

## Чарльз ТЕЙЛОР

### КАТОЛИЦЬКА МОДЕРНІСТЬ?

У першу чергу мені хотілося б висловити подяку за честь бути відзначеним Маріаністичною премією цього року. Я вдячний Дайтонському університету не тільки за визнання моєї роботи, а й за можливість звернутися разом із вами до тем, які десятиліттями були центром моїх зацікавлень. Вони відображені в моїх філософських роботах, але в дещо іншій формі, ніж я збираюся представити їх сьогодні увечері. Причина цього – сама природа філософського дискурсу (принаймні так мені здається), який має тенденцію змушувати чесних мислителів відмовлятися від метафізичних і теологічних суджень. Для мене велика радість відкрити разом із вами питання, пов'язані із поняттям католицької модерності.

#### I

Цю назву можна було б сформулювати і в зворотному напрямку; я міг би назвати мою лекцію<sup>1</sup>: „модерний Католицизм”. Але в нашій культурі прикметник „модерний” має таке навантаження, що читач може зрозуміти об'єкт мого дослідження як новий, кращий, вищий Католицизм, який начебто замінив старомодні варіанти, які засліплювали наше минуле. Проте спрямувати дослідження в цьому напрямку – означало б ганятися за химерою, створінням, існування якого неможливе за природою речей.

Існування його унеможливорює саме значення слова „католицизм”, принаймні так як я його розумію. Тому декілька слів щодо цього. „Ідіть і навчайте всі народи”. Як зрозуміти цю настанову? Найлегший спосіб, яким користаються, на жаль занадто часто, – це взяти Християнство як глобальну картину світу і спробувати пристосувати інші народи та

<sup>1</sup> Лекцію було проголошено в Дайтонському університеті з нагоди вручення Чарльзу Тейлору Маріаністичної премії 25 грудня 1996 року.

культури до неї. Але це – гвалт над однією з основних засад католицизму. Первинно слово *katholou* має два споріднені значення: універсальність і повнота, можна сказати універсальність через повноту.

Спасіння (спокутування гріхів) відбувається через втілення, перетікання життя Бога в людські життя, але ці життя відмінні, множинні, незводимі до одного. Спокутування – Втілення примирює ці відмінності, дає щось подібне до єдності. Це, скоріше, єдність відмінних істот, які усвідомили, що не можуть жити поодинокі, що засадою їх існування є доповнюваність, а не єдність тих, що вважають себе принципово ідентичними. Або, можливо, треба визнати, що і доповнюваність, і ідентичність обидві є невід’ємними частинами кінцевої єдності. Найбільшою спокусою нашої історії було б забути про доповнюваність, звертати увагу лиш на подібність і відповідність, якомога більше людей зробити „добрими католиками” – і, захопившись процесом, оминати католицтво, адже неможливо досягнути католицтва, не досягнувши повноти. Об’єднання куплене ціною пригноблення іншості, притаманній людській природі, створеній Богом, це лише фрагмент замаскований під повноту. Це – універсальність без повноти, це – не католицизм.

Ця єдність-через-іншість, як антонім єдності-в-ідентичності, видається єдино можливим шляхом, не лише як наслідок відмінностей між людьми, що, починаючи від поділу на чоловіків і жінок, розгалужуються до безкінечності. Це – не просто вада людського матеріалу, в який заткано божественне життя, засаднича нездатність до однаковості. І це – не тільки наслідок факту, що будь-яка єдність між людиною та Богом приречена збуватися через іншість. Але навіть сутність Бога, сповідувана як Трійця, сама по собі являє згадану єдність. Отже, відмінність людей входить до образу та подоби, за якими нас сотворено.

Таким чином католицький принцип, якщо його можна так назвати, зовсім не означає поширення віри як вірності одній духовності, одній літургійній формі, одній реакції на Втілення. Множинність у цій сфері – це те, до чого Католицькій Церкві завжди бракувало поваги, але, водночас, і те, що їй доводилося переживати. Я маю на увазі, зокрема, великі єзуїтські місії в Індії та Китаї на початку доби нового часу.

Модерн дає нам перевагу жити в усвідомленні численності варіантів християнського життя, ми завжди маємо перед очима це широке поле духовностей необхідне для компенсації нашої вузькості, для нагадування про нашу фрагментарність, що потребує доповнення на

шляху до повноти – ось чому я побоююсь можливого резонансу, що міститися в сполученні „модерний Католицизм” як відлуння тріумфалізму та самодостатності присутніх у прикметнику (якщо навіть не вважати на ті, що присутні в іменнику!).

Важливо якраз не стати „модерними католиками”, адже тоді ми починаємо дивитися на себе як на завершених ”повних католиків”, такий собі підсумок та авангард наших менш удачливих предків (як наслідок потужної конотації, прикріпленої до слова *модерний*). Скоріше, наше завдання – розглянути нашу модерну цивілізацію як одну із великих культурних форм, що з’явилися і зникали протягом історії людства, зрозуміти, що означає бути християнином тут, всередині неї, знайти свій голос у мінливому хорі католицтва, спробувати проаналізувати наше тут і зараз за тими принципами, за якими Матео Річчі намагався зрозуміти Китай кілька століть тому.

Я усвідомлюю, що Матео Річчі та великий єзуїтський експеримент як модель мають вигляд в даному випадку дивний і навіть дикий. Здається неможливим поширювати цей приклад на наш час, і то з двох протилежних причин. По-перше, немає очевидного розриву. Йдеться про цивілізацію, яка ще й досі багато в чому є християнською, принаймні це суспільство із високим відсотком прихожан. Хіба можливо тут говорити з позицій аутсайдера, що в становищі Річчі було природним?

Друга причина, як видається, заперечує першу. Одразу ж пригадуються всі ті грані модерної думки та культури, які спонукають до розуміння християнської віри як іншого, чогось, що має завершитись і бути локалізованим у минулому і звільнити дорогу для Просвітництва, лібералізму, гуманізму. Пам’ятаючи про це, вже легше уявити себе аутсайдером. І якраз через цю причину проєкт Річчі видається непридатним. Він має справу з іншою цивілізацією, іншість якої в основному базується на незнанні – вони не знайомі з євдео-християнськими ідеями, тому проблема полягає в тому як адаптувати це послання до цього адресата. Але не-християнськість модерності – це, скоріше, анти-християнськість, заперечення як звільнення від обмежень. І як адаптувати послання до його заперечення?

Отже, застосування проєкту Річчі до нашого часу має дивний вигляд через дві, здавалося б, не порівнювані причини. З одного боку, ми відчуваємося вдома у цій цивілізації, що генетично походить від хрис-

тиянського світу, то що ж тут ще прояснювати, чого ми не знаємо про нього? З іншого боку, хоч би що в модерності було чужим християнству, воно заперечує християнство, тому не зрозуміло як можна їх примирити і змусити до спільного існування. Інакше кажучи, проект Річчі має складне й відповідальне завдання – встановити тонкі розмежування: які відмінності в людській культурі є гідними, а які несумісні з християнською вірою. Резонансні дебати щодо китайських ритуалів оберталися саме навколо цієї проблематики. Але, здається, для модерності все це давно й ретельно розставлено по полицках: християнська культура вже мала легітимний шанс на існування в нашому минулому, але нове секуляристське бачення речей просто конкурентноспроможніше. Що ще тут з'ясувати?

Втім я вважаю, що обидві ці реакції, яким так природно було б піддатися, помилкові. Обстоювана мною точка зору така, що в секуляристській модерній культурі в рівній пропорції сплавлені природний розвиток Благої Вісті в тому, що стосується іманентного модусу життя, із закритістю від Бога, що робить Благу Вість неможливою. Модерна доба пориває зв'язки із структурами та віруваннями християнського світу, водночас продовжуючи окремі вектори християнського життя далі ніж вони коли-небудь перебували всередині християнського світу. У світлі ранніх форм християнської культури нам доведеться смиренно визнати, що модерний злам був обов'язковою умовою розвитку.

Наприклад, модерна ліберальна політична культура характеризується схиланням перед природними правами людини: на життя, на свободу, громадянство, самореалізацію, що розглядаються як принципово безумовні, незалежні від статі, культурного чи цивілізаційного рівня, віросповідання, які обмежували ці права в минулому. Поки наше життя відбувалося в умовах християнського світу, тобто цивілізації, в якій структури, інституції та культура мали відображати християнську природу суспільства (навіть в такій ненав'язливій формі як це було в Сполучених Штатах на початку їхньої державності), нам не вдавалося досягти такої безумовності. Для „християнського” суспільства, в цьому розумінні, складно прийняти повне рівноправ'я атеїстів, або людей іншої релігії, або тих, хто не вписується у християнський моральний кодекс (наприклад, гомосексуалісти).

Це відбувається не тому, що християнська віра як така робить людей однобокими чи не толерантними, як вважають деякі противники

християнства. Звичайно серед нас є немало безапеляційних фанатиків, але, невже християнство самотнє в цьому. Певні форми войовничого атеїзму останнього століття аж ніяк не меншою мірою характеризуються цим. Ні, неможливість, про яку йшлося, лежить не у християнській вірі, а в проєкті Християнського світу: настановою поєднати віру із формою культури та суспільства. Цій настанові не відмовиш у благородстві, її надихає пряма логіка Втілення, про яку йшлося вище, інтуїція, що божественне життя дедалі більше переплітається із людським. Але історичні втілення цього проєкту завжди мали тенденцію до невдачі, або навіть до перетворення на свою протилежність.

Це відбувається тому, що історично суспільство апіорі передбачає насильство (принаймні політичне суспільство), тиск відповідності, відступи від високих ідеалів заради вузьких інтересів та інші суттєві недоліки. Повне злиття віри й певного суспільства неможливе, і спроби втілити цю ідею в реальність бувають небезпечними. Відчуття цього відобразилося в розділенні Церкви і держави ще починаючи із раннього християнства. Можна критикувати численні конструкції християнського світу, як, наприклад, інтенція пост-Константинівської доби наблизити християнство до форми панівної релігії, де сакральне було злите із політичним і підтримувало його. Звичайно про цей проєкт християнського світу можна сказати значно більше ніж дозволяє це несхвальне судження. Втім, при всьому, що є в ньому доброго, проєкт християнського світу рухається в згаданому напрямку і перебуває під постійною загрозою перетворитися на пародійний антонім щодо себе.

Отже, сказати, що повнота культури прав не могла існувати у християнському світі, означає не вказати на особливість слабкості християнської віри. Справді, спроби поставити на місце віри яку-небудь секулярну філософію – яacobінізм, марксизм – навряд чи призвели до кращих результатів (а в деяких випадках і до значно гірших). Культура прав розквітла тоді, коли шкаралупу християнського світу було розколото й жодна інша єдина філософія не зайняла його місця, коли публічна сфера нагадувала локус змагання крайніх точок зору.

Я не ризикну стверджувати, що модерна культура прав – ідеальна в такому вигляді як ми її бачимо. На мою думку, в ній закладено безліч проблем, до яких я звернуся пізніше. Однак, незважаючи на це, їй вдалося створити щось видатне: настанову використати політичну силу для реєстрації й упорядкування фундаментальних людських потреб та

універсалізації їх застосування. І навіть нинішній Папа є живим свідченням того, що християнська свідомість не може не рахуватися із цим.

Цей приклад ілюструє тезу, яку я обстоюю. У якийсь момент історичного плину християнство було атаковане ізсередини християнського світу й скинуте із престолу. В деяких випадках його поступово позбавляли впливу, не нападаючи на нього прямо (здебільшого в протестантських країнах); але це поступове зміщення часто призводило до маргіналізації віри, представлення її як непридатної для великих сегментів модерного життя. В інших випадках протистояння було гірким, навіть жорстоким, розвінчання стало результатом довгих і затятих боїв (як, наприклад, в Іспанії, Франції, інших католицьких державах). Жоден із цих шляхів не був комфортним для християнської віри. Тепер ми маємо погодитися, що цей процес був причиною того, що ми визнаємо поступом у практичному проникненні Святого Письма в людське життя.

Коли ж це полишило нас? Це – досвід, що вчить смиренню і, водночас, звільнюючий. Смирення настає, коли наші войовничіші колеги – секуляристи нагадують: „Нам пощастило, що парадом більше не командують ваші вузьколюбі християни, а то б ми й досі насолоджувалися інквізицією”. Звільнення ж досягається тоді, коли ми усвідомлюємо, що вони праві (якщо не зважати на перебільшення) і можемо зробити відповідні висновки. Така свобода можлива лише тоді, коли ніхто не командує парадом. Отож велика вдячність Вольтерові та іншим, хто (не обов'язково в дотепній формі) продемонстрував нам це і дозволив переживати Благо Вість безпосередньо, без того тривалого й часто кривавого примусу праведності, яким відзначалися всі ці „християнські” століття. Тепер ми можемо повернутися до ідеалу Благої Вісті за невеликою допомогою наших ворогів.

Хіба визнання нашого боргу означає, що ми повинні мовчати? Зовсім ні. Ця свобода, якою можуть насолоджуватися стільки різних народів, має також і християнський вимір. Це, наприклад, свобода самостійно прийти до Бога, почути заклик Святого Духа, голос якого краще чути, коли гучномовці влади мовчать.

Справді так, але, можливо, християни не користуються своєю свободою на конкурування повною мірою, бо це може бути розглянуте як спроба знову нав'язувати свої (авторитарні) значення. Так вони ро-

блять ведмежу послугу цій свободі, адже не тільки вони володіють точкою зору, а отже, й можливістю її нав'язати, але викликають більшу підозру, ніж їхні колеги – секуляристи.

Той факт, що свобода виникає в ситуації, коли жодне із бачень не є домінуючим, тобто вона стала результатом послаблення Християнства та відсутності на той момент іншої достатньо сильної трансцендентної точки зору. Це формує переконання, що взагалі було б краще без будь яких трансцендентних поглядів. Тоді розвиток модерної свободи ідентифікується із піднесенням ексклюзивного<sup>2</sup> гуманізму – тобто такого, який базується виключно на інтенції людського добробуту, який не визнає гідними цілі поза ним. Потужну думку, ніби щось існує поза людським життям і є ціллю цього життя, було затавровано як небезпечну ілюзію й засуджено, мирне співіснування вільних людей вже було ототожене із занепадом трансцендентальних поглядів.

Християнину такий погляд видається дивним. Невже так уже й необхідно платити таку ціну, невіж ми повинні пережити таку собі духовну лоботомію, щоб насолоджуватися модерною свободою? Ніхто не заперечує, що релігія збуджує небезпечні пристрасті. Але ексклюзивний гуманізм містить у собі не менші небезпеки, що не мають вигляд достатньо дослідженими в модерній думці.

## II

Тепер я хочу розглянути деякі із цих загроз. Роблячи це, я запропоную власну інтерпретацію модерного життя та сприйняття. Хоча ці проблеми досить спірні, нам конче необхідні нові перспективи у цій сфері – якими і було бачення модерності Річчі.

Першою загрозою ексклюзивного гуманізму, що нівелює трансцендентне потойбічне життя, є те, що він викликає іманентне заперечення життя. Спробую детальніше це пояснити.

Я говорив про трансцендентність як про буття «поза життям», намагаючись дістатися суті не тільки християнства, а й інших релігій, на-

<sup>2</sup> Поняття exclusive humanism – важливе для Тейлора, а переклад, представлений тут – „ексклюзивний гуманізм” має зайві конотації. Тому декілька слів про це. В українській мові слово „ексклюзивний” набуло позитивного відтінку – виключний, тому, мовляв, добрий. Але в Тейлора гуманізм не виключний, а такий, що виключає інші можливості і ставлення автора до цього гуманізму не дуже й оптимістичне (прим. перекл).

приклад буддизму. Основна ідея втілюється у цих релігіях по-різному, ідея, що випливає із твердження про те, що є щось поза життям.

Одним із варіантів трактування цього твердження є: життя триває після смерті, є продовження, наше життя не закінчується остаточно з настанням смерті. Я не маю наміру заперечувати це, але хочу поглянути на цей вираз трохи з іншого боку, хоча й дуже схожого.

Я маю на увазі щось на зразок: суть речей не вичерпується життям, повнотою життя, навіть якістю життя. Мається на увазі не лише відмова від егоїзму, думка про те, що повнота мого життя (і можливо життів людей, яких я люблю) має бути єдиним, що мене цікавить. Давайте погодимось із Джоном Стюартом Мілем у тому, що повне життя передбачає пошук блага людства. Тоді усвідомлення трансцендентного означає бачення суті поза життям.

Подальшим розвитком цього твердження є розуміння того, що ми можемо знайти в стражданнях і смерті не лише заперечення, анулювання повноти і життя, а й можливість ствердження чогось суттєвого у потойбічному житті, до чого і веде таким чином саме життя. Останнє зауваження, здається, повертає нас до того, щоб сфокусуватися знову на житті. Навіть із точки зору ексклюзивного гуманізму, можна зрозуміти, як можна прийняти смерть і страждання, щоб урятувати життя іншим. У певному ракурсі це також є повнотою життя. Визнання трансцендентного потребує чогось більшого. Те, що є важливим після життя, важливе не лише тому, що підтримує життя; інакше втрачається сенс цього життя після життя. (У християн, Бог хоче людського добробуту, але „хай буде так” не вступає у протиріччя з „я прийшов, щоб ви мали життя, і *подостатком щоб мали*”.)

Такий спосіб потрактування найбільше суперечить сучасній Західній цивілізації. Є й інші способи зробити це. Один із них звертається до коріння Християнства і перевизначає поняття життя як таке, що включає у себе те, що я називаю „життя після життя”: наприклад, згадки про „вічне життя” у Новому Завіті й „життя і подостатком...” (Ів. 10:10).

Або ж, третій спосіб це описати: підтвердження трансцендентного означає заклик до зміни ідентичності. Буддизм дає нам вагому підставу це стверджувати. Зміна тут є дуже радикальною, від себе до „несебе” (*anatta*). Але християнство можна розглядати у тих же термінах: як заклик до радикальної децентрації ідентичності у стосунках з Богом.



(„Хай буде так”). Ми можемо говорити про „геоцентризм”, як називає це абат Анрі Бремон у своєму чудовому дослідженні французької духовності сімнадцятого століття. Такий спосіб вираження ідеї є схожим на перший, зі згаданих, оскільки більшість концепцій життя достатньо передбачають стабільну ідентичність, самість, від якої визначається добробут.

Таким чином підтвердження трансцендентного означає спрямованість на життя після життя, або ж готовність до змін в ідентичності. Але якщо справді зробити це, якою тоді є ваша позиція щодо людського добробуту? Тут виникає багато неоднозначностей, плутанини й неточностей. І справді, у світових релігіях є нормальною практикою поєднання піклування про добробут і трансцендентність одночасно. Навіть було таке правило, що найважливіші досягнення тих, хто покинув нас і перейшов у потойбічне життя, мають слугувати підсиленню повноти життя тих, хто перебуває по цей бік межі. Тому молитви біля могил мучеників допомагають подовжити тривалість життя, поліпшити здоров'я і привносить усе благо, що передбачається християнською вірою; подібне відбувається і біля могил певних мусульманських святих; і в буддизмі Тхеравади, наприклад, аскетизм монахів передається через благословення, амулети й тому подібне на всі звичні прояви добробуту мирян.

Знову ж таки, на противагу, завжди існували такі реформатори у всіх релігіях, які вважали це симбіотичне, взаємодоповнююче співвідношення відречення та добробуту травестією. Вони наполягають на поверненні релігії її чистоти й переносять власні цілі відречення на всіх інших. Дехто навіть вдався до того, щоб взагалі ганьбити прагнення добробуту, з метою підтвердити його непотрібність, або оголосити перешкодою благочестю.

Але така крайня позиція іде врозріз із центральними положеннями деяких релігій. Наприклад християнства та буддизму. Зречення – спрямованість на потойбічне життя – не тільки віддаляє нас від добробуту, а наближує до нього. В християнському дискурсі, зречення децентрує нас у стосунках із Богом, але Бог бажає добробуту людства, і, таким чином, ми повертаємося до схвалення добробуту, який у Біблії має назву арапе - любов. У термінах буддизму, Просвітлення не лише віддаляє нас від мирського, воно також піднімає шлюз для *metta* (чутливої доброти) і *karuna* (співчуття). Існує така тхеравадська концепція Пак-

кекабудди, який переймався лише власним спасінням, і він стоїть нижче за найвищого Будду, що прагнув спасіння для всіх створінь.

Таким чином, крім ідеї взаємодоповнюючого симбіозу зречення та добробуту, ідеї чистоти є третій підхід, що можна назвати позицією *агапе/каруна*.

Вже сказаного достатньо для того, щоб стверджувати про наявність конфлікту між модерною культурою і трансцендентністю. Фактично, значна частина модерної духовності Заходу задіяна у ствердженні життя. Можливо, останнє є наслідком сучасної інтенції зберегти життя, досягти успіху, і подолати страждання в усьому світі, що на мою думку є безпрецедентною ситуацією.

Це впливає історично з того, що я називаю в інших випадках „ствердженням звичайного життя”. Цим терміном я намагався звернути увагу на культурну революцію раннього модерного періоду, яка скинула з престолу діяльність, пов’язану з роздумами та громадянською активністю, яку раніше вважали вищою, і перенесла центр ваги добра у звичайне життя, працю та сім’ю. Згідно з такою точкою зору на духовність нашим першочерговим прагненням має бути подовження життя, полегшення страждань, нарощення добробуту. Прагнення понад усе „гарного життя” має присмак гордині та егоцентризму. Крім того, існувала початкова несправедливість, оскільки так звані „вищі” діяння мала змогу практикувати лише елітарна меншість, тоді як правильно жити в рамках звичайного життя може кожен. Це – золота середина моралі, яка означає, що нашим головним завданням мають бути дружні стосунки з іншими, боротьба з несправедливістю, доброзичливість і рівноправність у цих стосунках.

Це ствердження, яке є головною компонентою нашого модерного етичного бачення, виникло як продовження християнського благочестя. Вона піднесла практичну любов (*агапе*) і була спрямована проти гордині, відчуття елітарності і, можна сказати, егоцентризму тих, хто вірив у „вищі” діяння.

Наприклад, боротьба Реформації проти “покликання вищими силами” монастирського життя. Це покликання мало позначити елітний шлях вищого посвячення, а було, по суті, кроком до гордині й самообману. Справжнім праведним життям для християн було саме звичайне життя, християнська праця в душі покорі.

Тут була наявна приземлена, або, можна сказати, – земна, критика вищого, яка потім трансформувалась і використовувалась як світська критика християнства і, таким чином, релігії в цілому. Секуляристи та атеїсти використовують риторичне твердження, дещо схоже на аргументи Реформаторів проти монастирів, як зброю проти християнської віри як такої. Це нібито заперечення справжнього земного чуттєвого людського блага для певного чистого уявного вищого результату, прагнення якого може привести лише до незадоволеності реальним земним благом, страждань, розчарування і т.д. Тому, прагнення тих, хто підтримує ідею вищого призначення, насправді мають сумнівний вигляд. Гордіня, відчуття елітарності і прагнення панувати тут відіграють не останню роль, так само як і страх (вони також з'являлись в історії Реформації, але не були настільки значущими).

У цій критиці, звичайно ж, релігія ототожнюється з другим образом чистоти, із тих, що я згадував, або навіть із поєднанням його з першим „симбіотичним” підходом. Третій підхід агапе/*каруна*, тут є непомітним. Тому що, фактично, її трансформований варіант приписується секуляристській критиці.

Але не слід перебільшувати. Така точка зору є далекою від універсальності в нашому суспільстві. Можна заперечити, що дане стверджується особливо для Сполучених Штатів із великою кількістю релігійних вірувань і практик. Усе ж, хочу сказати, що загалом такий спосіб розуміння речей поширився набагато глибше, ніж просто на рівні сільських атеїстів-секуляристів із членськими квитками, він також формує точку зору багатьох людей, які є віруючими.

Що я маю на увазі під „таким способом розуміння”? Певною мірою, це клімат мислення, горизонт припущень, більше ніж доктрина. Це означає, що будуть певні перепони моїй спробі викласти все у вигляді низки суджень. Але я зроблю це у будь-якому випадку, оскільки немає іншого шляху викладу власних думок.

Якщо це викласти у формі тез: (1) для нас життя, добробут і відсунення межі смерті та страждань є найважливішими; (2) це не завжди було так; не було так для наших предків, для людей інших попередніх цивілізацій; (3) однією з речей, які не допустили такого розуміння в минулому було саме прищеплене релігією відчуття того, що є вищі цілі і (4) ми опинились у пункті (1) через критику і протистояння (такому виду) релігії.

Ми живемо в умовах клімату, аналогічного до пост-революційного. Революції викликають відчуття того, що вони вибороли важливу перемогу, що вдалося ідентифікувати ворога, і ним був попередній режим. Пост-революційний клімат є надзвичайно чутливим до всього, що має присмак *ancien régime* і вбачає відступництво навіть у незначній поступці узагальненим людським уподобанням. Відповідно, пуритани бачили повернення до папізму в будь-яких ритуалах, а більшовики нав'язливо пропонували таке звертання як „товариш”, забороняючи більш звичне „пан” і „пані”.

Я стверджую, що м'якший вид такого клімату поширений і в нашій культурі. Тому розмови про спрямованість до потойбічного життя видаються спробою підірвати основні підвалини життя в нашому гуманному, «цивілізованому» світі, спробою повернути хід революції в інший бік, відродити поганий старий порядок ексклюзивності, за якого життям і щастям можуть пожертвувати на вівтарі зречення. Тому навіть віруючі люди іноді схиляються до визначення своєї віри як не-протистояння винятковості життя.

Я вважаю, що цей клімат, часто не підкріплений поінформованістю про основні причини, проникає в нашу культуру. Він проявляється, наприклад, у загальній неспроможності на якесь інакше сприйняття смерті і страждання, ніж як загрозу і ворога, яких слід уникати і боротися з ними. Ця неспроможність не є проблемою одного індивіда, вона вкорінилася в багатьох наших інституціях і практиках, наприклад медицина, яка має проблеми з розумінням своїх меж і з уявленням природної тривалості людського життя.

Як завжди, поза увагою у цьому пост-революційному кліматі залишився значущий нюанс. Виклик примату життя – подвійний. Це може означати спробу позбавити спасіння життя та запобігання стражданням їхнього рангу центральних турбот, що визначають лінію поведінки. Або це може означати твердження, чи принаймні потенційну інтуїцію, що значимим є щось більше ніж життя. Очевидно, що ці два виклики – не одне й те саме. Неправильною буде навіть теза, що, як можуть легко собі уявити, вони поєднані причинним зв'язком, у тому розумінні, що другий виклик „робить нас гнучкішими” і полегшує перший. Справді, я хочу сказати (і кажу в підсумковому розділі „Джерел”), що все навпаки: вірність примату життя в другому значенні (будемо називати

його „метафізичним”) заважає нам сприйняти всією душею його перше (практичне) значення.

Але я не хочу розглядати це твердження зараз. Я повернусь до нього пізніше. Зараз я акцентую тезу, що західна модерність є дуже непривітною до трансцендентного через пост-революційний клімат. Це, звичайно, іде врозріз із генеральною лінією історії Просвітництва, відповідно до якої релігія почла втрачати довіру, наука набувала переваги. Щось у цьому є, але, на мою думку, це не головне. Більше того, люди вбачають розбіжності у поглядах науки та релігії, часто через несумісність на моральному рівні. На цьому глибшому рівні, який я намагався тут розкрити.

Інакше кажучи, у західній модерності перешкоди вірі є загалом скоріше моральними і духовними, аніж епістемологічними. Я маю на увазі рушійну силу а не аргументи на підтвердження невіри .

### III

Але мені загрожує відхилення від основної лінії мого обговорення. Я змушений був накреслити портрет нашого часу для того, щоб показати, що ексклюзивний гуманізм викликав супротив ізсередини. Перш ніж це зробити, давайте трохи зупинимось і поглянемо, як у секуляристському ствердженні звичайного життя, таким же чином як і зі встановленням універсальних необмежених прав, незаперечне поширення благої Вісті було дивним чином пов'язане із запереченням трансцендентності.

Ми живемо в екстраординарній моральній культурі, порівняно з нормами історії людства, у якій страждання і смерть через голод, потопи, землетруси, епідемії чи війну, можуть викликати всесвітній прояв симпатії і невідомої солідарності. Звичайно ж, це стало можливим, за допомогою сучасних ЗМІ та транспортного сполучення, не кажучи вже про надмір. Вони не мають відвернути нашу увагу від важливості культурно-морального обміну. Однакові ЗМІ і транспортне сполучення не означають такої ж схожості у всьому; ця диспропорція особливо сильна в еклатинському християнському світі.

Слід також відзначити викривлення, створені активною рекламою у ЗМІ, телеглядачі звикли приділяти проблемам коротку, але потужну увагу, це створює зону байдужості поза картинками, які знімає камера CNN. Втім, це також важливий імпульс моральності й феномен хрис-

тиянської моральності. Століття Аушвіца та Хіросіми породило й міжнародну амністію та *Medecins sans Frontieres*.

Християнські корені всього цього в далекому минулому. Це – місіонерство, неординарний досвід контрреформації, підхоплений пізніше протестантськими сектами. І масово мобілізуючі кампанії початку дев'ятого століття: боротьба проти рабства в Англії, яку багато в чому надихав евангелізм, та паралельний аболіціоністський рух також натхненний християнськими ідеями. Потім ця звичка мобілізуватися для викриття несправедливості та допомоги у стражданнях по всьому світові, стала частиною нашої політичної культури. Десь у своїх витоках ця культура виростає із християнства, адже ще й досі глибоко віруючі християни продовжують відігравати провідні ролі в сучасних рухах. Християнська віра все ще є важливим чинником в рухах сьогодення. Більше того, християнська віра потребує розколу християнського світу, щоб отримати імпульс солідарності й вийти за межі християнського світу, протиставленого іншим.

Отже, перед нами феномен, який, безсумнівно, є „плоттю від плоті” християнської свідомості, але часто в очах своїх найвідданіших прихильників постає як такий, що суттєво заперечує трансцендентне. Ми знову повертаємося до того, що вже було нашим аргументом раніше, християнська свідомість відчуває водночас незручність і смирення: до смирення підштовхує усвідомлення, що розрив із християнським світом був необхідний для кількісного збільшення дій, натхнених Благою Вістю, а незручність породжена відчуттям, що заперечення трансцендентного ставить під загрозу дію як таку.

Основою цього аргументу є те, що я називаю повстанням іманентного. Звичайно, важко довести, що це правильно, тим, хто дивиться на дану проблематику в іншій перспективі, але це дуже важливо. Тому я пропоную читачеві прослідкувати за тією перспективою, яку я спробую вибудувати, і, зрештою, порівнявши її з другою, обрати ту, яка краще відображає значення людського життя.

Ексклюзивний гуманізм зачиняє вікно трансцендентного, так, начебто за ним нічого немає, так, начебто в людському серці немає кричущої потреби відчинити це вікно, дивитися й потім, переступивши кордон піти туди, так, начебто відчування цієї потреби – це просто результат помилки, викривлене бачення світу, вада орієнтації, або навіть патологія. Яка із двох перспектив людськості краща?

Отож, хто може знати про сенс життя краще ніж ми, що проживаємо його? Якщо так, то людські істоти мають непереможну схильність апелювати до потойбічного життя. Цього не прибрати. Але навіть тим, хто приймає метафізичне бачення життя, подібні твердження можуть видатися ув'язнюючими.

В модерній культурі є аспект, який особливо добре вписується в цю перспективу. Це повстання всередині самої невіри проти примату життя – не заради чогось, що лежить поза життям, а проти обмеження, приниження перед визнанням цього примату. Цей вектор був важливим у нашій культурі, це щось вплетене до поетичного натхнення, наприклад, таких поетів як Бодлер (хоча чи й справді він був таким невірним?) та Маларме. Найвпливовіший пророк такого бачення, без сумніву, Ніцше. Цікаво, що найвідоміші представники антигуманістичної думки нашого часу – Фуко, Деріда, Батай – дуже люблять посилатися на Ніцше.

Ніцше повстав проти настанови, що найвищою ціллю людини є захищати життя й запобігати стражданню. Він відкидає її як метафізично так і практично. Він відкидає егалітаризм, заперечуючи гідність ординарного життя. Саме життя може штовхати до жорстокості, домінування, дискримінації, як воно і робить саме тоді, коли його найбільш завзято уславлюють.

Цей рух закладений всередині модерного поклоніння життю. Немає нічого вищого за рух життя (волю до влади). Але він нівелює прагнення до блага, універсальності, гармонії, порядку. Він прагне реабілітувати деструкцію й хаос, страждання та експлуатацію, яким, як частині життя, теж треба вклонитися. Поклоніння життю таким чином змушує вклонитися і смерті та руйнуванню. Вважати інакше означає опріснювати життя, баналізувати й обмежувати його, підривати авторитет його найкращих маніфестацій, які й змушували нас погоджуватися із поклонінням життю.

Релігія життя, яка легітимізує дії, що ведуть до смерті або страждань, приречена на обмеження та приниження. Ніцше вважав, що його джерелом є доплатонівська та дохристиянська етика воїнів. Модерний гуманізм поклоніння життю живить фрагментацію душі (*pusillanimity*). Це звинувачення часто постає в культурі контрпросвітництва.

Звичайно, одним із наслідків цієї контркультури був фашизм, якому вплив Ніцше не був чужий, хоч би яким достовірним було розвінчання

Вальтером Кауфманом плаского міфу про Ніцше – протонациста. Все ж його захоплення смертю й насильством резонує з інтересами, наприклад, Батая, Деріди, Фуко. Книга Джеймса Міллера про Фуко показує глибину цього повстання проти "гуманізму" як обмежуючого простору несвободи, з якого необхідно вирватися (5).

Я не збираюся представляти неоніцшеанство як такий собі передпокій фашизму. Можливо, секулярний гуманіст хотів би зупинитися на цьому, але моя перспектива інша. На мій погляд ці зв'язки маніфестують людську нездатність обмежити себе поклонінням життю.

Ніцшеанське розуміння піднесеного життя, яке саме себе може повністю ствердити, в якомусь сенсі теж виводить нас за межі життя. Цим воно аналогічне релігійним баченням піднесеного життя (як, наприклад, „життя вічне" Нового Завіту). Але воно виводить нас за межі через захоплення запереченням життя смертю і стражданнями. Воно не визнає якогось вищого блага поза життям і в цьому розумінні вважає себе антитетичним релігії.

Я змушений піти ще далі в цій спекуляції і припустити, що потенція захоплюватися насильством і смертю, закладена в людині, є у своїй основі маніфестацією нашої природи як *homo religiosus*. З точки зору того, хто визнає трансцендентне, така потенція належить до тих локусів, де перебіг нашого прагнення поза кордони найлегший тоді, коли не приводить нас туди. Це не означає, що релігія та насильство – просто альтернативи. Навпаки, більшість релігій, що існували історично, були тісно переплетені з насильством, від людських жертв – до міжконфесійної різанини. Більшість історичних релігій видаються лише дуже недосконало орієнтованими на потойбічне. Спорідненість релігії із культом насильства у всіх його проявах справді відчутна на дотик.

Це може означати, що єдиний спосіб повністю позбутися потягу до насильства перебуває десь у зверненні до трансцендентного – наприклад, через широсерду любов до певного блага поза життям. Таку тезу висуває Рене Жирар, робота якого мені надзвичайно симпатична, хоча я й не погоджуюсь із тим центральним значенням, якого він надає феномену козла жертвовного(6).

У перспективі, яку я тут розгортаю, жодну позицію не можна залишити поза увагою як просто позбавлену рації. Модерну культуру можна уявити як битву між трьома, втім, можливо чотирма супротивниками. Це секулярні гуманісти, неоніцшеанці і ті, хто визнає вище



благо поза життям. Дві перші сторони могли б об'єднатися проти третьої в одному зі своїх основних постулатів: неоніцшеанці та секулярні гуманісти разом відкидають релігію й не визнають вище благо поза життям. Але неоніцшеанці єдині із віруючими в тому, що їх не здивуєш постійними розчаруваннями гуманізму, а також в тому, що гуманістичному баченню не вистачає об'ємності. І, нарешті, секулярні гуманісти й віруючі сходяться в точці людського блага, на відміну від неоніцшеанців, які його відкидають.

На це поле бою ми можемо ввести ще одну, четверту силу, якщо визнати, що ті, хто вірить у трансцендентне, не виступають єдиним фронтом. Одні з них вважають, що рух до секулярного гуманізму був лише помилкою, яку треба виправити. І нам слід повернутися до колишнього бачення речей. Інші ж, до яких я відношу себе, вважають, що практична повага до життя стала одним із найважливіших надбань людства, і є своя правда в історії „повстання”, адже це надбання було б неможливим без розламу в безмежності впливу релігії. (Ми могли б навіть ризикнути назвати модерне невір'я „прогресивним”, але, мабуть, давати таке формулювання – то вже занадто). Все ж ми вважаємо метафізичний примат життя неправильним і обмежуючим, а наслідки його тривалого домінування такими, що становлять загрозу для практичного примату життя.

Здається останніми двома параграфами я тільки ускладнив усю картину. Втім, сподіваюся, прості лінії, прокреслені раніше, ще не стерлися. Як секулярні гуманісти, так і антигуманісти конкурують у революційній історії: вони дивляться на нас як на звільнених від ілюзії блага поза життям, а тому не здатних пожертвувати собою. Це може виявлятися у формі просвітницького спадку – доброї волі, справедливості, а може статися й легітимацією повного ствердження волі до влади, „вільної гри означника”, естетизації самості, або того, що є найзлободеннішою варіацією на тему. Все це розгортається в постреволуційному кліматі. І для тих, хто повністю занурився в цей клімат трансцендентне перстає бути видимим.

#### IV

Картина модерної культури, яку я описав, розглянута із однієї перспективи, показує як заперечення трансцендентного може поставити під загрозу найважливіші досягнення модерності: пріоритетність прав

і повагу до життя. Це, повторюю, лише одна перспектива серед інших. Питання в тому, чи й допомагає вона по-новому зрозуміти те, що відбувалося протягом останніх двох століть. Мені здається, що вона має певні переваги порівняно із ексклюзивним секуляристським гуманізмом.

А тепер мені хотілося б розглянути цю загрозу під іншим кутом. Я вже згадував про іманентне повстання проти поклоніння життю. Популярність Ніцше зумовлена тим, що він артикулював цей протест проти модерної філантропії, яка претендує на те, щоб сприяти життю і запобігати стражданням. Але Ніцше також зафіксував тривожне: руйнівну основу джерела цієї філантропії та основних течій сили впливу, що надихає модерну солідарність.

„Генеалогія” модерного універсалізму, яка, за Ніцше, уявляється як концерт із запобігання страждань, як настанова „жаліти”, мабуть, не переконлива для тих, хто має перед очима найвищі приклади християнської агапе або буддистської каруни. Але питання залишається відкритим щодо того, чи не описує цей непривабливий портрет можливої долі нашої культури, що розвинулася далі ніж дозволяють моральні можливості.

Я вже звертався, хоча й дуже коротко, до цієї проблеми в одному із розділів „Джерел”. Чим більше людина вражена грандіозним поширенням етики Благої Вісті на універсальну солідарність, яка враховує людей і на іншому боці Земної кулі, яких ми ніколи не побачимо й не матимемо можливості спілкуватися із ними, або, що ще важче сприйняти, людей, яких ми дуже добре знаємо, але недолюблюємо, чи вважаємо, що вони самі спричинили свої страждання, тим більше вона дивується тим, хто знаходить мотивації, щоб ініціювати таку солідарність, міжнаціональну філантропію або модерну державу, значно менший подив викликає ситуація, коли гасла покликані об’єднувати цих людей і надихати їх викликають утому, вичерпують себе як це можна спостерігати в демократіях сучасного Заходу.

Це можна сформулювати таким чином, що наша доба ставить найвищі вимоги солідарності й доброї волі до людини, ніж будь-яка інша доба минулого. Ще ніколи від людини не вимагалось сягати так далеко, так часто, так систематично, співчувати незнайомцеві за воротами. До подібного ж висновку призводить поклоніння пересічному життю, встановлене універсальною справедливістю. І тут від нас чекають, що

ми будемо прилучати до стандартів рівності дедалі ширші кола людей, перекидати містки через нові й нові розрізнення, дбаючи про дедалі більшу повноту нашого життя. Як же ми справляємося із усім цим?

Можливо, ми робимо це не зразково, тому правильніше спитати: як в принципі можливо впоратися із цим? Утім, щоб отримати кращу відповідь, можна спитати: як ми робимо те, що ми робимо, настільки добре, наскільки ми це робимо, що в нашій практиці солідарності та справедливості має кращий вигляд, ніж у попередні епохи?

1. Вияв цих стандартів став тим, що ми називаємо порядним і цивілізованим людським життям. Ми живемо із ними, аби приховати, що ми робимо це, оскільки соромилися б себе, якби цього не робили. Вони вже стали частиною нашого образу себе, нашого уявлення про свою гідність. Крім того, ми відчуваємо їх виконання як задоволення і свою перевагу, коли порівнюємо себе з іншими – нашими предками або сучасними ліберальними суспільствами, які не визнають цих стандартів.

Але ми одразу ж відчуваємо, яка ламка ця мотивація. Вона підпорядковує нашу філантропію примхливим модам уваги засобів масової інформації або різним модусам навіювання гарного настрою. Ми повністю занурюємося в деталі справи місяця, засновуємо фонди допомоги жертвам цього голоду, закидаємо уряд петиціями із вимогами втрутитися в цю жахливу громадянську війну, а наступного місяця забуваємо про неї, коли вона зникає з екранів CNN. Солідарність врешті-решт заснована тільки на відчутті власної моральної переваги того, хто допомагає – дуже примхлива річ. Насправді, ми дуже далекі від тієї універсальності та безсторонності, яких вимагають від нас наші стандарти.

Ми можемо спробувати подолати це обмеження вимогливішим відчуттям своєї моральної гідності, більш послідовним і, відповідно, менш залежним від моди, допитливіше поінформованим, таким, що звертає увагу на справжні потреби. Це, мабуть, схоже на те, що відчувають люди, які працюють в недержавних організаціях (NGOs) даного спрямування й відчувають до нас – спонсорів, натхненних телеекраном, те саме, що ми відчуваємо до нижчої породи тих, хто взагалі нічого не дає.

2. Але і найвимогливіше та високе відчуття власної гідності має свої обмеження. Я почуваюся гідним, допомагаючи людям, даруючи

без віддачі. Але що забезпечує цю гідність допомоги? Обов'язковою засадою цього є те, що як люди, ті, кому допомагають, мають беззаперечну вартість. Моє почуття власної гідності, таким чином, як емоційно, так і інтелектуально пов'язане із моїм почуттям гідності інших людських істот. Саме цю логічну побудову найбільше ставить собі в заслугу модерний секулярний гуманізм. Заміщуючи принизливе уявлення про людей як невинуватих грішників проголошенням добра й величчя потенційно закладених в людській природі, гуманізм не тільки дав нам сміливість діяти для того, щоб змінити становище, а й пояснив, чому така філантропічна дія є гідною. Чим більший потенціал людини, чим грандіознішими є можливості його реалізації, тим більше його носії гідні нашої допомоги.

Втім філантропія та солідарність натхненні високим гуманізмом, так само як і ті, джерело яких – релігійні ідеали, мають подвійне обличчя Януса. З одного боку, загалом, людину заохочують до дії. З другого, зустрівшись із неunikними розчаруваннями у взаємодії зі справжніми людьми і з міриадами способів, якими справжні люди паплюжать цей ідеальний потенціал, вона не може не відчувати роздратування й розчарування, що зростає. Невже ці люди справді гідні тих зусиль, яких я докладаю, щоб зробити їм добро? Можливо, їхня невідповідність дозволяє нам не наділяти їх людською гідністю, яку вони не втілюють, тому про них можна не піклуватися, або, як альтернатива, їх можна змусити відповідати високій потенції, закладеній у них природою?

Таким чином, ще до того як встигає народитися справжнє підґрунтя філантропії – любов, людину охоплюють протилежні почуття аж до агресії. Дії, спричинені такими почуттями, стають дедалі більше негуманними. Серед наслідків цього трагічного повороту, що Достоевський передбачив це ще понад сто років тому: „Почавши із необмеженої свободи, я прийшов до необмеженого деспотизму” (7), можна назвати деспотичний соціалізм – комунізм ХХ століття, та інші прояви, що не раз виникали у вигляді режимів однієї партії на макрорівні або інституцій „допомоги” на мікрорівні, від притулків для сиріт до шкіл для аборигенів.

Кінцевої зупинки в цьому русі досягла Єлена Чаушеску в останньому записаному зверненні, перед тим, як її вбили з наказу наступного режиму: вона звинуватила румунський народ у тому, що він не гідний величних діянь її чоловіка для блага цього народу.

Трагічна іронія в тому, що чим більша віра в людський потенціал, тим болочіше обурення, спричинене розчаруванням. Високий гуманізм передбачає високі стандарти власної гідності та величну мету для прагнення. Він надихає на починання великої важливості. Але саме це веде за собою силу, деспотизм, ультимативні вказівки і навіть жорстокість у формуванні невіддатливого людського матеріалу. Все це – саме ті жажіття, які Просвітництво закидало релігії.

Відмінності віри в цих двох випадках не такі вже й різкі. Поки дія заради високих ідеалів не контролюється, не впорядковується, не поглинається всеохопною любов'ю, існує діалектична загроза повторення жахів.

3. Третій вимір мотивації, який ми часто зустрічаємо, діє в регістрі скоріше справедливості й відплати, ніж доброї волі. Його можна спостерігати на прикладі якобінців і більшовиків, а також сучасних політично коректних лівих і так званих християнських правих. Ми боремося проти несправедливості, яка волає до небес про помсту. Ми палаємо обуренням до расизму, приниження, сексизму або лівацьких нападок на устої сім'ї чи християнської свідомості. Обурення сповнює нас ненавистю до тих, хто ініціює та втілює цю несправедливість, тих, хто живить наше відчуття власної переваги, ми ж не такі як ці інструменти зла. Скоро ми перестанемо помічати неподобства, які самі сіємо довкола. Наша картина світу зручно розташовує все зло поза нами. Своєю енергійністю в боротьбі зі злом ми намагаємося довести його зовнішнє становище щодо нас. Ми ніколи не здаємося, ні, тільки збільшимо свої зусилля, обурюючись і засуджуючи.

Тут коріниться трагічна іронія. Чим більше відчуття (часто правильно розпізнаного) несправедливості, тим потужнішою буде негативна віддача. Ми знаходимо все нові й нові центри несправедливості, продукуємо нові критерії несправедливості, а починали із найближчих намірів підтримати справедливість, рівність і мир.

Один мій друг – буддист із Таїланду – був у Німеччині і спілкувався із партією зелених. Він був здивований до глибини душі. Йому здавалося, що він зрозумів програму і мету партії: мир між людськими істотами та об'єднання людей у дружньому ставленні до природи. Те, що потрясло його, це обурення, злоба й осуд щодо інших партій. Йому здалося, що ці люди неспроможні побачити, що перший крок до їхньої

мети – це приборкання злоби та агресії всередині себе. Він нездатен був зрозуміти як це можливо.

Таке засліплення дуже типове для модерного ексклюзивного гуманізму. Він обманює себе, приймаючи злобу за необхідну умову філантропії та реформ. Викриваючи „справжню суть” смиренного та приниженого бачення людської природи, він, спонукає людину бути кращою. Звичайно, в цьому є своя правда, але це водночас дуже наївно і дуже неоднозначно, бо твердження це не випробуване тими питаннями, які я ставив: що може надихати цей потужний потяг до філантропічних реформ? Такий гуманізм полишає нас тоді, коли ми позбуваємося завищеного відчуття власної гідності та високої настанови людської гідності, які мають тенденцію перетворюватися на свою протилежність і розпалювати обурення проти несправедливості й тиснути, щоб підбадьорити нас. Усе це дуже проблематичні твердження, що дуже легко можуть зійти на щось тривіальне чи огидне, чи, навіть, – небезпечне та деструктивне.

Усє цей жах – просто елей на душу ніцшеанської генеалогії. Ніщо не потішить Ніцше так, як демонстрація того, що моральність і духовність справді походять від своєї протилежності – наприклад, що християнська заповідь любові насправді мотивується лише схилинням слабкого перед сильним. Хоч би що думали про таке судження щодо християнства, залишається очевидним, що воно, як і модерний гуманізм, сповнене апорій, від високого почуття людської гідності він сповзає до владного контролю й осуд, в абсолютній свободі коріниться абсолютний деспотизм, а в захопленому бажанні допомогти – не найкращі емоції до тих, хто цьому заважає. І чим вищий злет, тим нижче падіння.

Можливо, після всього цього зручніше обирати маленькі цілі, не обманювати себе високими сподіваннями, стати де в чому циніками щодо людського потенціалу. Це, звичайно, – вихід, але тоді людина ризикує втратити будь-яку мотивацію для участі в солідарних діях і протистояння великим несправедливостям. Врешті-решт, все зводиться до одного питання: як зберегти здатність діяти в ім'я філантропії, не вірячи при цьому в людство. Можливим рішенням цієї проблеми може стати постать доктора Ріо в „Чумі” Альбера Камю. Але це література, а як воно відбувається в практичному житті?

Я вже зазначав, що ці дилеми не вирішити, просто засвоївши певні переконання або віру, це демонструє жорстока практика найвищих ідеалів у випадку, наприклад, християнського світу, ще до того як модерний гуманізм вийшов на сцену. То чи є із цього вихід?

Це, звичайно, не гарантія, а лише віра, але християнство пропонує вихід. Його можна описати двома способами: як всепрощаючу безумовну любов – незалежну від того, як реципієнт розпорядився своїм людським потенціалом, або як есенцію людськості – образ і подобу Божу, за якими нас створено. Обидва вони апелюють до одного й того ж. Їх об'єднує усвідомлення того, що любов може бути безумовною лише тоді, коли вона не залежить від усвідомлення в людині лише індивіда, або навіть від того, що можна усвідомити лише в індивіді. Це завдяки образу Божому, який не дає нам усвідомити в собі тільки людське. Наша власна сформованість за образом і подобою ставить нас у ряд подібних нам у цьому людських істот, навернених у потік любові, яка і є тією гранню божественного буття, яку ми намагаємося досягнути в дискусіях про Трійцю.

Тепер постає питання, чи здатні на такий спосіб любові людські істоти. Я вважаю, що це можливо, але виключно в той спосіб, що людина відкріє себе Богові, що насправді означає переступити межу, встановлену ексклюзивним гуманізмом. Вірити в це – означає мати важливе повідомлення для модерного часу, яке адресується непевності становища кожного із нас, як віруючих, так і невіруючих.

Отож, підведімо підсумок першого наближення нашої дивної подорожі в сучасність а la Річчі. Дорога насправді ще не завершена. Ми тільки глянули на деякі факти модерності: визнання універсальних природних прав, поклоніння життю, універсальна справедливість і добра воля. Важливі факти не було згадано, наприклад, свободу і етику автентичності (8), якщо обмежитися згадуванням лише двох. Мені також не вистачило часу дослідити такі неспрояснені грані модерності як інструменталізм і контроль. Але, думаю, аналіз інших граней дав би такий самий результат. Тому я сформулюю його докладніше.

У певному розумінні наша подорож була стрибком. Наслідування Річчі втягло нас у дистанціювання від власного часу, змушуючи дивитися на нього з таким же подивом як європеєць дивиться на Китай. Але те, що ми побачили як наслідки культури християнського світу, це щось дуже знайоме – Блага Вість поширена серед усього людства

й водночас пласке заперечення віри – ексклюзивний гуманізм. Але, як і Річчі, ми спостерігали відсторонено. Ми повинні були, як і він, знайти тонкі розрізнення. Він шукав у новій культурі розрізнення між тим природним знанням про Бога, притаманним усьому людству, що гідне захоплення та схвалення, і тими практиками, які протирічать людяності і мають бути змінені. А перед нами стояло нелегке завдання – розрізнити те в культурі модерну, що належить до поширення Благі Вісті, і те, що заперечує трансцендентне.

Важливість прикладу Річчі, на мою думку, в тому, що таке розрізнення – річ непроста. Найкращий спосіб досягти його – звернутися до близьких в часі, якщо не географічно, явищ. Небезпека полягає в тому, щоб не заплутатися, не вважати, що ми від самого початку знали, чим захоплюватися й чого уникати. А то ми можемо непомітно долучитися до сучасної дискусії, яка вже точиться в нашому суспільстві щодо природи та цінності модерності. Як я вже зазначав (9), ця суперечка відбувається між табором „негідників” і військом „відмінників”, обидва з яких не ідеалізують модерність, а тому втрачають те благо, що закладено в ній, і від красивих ідеалів скочуються у неприємні реалізації.

Із християнської точки зору їхня взаємна помилка полягає в тому, що вони займають одну із цих войовничих позицій, яка унеможливує другу. Неважливо, чи насолоджуємося ми плодами модерності у вигляді природних прав, але відкидаємо весь рух християнської думки та дії, який породив їх (у ранніх варіантах відкидаються навіть солодкі плоди), чи, неприємно вражені цим першим способом, перекидаємося в табір „негідників” і стаємо попутниками ексклюзивного гуманізму.

На мою думку, краще нам переступити первинне непорозуміння (яке, будьмо відвертими, триває ще й досі) знайти поступово власний голос серед досягнень модерності, оцінити до якого ступеня вражаюче поширення християнської етики залежало від розриву із християнським світом, та із середини цих досягнень спробувати прояснити для себе і для інших небезпеки, закладені в них. Можливо, не випадково історію ХХ століття можна розгорнути як у перспективі прогресу, так і в геометричній прогресії жахить. Можливо, не випадково це століття стало часом Аушвіца та Хіросіми, але й міжнародної амністії та *Medecins sans Frontieres*. Як у випадку Річчі послання Святого Письма до цієї доби має апелювати й до тих аспектів життя в Богові, які вже присутні, і до зачинених дверей. І розрізнити перші від других для нас аж ніяк



не легше ніж Річчі, хоча і з різних причин. Ми, католики ХХ століття вже маємо такі розрізнення китайських ритуалів. Залишається тільки молитися, щоб цього разу розрізнення вдалося нам краще.

*Переклала з англійської Олександра Межєвікіна*

## ПРИМІТКИ

- 1 Це не означає, що для певних відрізків часу не можна знайти жодного здобутку або навпаки, що не можна ставити запитання, які хвилюють наших супротивників. Наприклад, ми можемо визнати діяння інквізиції анти свангелічним нехристиянським явищем. Але це не виключає можливості навчитися чогось із досвіду минулих століть, навіть із цього.
- 2 Henri Bremond, *Historie litteraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris: A. Colin, 1967 – 1968)
- 3 Див. *Sources of the Self* Cambridge: Harvard University Press, 1989), chap. 13
- 4 Cf. Daniel Callahan, *Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1995)
- 5 James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993)
- 6 Див. Rene Girard, *La Violence et le Sacre* (Paris: Grasset, 1972)
- 7 F. Dostoyevsky, *The Devils*, 404
- 8 Я дискутую про це в *The Malaise of Modernity* (Toronto: Anansi, 1991)
- 9 Ibid.