєве бажання, «честолюбство» [vanité], радості плоті; 2) *libido sciendi* – бажання допитливості, все знати й бачити; 3) *libido dominandi* – гординя.



«величчю установлень» (*grandeurs d'établissement*) та «природною величчю» (*grandeurs naturelles*). Ця друга відмінність вказує на те, що всередині одного порядку (порядку тіл) може пролягати внутрішня диспропорція. Підтвердження ми знаходимо у «Трьох бесідах про становище великих світу цього»:

«Велич установлень вимагає від нас і відповідних почестей до установлень, тобто певного зовнішнього церемоніалу, який, хай там як, а таки повинен, згідно з розумом, супроводжуватися внутрішнім визнанням справедливості такого порядку, але заразом він не примушує нас убачати в тих, кого ми ось так ушановуємо, якусь реальну гідну поваги якість. [...] Але наш пошанівок [*estime*], заснований на природній повазі, належить виявляти лише до природної величі; і, навпаки, нашої зневаги та неповаги заслуговують ті якості, що чужі природній величі. Немає необхідності шанувати вас на тій підставі, що ви герцог, але привітати вас як герцога я мушу»<sup>24</sup>.

Однак Паскаль не зупиняється на визначенні онтологічного місця політики в ситуації «після гріхопадіння», а переробляє політичні поняття в метаполітичних термінах. Якщо він використовує вчення про три порядки для надання політичному його належного місця, він також перевизначає деякі поняття стосовно різних порядків та їхньої взаємодії. Поняття справедливості, обов'язку, пошани, а також несправедливості й тиранії, як виявляється, не зводяться до одного порядку. Хоч терміни «влада», «велич», «слава», «звитяга» [*victoire*] мають своє значення в порядку плоті, де панують королі, багатії і полководці, то фрагмент 308 показує, що в порядку розуму «великі генії мають свою владу [*empire*], своє сяйво слави, свою велич, свої звитяги та свій блиск і зовсім не потребують величі плотської там, де не мають до неї жодного стосунку. Вони зримі не для очей, а для розумів – цього досить». І те саме відбувається у вищому порядку милосердної любові: «Святі мають свою владу [*empire*], своє сяйво слави, свої звитяги [*victoire*] та свій блиск і зовсім не потребують величі плотської чи розумової...»

Утім, було б неправильно дійти висновку, ніби вчення про три порядки є політичною доктриною; радше завдяки цій доктрині політичні поняття отримують свій новий зміст і сенс. За великим рахунком, через учення про три розбіжні між собою порядки проглядає значно більша розбіжність між Градом Божим і Градом Людським, між порядком милосердної любові та порядком пожадливості, хоч останній отримує прообраз завдяки першому.

Отож порядки, по-перше, визначаються своєю *несумірністю*: «З усіх разом узятих тіл ми не змогли б видобути <навіть> однієї малої думки. Це неможливо, вона – іншого порядку. З усіх тіл і розумів ми не змогли б

<sup>24</sup> Pascal B. *Trois discours...* P. 18.

видобути і одного поруху істинної милосердної любові [charité], це неможливо, вона – іншого, надприродного, порядку» (фр. 308). Несумірність між порядками має як позитивні, так і негативні наслідки: кожному порядку відповідає «внутрішній порядок справедливості»<sup>25</sup>, але також і спрямування несправедливості в тому разі, якщо з одного порядку намагаються втрутитися до іншого, спричиняючи невластиві, недоречні й чужі йому наслідки. Несумірність порядків, створення доречних (справедливих) і недоречних (несправедливих) ефектів і наслідків шляхом втручання постає в образі різних «кімнат» у фрагменті про тиранію: «Різні кімнати, у них сильні, вродливі, розумні, благочестиві, з яких кожен панує у себе, а не деінде». Створення доречних (справедливих) наслідків передбачає відповідні обов'язки: «Щодо різних достоїнств [mérites] ми маємо різні обов'язки: обов'язок любові – щодо привабливості, обов'язок страху – щодо сили, обов'язок довіри – щодо науки» (фр. 58). Тобто органічною відповіддю на привабливість була б любов, на силу цілком природно реагувати страхом, а науку ми пізнаємо вповні, коли виказуємо їй довіру. Інакше ми наражаємося на несправедливість і тиранію. «Ми зобов'язані виконувати ці обов'язки, відмовлятися від них несправедливо, як несправедливо і вимагати виконання інших обов'язків. Отже, хибними і тиранічними є такі розмови [ces discours]: я гарний, тому треба мене боятися, сильний, тому треба мене любити...» (фр. 58).

Так два інших визначення *тиранії*, що трапляються в «Думках» («тиранія стоїть на бажанні панувати повсюдно і поза межами свого порядку» і «тиранія – це воління здобути одним шляхом те, що можна здобути тільки іншим»), у цьому фрагменті доповнюються метаполітичним сенсом, позначаючи втручання одного порядку в інший порядок.

По-друге, порядки визначаються *ціннісною ієрархією*. «Всі тіла, небесна твердь, зорі, земля і її царства не варті найменшого з розумів. Він-бо знає це все і себе, тіла ж не знають нічого. Всі тіла, взяті разом, і всі розуми, взяті разом, і всі їхні витвори не варті ані найменшого поруху милосердної любові. Остання – з порядку нескінченно вищого» (фр. 308). Отож поміж зазначеними порядками (тіл, розумів, милосердної любові) панує ще й особливий порядок цінностей, але якщо цей лад порушити або перевернути, він обертається на безлад. Часом він визначається в політичних термінах: «Бо коли все спрямоване на себе, це суперечить будь-якому ладові. Треба спрямовуватися на загальне, а крен [pente] у свій бік є початком усілякого безладу на війні, в політичному устроєві

<sup>25</sup> На цьому ключовому аспекті для розуміння справедливості у Паскаля наголошує К. Лаццері та Е. Бушийю: Lazzeri C. *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993; Bouchilloux H. *Apologétique et raison dans les pensées de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1995.

[en police], в економіці, в тілі окремої людини» (фр. 421). Що може протистояти безладу, який постає внаслідок перевертання цінностей? На противагу безладу Паскаль висуває ідею природних або громадянських спільнот, що дотримуються ієрархії трьох порядків: «Якщо члени природних і громадянських спільнот спрямовані на благо тіла, самі спільноти мають бути спрямовані на інше, загальніше тіло, членами якого вони є. Отже, нам слід бути спрямованими на загальне» (фр. 421). Несумірність порядків нікуди не зникає, а от їхня ціннісна ієрархія постійно виявляється або дотримана, або порушена, впливаючи на цілеспрямованість кожного порядку. Так, справедливість, як духовна якість, змінює свою цілеспрямованість, підпадаючи під контроль сили, як тілесної якості: «Якби ми могли, силу слід було б віддати в руки справедливості, але оскільки сила не дасть собою орудувати по уподобі [як кому подобається], бо це якість явно відчутна [palpable], тоді як справедливість – якість духовна [spirituelle], якою й орудують по уподобі, її віддано у руки силі, відтак справедливим називається те, дотримуватися чого нас присилувано» (фр. 85).

У будь-якому разі, політика слугує Паскалю привілейованим місцем для перевірки та підтвердження його теорії порядків, а доктрина про три порядки допомагає, своєю чергою, переосмислити та визначити різні політичні поняття в новому світлі.

### **Критика та легітимація**

Тому можна зробити висновок, що вищерозглянута ідея порядків та їхньої диспропорції має явні політичні функції. Можна виділити дві такі функції: критики та легітимації. Як критика, вона дозволяє розвіяти одну з головних ілюзій політики; як легітимація, вона виправдовує внутрішню справедливість порядків.

*Критична* функція добре помітна у «Трьох бесідах про становище великих світу цього», де виявлено одну з основних політичних ілюзій – змішання природної величі людини з величчю установлень:

«Було б добре, ясновельможний пане, якби ви знали обов'язки інших перед вами, щоб не вимагати від них понад те, чого вам не належить; хоч несправедливість таких вимог добре впадає в очі, вона неабияк притаманна людям вашого становища, тому що вони не знаються на її природі»<sup>26</sup>.

Як видно з цього уривка, кожен порядок величі передбачає свої відносини справедливості й породжує різні обов'язки шанування. Шанування природних якостей душі та тіла (наука, світло розуму, чеснота, милосердя, сила) полягає у вияві поваги [estime] та здійсненні справедливості відповідного обов'язку.

<sup>26</sup> Pascal B. *Trois discours...* P. 16.

З іншого боку, велич установлень належить зовсім іншому порядку і залежить від людської волі віддавати почесні [respects] певному званню людини, пов'язаній з її становищем: «В одній країні вшановують шляхту, в другій – старших; а ще деінде – молодих. Чому так? Бо так людям до вподоби»<sup>27</sup>. Велич установлень передбачає повагу до установлень, відповідну внутрішній справедливості цього порядку. І плутати дві величі означає вчиняти несправедливість шляхом безладного й тиранічного накладання порядків. Отож критична функція розрізнення порядків полягає в запереченні прагнень засновувати на природному праві будь-яке політичне домінування: «Ви собі намалювали в уяві, що ці багатства перейшли до вас від предків якимось природним чином? Не так воно насправді. Порядок успадкування ґрунтується лише на волі законодавців, які могли керуватися серйозними мотивами, жоден з яких, однак, не походить від природного права на ваше володіння родовим майном»<sup>28</sup>.

Але теорія порядків, окрім критичної функції, може запропонувати й новий тип *легітимації*. Це особлива легітимація внутрішньої справедливості, властивої кожному порядку. Як зазначає К. Лаццері, «ідея внутрішньої справедливості пориває з легальною моделлю справедливості й відповідним їй поняттям обов'язку. Також вона суперечить будь-якій формі контрактної згоди між індивідами»<sup>29</sup>. Справді, кожен порядок величі, як величі природної, так і величі установлень, приводить не лише до певних наслідків, а й до певного типу обов'язків, якими було б несправедливо знехтувати. «До королів належить звертатися уклінно, в палацах принців не слід розсідатися. Відмова від виконання цих обов'язків свідчить про дурість і нищість духу»<sup>30</sup>. Згідно з ідеєю внутрішньої справедливості, властивої своєму порядку, віддавати шану тому, хто цього не заслуговує, не лише несправедливо, а й неможливо:

«Так само, якщо, будши герцогом і пером, ви не задовольняєтеся тим, що я зняв перед вами капелюха, і зажадаєте ще й моєї поваги [esteem], вам доведеться надати мені якості, які б заслужили цю повагу. Вчиняючи саме так, ви досягаєте потрібної вам поваги, і я не зможу вам у ній відмовити, з повним почуттям справедливості. Однак якщо ви цього не зробите, то несправедливою буде вимога поважати вас, і, звісно, вам не досягти в цьому успіху, хай навіть ви будете найвеличніший принц у світі»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Pascal B. *Op. cit.* P. 17.

<sup>28</sup> Pascal B. *Op. cit.* P. 18.

<sup>29</sup> Lazzeri C. *Op. cit.* P. 282.

<sup>30</sup> Pascal B. *Op. cit.* P. 18.

<sup>31</sup> Pascal B. *Op. cit.* P. 19.

Зрештою, критична та легітимацийна функція доктрини порядків дозволяє Паскалю визначити істинну *мету* політичного. У чому вона полягає? Внутрішня логіка порядків тіл визначає те, чим може бути справедливий зв'язок між керівниками та керованими. Як сказано в останніх рядках «Трьох бесід про становище великих», правитель має задовольняти справедливі бажання людей і допомагати їм у потребах: «Але пізнаючи своє природне становище, користуйтеся засобами, які воно вам дає, і не прагніть володарювати інакшим шляхом, окрім того, який і робить вас володарем. Зовсім не завдяки вашій природній силі або могутності всі ці люди підкоряються вам. Не прагніть, таким чином, володарювати над ними силою, не вдавайся до грубощів. Задовольніть їхні справедливі бажання; допоможіть їм у потребах; знайдіть утіху свою у благодійництві; сприяйте їм у розвитку, наскільки можете, – і ви вчинятимете як достеменний король людських пождань»<sup>32</sup>.

**Висновки.** Отже, ми показали, що, попри проблеми та труднощі рецепції та інтерпретації, «політичний» Паскаль і досі вартий особливої уваги. Його політичну філософію можна дослідити цілісно, виходячи з двох комплексів ідей: трагічної свідомості та розробки нового політичного суверена. Тож мав рацію Лев Шестов, коли наголошував на трагічних мотивах філософа, але, як ми бачимо сьогодні, на цьому зупинятися не варто. Вирішальну роль відіграє доктрина трьох порядків, і вона проливає особливе світло на розуміння справедливості. Варто зазначити, що ці ідеї стали прообразом сучасної концепції «сфер справедливості» в політичній філософії Майкла Волцера<sup>33</sup>, а Жак Дерріда здійснив деконструкцію поняття справедливості, відштовхуючись від ідей Паскаля<sup>34</sup>. Хочемо зазначити, що за теперішніх часів у політиці знову набуває особливого сенсу паскалівський «трагічний світогляд», але тепер ми можемо доповнити його розумінням розбудови «нового суверена».

#### Список використаних джерел

1. Лазері К. Паскаль і природний закон. *Sententiae*. 2000, № 1. С. 123–140.
2. Паскаль Б. Думки. Київ: Дух і літера, 2009. 704 с.
3. Шестов Л. Гефсиманська ніч (Філософія Паскаля). *Філософ. і соціол. думка*. 1991. № 1, 2.
4. Derrida J. Force of law: The mystical foundation of authority, in: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. London: Routledge, 1993. P. 3–67.

<sup>32</sup> Pascal B. *Op. cit.* P. 19.

<sup>33</sup> Walzer M. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

<sup>34</sup> Derrida J. “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”. in: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. London: Routledge, 1993. P. 3–67.

5. Ferreyrolles G. *Pascal et la raison du politique*, Paris: PUF, 1984. 318 p.
6. Lazzeri Ch. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993. 360 p.
7. Goldmann L. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1959. 454 p.
8. Manent M. *Pascal et la proposition chrétienne*. Paris: Grasset, 2022. 432 p.
9. Pascal B. Trois discours sur la condition des grands, in: *Œuvres complètes de Blaise Pascal*. Tome deuxième. Paris: Hachette, 1913. P. 15–20.
10. Walzer M. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983. 345 p.

### References

- Lazzeri Ch. Pascal i pryrodnyi zakon. *Sententiae*. 2000, № 1. P. 123–140.
- Pascal B. *Dumky*. Kyiv: Duh i Litera, 2009. 704 p.
- Shestov L. Gethsymanska nitch (Filosofia Paskalya). *Filos. i sociol. dumka*. 1991. № 1, 2.
- Derrida J. Force of law: The mystical foundation of authority, in: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. London: Routledge, 1993. P. 3–67.
- Ferreyrolles G. *Pascal et la raison du politique*, Paris: PUF, 1984. 318 p.
- Lazzeri Ch. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993. 360 p.
- Goldmann L. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1959. 454 p.
- Manent M. *Pascal et la proposition chrétienne*. Paris: Grasset, 2022. 432 p.
- Pascal B. Trois discours sur la condition des grands, in: *Œuvres complètes de Blaise Pascal*. Tome deuxième. Paris: Hachette, 1913. P. 15–20.
- Walzer M. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983. 345 p.

### Andrii RIPA

*Graduate Student at the Department of Philosophical and Political Sciences,  
Cherkasy State Technological University*

### **POLITICAL PHILOSOPHY OF BLAISE PASCAL: BETWEEN A "TRAGIC WORLDVIEW" AND A "NEW SOVEREIGN"**

*The article argues for the originality and independence of Pascal's political philosophy. A review of the literature revealed certain difficulties on the way to such an awareness, but recent studies by Pascalian scholars have made a qualitative turn toward a new understanding of his political theory. Although the problem of its integral, consistent presentation remains. It is stated that the philosopher offers an*

*alternative analysis compared to his contemporaries, who based the political on the concepts of natural law and the social contract, which Pascal completely rejects. Pascal's alternative vision can be based on two sets of ideas: the "tragic worldview" and the "new sovereign". "The tragic worldview" is rather destructive, leading to bitter irony regarding the political, while the project of the new sovereign is more constructive and it prompts Pascal to develop his original concept of "justice of orders". The justice of orders is characterized by the incommensurability and hierarchy of values between orders and grandeurs that require special respects. It was revealed that they perform the political functions: the critique of political illusions and the legitimization of internal justice. On this basis, Pascal can determine the localization and true purpose of the political. These ideas became the prefiguration for the contemporary concept of "spheres of justice" (M. Walzer), although in our current times the "tragic worldview" again acquires a special sense in politics.*

**Keywords:** *Pascal studies, political philosophy, theological anthropology, tragic worldview, new sovereign, order, justice, tyranny, spheres of justice.*