

ЛОГОС

Джеймс ХЕФТ

ПЕРЕДМОВА

У січні 1996-го Чарльз Тейлор, якого Ричард Рорті нещодавно зарахував до «дюжини найзначніших у світі філософів», прочитав у Д'йтонському університеті лекцію під назвою «Католицька модерність?» Це відбулося з нагоди одержання ним Маріаністичної премії. Товариство Марії, члени якого відомі як маріаністи, – це католицька релігійна організація, заснована в Бордо, Франція, у 1817; у 1850 її члени заснували Дайтонський університет. Щорічно університет запрошує провідних католицьких учених розповісти, яким чином їхні релігійні переконання вплинули на їхню наукову діяльність і яким чином їхня наукова діяльність вплинула на їхні релігійні переконання.

Більшість науковців зізнавалась, що їм ніколи не доводилося робити подібних речей, а проте вони погоджувались. Для деяких це було нагодою подивитися на свою професійну діяльність та особисті переконання під іншим кутом зору. Ознайомлені з публікаціями Тейлора та сучасними розробками в католицькій традиції матимуть змогу побачити, що його католицизм є визначальним, якщо не найбільш характерним, елементом у його філософських роботах. На початку лекції він пояснює, що запрошення дозволяє йому підняти питання, «які були в центрі моїх міркувань протягом десятиліть». Як філософ він відчув необхідність висловитися непрямим чином про релігійні виміри своїх інтелектуальних праць, аби «спробувати переконати завзятих прибічників якоїсь чи всіх метафізичних і теологічних ідей», проте в цій лекції він має нагоду порушити декілька питань, з якими не лише католики, а й усі ті, хто прагне бути автентичним і людським, стикаються в сучасну добу.

Лекція Тейлора не лише порушує деякі питання, які стосуються сучасності та католицизму, як він скромно про це заявив, а й дає глибокий опис та оцінку надзвичайно складним історичним, культурним і релігійним розробкам, що були наявні в останні декілька століть. Дещо зі сказаного Тейлором у лекції було докладніше висвітлено в його авторитетному дослідженні історії філософії «Джерела себе: творення новочасної ідентичності» (Harvard University Press, 1989), а також у пізнішій та широкодоступнішій «Етиці автентичності» (Harvard University Press, 1992). Наприклад, у підсумковій частині «Джерел» Тейлор пише, що дилема сучасності на Заході становить неприйнятну альтернативу: або підтримка різних традиційних релігійних уявлень, які поєднують у собі як великий духовний досвід, так і досвід невимовного людського страждання; або підтримка просвітницького натуралізму, чи «виключного гуманізму», що виключає духовний вимір. Будь-яка із цих альтернатив, стверджує Тейлор, є неможливою.

„Прийняття оголеного світського світогляду, без будь-якого релігійного виміру чи радикальної надії на історію – не спосіб уникнення дилеми, хоча жити з таким світоглядом, може, й непогано. Це не усуває дилеми, бо також спричиняє її «перекручування». Це призводить до приглушення в собі відгуку на деякі з найглибших і найсильніших духовних прагнень, що їх відчували люди. За це теж треба платити високу ціну!¹⁷»

У своїй лекції «Католицька модерність?» Тейлор стверджує, що один вихід із цієї дилеми пропонує християнська духовність; його можна описати двома способами: «як любов-співчуття, любов безумовна, котра, – незалежно від того, як її об'єкт повівся з вами, або внаслідок того, чим ви є у вашій наглибшій глибині, – являє собою буття за образом Божим». До того ж, така любов можлива лише в тому разі, якщо люди відкриють себе любові Божій, що, додає Тейлор, «означає переступити межу, встановлену виключним гуманізмом».

У тексті лекції Тейлор торкається питань додатковості та ідентичності, характерних для автентичної спільноти. Він згадує позицію Матео Річчі, єзуїтського місіонера шістнадцятого століття, посланого до Китаю. Підхід Річчі до проповідування Євангелії зараджує яснішому розумінню нашої власної культурної та релігійної ситуації. Тейлор

¹⁷ Ч.Тейлор. Джерела себе. К.: Дух і літера, 2005 – с.662

вважає, що утвердження загальних людських прав і звичайного людського життя, поняття людського добробуту – всі позитивні цінності сучасності, що історично походять із християнства, – є підставою як для сорому, так і для звільнення: сорому за те, що усі ці сучасні поняття ніколи не вкорінилися б, якби християнський світ як політично примусова сила не зник; і звільнення для католиків, – які, таким чином, мають свободу чесно визнати неоднозначне минуле Церкви і зробити з цього висновки для пристосування традиції до самих себе і своїх власних часів. Нарешті, окресливши надзвичайно вимогливі ідеали гуманізму модерності, включно із «всесвітніми тенденціями взаєморозуміння та практичної солідарності», Тейлор запитує, як католики та інші люди доброї волі зможуть жити відповідно до цих ідеалів, і пропонує три джерела мотивації.

Лекція Тейлора заслуговує на подальші коментарі та оцінки. Чотири визначні знавці в галузі складних взаємовідносин між релігією та нашою епохою були запрошені дати відгук на лекцію Тейлора. Перша реакція, від Вільяма М. Shea, професора теології в університеті Св. Луїса й дослідника американської філософії, торкається історичного підґрунтя нещодавніх численних ревізій католицизму й фокусує увагу на значенні Другого Ватиканського Собору (1962–1965). Він виділяє п'ять важливих для нашої епохи питань. З огляду на історію Католицької Церкви протягом сучасного періоду Shea пояснює, що теологія має зробити два важливих твердження: «модерність не була цілком неправою..., а Церква не була цілком правою». Shea погоджується з Тейлором у тому, що не потрібні ні «католицька модерність», яка б некритично сприйняла просвітницький проект із його позитивними та негативними характеристиками, ані «модерний католицизм», який би встановив гегемонію католицьких лібералів. Як і Тейлор, Shea обирає вимогливіший шлях глибокого та обережного розрізнення між цими двома складовими сучасної культури, який був би для християн не лише джерелом знання, а й можливістю вибору. Shea також упевнений, що Католицька Церква сьогодні прямує у правильному напрямку.

„Якщо католицьке «заміщення» (християнська доктрина, за якою Церква займає місце Ізраїлю в історії спасіння) може бути відхилене й антисемітизм засуджений на теологічному та доктринальному рівнях, якщо Папа Римський може молитися разом з індусами, якщо католицькі теологи ризикнуть переглянути

стосунки між Церквою та юдаїзмом, ісламом та іншими світовими релігіями, що тоді може стати на заваді відкрити зачинені двері?»

Shea вважає, що саме католицькі коледжі та університети, а не світські заклади, нині є найперспективнішою ареною для дослідження значення католицизму в сучасну добу. Ці незалежні інституції порвали із християнським світом та із «закривавленим насиллям віросповідання», за що, додає він, ми маємо «дякувати Вольтеру». Shea ставить три ключові питання, відповіді на які, гадає він, визначатимуть велику мірою, чи стануть католицькі університети місцями, в яких громади віруючих та інтелектуалів можуть продовжити, за прикладом Тейлора, «оцінку та реконструкцію минулого, виділяючи, що можна продовжувати і розвивати, а що має бути перероблене й від чого слід відмовитись як Церкві, так і культурі».

Розмарі Лулінг Хотон, авторка понад тридцяти п'яти книг, мати десятих дітей і на даний момент координатор жіночого центру в Глостері, Массачусетс, знайшла лекцію Тейлора настільки надихаючою, що задумала написати ще одну книгу. Втім, у своєму відгуку вона зосередилась на двох поняттях, які вона бачить центральними в лекції Тейлора: «євангельська етика» і «трансцендентність». Вона гадає, як, на її думку, і Тейлор, що зв'язок між цими поняттями є джерелом замішання, яке відчувають багато сучасних християн. Лулінг Хотон особливо зосереджує увагу на обміні досвідами, коли вираження нових досвідів ускладнюється через обмеження, створені використанням лише старих понять, таких як ті, які надає філософія Просвітництва чи «дивна пуританська витонченість неотомізму, схожа на вправний перехід річки по стійких каменях без водобоязні». Вона не наважується сказати, що ясно розуміє, що міг би означати вираз «євангельська етика», так само як не впевнена, що Тейлор розбиває свій аналіз слабкостей модерності, особливо її виключного гуманізму, коли вживає загальне слово *трансцендентність*, яке надто легко може бути використано фальшивим дуалізмом.

«Міф Відродження» – міф про волю індивіда – не призвів до справедливості в наш час, зазначає Лулінг Хотон. Навіть тим демократіям, які поширили виборчі привілеї на всіх громадян, не вдалося стримати «корпоративну владу, дискримінацію та порушення громадянських прав, як вони прагнули». У середньовіччі юристи, принаймні, могли

припускати, що моральні норми Церкви є універсальними і що культура підтримує виконання цих норм. Тогочасні соціальні та моральні припущення зникли, продовжує Лулінг Хотон. Точно визначити, що «євангельська етика» могла б означати в нашій ситуації, важко; незважаючи на «аргументовані думки», ми не маємо чіткого уявлення, якою була соціальна етика Ісуса. Ми знаємо, що суспільство часів Ісуса мало ясніше відчуття моральної відповідальності, аніж наше сьогodнiшнє суспільство. В наші дні «правова культура» припускає, що потреби індивідів можна забезпечити законами, «відокремленими від моральної відповідальності локальної спільноти». Розвиваючи свою думку далі, Лулінг Хотон робить висновок, що євангельська етика процвітала в культурі, дуже відмінній від нашої правової культури. Християнський світ, який розширився у восьмому – п'ятнадцятому століттях, дотримувався євангельської етики і, на жаль, виправдовував багато жорстокості. Та все-таки, християнський світ захищав індивідів, підтримуючи почуття справедливості, хоча дії Церкви в цьому відношенні були напевне не позбавлені вад. Сьогodні піклування про індивідів асоціюється з різними формами благодійності.

І в сьогodнiшнiй Церкві Лулінг Хотон бачить багато «життєстверджувальних» підходів, таких як відмова від католицької провини й недоброчливості щодо сексу, але ці підходи часом прибирають екстремального вигляду, коли заперечується реальність зла. Ці суперечливі тенденції у Церкві вона вважає такими, що приводять до замішання.

„Сучасні католики (і багато інших християн, юдеїв та людей іншої віри) зробили спробу досягнути цільний і не дуалістичний погляд на релігію, яка містить у собі радість і справжню вітху, але також з ентузіазмом сприймає і неодмінний дискомфорт, біль, або щось гірше, якщо все це необхідне задля справедливості – яка, виявляється, означає спосіб життя, сформований усвідомленням цієї взаємообумовленості.”

Окресливши дану ситуацію – не позбавлену вад модерність і суперечливе християнство – Лулінг Хотон цікавиться, чи є можливість знайти мову для вираження «палкого, пристрасного, простого бажання, що його відчувають стільки людей». Вона робить висновок, що це пов'язане з «міфотворенням», але не в наївному розумінні його як літературно оброблених багатозначних історій масового виробництва, а,

скоріше, як інформаційний спосіб, що надасть можливість віруючим взяти участь у процесі його народження й не лише на інстинктивному рівні, а й на рівні розуміння того, що відбувається. Вона наголошує на важливості католицького поняття таїнства (вираженого так гарно у фільмі «Свято Бабетти»), нових досліджень про Ісуса, деякому відродженні (з відмінностями) давньої «побожності», появи жіночих ритуалів (явно ортодоксальних і не таких ортодоксальних), та відродженого інтересу до кельтського християнства з його децентралізованою церковною системою і здатністю поглинати і трансформувати дохристиянський міф і ритуал. Лулінг Хотон вважає, що в разі наближення до цих джерел католицького міфу, подібний погляд на католицьку модерність «виявляється і складнішим, і легшим; ключовим для майбутнього гуманності та набагато втішнішим».

Джорж Марсден, нотдрамський історик, представник американського протестантського інтелектуального життя, вважає, що лекція Тейлора являє собою приклад того, що християнські вчені мають робити: а саме, обдумувати, яким чином їхні переконання надають важливої перспективи сучасним питанням. Однак, замість використання підходу Річчі до модерності, Марсден пропонує погляд на сучасну культуру як на християнське «блудне» дитя. Модерність не чужа християнам, яким був Китай для Річчі, бо за досягненнями модерності стоїть її християнське походження. Модерність треба закликати повернутися додому, покаятись, адже вона є не лише нехристиянською, а, у деяких відношеннях, і антихристиянською, «з усією гіркотою, яку можуть викликати зруйновані сімейні стосунки». Тейлерів аналіз був би глибшим, додає Марсден, якби він сказав щось про гріх і непокору, а також про культурні відмінності.

Марсден також закликає Тейлора не соромитися специфіки християнської доктрини й запитує: «Чи завжди ми, подібно до Річчі, одягнутаго як послідовник конфуціанського вчення, маємо вбирати наші погляди у форму, прийнятну в сучасній академії?» Марсден вказує на приклад Аласдейра Макінтайра, який, як філософ, користується широкою популярністю, навіть при тому, що явно обстоює християнську альтернативу. Марсден захоплюється роботою Тейлора – особливо цією лекцією, – але бажає йому менше застосовувати самоцензуру стосовно своїх релігійно обумовлених позицій. Він навіть ущипливо запитав Тейлора, чому він не навів більше міркувань в явно християн-

ському дусі, й запропонував зробити лекцію з нагоди отримання Маріаністської нагороди підсумковою частиною його «Джерел».

Нарешті, Марсден, більше ніж Shea, наголосив на важливості участі в християнських богослужбових зібраннях заради підтримання яскравих християнських студій. Люди навертаються з однієї парадигми в іншу, перш за все, не завдяки доказам, а, цитуючи Томаса Купа, завдяки «спостереженню за успішним вирішенням проблем в іншій спільноті». Інакше кажучи, найкращою аргументацією, справді, є безпосередня участь. Незважаючи на багато зауважень, Марсден аплодує Тейлору як одному з найвидатніших християнських мислителів, що критикують сучасну культуру у світлі своїх християнських поглядів, навіть якщо ці погляди залишаються, за винятком цієї лекції, неявними.

Останній коментар було запропоновано Джин Бетке Елштайн з чиказького університету і стосувався він Тейлорівського бачення людської спільноти, яка, на її думку, щасливо уникає крайнощів однорідності та несумірності. Вона надає ґрунтовні міркування щодо побудованого на роздумах Августина про Трійцю твердження Тейлора, що людина створена за образом і подобою Божою, Який для християн є триєдиним. Отже, Елштайн запитує, як запитують багато віруючих, що означає бути створеним за образом і подобою триєдиного Бога? Вона гадає, що «мислення з опорою на Трійцю й завдяки Трійці дозволяє зрозуміти, чому ми не в змозі виразити себе прозоро й дати можливість іншим збагнути нас повністю. Воно дозволяє нам шукати рятувальної милості наших ближніх шляхом перетворюючої та конститутивної сили любові, *caritas*. Роздуми про Трійцю зачіпають питання мови. Невимовність Бога нагадує нам, що ми «не можемо досягнути всю людську дійсність». Згадуючи, як Августин колись сказав, що потоваришувати із собакою легше, ніж із людиною, яка розмовляє іншою мовою, Елштайн, однак, і далі стверджує, що, будучи створеними за образом Божим люди, які розмовляють різними мовами й живуть у різних культурних світах, мають можливість зрозуміти, що в них також є щось дуже важливе спільне.

У більшості своїх дослідницьких робіт з історії філософії Тейлор послуговується методом «відновлення», який являє собою доброзичливу спробу уважно підійти до розуміння того, що було сказано, та розпізнати у світлі сучасних питань, що лишається цінним і що могло

б збагатити наше розуміння себе та своєї культури. Тейлор прочитав ці чотири відгуки на свої роздуми про католицьку модерність подібним чином, обмірковуючи сказане, вільно допускаючи негаразди у своїх власних роздумах, роз'яснюючи деякі свої оригінальні твердження і розвиваючи дискусію.

Він розділяє свою відповідь на сім частин. Із приводу критики Лулінг Хотон щодо вибору слова *трансцендентність*, він пояснює, що прагнув «розкрити простір можливостей». Метафору Річчі він використовує з єдиною метою: мати певну дистанцію від предмета, дистанцію, яка створює глибше історичне відчуття й надає ясну перспективу множинним інсайтам, жоден з яких тоді не вимагатиме для себе «разючої ваги як єдино правильна відповідь». Він обережно торкається «нюансів розрізнення» між собою та Лулінг Хотон, маючи на увазі, якого героїзму можуть очікувати від більшості християн.

У відповідь на роздуми Елштайн про Трійцю, Тейлор продовжує пояснювати, що більшість сучасної філософії, і, звісно, Кант, на жаль, виявляються «монологічними»; це означає, що «дуже мало уваги приділяється факту неоднорідності людей, а ще менше – їхнім відмінностям». Тут, торкаючись питань, порушених Марсден і Shea, Тейлор говорить про дружбу і спільність. У цілому, Тейлор вважає, що більшість сучасних оцінок не в змозі досягнути тих благ, які існують лише тоді, коли люди перебувають разом. В особливому фокусі уваги перебуває індивідуалізм, який дуже збіднює наш ідеал автентичного людського добробуту. Мабуть, найрадикальніше заперечення людської спільності, додає Тейлор, можна знайти в роботах Мішеля Фуко, для якого свобода є лише негативною ідеєю, яка означає уникнення влади іншого над собою. На жаль, більшість сьгоднішніх мультикультуралістів поділяють цей негативний погляд на свободу і недооцінюють можливості взаєморозуміння, яке поважає справжні відмінності.

Відповідаючи Shea і Марсден, Тейлор визнає, що в сьгоднішній академії християнські студенти і професори мають існувати в «атмосфері невіри», факт, з приводу якого немає ані здивування, ані значних розвідок. Тейлор зізнається, що вражений тим фактом, що так багато оглядачів «Джерел» не в змозі досягнути, що він розумів під «моральними джерелами». Він намагався привернути увагу до наступного моменту: багато сучасних моральних філософів, особливо утилітаристів, постійно уникають питання «Що ми маємо любити?» Натомість, су-

часні моралісти фокусують увагу лише на тому, що слід робити. Тейлор вважає, що питання моральної мотивації є такими ж важливими, чи навіть першочерговішими за ті, що стосуються моральної справедливості.

„Але, заперечуючи, хіба ви не бачите, що це також стосується питання, чи можуть люди справді змусити себе чинити правильно? Але тоді ваш співрозмовник подивиться на вас із нерозумінням і скаже: звісно, але це не є моральною філософією; якою є справжня людська мотивація, це – в компетенції психології чи соціології чи будь-чого іншого.”

У світлі цих розбіжностей між тим, що слід робити і як можна знайти в собі сили це робити, Тейлор надає слово християнським дослідженням, аби «змінити порядок денний, розкрити його». Насправді, він вважає, що це має бути найважливішим моментом християнських досліджень.

Тейлор підсумовує свою бесіду із респондентами, ставлячи питання, чому роздратування, навіть правомірне, є таким небезпечним для християнських студій. Бесіда цих християнських мислителів розкриває змагання християнських інтелектуалів осягнути своє призначення в сучасній культурі. Навіть більше, ця бесіда точно вказує на ті аспекти сучасної культури, які мають потрапити в центр уваги, якщо ми прагнемо реалізувати глибокий сенс людського життя.

Я хочу подякувати, по-перше, Чарльзу Тейлору за його надихаючі роздуми про можливості та виклики, властиві взаємовідносинам католицизму із сучасною західною культурою. Я також хочу подякувати Вільяму Shea, Розмарі Лулінг Хотон, Джорджу Марсден і Джин Бетке Елштайн за їхні, не менш надихаючі, відгуки на лекцію Тейлора. Керол Фаррелл, моєму асистентові, і Ричарду Драб'юк, моєму асистенту-аспірантові, кожен з яких зробив великий внесок у підготування цього тексту й покажчика. Нарешті, я хочу подякувати моєму університету за його наполегливі зусилля зрозуміти католицьку віру серед надій і тривоги модерності.

Переклала Талалаєва Г.О.