

Джин Бетке ЕПШТАЙН

АВГУСТИН І РІЗНОМАНІТТЯ

«Людське різноманіття є частиною того, що ми створені за образом Божим», – пише Чарльз Тейлор. Таке розуміння різноманітності уможливило непростий і глибокий погляд на людське життя. Наші відмінності не є настільки радикальними, щоб ми були приречені завжди залишатися чужинцями, відстороненими один від одного. Водночас, наші спільності не є такими явними й незаперечними, аби ми неодмінно мали б жити у світі, де панує міцна єдність, основана на однорідності. Ні, питання має набагато більше нюансів, ніж Триєдиний Бог: три в одному, один у трьох, рівні але відмінні, ніколи не відокремлені, але завжди диференційовані, ніколи не злиті, але завжди поєднані. Нелегко пояснити різноманіття за аналогією чи міркуванням про *imago Dei*. І навіщо? Наші християнські попередники боролися разом і проти одне одного довго й запекло; як вони розробили доктрину Триєдності, як вони написали символ віри, який ми цитуємо, і як вони відновили історію людських начал, осягнуту Св. Августином: *Initium ut esset homo creatus est* – початок покладено, людину було створено?

Я хотіла б поглибити твердження Тейлора про те, що визнання людської різноманітності є першим кроком на шляху до розуміння того, що означає бути створеним за образом Божим. Щодня нас оточує підтвердження різноманітності. Вона є кодом і паролем. Різноманітність стала причиною в собі. Ми бачимо себе як інших, і стверджуємо благо інакшості. Тих, хто порушує питання про визначеність і політизацію різноманітності в наш час, часто звинувачують у неспроможності «говорити про різноманітність», або «ненависті до Іншого», або бажанні викинути «інше» з поля зору та думок. Якщо ви не за різноманітність, за цією аргументацією, ви маєте бути за однорідність і «нормалізацію» всього людського матеріалу в недиференційовану масу під гегемонічним контролем культури, що домінує. В наших академіях і в політиці навіть є люди, які переінакшують відмінність, чи різноманітність, на

несумірність: якщо я білий, а ти чорний, я не можу «прийняти це» за визначенням. Аналогічно, якщо я жінка, а ти чоловік – ми приречені здивовано дивитися одне на одного крізь прірву.

Подібні аналогії можна продовжувати безкінечно. Кульмінацією наполегливого обстоювання аргументації несумірності є переконання, що ми населяємо абсолютно чужі одне для одного соціальні й ментальні світи, що немає умов для спільності, яка могла б поєднати відмінності, і що лише з тими, хто є *таким же* відмінними як ми, ця комунікація, чи більш рудиментарні форми спільного життя, можливі. Людський діалог, відповідно, є неможливим за таких обставин. Як колись сказав Альберт Камю: «Замість діалогу ми маємо комюніке». Світ абсолютно несумірної різноманітності є світом маніфестів та офіційних повідомлень (комюніке). Це світ вічного відчуження. Світ, який знищує індивідуальність – адже, я зливаюся з іншими, такими ж відмінними, як я, – навіть якщо ним не передбачена спільність. Він *не* є світом, в якому поціновується буття створеним за образом Божим; скоріш, якщо Тейлор правий, це світ, в якому *imago Dei* перетворюється на уламок з концептуальної мішанини, один із багатьох уламків, позначених як «західна метафізика», «західний логоцентризм», «патріархальна гегемонія», чи комбінація всіх них. Герменевтика недовіри живить абсолютистський та уніфікуючий проект, що включає явне й цілковите заперечення трансцендентності, іншої теми, про яку Тейлор пише мудро і гарно.

Але я хочу повернути це питання іншим боком і запитати, чи є різниця в тому, що ми вмістимо людське різноманіття в межі *imago Dei*, таким чином, забравши це питання із суто ідеологічної площини, в яку його часто поміщають. Інакше кажучи, що означає бути створеним за образом Божим?

По допомогу в розв'язанні цього питання я звернусь до великої роботи Августина про Трійцю. Августин дає змогу побачити спосіб, в який *imago Dei* нашаровується на нашу свідомість, тіло і самість, що має важливі імплікації для наших роздумів про людську різноманітність і соціальне життя. Мислення з опорою на Трійцю 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*.

Аргументація наступна. Будучи тим різновидом створінь, якими є, ми бачимо світ крізь форми або концептуальні окуляри. Як істоти, обмежені часом і простором, ми потребуємо певних фундаментальних категорій, щоб бачити світ у цілому. Форма, в якій ми обмежені, є також передумовою людської свободи, необхідної для нашої здатності міркувати про речі. Первинною формою для Августина є форма і формоутворююча категорія, яку ми називаємо Трійцею, «принцип, здатний врятувати розум так само, як і волю, і, таким чином, відновити людську особистість як цілісність». Занурене в час і простір, без можливості їх уникнути, автентичне знання стримує, а не надихає нас. Працюючи діалогічно та аналогічно, Августин накладає Трійцю на свідомість, свідомість на Трійцю. Він, принаймні, частково знеславлює знання (чи Платонічний погляд) на користь любові.

Любов може не бути всім, що ми потребуємо. Але любов відкриває можливість пізнання й визнання іншого. Розум є втіленим; тіло є помисленим. Ця форма, що зветься Трійцею, доступна нам почасти, оскільки може бути репрезентованою та відчутною іманентно – всі ми маємо досвід стосунків між окремими частинами, що становлять ціле – завдяки їй за допомогою наших одухотворених тіл. Трійця надає поживу для роздумів; вона виявляється видом епістемічної необхідності. Ця форма дозволяє шукати, пізнавати, знаходити, спричиняючи пошук, який має завершитись у спільності і товаристві, пошук, який, перш за все, має визнати реальність іншого, відчутти спільні риси, які зводять разом і поєднують, незважаючи на відмінності, що розділяють, таким чином, приводячи до дружби та діалогу. Доброзичливість – *caritas* – розкриває серця наші цій можливості.

Наша мова надає нам «можливі аргументи» на користь цієї форми, яку ми називаємо Трійця, форми, за якою нас створено. Як словесні істоти, ми знаємо, що мова і поєднує, і роз'єднує. Через мову ми намагаємося досягти Бога. Його прихованість заводить нас у безвихідь. Але Він доступний через посередника. Бог сходить до нас, аби ми могли піднятися до Нього. Через те Трійця є джерелом непомисленого. Ми явно неспроможні вичерпно передати непомисленість Бога. Багато чого залишається утаємниченим. Лише так. Аналогічним чином, ми не можемо досягнути засобами мови всю людську дійсність, включно із тим, що ми називаємо людським буттям. Та все ж таки, без мови ми не можемо, і не могли б, досягти одне одного, а тим більше, наблизити-

тись одне до одного, прагнучи діалогу та спілкування. Ми уявляємо речі лише за допомогою складного ланцюжка слово-назва-образ. До розуміння Трійці ми підходимо через уявлення, визначення та через любов; ця любов відкриває обрій нашому погляду на самість. Прагнути Бога, спрямовуючи наші бажання в цьому напрямку, люблячі Бога, ми також любимо нашого ближнього.

Бути створеними за образом Божим передбачає, на думку Августина, стримання нашого прагнення до панування й визнання. Абсолютне володіння, використання й домінування є формами буття, які заперечують те, що означає бути сформованим у Трійці й завдяки Трійці. Такі форми збіднюють і зменшують, а не збагачують, розширюють чи сприяють створенню цілого. Створити ціле – означає цінувати цілісність кожного окремого буття – окремого, не відокремленого, і, звісно, не замкненого в собі. Подібно до Бога ми маємо звільнити себе, аби дати можливість іншим допомогти наповнити нас. Центральним символом цього процесу смиренності є, звісно ж, Хрест. Лише завдяки такому суворому символу, лише скромно вбравшись у приниженням світу, ми можемо остаточно підпорядкувати себе правді, ставши учасниками у формі, за якою нас створено. Сенс цього драматичний і простий, якщо я правильно зрозуміла Августина: якщо ми припускаємо, що є одноосібною та єдиною основою нашого існування, то заперечуємо нашу залежність від інших, починаючи з того Іншого, який створив нас за своєю подобою. Це заперечення, у свою чергу, спричиняє відмову від автентичної спільності; воно відкидає висхідну умову й завіт Трійці, єдиної і множинної, роздільної, але єдиної.

Це підводить нас до питання про людську множинність, або того, що Тейлор називає різноманітністю. Як Августин це розробляє, – інтригує. Він точнісінько перевертає гасло усіх законних американських тендерів: «3 багатьох – один». Для Августина це, скоріш, «3 одного – багато». Бог починав історію творіння не з людських видів, а – з однини. Інші види Бог покликав в буття «всі разом». Але не людську особу. Бог створив «одного індивіда; проте це не означає, що він мав лишатися самотнім, позбавленим людського товариства. Помисел Божий полягав у тому, що єдність людського товариства та узи людської приязності будуть ще емоційнішими, якщо зв'язок між людьми триматиметься не лише природною подобою, але також і відчуттям близькості». Що є важливим у цьому висхідному моменті, пояснює

Августин у «Градї Божому», це те, що «людська раса має поєднуватися в суспільство не лише природною подобою, а й – «узами миру». Розпорошені по Землі, маючи різні традиції, та розрізнені за «складним варіюванням мов, зброї, одягу», всі людські створіння беруть участь у тому різновиді стосунків, який називається людським суспільством; усі позначені фактом походження з одного; усі покликані у членство в земній спільноті та градї Божому.

Так само, як ми пізнаємо розум, себе, та іншого за допомогою тієї форми, за якою нас створено, ми пізнаємо привітність і взаємність, обдумуючи наші начала. Ці роздуми повідомляють нам, що ми є абсолютно неповними. Ми не можемо «поєднати багато зв'язків» в одному лише собі; скоріше, наші «зв'язки мають бути розділені й поширені серед індивідів, і в такий спосіб вони мають допомогти ефективніше з'єднати соціальне життя, залучаючи до своєї множинності множинність осіб... Таким чином любов поширюється (посилюється) більшою кількістю». Соціальний зв'язок виходить із близьких груп, постійно розширюючи кола товариськості; близькі й далекі, віддалені й ближні. У цьому є щось таємниче, в тому, що Августин називає «природним відчуттям ввічливості». Суспільство, яке втрачає це відчуття ввічливості, насправді перебуває у великій небезпеці. Таке суспільство зреклося, потай чи відверто, основи людського *буття* та людського *буття-серед-інших*.

Плідність думок Августина нагадує Тейлорів аналіз наших перспектив, реалістичний та обнадійливий водночас. Наша відмінність і відокремленість є підставою не для страху й ненависті, а, скоріш, підставою для взаємовідносин, заснованих на принципі доброзичливого пізнання, що сприяє побачити, почути і зрозуміти інших, аж до їхнього наближення до нас – наближення, але не переходу межі, коли всі відмінності щезають і всі відокремленості стираються. Із розширенням кіл, зростає різноманітність. Зростання кількості різних форм дозволяє «компенсувати нашу власну обмеженість», пише Тейлор; воно нагадує «нам про все, чого ми потребуємо, аби доповнити нашу неповноту». І це єдиний шлях до цільності, який відповідає буттю створених за образом Божим. Це шлях, на якому індивід із підозрою ставиться до «тріумфальності та самодостатності».

Важливість множинності перебуває в центрі уваги Тейлора, так само, як і Августина. Буття створених за образом Божим «з одного» ви-

водить вразливу, але справжню онтологію миру, або передбачає мирність. Любов поєднує людей із самого початку. Близькість ще більше нас з'єднує. Чим більш розосередженими є людські взаємини, врешті-решт охопивши весь світ і змішавши людські мови, тим складніше відновити цю фундаментальну близькість чи спільність. Утім, саме в цьому випадку це є особливо важливим. Пам'ятаємо, це не поверхове твердження, що «ми всі схожі». Августин знав краще; Тейлор знає краще. Ми надто далекі, і справді. Августин, може читач пригадує, стверджує, що легше потоваришувати із собакою, ніж із людиною, яка розмовляє іншою мовою. Однак, існує певна спільна природа – образ Бога – і це робить спільності підставою як для індивідуальності, так і для множинності, допомагає витворити з нас індивідів, і зберегти простір між нами; з одного – багато, кожен – новий початок – і, все ж таки, ця множинність має спільну природу.

Тут варто процитувати Августина.

“Хіба ніхто ніколи не бачив, не обмірковував, яким дивовижним є той факт, що, незважаючи на незліченну кількість людства й велику різноманітність з-поміж людей, їхня спільна природа робить кожного індивіда унікальним? Якби не було такої підкресленої подібності, людина не виділялась би як окремий вид серед інших істот, і, водночас, без цих індивідуальних відмінностей одна людина не відрізнялась би від іншої. Таким чином, ми визнаємо, що люди схожі і, водночас, відкриваємо, що вони є різними. Існування відмінностей між людьми має нас дивувати; адже подібність мала б бути нормальною, як така, що вимагається нашою спільною природою. Завдяки неоднаковості, яка дивує, ми ще більш дивуємось, коли знаходимо двох людей настільки схожих, що їх неможливо відрізнити.”

Це мораль здорового глузду – і я завжди, читаючи Тейлора, вражена цим скромним здоровим глуздом – особливо у світлі пристрастей нашої ситуації, коли приречені гомогенізувати відмінності на основі расових, гендерних чи етнічних критеріїв, ми, все таки, з усією силою протистоїмо будь-яким спільностям, принципам, або категоріям, які могли б допомогти досягти спільного розуміння, незважаючи на різні досвіди. Чи загрожує нам втрата того, що «католицька модерність» могла б нам запропонувати – щось середнє між запереченням відмінностей та

остаточною їх абсолютизацією, між допущенням безкомпромісної одностайності й запереченням можливості будь-якої спільності?

Складна структура світу, створеного завдяки і за Триєдиним *imago Dei*, є тим, що, я побоююсь, перебуває під небезпекою бути втраченим. Із цього приводу Тейлор, можливо, є оптимістичнішим, ніж я. Можливо, я є більшим «любителем покритикувати», ніж він. Утім, так само, як він, я сподіваюся, що наша здатність визнати і прийняти обмеження й нашу обумовленість сутністю та спільністю не зазнає надалі атрофії, а, навпаки, постане з новою силою в наступному столітті. Якби я воліла виокремити відновний чи конструктивний проєкти з Тейлорівського есе, він починався би з ідеї гідності людської особистості, демократії за законом, і традицій політичної та релігійної віри у світі, в якому це часто перебуває під прямою загрозою або руйнується прихованим і складним чином. Аналогічним чином, ми маємо зрєктися певного типу людської деформації, яку Августин назвав «гординею», піднесенням себе в абсолютний принцип – принцип Себеподібного, за Августином. Багато форм сучасної політики стають зрозумілі, лише якщо взяти до уваги те, що вони приховують прагнення бути першопричиною себе, а не визнання власної неповноти. Себеподібність, наголошує Августин, є виключно Божою: подібне вчора, сьогодні й завтра. А якщо ми приймемо антропоцентричне бачення Себеподібності, то не слід очікувати на якусь чистосердечну дію чи любовний діалог. Ні, результатом буде упертість галасливої, тріумфалістської самості, сповненої вимог, позбавленої співчуття, неспроможної на критичну самооцінку.

Фальшива гординя веде нас до усіх різновидів заперечень. Ми заперечуємо наше народження з тіла жінки. Ми заперечуємо нашу залежність від неї та інших, які годували та доглядали нас. Ми заперечуємо нашу залежність від родини та друзів, які підтримували нас. Ми, напевно, заперечуємо, що нації залежать від Божого воління. Гординя заперечує нашу множинну й різнобічну взаємозалежність і підстави взаємного визнання. Вона припускає, що ми можемо жити нашими власними ресурсами виключно. Як зазначає Августин, кожна «гордовита людина піклується про себе, і, милуючись собою, видається собі важливою. Але вона, та, яка задоволена собою, задоволена дурнем, оскільки вона є дурнем, якщо задовольняється собою». За пізньої модерності це велика принада – бути самозадоволеним. Використовувати термін католицька модерність – це великий виклик; термін, який по-

збавлений тріумфалізму, який закликає до солідарності та надії, який керується визнанням нашої неповноти і благом дружності. За Тейлором: «Саме тому буття створеним за образом Божим, як ознаку кожної людини, неможна пояснити таким буттям на самоті. Наше буття в образі Божому також є нашим місцем перебування серед інших в потоці любові, яка є тією гранню Божого буття, яку ми намагаємося осягнути, говорячи про Трійцю».

В лекції «Католицька модерність?», як і в усіх своїх працях, Чарльз Тейлор окреслює модель того, до чого він закликає: доброзичливість і ясність в пізнанні; визнання людської співдружності, яка поважає культури та країни, але перешкоджає нам перейти кордони як мирним пілігримам; можливість автентичного діалогу на противагу галасу тих, хто вимагає суворого допиту минулого, неначе ми є судьями та виконавцями, пропускаючи всіх і вся крізь допит із тортурами, з кувалдою в руках, готові розстрошити на друзки все, що було наявне дотепер. Розпочинаючи діалог із мертвими, Тейлор допомагає нам думати про те, що означає бути «справді живими» в сучасності. Ми перед ним у боргу.

Переклала Талаласва Г.О.