

АНТАЛОГІЯ ДЫЯЛОГУ МАРЦІНА БУБЕРА ЯК ПАДСТАВА ДЛЯ МАДЭЛІ ЎЗАЕМАДЗЕЙННЯ РЭЛІГІЙ У СУЧАСНАСЦІ

У сучасным грамадстве рызкі, няўстойліваасці і сацыяльных крызісаў сярод шматлікіх праблем, якія паўстаюць перад чалавекам, асабліва вылучаецца шматстайнасць духоўных арыенціраў, якія могуць зрабіцца для яго жыццёвай апорай, а таксама няпэўнасць апошніх, якая праяўляецца ў неакрэсленасці асноўных палажэнняў любых вучэнняў — носьбітаў такіх арыенціраў і, як вынік, у няздольнасці асобнага чалавека выбраць адно з іх праз размытасць у яго свядомасці межаў гэтых вучэнняў. Пры захаванні гэтых умоў існуюць тры шляхі далейшага духоўнага развіцця асобы, ніводны з якіх нельга лічыць прымальным. Па-першае, чалавек праз неразуменне прапанаваных вучэнняў можа зрабіць выбар не ў бок таго, якое паспрыяе найбольш поўнаму самаажыццяўленню, але таго, якое прывядзе да дэградацыі асобы праз разбуральныя каштоўнасці і, суадносна, да немажлівасці нармальнага сацыяльнага жыцця. Па-другое, неразуменне каштоўнасцяў, прапанаваных разнастайнымі вучэннямі, можа прывесці да такой формы адчаю, як адмаўленне любых каштоўнасцяў, з чаго зноў вынікае немажлівасць нармальнага сацыяльнага функцыянавання з тае прычыны, што большасць людзей усё ж падзяляюць пэўныя каштоўнасці. Па-трэцяе, неразуменне пэўных вучэнняў у іх цэласці можа весці да спалучэння разнастайных складнікаў у нязграбнае падабенства светагляду, што таксама перашкаджае ўзаемадзеянню з людзьмі цвёрдых поглядаў (ні ў якім разе не маецца на ўвазе — дагматычных, але такіх, якія захоўваюць цэласць на працягу нейкага часу). Нават тыя рэлігійныя філосафы, якія выступалі супраць самой неабходнасці светагляду, як, напрыклад, Леў Шастоў у «Апафеозе безгрунтоўнасці», прызнавалі, што наяўнасць акрэсленых поглядаў у пэўны прамежак часу адыгрывае значную ролю ў адносінах паміж людзьмі, бо мала хто ўхваліць сяброўства з чалавекам, ад якога незразумела, чаго чакаць [1]. Зборнасць светагляду таксама нясе ў сабе простую непавагу да кожнага ўваходнага элементу, што будзе паказана ніжэй. Адсюль вынікае адзіны мажлівы варыянт: чалавек, для таго каб пазбегнуць вышэйвылучаных шляхоў, на працягу пэўнага часу мусіць валодаць устойлівым цэласным светаглядам, кожны элемент якога мае аднароднае паходжанне. Такая фармулёўка засцерагае ад дагматызацыі думання праз некрытычнае прыманне нейкага вучэння цалкам, таму што цэласць светагляду не звязана з прыманнем вучэння цалкам, а бачанне супярэчнасцяў прынятага вучэння і спробы іх пераадолець не менш важныя для асабістай свядомасці, чым памянёная цэласць.

Цэласць і аднароднасць асобнага светагляду ставяць праблему ўзаемадзеяння з іншымі такімі ж светаглядамі. Канкрэтным выпадкам такога светагляду з'яўляецца рэлігія, якая між тым не толькі не засяроджана ад скрыўлення ці змешвання сваіх каштоўнасцяў больш за іншыя сістэмы, але часта выступае падставаю для канфліктаў. Можна прывесці сама меней тры аргументы на карысць таго, што рэлігійныя канфлікты не маюць сэнсу. Па-першае, перад сучасным чалавекам стаяць іншыя цяжкасці, якія маюць больш аб'ектыўны характар, чым сутыкненні на падставе несупадзення духоўных каштоўнасцяў, а значыць, менш паддаюцца кантролю з боку чалавека. Па-другое, усе рэлігіі маюць пэўную агульнасць, якая выяўляецца, насуперак распаўсюджанай думцы, не ў агульных зместах, але ва ўніверсальных рэлігійных сітуацыях — сітуацыях страху і чакання Богаўлення [2, с. 128]. Менавіта супольнасць светаадчування вернікаў у дачыненні да трансцэндэнтнага, а не супольнасць рэлігійных зместаў ляжыць у аснове супрыроднасці рэлігіяў. Па-трэцяе, калі звярнуцца да беларускай рэчаіснасці, то гісторыя паказвае даўнія традыцыі суіснавання розных канфесій на адной тэрыторыі, што стварае дадатковыя ўмовы для прадухілення мажлівых канфліктаў. Першы і апошні тэзісы не патрабуюць дадатковага абгрунтавання, другі падрабязней разгледжаны ніжэй.

На нашу думку, у абгрунтаванні мажлівасці глыбокага ўзаемадзеяння рэлігій можна абаперціся на дыялагічную анталогію Марціна Бубера, таму асноўная мэта гэтай працы — прапанаваць мадэль ўзаемадзеяння двух цэласных ўстойлівых светаглядаў на падставе філасофіі дыялогу М. Бубера. Такая мадэль будзе сканструявана шляхам выкладання асноўных палажэнняў Буберавай анталогіі і вывядзення з іх правіл ўзаемадзеяння рэлігій.

Немецкі і габрэйскі філосаф XX ст. М. Бубер у сваім вучэнні рабіў вялікі націск на няўхільную прысутнасць побач з чалавекам іншага чалавека, і гэта ўяўляецца адным з галоўных яго дасягненняў, бо па прыяцці такога тэзісу немажліва больш сцвярджаць, што існуе абсалютнае чалавечае Я, Я само па сабе, безадноснае да іншага Я. Такая пазіцыя збудоўвае дыялагічную анталогію, уплывае на гнасеалогію і асабліва на этыку. Любое Я — гэта Я з пары Я—Ты або Я—Яно, прычым гэта розныя Я, аднак заўсёды Я чалавечыя. Галоўнае значэнне для М. Бубера маюць тыя выпадкі, у якіх Ты і Яно таксама характарызуюць людзей, але гэта ні ў якім разе не выключае мажлівасці іншых аб'ектаў рэальнасці рабіцца Ты ці Яно [3, с. 27—28]. Адносіны Я—Ты і Я—Яно можна выкарыстоўваць не толькі для тлумачэння ўзаемадзеяння чалавека з чалавекам і чалавека з аб'ектам, але і ўвогуле для любых відаў ўзаемадзеяння паміж аб'ектамі свету, зразуметымі максімальна шырока: у гэтым сэнсе аб'ектам называецца ўсё, што надзелена рэальнасцю (чалавек, жывёліна, рэлігія, дрэва, этыка). Праз адносіны Я—Ты і Я—Яно можна

патлумачыць і ўзаемадзейне дзвюх рэлігій. Толькі дзвюх, бо, хаця адзін аб'ект можа ўступаць у неабмежаваную колькасць адносін, але ў кожнае імгненне адносіны аднаго роду могуць адбывацца толькі паміж двума аб'ектамі. З возірка на тое, што ўзаемадзейне рэлігійных каштоўнасцяў як падзея адбываецца на паміжасабовым узроўні, будзем казаць, што дзве рэлігіі ўступаюць у адны з дзвюх адносін: Я—Ты ці Я—Яно.

Калі чалавек прамаўляе Я, ён робіцца Я з адносінаў Я—Ты ці Я—Яно, гэта значыць быць Я — у любым разе быць Я ў адносінах да чагосьці іншага. Гэтае іншае бывае двух родаў: Ты і Яно. Свет Яно даецца ў досведзе, кожнае Яно можна жадаць, разумець, кранаць, выкарыстоўваць, разбураць. Яно — гэта рэч сярод рэчаў, Яно мяжуе з іншымі Яно і не валодае ніякімі перавагамі ў параўнанні з імі. Сам факт таго, што Яно мяжуе, паказвае яго прыродную абмежаванасць. Яно не можа быць для Я чымсьці своеасаблівым, адзіным у сваім родзе, але толькі аб'ектам уздзеяння, у выніку, проста сродкам. Аднак, як адзначае М. Бубер, «жыццё чалавечай істоты не абмежавана вобласцю пераходных дзеясловаў» [3, с. 25], і ў чалавека ёсць таксама тое, чаго ён не жадае, не выкарыстоўвае і г. д. Гэта свет Ты. Ты не можа межаваць з іншымі рэчамі, бо Ты не з'яўляецца яшчэ адной рэччу сярод іншых. Я не валодае Ты, і не можа валодаць, калі аб'ект узяўся са стану рэчы сярод рэчаў да ўзроўню Ты, бязмежнага, а значыць, напраўду своеасаблівага. Не валодае, але знаходзіцца ў адносінах.

Усячаснае знаходжанне чалавека ў адносінах абумоўлена своеасаблівай анталагічнай сітуацыяй адказнасці. Адказнасць ў гэтым выпадку разумеецца не як «адказнасць за нешта» ці «адказнасць перад кімсьці», але як пастаянная быццёвая мажлівасць адказаць на зварот іншай істоты. Свет увесь час прапануе сябе чалавеку, і толькі ад чалавека залежыць, прыняць гэтыя прапановы ці не. Прапанова свету праяўляецца ў зваротах ад іншых істот. Такой істотай можа быць чалавек, жывёліна ці нежывы аб'ект, бо і ён «мае адносіны да мяне, як і я да яго — толькі іншым чынам» [3, с. 28]. Адказнасць азначае, што і звароты прысутнічаюць у свеце заўсёды, і мажлівасць адказаць на іх чалавек таксама мае заўсёды.

Ажыццёўленая адказнасць абумоўлівае падзею Сустрэчы дзвюх істот у прасторы Паміж, у якой адносіны адбываюцца паміж Я і Ты, і ў якой Ты ў час адносін абаронена ад вяртання ў свет аб'ектаў. Вяртанне можа адбывацца, мяркуючы з тэкстаў М. Бубера, двума спосабамі. Па-першае, іншы чалавек наўпрост можа зноў пачаць ўспрымаць Ты як аб'ект, Яно (гэта значыць, Паміж проста перастае існаваць), і гэта нармальна, бо любое Ты асуджана вярнуцца ў свет аб'ектаў, таму што для таго, каб утрымлівацца на вышыні Я—Ты, ад людзей патрабуюцца вядомыя намаганні, прыкладаць якія ўсё жыццё немажліва. Свет Яно неабходны чалавеку для нармальнага штодзённага жыцця: «чалавек не можа жыць без Яно. Але той, хто жыве толькі з Яно, той не чалавек», — адзначае М. Бубер [3, с. 49]. Другая мажлівасць разбурэння адносін Я—Ты і вяртання Ты ў свет аб'ектаў заключаецца ў адваротнай крайнасці занадта моцнага адказу на зварот: «Чым мацнейшы адказ, тым мацней ён звязвае Ты, пераўтварае яго ў аб'ект» [3, с. 51]. Ты вяртаецца ў свет аб'ектаў або праз абыякавасць, або праз залішнюю зацікаўленасць: у першым разе Ты аддаецца і выпадае ў свет рэчаў сярод рэчаў, у другім — робіцца занадта блізім і, у выніку, пачынае разглядацца як аб'ект маніпуляцый, бо блізкасць стварае ілюзію поўнай зразумеласці і існавання правоў на іншую істоту, што перашкаджае праяўляцца яе своеасабліваасці. Праз аддаленне або праз набліжэнне — але прастора Паміж разбураецца. Ты мусіць не сыходзіць у свет аб'ектаў, але заставацца сапраўды іншым для таго, каб захаваць сваю існасць.

Той факт, што Ты асуджана вярнуцца ў свет аб'ектаў, не значыць, што не мае ніякага сэнсу прыкладаць намаганні да ўзняцця аб'екту ў свет Ты. Выбар прыкласці ці не прыкласці намаганні для збудавання адносін з іншай істотай на ўзроўні Я—Ты — адна з яскравых праяў чалавечай свабоды і здольнасці быць маральным увогуле. Выбраць, якое месца ва ўласным жыцці чалавека будуць займаць светы Ты і Яно, — гэта чысцюткая праява свабоды выбіраць сваю існасць або, паводле вышэйшай цытаты М. Бубера, — выбару таго, наколькі быць чалавекам і ці быць ім увогуле.

Прадстаўнікі ўсіх рэлігій і, болей шырока, усе рэлігіі праз сваіх прадстаўнікоў могуць ставіцца да іншых рэлігій ці прадстаўнікоў іншых каштоўнасцяў і форм ведаў (напрыклад, навукі), як да Яно ці Ты. Або як да аб'екту, які можна выкарыстоўваць, прыстасоўваць пад сябе, прымаць, адрываць, знішчаць; або як да роўнай сабе своеасаблівай рэальнасці, ад якой сыходзіць зварот да ўзаемадзейня, таксама як і ад мяне — да яе, і якая не менш складаная за маю рэальнасць і патрабуе не меней шчырай зацікаўленасці. Стаўленне да іншай рэальнасці як да рэчы сярод рэчаў мае дзве крайнасці. Па-першае, гэта крайнасць прыстасавання іншага да сваіх уяўленняў і разбурэння тым самым яго своеасабліваасці, знішчэння ўсіх адрозненняў, якія складаюць непаўторнасць асабістага існавальнага кантэксту і раствараюць канкрэтнае быццё ў быцці супольным, якое не можа захаваць ні яскравых, ні бліжых праяў адрознення, бо, каб быць зладжаным механізмам і надалей, мусіць прыраўняць усё, што гэтаму паддаецца, а што не паддаецца — знішчыць. Прыкладам такога стаўлення да іншасці служыць рэлігійны фундаменталізм. У такіх умовах адносіны Я—Ты амаль немажлівыя, бо свабода чалавека скіроўваецца на захаванне сябе ў межах, усталяваных «аб'ектыўна», а не на тое, што шчыра зацікавіцца іншасцю і не падладжваць яе пад свае катэгарыяльныя схемы, але паважліва і з цікавасцю адносіцца да любых існавальных праяваў, нават калі яны не адпавядаюць звыклым уяўленням.

Другую крайнасць складаюць праявы цярылівасці, або талерантнасці (тэрміналагічнае адрозненне ў гэтым выпадку не адыгрывае ролі). Цярылівасць не мае ніякіх пераваг над усеагульным прыраўненнем, бо таксама адносіцца да іншага як да аб'екту са свету Яно. Калі ў першым выпадку адбываецца гвалт над іншасцю аб'екту, то ў другім выпадку аб'екту надаецца поўная свабода існавання без праяў якой бы там ні было зацікаўленасці ў яго быцці паводле прынцыпу «я не кранаю цябе, а ты — мяне». Іншы застаецца на вялікай адлегласці, і чалавек пры цярылівасці не можа не ставіцца да іншага як да больш нізкага ў сацыяльнай,

культурнай, этычнай іерархіі, якога трэба цяпець. Адносінам Я—Ты тут месца няма, бо, нягледзячы на агульную скіраванасць цяпліваасці да мірнага суіснавання, узаемадзеянне застаецца маналагічным.

Відочна, што ў дыялогу рэлігій крайнасці Я—Яно прысутнічаць не могуць. Калі адбываецца сапраўднае ўзаемадзеянне дзвюх рэлігій, то гэта, з аднаго боку, проста ўзаемадзеянне людзей, а з іншага — людзей як носьбітаў рэлігійных каштоўнасцяў. Але пры гэтым адбываецца сустрэча не з каталіком, праваслаўным, мусульманінам ці будыстам, але з чалавекам, якому можна сказаць Ты. Вылучыць адзін — рэлігійны — бок непаўторнага існавання — значыць раскласці цэласць сустрэтага чалавека, які ў любым разе не толькі вернік. Але калі размова ідзе пра сапраўднага верніка, то каштоўнасці рэлігіі мусяць складаць сутнаснае ядро яго светагляду, што дазваляе тут казаць пра асноўны ўплыў веры на цэласць светагляду. Сама каштоўная сістэма рэлігіі не носіць суб'ектыўны характар, але мае статус аб'ектыўна існых уяўленняў, якія падзяляюцца больш ці менш значнай колькасцю людзей, а значыць, забяспечваюць функцыянаванне пэўнай сацыяльнай супольнасці і праяўляюцца ў індывідуальных свядомасцях. Іншымі словамі, пры звароце да іншага чалавека Я звяртаецца не проста да яго як паасобнасці, але да яго як прадстаўніка духоўнай супольнасці, каштоўнасці якой, дапоўнення асабістым досведам іх прымання і нашэння, і складаюць цэласць Ты. Каб Ты заставалася Ты, Я мусяць памятаць, што своеасабліваасць Ты заключана ў веры. Калі Я звяртаецца да Ты, то пры гэтым адбываецца зварот да саміх каштоўнасцяў, якія складаюць існасць Ты, а значыць, да кожнага носьбіта гэтых каштоўнасцяў. Ты робіцца правадніком Я ў сферу аб'ектыўнай рэлігіі ці — болей шырока — любога светагляду, які фармуе пэўную сацыяльнасць. З іншага боку, нават калі разгляданне рэлігійнасці Ты асобна ад цэласці разбурае прастору Паміж, то яно прынамсі стварае ўмовы для наступнага ўзвышэння да ўзроўню Ты, бо ўяўляецца прайвай зацікаўленасці ў іншым у прамежак існавання адносінаў Я—Яно і дапамагае далейшаму звяртанню «на Ты».

Калі за любой канкрэтнай верай стаяць сістэмы каштоўнасцяў, то лагічна адшукаць агульнае ў іх і гэтым знайсці мажлівасці для дыялогу, але гэта фальшывы шлях. Рэлігіі, паводле М. Бубера, аб'ядноўваюцца сітуацыяй чакання, а не зместамі, што можна патлумачыць з пункту гледжання яго анталогіі: калі выбіраць з *цэласных* рэлігій элементы, якія супадаюць з элементамі іншых вучэнняў, то, па-першае, у выніку атрымаецца складзенае з разнародных ідэй вучэнне, якое не зможа выканаць функцыі рэлігіі. Па-другое, Я не зможа не адносіцца да «нявыбраных» элементаў як да Яно, зрэшты, як да аб'екту трэба адносіцца і да ўсёй рэлігіі, каб пачаць раскладаць яе на часткі і вылучаць пэўныя з іх. Такімі пошукамі маральнай скіраванасці занятая ў асноўным нерэлігійныя людзі, і памкненне збудаваць свецкую этычную сістэму на падставе рэлігіі цалкам тлумачыцца неразуменнем таго, што палажэнні рэлігіі робяцца бессэнсоўнымі пасля элімінацыі з яе вучэння Бога, бо ён і забяспечвае для верніка існаванне і функцыянаванне маральных з'яў: гарантуе дабро, дапускае зло, дае свабоду выбіраць і г. д. Каталіцкі мыслер Макс Шэлер заўважае, што нават такая прывабная для збудавання свецкай маралі катэгорыя, як хрысціянская любоў, губляе значнасць без Бога, бо яна неабходна суправаджаецца зваротам да Бога як да ідэалу, сама існасць якога заключана ў «любіць — рабіць ласку — служыць» [4, с. 77]. Таму ніводзін элемент іншай рэлігіі не можа быць прызнаным больш важным за іншыя. Сутнасць дыялогу рэлігій заключаецца ў безумоўным прызнанні і шчырай зацікаўленасці своеасабліваасцю адной рэлігіі з боку іншай без адмаўлення ад сваёй своеасабліваасці.

Такім чынам, анталагічнасць адказнасці і адрозненне двух тыпаў адносінаў, у якія ўступае чалавек, дазваляюць пабудаваць мадэль узаемадзеяння рэлігій у сучаснасці. У кожнай канкрэтнай сітуацыі, нягледзячы на тое, што колькасць адносінаў увогуле не абмежавана, прысутнічаюць праз сваіх прадстаўнікоў дзве рэлігіі. Кожная з іх усячасна прапануе сябе іншаму боку адносінаў, і наадварот. Рэлігіі могуць уступаць у адносіны тыпу Я—Ты ці Я—Яно. Кожны тып адносінаў неабходны для нармальнага ўзаемадзеяння: першы — у імгненні, калі трэба ўзнесціся над індывідуальнымі перакананнямі і сацыяльнымі каштоўнасцямі, г. зн. маральна немажліва не сказаць Ты; другі — падчас штодзённага існавання. Неабходнасць прысутнасці абедзвюх тыпаў адносінаў абумоўліваецца тым, што жыць толькі ў свеце Ты ці ў свеце Яно немажліва. Жыць толькі ў свеце Ты патрабуе наймавернага напружання істоты, што, у сваю чаргу, робіцца прычынай суцэльнай скіраванасці на Ты, а значыць, усё большага яго апрадмечвання і абыякавасці да ўласнага светагляду. Жыць толькі ў свеце Яно адмаўляе ўсякую мажлівасць Сустрэчы дзвюх рэлігій у прастору Паміж, бо вядзе да знішчэння своеасабліваасці ці да талерантнай абыякавасці да яе. Выбар таго, якую частку ва ўзаемадзеянні будуць складаць адносіны Я—Ты, а якую — Я—Яно, забяспечваецца момантам чалавечай свабоды. Такая мадэль дазваляе захаваць бесконцую своеасабліваасць сваёй рэлігіі і ў імгненні дыялогу прызнаваць бясконцую ж своеасабліваасць іншай.

Спіс цытаваных крыніц

1. Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов // Достоевский и Ницше. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов. — СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2016. — С. 207—380.
2. Бубер, М. Диалог / М. Бубер // Два образа веры / М. Бубер. — М. : АСТ, 1999. — С. 122—161.
3. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер // Два образа веры / М. Бубер. — М. : АСТ, 1999. — С. 24—121.
4. Шелер, М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. — СПб. : Наука : Университет. кн., 1999. — 231 с.