

БОГ И ПРИЧИННОСТЬ*

Г. МАРСЕЛЬ

Наша сегодняшняя концепция причинности в своих главных чертах является механистической, не имеющей по всей вероятности никакого отношения к тому пониманию причинности, которое разделялось святым Фомой Аквинским. Несомненно, что та каузальность бытия, о которой говорит отец Ле Блон, представляет большой интерес и заслуживает того, чтобы сосредоточить на ней наше исследовательское внимание. Вся ситуация значительно прояснится, если мы заместим понятие причинности понятием коммуникации, и оно тем более получит углубление и ясность, если мы введем еще понятие щедрости, или великодушия (*la générosité*).

И вот мой первый вопрос: есть ли вообще для нас в наше время необходимость, принимая во внимание сказанное, сохранять понятие, полное неопределенностей и двусмысленностей, каковым является понятие причинности? На мой взгляд, мы можем сохранить это понятие только в том случае, если будем понимать его в том смысле, который совершенно исключает его однозначность, и если допустим возможность перехода от обычного понятия причинности, применимого к вещам нашего мира и нагруженного сильными механистическими ассоциациями, к совершенно отличному от него и существенным образом метафизическому концепту. Я бы не хотел, чтобы при продумывании возможности такого перехода главную роль отводили аналогии, так как есть основание полагать, что как раз в данном случае она и отсутствует.

При продумывании возможности указанного перехода, как мне это представляется, лучше всего исходить из анализа великодушной щедрости (*générosité*), причем анализа не понятийного, а экзистенциального. Великодушен тот, кто дает, причем дает неким образом ради того, чтобы дать, а не ради какой-то иной цели, достигаемой с помощью расчета причинных связей, т.е., например, ради получения «корочек» благодетеля с тем, чтобы связать получателя дара обязательством долга перед дарителем или же ради создания для себя репутации с тем, чтобы получить какие-то преимущества или выгоды в своих делах.

Однако этого анализа недостаточно и следовало бы еще глубже погрузиться в саму ситуацию, пытаясь выявить природу дара. Дело в том, что дар, взятый сам по себе, может показаться двусмысленным, и мы не знаем в точности, что же именно он озна-

* На русском языке публикуется впервые.

чает и в чем его конечная цель. Но там, где обнаруживается великодушие, оно кладет конец, или должно положить конец, этой двусмысленности. В нем содержится утверждение свободы получателя дара, и великодушие до такой степени предполагает такое утверждение, что оно само может быть признано лишь совершенно свободно. Великодушие действует в условиях, предполагающих — и порой предполагающих свободно и сознательно — риск быть непризнанным или ложно истолкованным. И оно не может избежать такого риска без искажения своей собственной природы. Этот момент является весьма важным для нашего рассуждения. Ведь следует сказать, что там, где великодушие признано как таковое, всякая двусмысленность исчезает, и вместе с тем оно действует в таких условиях, которые оно само не может определить. В данной точке нашего анализа к нему может подключиться и анализ такого явления, как мелочность (*mesquinerie*). Действительно, великодушие может вполне раскрыться лишь для великодушной же души, а душа мелочная или низкая всегда найдет средство исказить проявление великодушия, истолковав его движущие мотивы как низкие. Может случиться, что световая вспышка великодушия рассеет это помрачение, т.е. подобные искажающие великодушие интерпретации. Но одновременно эта вспышка великодушия неким образом поднимает статус того, на кого она направлена, до уровня благодетеля. Во всяком случае, тут нет ничего заранее предопределенного, нет ничего фатального; именно здесь мы яснее всего различаем пределы психологического детерминизма, основанного на предполагаемом полном расчете движущих причин и мотивов поступка.

Посмотрим теперь, как же соотносится рассмотренное таким образом великодушие с той идеей причинности, которую мы обычно имеем. Прежде всего, мы должны констатировать, что выявить такое соотношение не представляется легким делом. Могут подумать, что вопрос о связи великодушия и причинности решается, если скажут, что великодушие, даже если предположить, что оно совершенно, все равно будет мотивировано интересом великодушно поступающего существа по отношению к тому, кого оно стремится осыпать своими благодеяниями. В таком случае, нельзя ли сказать, что подобная мотивация может быть истолкована как вид причинности? Однако ясно, что в данном случае мы смешиваем причину и основание (*raison*). Давайте погрузимся в эту проблему еще глубже.

Очевидно, что чем в большей степени благодеяние носит адресный, т.е. четко определенный, характер, тем в большей мере оно предстает как средство восполнить какую-то конкретную нехватку. В этой связи я думаю о том человеке, который, находясь в

условиях оккупации и констатируя при этом, что я и моя жена испытываем трудности с обогревом нашего дома, приносит нам часть своего запаса дров. Однако проблема некоторым образом меняет свой вид, если речь больше не идет о том, чтобы дать что-то определенное какому-то определенному лицу. Впрочем, даже в разобранным нами случае то, что нас в нем глубоко трогает, это обнаружение и признание милосердности мысли, направляющей осуществление материального дара: вот эта мысль и есть по истине само бытие, сам субъект. Неким образом он одаривает нас самим собой. И вся эта ситуация может быть выражена в общих понятиях, может приобрести форму всеобщности. Чем больше мы размышляем о сущности великодушия, тем больше оно обнаруживается как дарение себя. Великодушным является тот, кто посредством даримого им сам отдает себя. Но здесь мы должны быть бдительны, чтобы не попасть в ловушку каузальной интерпретации. Я склонен считать такую интерпретацию неизбежно материалистической, в то время как великодушие, особенно в том случае, когда оно соотносится с абсолютом, располагается на таком уровне, где *дух говорит с духом*. Возможно, что великодушие и есть этот самый язык, который, однако, является языком сущностным, а не формальным. Я бы очень хотел, чтобы мне объяснили, что же мы приобретаем, расширяя зону применимости понятия причинности, которое, впрочем, представляется мне откатом назад даже по отношению к уровню физического объяснения. Лично я склонен в данном пункте принять тезис Мена де Бирана, согласно которому базовой «клеточкой» причинности выступает усилие, точнее, мускульное усилие. Но и в этом случае я должен признать, что обращение к аналогии здесь также запрещено.

То существенное, что нас занимает в данном сюжете, состоит, быть может, именно в этом. Действительно, я пришел к пониманию необходимости отказаться от применения к Богу понятия причины, прежде всего исходя из размышления о проблеме зла и о том, как *нельзя* ставить эту проблему. Понимать Бога как причину означает применять к нему категорию, существенным образом относящуюся к профанному уровню реальности, в то время как богословское умозрение должно, как мне это представляется, сосредоточиваться в первую очередь на идее святости Бога, на его трансцендентности. Но, с другой стороны, следует видеть опасность и в стремлении сохранить за Богом лишь характер трансценденции, так что возникает риск, что эта трансцендентность на самом деле окажется устранением Бога из мира, в котором мы должны в поте лица прокладывать свой путь.

Теперь я обращусь к одной конкретной ситуации, самой обыкновенной и одновременно совершенно определенной, чтобы

попытаться как бы наощупь обнаружить, возможно или же нет — и в каких пределах — вводить столь абстрактное (*erigée*) понятие, каковым является понятие божественной причинности.

Один молодой человек, внешне совершенно здоровый и крепкий, способности которого предвещали ему прекрасное будущее, вдруг заболевает обыкновенным тортиколисом. Но вскоре обнаруживаются другие симптомы, и врачи находят у него онкологическое заболевание, причем далеко зашедшее, так что новые прогрессивные методы лечения уже не в силах его остановить.

Эта вызывающая беспокойство проблема поставлена здесь перед сознанием *на языке объекта*, в объективных понятиях. И не дело философа, каковым я здесь выступаю, пытаться вынести ей вердикт в таких же объективных суждениях. Только врач-специалист компетентен высказываться на таком языке в указанном конкретном случае, когда развитие данной болезни рассматривается извне, с внешней позиции. Впрочем, мы знаем, что на современном уровне медицинских исследований этиология подобного зла находится лишь в зачаточном состоянии. Поэтому, в конце концов, вполне законно спросить о применимости, даже на таком уровне, обычного понятия причинности. Очень может быть, что реальность на самом деле гораздо сложнее и что речь может идти о некоторой синергии, в действии которой объединяются многочисленные факторы, причем некоторые из них сегодня нами едва ли могут быть опознаны. Поэтому я ни на чем не настаиваю. Но для исследования занимающей нас проблемы мы должны, прежде всего, переместить нашу позицию в сферу, достаточно огрублено называемую сознанием больного, видящего себя призванным принять вызов возникшей ситуации, которая, если рассматривать ее исключительно объективно, представляется безнадежной. В этих условиях вопрос, интересующий меня (причем не только лично меня, но и экзистенциальную философию как таковую), состоит, прежде всего, в том, чтобы знать, может ли этот молодой человек — его мы должны в нашем случае считать верующим — неким образом приписать причинному воздействию Бога то, что мы имеем право назвать его жизненным испытанием. Ничто мне не представляется более оскорбительным и для духа и для самой веры, чем эта своего рода педагогическая идея учрежденного неким божественным педантом испытания, предназначенного узнать, способен ли я, я, больной — здесь просто необходимо драматизировать и персонализировать ситуацию, — использовать ко благу это страдание и тревогу или же неспособен. О своем отношении к такого рода педагогике я уже неоднократно высказывался, в частности, в журнале «Присутствие» («Présence»). Эта идея подстроенного испытания совершенно несовместима с тем, что выше было

сказано о трансцендентности и святости Бога. Я компрометирую и то и другое самым серьезным образом, прибегая к чисто человеческому приему, связанному с определенными эмпирическими и даже социологическими условиями.

Но, с другой стороны, я могу впасть в другую крайность и сказать, что происходящее со мной не просто чистая случайность, а скажем так, абсолютно что-то незначашее и, добавим, совершенно безразличное для Бога, который не может контролировать подобные пустяки. Однако, сказав это, тем самым я совершил бы ошибку максимально несовместимую, как мне представляется, с тем, что является самым существенным и самым святым в христианстве, в том, что оно утверждает. Действительно, если индивидуальная душа человеческая бесценна, раз она сотворена по образу и подобию Божию, то испытание, подвергшее ее искушению абсолютного отчаяния и отступничества от своей богосозданности, никоим образом не может рассматриваться как что-то незначашее: только в перспективе стоицизма или пантеизма подобное испытание может оцениваться подобным образом. И как я это вижу, от меня требуется, чтобы я неким образом как бы закрыл глаза на озабоченность причинами. Действительно, ведь такое погружение в причинное рассмотрение вещей необходимо для ученого или техника, поскольку они могут законным образом надеяться, в случае, если раскроют причину зла, овладеть им и бросить ему вызов с шансом на успех, как это может иметь место в моем или в других случаях. Именно это, на мой взгляд, здесь самое важное, т.е. суть дела в том, что мир причинных отношений сохраняет свою значимость на эмпирическом уровне, будучи зависимым от характера возможного действия, но было бы недопустимой ошибкой считать его переносимым на уровень трансцендентной реальности.

Можно ли применить здесь то, что было высказано отцом Ле Блоном о великодушии? Видимо, да, можно, но в каких пределах? Если речь идет о каком-либо объяснении произошедшего со мной, то я думаю, что сказанное отцом Ле Блоном в таком случае совершенно неприменимо. Тем не менее, оно может быть использовано лишь постольку, поскольку эта божественная щедрость, или великодушие, верить в которую мне настоятельно предлагают, может рассматриваться как благодать, способная помочь мне не только принять свою судьбу (это было бы еще только своего рода стоицизмом), но и преобразить ее. Однако скажут, разве я не имею права, я, больной, обратиться к Богу с молитвой о своем излечении? Да, конечно, но разве такая молитва не должна уподобиться «Отче наш» с ее словами «Да будет воля Твоя яко на небеси и на земли»? Речь ведь идет о том, чтобы мне присоединить-

ся к воле Господней, а вовсе не о том, чтобы резонерствовать о ней *ретроспективно*, как о совершившейся, пытаюсь уверять себя в том, что она является источником моего страдания. И как мне представляется, именно здесь мы находимся в самом центре нашей проблемы, так как, в конце концов, речь идет о том, чтобы узнать, может ли эта Воля рассматриваться этиологически, т.е. каузально, как та причина, к которой восходят, как, например, это делает историк, когда он ищет в прошлом причины данного события. Но в указанном случае мы не можем двигаться подобным образом без объективации, которая, на мой взгляд, представляется здесь абсолютно незаконной, ибо приходит к тому, чтобы истолковывать Бога как причину среди других причин. Мне хорошо известно, что можно попытаться использовать традиционное различие между первичными и вторичными причинами. Однако я считаю, что подобный ход ни в коей степени не может разрешить нашей проблемы.

Впрочем, я далек от того, чтобы скрывать трудности и даже опасности только что предложенной мною позиции, являющейся в определенных отношениях совершенно негативной. Очевидно, что мы здесь движемся по самой кромке обрыва, причем исключительно узкой и, в частности, постоянно искушаемы впасть в манихейство. Действительно, нет ничего проще, и, по-видимому, соблазнительнее, чем вообразить себе существование радикально злой воли, которая стояла бы у истоков моего страдания, моей болезни и которой бы противостояла Воля Бога.

Можно ли преодолеть возникшую трудность с помощью употребительного понятия попущения или терпимости Бога по отношению к тому, что, возможно, является дурной или злой волей или даже волей демонической, но, в конце концов, все равно остается под Божьим контролем? Я не знаю, можно ли избежать подобного обращения к понятию попущения, скорее я даже опасаясь, что сделать этого нельзя, но это обращение беспокоит меня, потому что в нем я усматриваю сомнительные аналогии с поведением людей в чисто человеческих, слишком человеческих условиях, в которых происходит управление людьми, людьми же осуществляемое. В конечном счете обращение к этому понятию, являющемуся существенным образом антропологическим, т.е. к понятию *разрешения* или *допущения*, имеет, с моей точки зрения, лишь значение предела. Действительно, оно очень грубо выражает наш законный отказ полагать божественную причинность там, где мы, полагая ее, рискуем нанести ущерб святости Бога. Поэтому я лично придерживаюсь позиции своего рода ведающего неведения или ученого незнания. Оно в целом и главным состоит в том, чтобы чувствовать, что то объяснение, к которому я могу прийти, рассматривая сцепления эмпирических фактов, является экзистенциаль-

но недостаточным. Это означает, что такое объяснение является глубоко неадекватным по отношению к потребности в высшем понимании, причем мне представляется, что я не могу отрицать этой потребности или, скорее, обесценивать ее без того, чтобы не предавать что-то самое существенное в своем собственном существе. Но, с другой стороны, я не поддамся искушению продублировать такое объяснение, могущее быть только эмпирическим, неким псевдотеологическим объяснением. Дело обстоит, видимо, так, что от меня требуется сопротивляться такому искушению и перенести все мое усилие на то, каким образом я могу, с помощью благодати Божьей, преобразить это страдание и сделать его значимым, скажем даже, сделать его светоносным и для меня самого, и для других.

Я не могу здесь не упомянуть об одной совершенно потрясающей книге, недавно вышедшей в свет, которая называется «Рассказ об одной борьбе». Ее героиня, ее зовут Сорана Гурьян, с удивительной точностью описывает в ней ту схватку, которую она вела в течение двух лет с распространенным в наши дни онкологическим заболеванием. Я процитирую отрывок из этой книги: «Я погрузилась в странный и обжигающий мир боли. Я научилась видеть в своем теле эти массивные сплетения нервов, напряженные мускульные волокна с кровеносным обеспечением, эти венозные сосуды, служащие для души своего рода каналами мучительных приливов ночных мук... И в одно мгновение я поняла, что все так и было всегда, что ничего нет бессмысленного. (Это было вызвано влиянием морфия с его расслабляющим покоем.) Чувство причиненной мне несправедливости превратилось при этом в чувство очень интенсивной удовлетворенности: я плачу *своей* долг и никто и ничто не может меня упрекнуть в том, что я уклоняюсь от наказания... Но вот действие морфия прекратилось, и я снова начала скрипеть зубами. Повевало ветерком мятежа. И все снова стало безумием».

Однажды эту страдалицу посетил старый миссионер, и она мгновенно решила, что это, возможно, Ангел, принявший такую странную форму. Она причащается, она исповедуется. Однако утвердившегося чувства покоя, которое она узнала, больше нет. Ей нужна была уверенность, что это страдание, быть может, принесет пользу другим, помогая им в своего рода мистическом освобождении. «Я очень хотела страдать, если страдание имеет смысл... если оно освобождает других людей от страданий», — говорит она. Но не возникает ли при этом еще одно искушение? «И тем не менее, — пишет она, — вместе с этой болезнью во мне поселился кто-то другой. И это больше не идея смерти: нет, это своего рода свет, которого я не знала».

Но что это за свет, такой слабый и такой мучительный? Конечно, такой свет сразу же погаснет, как только теолог, лишенный такта и чуткости, придет объяснять умирающей, что постигшая ее злая беда была волима Богом и причинена ей Им, но в виду большего блага. Подобные арифметические выкладки стоят не больше, чем утилитаристская арифметика Бентама. Такая арифметика, в конечном счете, исключает как раз то, что должно учитываться прежде всего: то, что называется сопричастностью и состраданием. Постараемся же убедиться, что в данной ситуации, повторяю, любая отсылка к причинности должна быть устранена за исключением лишь того случая, когда ищется средство излечения или профилактики. Быть может, этому приговоренному к казни, этому подвергаемому мучительной пытке человеку достаточно сказать, что мы надеемся на такой прогресс знания, когда наука шагнет вперед настолько далеко, чтобы излечивать такие болезни, но что сегодня приходится лишь сожалеть, что с вами это случилось слишком рано. Нет, в таком высказывании нет ничего похожего на настоящий ответ. Напротив, то, что может быть здесь таинственным образом действенным, так это помощь такому больному в признании того, что он может, если захочет, войти в общину страждущих, являющуюся в своем роде одним из аспектов Церкви, а именно аспектом, призванным к единению в условиях, бесконечно превосходящих условия земного испытания, к единению в победившей Церкви, т.е. Церкви, сопричастной воле самого Бога.

Однако к сказанному я должен добавить, что поскольку я пишу эти строки за своим рабочим столом в относительном комфорте, постольку они мне сразу же начинают казаться подозрительными. Дело в том, что здесь мы находимся в экзистенциальном измерении, в рамках которого самые высочайшие истины не могут быть достойно озвучены кем бы то ни было и в каком бы то ни было контексте. Но это не означает, что такие истины находятся вместе с теми, доступ к которым дает наука. Напротив, подобные истины располагаются на значительно более высоких уровнях реальности, соединяясь с непостижимым во всякой судьбе.

Перевод с французского В.П. Визгина