

DIALOGO PRINCIPAS KAIP RELIGINIO PLIURALIZMO PAGRINDAS

Lina Valantiejūtė

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

El. paštas: lina.valantiejuite@gmail.com

Šiame straipsnyje siekiama parodyti, kad dialogas, suprantamas visų pirma kaip santykis su Kitu, leidžia ne tik esmingai (per)interpretuoti vyraujančią tarpreliginio dialogo kaip formalių sąveikos modelių tarp religijų sampratą, bet ir religinio pliuralizmo fenomeną atskleidžia kaip iš pagrindų dialogišką. Martino Buberio dialogo kaip santykio samprata bei Emmanuelio Levino išvalgos ir dialogo, kaip pažintinio santykio, kritika leidžia ne tik parodyti pliuralizmo fenomeno vidinį paradoksą – neredukuojamą daugio ir įvairovės reikalavimą tuo pat metu siekiant tą daugį valdyti ir institucionalizuoti, – bet ir paaikškinti angažavimosi tarpreliginiam dialogui galimybę.

Pagrindiniai žodžiai: dialogas, Buberis, Levinas, pliuralizmas, Kitas.

Dialogas tarp skirtingų religijų, tarp jas reprezentuojančių institucijų ir asmenų, konkretų tikėjimą išpažįstančių žmonių jau yra tapęs Vakarų pasaulio socialinio gyvenimo siektina norma, kurią mėginama įvairiausiais būdais puoselėti ir palaikyti. Įsitikinimas, kad nėra kito taikaus ir pagarbaus būdo religijoms sugyventi globalizuotame pasaulyje, skatina ne tik patį tarpreliginį dialogą, bet ir vis įdėmesnius teorinius šio fenomeno apmąstymus.

Kasdienėje kalboje būtent dialogas dažniausiai pasirodo kaip viena iš galimų ir pageidautinų sąveikos tarp religijų formų dažnai net nesusimąstant, kad tokia forma – ne tik vos viena iš galimų, bet ir gana nauja (Wierzbicka 2006: 680)¹.

Religinio pliuralizmo problemą analizuojančiuose teoriniuose veikaluose matoma panaši tendencija: tarpreliginio dialogo būtinybė motyvuojama jo savaimine verte, tačiau pati dialogo sąvoka neišplečiama, plačiau netematizuojama. „Tarpreliginis dialogas – tai religijų tarpusavio sąveikos forma, kurioje skirtingų religinių tradicijų atstovai angažuojasi pokalbiui apie įvairius skirtingų religinių tradicijų aspektus, gyvenimo modelius“ (DiNoia 1992: 30) – būtent tokia tarpreliginio dialogo samprata vyrauja daugumoje religinį pliuralizmą ir tarpreliginį dialogą analizuojančių veikalų. Pirmasis sąvokos dėmuo – tarpreligiškumas, kaip religijų tarpusavio sąveika, – daugeliui teoretikų atrodo problemiškas, o antrasis dėmuo – dialogas – šiame kontekste yra tarsi savaime suprantamas, matomas kaip

¹ Pavyzdžiui, anglų kalboje dialogo sąvoka pačiuose įvairiausiuose kontekstuose – politiniame, socialiniame, kultūriniame ar religiniame – intensyviau pradėta vartoti tik maždaug XX a. viduryje. Žinoma, pats žodis žodynuose

buvo ir anksčiau, tačiau jo reikšmė esmingai pakito, įgavo naujas apibrėžtis ir todėl galėjo būti perkelta į jau minėtus kontekstus.

formalus skirtingų religijų sąveikos modelis ar būdas, bet sąvokos turinys beveik nekvestionuojamas. Tokiame kontekste retai keliamas klausimas, kas apskritai yra dialogas? Ką reiškia dialogas tarp religijų, kaip jis įmanomas ir kas jį grindžia, kaip jis gali įvykti religinio pliuralizmo sąlygomis ten, kur skirtumai yra ne tik akivaizdūs, bet esminiai, liečiantys tikinčio žmogaus egzistencijos pagrindus.

Kaip rodo anksčiau pateikta citata, atsakydami į šiuos klausimus, teoretikai dažniausiai remiasi dialogo kaip komunikacijos ir pokalbio samprata: „Dialogas – tai pokalbis apie...“ Tačiau kodėl būtent pokalbis suvokiamas kaip vienintelis taikų ir nekonfliktišką santykį tarp religijų laiduojantis sąveikos būdas religinio pliuralizmo sąlygomis ir kaip jo pareikalavimas tampa savaime suprantamas?

Toks dialogo redukavimas į pokalbį tampa įmanomas, nes filosofiniame kontekste religinis pliuralizmas kur kas dažniau nei santykio su Kitu aspektu yra analizuojamas skirtingų religijų santykio su tiesa kontekste. Moksliniame diskurse būtent ši prieiga prie religinio pliuralizmo klausimo yra vyraujanti, o svarbiausias klausimas, į kurį mėginama atsakyti, – kaip dera suvokti religijų daugį ir iš kur jį kildinti. Čia angažavimasis dialogui grindžiamas lyg ir natūraliu noru, kad religijos taikiu būdu sąveikaudamos – komunuodamos ir kalbėdamos – išsiaiškintų tikrąją tiesą, pasiektų bendrą supratimą ar bent sutarimą, kad susitarti neįmanoma.

Tačiau natūralus noras susitarti tampa savotiškais spąstais ir nukreipia dėmesį nuo gilesnio klausimo: kaip teoriškai įmanoma paaiškinti angažavimąsi dialogui religinio pliuralizmo sąlygomis, kuo grindžiamas

dialogo troškimas. Akivaizdu, kad tiek dialogas, tiek pliuralizmas – du tarpusavyje susiję fenomenai, tačiau šio ryšio prigimtį dar reikia atskleisti.

Tam nepakanka susieti abi – religinio pliuralizmo ir dialogo – temas, bet būtina žengti dar vieną žingsnį: užklausti dialogo fenomeną bei kritiškai įvertinti ir kartu perinterpretuoti paplitusias religinio pliuralizmo sampratas. Pliuralizmo fenomenas savo iš pamatų dialogišką prigimtį atskleidžia būtent iš Martino Buberio siūlomos, o Emmanuelio Levino dar pagilintos dialogo, kaip pamatinio santykio, laikyenos Kito atžvilgiu išlaikančios jo sąvastį ir kartu įgalinančios supratimą, perspektyvos. Taigi šiame straipsnyje siekiama parodyti, kad visuotinis ir toks įprastas šiuolaikiniame pasaulyje tapęs tarp religinio dialogo reikalavimas ir angažavimasis dialogui tampa logiškas ir kaip įmanomas iškyla tik pakeitus prieigą prie paties religinio pliuralizmo fenomeno ir interpretuojant jį ne tiesos aspektu, bet žvelgiant iš santykio su Kitu perspektyvos.

Norint šį teiginį pagrįsti, visų pirma tenka suprobleminti dialogo sąvoką ir atsakyti į klausimą, kas sudaro dialogo fenomeno šerdį.

Dialogas kaip santykis su vienatiniu Kitu: Buberio ir Levino perspektyvos

Galimybių tematizuoti ir aptarti dialogo fenomeną yra daugybė, o atsakyti į klausimą, kas yra dialogas, regis, tiek pat paprasta, kiek ir sudėtinga. Kaip taikliai savo knygos *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris* įvade pažymi Mintautas Gutauskas:

Dialogas nėra skaidrus fenomenas. Nors visi daugiau ar mažiau žino, kas yra dialogas,

vienaip ar kitaip tai supranta savo asmeninės patirties pagrindu, kai tik kritinė refleksija pradeda klausti, kas yra dialogas, susiduriame su tuo, kad nėra aiškių dialogo apibrėžčių. <...> Kuo labiau bandoma tikslinti dialogo struktūrą, tuo daugiau randama argumentų išskaidyti dialogo tapatybę į atskiras sritis, kurių kiekviena turėtų savo dialogo formą (Gutauskas 2010: 13–14).

Vis dėlto kasdienėje kalboje dialogas dažniausiai suvokiamas visų pirma kaip komunikacija, apsikeitimas ir dalijimasis informacija, tiesiog tam tikra bendravimo ar pokalbio forma. Kita vertus, egzistuoja ir dialogo, kaip aukštesnės komunikacijos formos, išskirtinės visų pirma savo verte, samprata. Atsižvelgiant į tai, galima sakyti, kad visos skirtingos dialogo fenomeno sampratos išsitenka plačioje jį aiškinančių ir interpretuojančių teorijų amplitudėje, kurios viename gale aptinkame dialogo, kaip išimtinai dialoginio santykio, sampratą, o kitame – dialogo, kaip anoniminės dalykinės komunikacijos, supratimą. Pirmuoju atveju dialogas suvokiamas kaip visiškai išskirtinis įvykis, pokalbis (jei apskritai pokalbis), turintis tokias kokybines apibrėžtis, kurios visiškai išskiria jį iš visų kitų įvykių, paverčia visiškai unikaliu išgyvenimu (Agne, Tracy 2009: 177). Antroji dialogo samprata nurodo, kad dialogas yra kasdienė rutininė komunikacija, kurioje dalyvaujame, su kuria kasdien susiduriame ir kuri visų pirma pasireiškia kaip gebėjimas kurti bendrą prasmę gyvenamajame pasaulyje, susitarti ir veikti kartu (Berger, Luckman 1999: 191).

Abi šios radikalizuotos priegios, be didelių ir reikšmingų skirtumų, turi tam tikrų ir šiuo atveju esminių panašumų. Svarbiausias iš jų – faktas, kad netgi visiškai formaliai žvelgiant dialogas neįmanomas be Kito, be

dialogo partnerio. Neįmanoma nei susitikti, nei kalbėtis „su“, nei „apie“ kažką, jei nėra to, kuris susitinkamas, su kuriuo kalbamasi ar į kurį nebyliai kreipiamasi, kuriam atsakoma. Pažįstamas ar nepažįstamas, svetimas ar savas, konfrontuojantis ar pritariantis Kitas yra būtina ir neatšaukiama dialogo sąlyga. Tačiau Kito vaidmuo ir svarba bei samprata dialoge skiriasi ir priklauso nuo pasirinktos teorinės priegios. Kai kuriais atvejais dialogo partneris, Kitas, gali būti suvokiamas tiesiog kaip anoniminis tam tikro socialinio vaidmens atlikėjas (Berger, Luckman 1999: 50), tačiau ir dialogas čia savo ruožtu suprantamas kaip neproblemiškas, gal net neįpareigojantis pokalbis apie kažką ar dėl kažko.

Nors tokia dialogo interpretacija galima, tiek pačiam dialogo tematizavimui, tiek tarpreliginio dialogo reikalavimui religinio pliuralizmo sąlygomis pagrįsti, pamatiškai svarbu užčiuopti tai, kas dialogą atskiria nuo pokalbio ir paprastos komunikacijos, kas leidžia dialogą pavadinti dialogu. Martino Buberio dialogo filosofija pasiūlo savitą sprendimą, nes centrine dialogo ašimi paverčia būtent santykį, o ne bendrą prasmę, susikalbėjimą ar gebėjimą koordinuoti veiksmus. Dialogas, kitaip nei kasdienės sąveikos ir pokalbiai, yra įvykis, kurio centras yra pats dialoginis santykis su Kitu. Dialogo kaip tokio nėra, jis neįvyksta, jei neįsisteigia santykis, o Kitas nepamatomas kaip tikrai autentiškas Kitas, kaip dialogo partneris.

Nuosekliai ir išsamiai visą savo dialogo filosofiją Buberis išskleidžia knygoje *Dialogo principas I: Aš ir Tu* (Buber 1998). Žinoma, iš visos Buberio filosofijos „ištraukti“ tik dialogo sąvoką ir tarsi niekur nieko nagrinėti jo struktūrą ar apibrėžtis yra labai keblus uždavinys. Tai tampa sudėtinga, nes pati

dialogo sąvoka čia nėra tiesiog sąvoka, ji yra svarbiausia ir „įsodinta“ į platų ir reikšmingą kontekstą, iš kurio išimta ima atrodyti mažų mažiausiai neužbaigta. Tačiau šio straipsnio tikslas nėra nei plačiai išanalizuoti visus Buberio dialogo filosofijos aspektus, nei visas galimas jos implikacijas. Veikiau siekiama glaustai parodyti, kad būtent ji geriausiai leidžia užčiuopti religinio pliaralizmo fenomeno dialogiškumo pamatą.

Visų pirma todėl, kad kartinė visos Buberio dialogo filosofijos sąvoka – santykis arba susitikimas. Kaip jau buvo užsiminta, buberiškai suprastas santykis yra ne vienas iš dialogo komponentų, ne kokias nors būtina dialogo sąlyga, bet vienintelis ir pats esmingiausias binarinio dialogo elementas. Dialogas yra santykis, kuris įvyksta. Būtent santykio ir susitikimo plotmė išskiria dialogą iš visų kitų susitikimų ar pokalbių, atskiria jį nuo komunikacijos, o dar tiksliau – „aukščiausiomis akimirkomis dialogas peržengia“ (Buber 2001: 52) komunikacijos ribas.

Buberiui dialogas tikrai nėra dviejų subjektų apsiskeitimas informacija, jų veikimas kartu, gebėjimas koordinuoti veiksmus, susikalbėti ar susitarti. Nors, žinoma, ir visa tai gali būti, kaip gali ir nebūti, tačiau vienintelis ir pagrindinis dialogo išeities taškas yra pats santykis, kaip pamatinio žodžio Tu ištarimas, Kito susitikimas kaip vienatinio ir visiškai Kito. Tik tariant Tu, anot Buberio, įvyksta dialogas, steigiamas santykio pasaulis, o ne du subjektus ar objektus susaistantis ryšys: „Aš tampa Aš tik tavajame Tu; tapdamas [savuoju] Aš sakau Tu. Tikras gyvenimas visuomet yra susitikimas“ (Buber 1998: 80).

Kitas esminis dialogo elementas – dialogo partneris, Kitas. Buberio filosofijoje

jis, nors ir neapibrėžiamas ir nesaistomas išorinių sąvokų, taigi formaliai žiūrint neturiningas, vis dėlto yra identifikuojamas kaip visiškai realus ir tuo pat metu radikaliai Kitas. Dialogas Buberiui visada yra konkretus santykis su Kitu, kuris jame atsiskleidžia kaip visiškai konkretus, visiškai autentiškas, kaip būnantis visa savo esybe ir besileidžiantis į santykį, kaip tas, kuris atsiveria ir leidžia dalyvauti savojoje būtyje (Buber 1998: 174).

Dialogą visų pirma kasdienės komunikacijos aspektu aiškinančioms teorijoms toks svarbus dalykiškumas, kaip temų, objektų, klausimų laukas, pasak Buberio, neturi dialogo vyksmui jokios pozityvios įtakos, niekaip nelemia galimybės dialogui įvykti. Veikiau priešingai, anot Buberio, dialogą kurstant, jo intencionaliai siekiant ar mėginant surežisuoti, jis greičiau virsta plepalais *apie* kažką, nei tikru betarpišku, spontanišku, nuoširdžiu dialogu (Buber 2001: 189). Galbūt todėl, kaip nėra jokių temų, dalykų, objektų ar dar ko nors, kurie patys savaimė vestų į dialogą, taip nėra ir negali būti jokių išorinių kitybės apibrėžčių, kurios galėtų sutrukdyti santykiui įvykti. Joks Kitas nėra toks Kitas, kurio nebūtų įmanoma susitikti, nėra tam netinkamos vietos, laiko, kokių nors socialinių aplinkybių.

Kita vertus, dera pažymėti, kad nepaisydamas dialogo išorinio neaprašomumo, santykio ir Tu formalaus neturiningumo, Buberis *Tarpžmogiškumo praduose* pateikia tai, ką pavadina „tikrojo pokalbio požymiais“ (Buber 2001: 186). Iš jų bent iš dalies galima rekonstruoti kliūtis, kurios gali iškilti kelyje į dialogą. Dialogas, kaip santykis, neprivalo įvykti, jis negali būti surežisuotas, jis gali nutrūkti dėl kitų žmo-

nių kaltės (Buber 2001: 73). Buberis visa tai mato ir įvertina, tačiau išlieka nuoseklus ta prasme, kad net ir kalbėdamas apie galimas kliūtis jis visų pirma kreipia dėmesį į galbūt nedialogišką abiejų partnerių laikyseną ir nusiteikimą vienas kito atžvilgiu, ir čia niekaip nefigūruoja įsitikinimų, nuomonių, požiūrių skirtumo klausimas. Tai ypač svarbu pabrėžti, kai kalbama apie tai, kas vadinama socialiniais santykiais (Buberis jų sampratą kiek savitai modifikuoja ir vadina tarpžmogiškais santykiais (Buber 2001: 167)) ir dialogo, kaip santykio, galimybę ne tarpasmeninėje, bet socialinėje plotmėje. Šiai plotmei priklauso ir šio straipsnio kontekste svarbus tarpreliginis dialogas, kuris, neretai teigiama, neva negali vykti ar būti visavertis būtent dėl to, kad kalbama apie pamatinių ir neredukuojamų religinių įsitikinimų atsisakymą ar niveliavimą. Tačiau interpretuojant tarpreliginį dialogą būtent per buberiškai suprasto dialogo prizmę iškyla toks dialogo supratimas, kuriame Kitas ne tik neprivalo atsisakyti savo įsitikinimų, bet priešingai – dialogo vyksme, santykio plotmėje, „karalystėje, kurioje įsitikinimų dėsniai negalioja“ (Buber 2001: 54; Buber 1998: 131) kitoniškumas yra priimamas ir išsaugomas. Nuosekliai žiūrint, Kitas išlieka nedalomas, vientisas, kaskart konkretus dialogo partneris, nepaisant jokių jo įsitikinimų ar nuostatų.

Štai kaip netrumpoje ištraukoje tai aprašo Buberis:

Svarbiausia tikro pokalbio sąlyga yra tai, kad kiekvienas pripažintų, jog jo partneris yra šis, būtent šis žmogus. Aš suvokiu jį, suvokiu, kad jis yra kitas, esmiškai kitas negu aš, kad jis yra kitas negu aš savitu, tik jam vienam būdingu ir nepakartojamu būdu, ir aš priimu žmogų, kurį suvokiu, tad galiu visiškai

ramiai savo žodžiais kreiptis į jį, būtent į jį. Galbūt retkarčiais man teks savo požiūrį visu rimtumu priešinti jo požiūriui. Tačiau tai jokių būdu nereiškia, kad aš siekiu išklabinėti jo įsitikinimus, svarbu tai, kad šį asmenį, šį asmenišką įsitikinimų nešėją aš priimu su visa savita jo tokiabūte, iš kurios išaugo visi jo įsitikinimai, net ir tie, kurių klaidingumą turiu žingsnis po žingsnio įrodinėti. Sakau „taip“ asmeniui, su kuriuo kovaju, kovaju su juo partneriškai, patvirtinu jį kaip tvarinį ir kaip kūrinį, jį, stojantį prieš mane, patvirtinu jį, kaip prieš mane stovintį (Buber 2001: 177–178).

Tad ir tarpreliginis dialogas visų pirma yra ne pokalbis ir ne formali sąveika tarp skirtingas religijas išpažįstančių žmonių ar joms atstovaujančių institucijų vienos tiesos akivaizdoje, bet iš tiesų įvyksta santykio su Kitu plotmėje, kur Kitas, jei tik sutinkamas kaip Kitas, jei jam tariamas pamatinis žodis Tu, visada išlieka dialogo partneris, nepaisant jo religinių įsitikinimų ir nuomonių skirtumų. Tarpreliginis dialogas čia iškyla ne kaip būdas ar metodas religijoms sąveikauti vienai su kita, ne kaip poreikis vienaip ar kitaip suderinti savo religinius įsitikinimus, atrasti egzistuojantį pamatinį bendrumą ir vieną visiems tinkančią tiesą, kurios pagrindu būtų įmanoma veikti kartu, bet kaip visų pirma atsigręžimas į šalia esantį Kitą ne dėl jo skirtingos ar su mano sutampančios nuomonės bei išsakomo požiūrio, bet nepaisant jo. T. y. Kitas man yra svarbus kaip toks, kaip tas, per kurį išsipildo žmogiškumas (Buber 1998: 104), o įsitikinimų įvairovė dialogo negali nei paskatinti, nei jam sutrukdyti. Maža to, būtent Buberio dialoginio santykio kontekste kitybė net ir socialiniuose santykiuose iškyla kaip fundamentaliai neredukuojama, visiška ir „apsaugota“ nuo utilitarinio,

technologinio ar mechanistinio traktavimo (Charne 1977: 171).

Buberio dialogo samprata visų pirma rodo atpažįstamą kasdienę patirtį ir leidžia užčiuopti tam tikrus esminius paties dialogo fenomeno bruožus, todėl teoriniuose diskursuose ji vis dėlto neišvengiamai išskyla kaip viena iš galimų ir tikrai svarbių dialogo analizės ir interpretacijos priemonių. Būtent dviejų pagrindinių buberiškojo dialogo elementų pabrėžimas vienaip ar kitaip permelkia teorines dialogo interpretacijas, kad ir kokios skirtingos jos būtų. Maža to, tai neretai tampa savotišku teoriniu „idealaus dialogo“ matu, t. y. buberiškai suprastas dialogas figūruoja kaip siekiamybė (Agne, Tracy 2009: 171), „tikro“ dialogo prototipas.

Tačiau net ir išryškinus santykio matmenį ir Kito vienatumą bei svarbą pačiame santykyje, atskleidus, kad dialogas nereikalauja išankstinio bendrumo nuomonių ar požiūrių lygmeniu ir nėra „sąryšio tarp besikalbančių žmonių patirtis“ (Levinas 2001: 298), išlieka klausimas, kas grindžia tokią dialogo sampratą, kaip dialogas, kaip santykis, apskritai tampa įmanomas.

Atsakant į taip formuluojamą klausimą svarbios tampa filosofo Emmanuelio Levino įžvalgos. Jo filosofijoje Kito ir santykio su juo klausimas yra ne tik išsamiai išplėtotas, bet ir įgauna naujas apibrėžtis, kurios yra svarbios ir šio straipsnio kontekste tematizuojant dialogą. Dialogo klausimas Levino filosofijoje taip pat eksploatuojamas, tačiau skleidžiasi visų pirma kaip dialogo kritika ir dialoginio santykio permąstymas, parodant, kad tai, kas jį grindžia, yra pamatinis socialumas, implikuojantis etinį santykį su Kitu. Taigi dialogas Levinui ne tik nėra paprastas pokalbis, bendrumo ir vienos tiesos paieškos pastanga, bet net ir buberiškoji dialogo kaip

santykio apibrėžtis neišsemia viso santykio sąvokos turinio.

Levinas, tematizuodamas dialogą savajame to paties pavadinimo tekste² atkreipia dėmesį į tai, kad dialogu labai dažnai vadinamas išimtinai pažintinio pobūdžio veiksmas ar veikimas, kurio pagrindinis tikslas arba pažinti Kitą, arba pasiekti abipusį sutarimą ir supratimą. Tokia dialogo samprata, anot jo, išauga iš visos Vakarų metafizinio mąstymo tradicijos ir atskleidžia pagrindinį tokio mąstymo bruožą – Vakarų mąstymas yra imanentiškas, šaltiniu matantis pats save, o ir užsibaigiantis savižina (Levinas 2001: 289). Ši Levino filosofijos įžvalga veda prie racionalistinio, sutapimu viename universaliame prote (Levinas 2001: 294) pagrįsto, dialogo kritikos. Dialogas, kuriame Kitas yra panaikinamas per į sutapimą vedantį pažinimą, anot Levino, nėra joks dialogas. Vienas kito supratimas, susikalbėjimas kaip sutapimas vienos tiesos akivaizdoje, viename prote panaikina pamatinį dialogo dėmenį – Kitą ir kartu kreipimosi į jį prasmę. Būtent šiuo aspektu visas Vakarų metafizinis mąstymas pasirodo kaip esąs alergiškas kitybei, nes siekia visų pirma ją pažinti ir tokiu būdu pasisavinti: „Vakarų filosofija sutampa su tokiu kito atskleidimu, kuriame kitas, reikšdamasis kaip būtis, praranda savo kitybę. Nuo pat jos vaikystės filosofiją lydi kito, pasiliekančio kitu baimė, neįveikiama alergija“ (Levinas 1999: 45).

Buberis, kaip minėta, taip pat aiškiai nurodo, kad dialogas, kaip santykis, pamatiškai reikalauja Kito, pamatyto kaip Kitas, ir kreipimosi į jį kaip į Tu. Tokį santykį

² Omenyje turimas tekstas „Dialogas“ įtrauktas į Levino knygą *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą* (Levinas 2001).

grindžia ne dalykiškumas ir ne bendras tikslas ar objektyvios aplinkybės. Tačiau Levinas savo ruožtu teigia dar radikaliau:

Dialoge atsiveria absoliuti distancija tarp Aš ir Tu, absoliučiai atskirų dėl neišreiškiamos jų intymumo paslapties, kiekvienam esant unikaliai savo rūšies aš ir tu, absoliučiai kitam vienas kito atžvilgiu, be jokio bendro mato ar srities, kurioje galėtų atsirasti koks nors sutapimas, <...> tačiau kartu būtent čia išsiskleidžia <...> nepaprastas ir netarpiškas dialoginis santykis (Levinas 2001: 289–290).

Taigi dialogą įgalina, dialoginį santykių steigia ne bendrumas ar siektina vienovė, bet, paradoksaliai, absoliuti distancija tarp Aš ir Tu. Tokia distancija, kuri neturi nieko bendra su erdvinėmis ar laikinėmis apibrėžtimis ir nematuojama atstumu. Tai dialoge atsiverianti distancija, kuri niekaip negali pasiduoti sutapimui ir yra neįveikiama net mąstymui. Tokios distancijos sunaikinimas – tai Kito pasisavinimas ir drauge dialogo neįmanomybė, nes tik todėl, „kad Tu yra absoliučiai Kitas negu Aš, egzistuoja dialogas vieno kitam“ (Levinas 2001: 300).

Akivaizdu, kad tematizuodamas dialogą ir pateikdamas jo kritiką kaip racionalaus veikimo vienos tiesos paieškos kryptimi, Levinas remiasi buberiškąja skirtimi tarp Aš–Tai ir Aš–Tu, dialogo kaip santykio ir įvykio samprata, tačiau jis žengia dar toliau. Dialogas, kuris, anot Levino, „nėra vien kalbėjimo būdas. Jo reikšmė turi visuotinę svarbą“ (Levinas 2001: 300), pasirodo kaip pamatiniu socialumu grįstas etinis santykis, esantis pirmiau už mąstymą (Levinas 2001: 295). Būtent ši Levino įžvalga savotiškai įgalina pagilinti buberiškąją dialogo kaip santykio sampratą, nes ne tik leidžia nureikšminti įsitikinimų ir nuomonių skirtumus dialoge, bet ir demonstruoja, kad etika yra pirmiau ir daugiau nei mąstymas

ir net pirmiau bei daugiau nei dialoginio santykio patirtis (Levinas 2001: 307). Taigi dialogas šiuo atveju skleidžiasi ne tik kaip tiesiog buvimo pasaulyje būdas, bet ir kaip toks būdas, kuris yra grįstas pamatine etine atsakomybe Kitam.

Mintis, jog dialogas ne tik nereikalauja bendrumo, bet ir pats atskleidžia „tarpžmogišką santykį, pamatinį socialumą“ (Levinas 2001: 297), kuris pasirodo kaip absoliuti distancija, kuri „*pati savaimė* reiškia skirtį ir ryšį tarp Aš ir Tu kaip pašnekovų“ (Levinas 2001: 300), leidžia kreipti žvilgsnį į religinio pliuralizmo problemą. Jei jau pamatinis ir neredukuojamas skirtumas tarp Aš ir Tu bei absoliuti distancija, o ne bendrumas ir bendras supratimas yra dialoginio santykio pagrindas, tai kaip tuomet reikėtų suprasti ir vertinti religinio pliuralizmo situaciją, kurioje tarpreliginio dialogo reikalavimas dažniausiai iškyla kaip savaiminis ir visų pirma remiasi bendrumo paieška vienos tiesos akivaizdoje. Dialogas čia suvokiamas kaip racionaliausias sprendimas, „skirtas sustabdyti prievartą – grąžinantis pašnekovus į protą, įvedantis vienbalsiai trokštamą taiką“ (Levinas 2001: 295). Būtent leviniškoji racionalaus dalykinio dialogo kritika, tokio dialogo, kaip galbūt prievartinio, atskleidimas drauge su buberiškąja dialogo, kaip dialoginio santykio su Kitu, samprata tampa tais įrankiais, kurie leidžia naujai užklausti apie pačius religinio pliuralizmo pagrindus ir kritiškai įvertinti vyraujančias sampratas bei parodyti, kad jos yra nedialogiškos, nes ten nelieka vietos autentiškai suprastam Kitam.

Religinis pliuralizmas – pamatinio dialogiškumo paieškos

Ne tik dialogo, bet ir pliuralizmo sąvoka šiais laikais yra ypač intensyviai eksploatuojama

pačiuose įvairiausiuose kontekstuose. Ji aptinkama ir teoriniame diskurse, ir viešojoje erdvėje, vis dažniau ir kasdienėje kalboje. Kartu tai ir viena tų sąvokų, kuriomis apibūdinamas taip sunkiai identifikuojamas ir apčiuopiamas mūsų gyvenamas laikotarpis. Visapusiška įvairovė vis didesniu mastu tiesiog įsiveržia į mūsų kasdienybę³, o sąvoka „pliuralizmas“⁴, regis, tampa pačios įvairovės sinonimu.

Vartojant pliuralizmo sąvoką religijos kontekste, dėmesys taip pat kreipiamas religijų įvairovės, skirtingų religinių tradicijų sugyvenimo modelio paieškos kryptimi. Religinis pliuralizmas pačia plačiausia prasme visų pirma nurodo tiesioginį religijų įvairovės patyrimą (Pratt 2007: 245). Tačiau čia savo ruožtu turimas omenyje ne patyrimas kaip žinojimas, kad egzistuoja daug įvairių religijų, bet konkretus susidūrimas, susitikimas su kitos religijos, kito tikėjimo žmonėmis (Barnes 2005: 407). Tokia situacija kaip problemiška pasirodo suvokus, kad tvirti religiniai įsitikinimai nėra tik skonio reikalas ir reikšmingai skiriasi nuo tiesiog paprastos nuomonės turėjimo vienu ar kitu klausimu. Sąveika su kitomis religijomis, su kita tikėjimą išpažįstančiais žmonėmis atsiveria kaip gana dramatiškas ir giluminis savosios religinės tapatybės, o drauge ir visos egzistencijos užklausimas. Taigi kyla ne tik

praktinis, bet ir egzistencinis klausimas, kaip bendrauti su kito tikėjimo žmogumi, kaip žiūrėti į jo išpažįstą tikėjimą ir tuo pačiu metu neprarasti savosios religinės tapatybės. Ir būtent čia kaip spontaniškas atsakymas į pirmą vietą iškyla jau toks įprastas tapęs religinio dialogo reikalavimas, nurodantis būtinybę įsiklausyti, išgirsti ir bandyti suprasti Kitą.

Toks spontaniškas atsakymas perša mintį, kad tarpreliginio dialogo pagrindas yra pats religijų įvairovės, pliuralizmo faktas. Neva jei jau esama skirtingų religijų ir jas išpažįstančių žmonių, kuriems reikia gyventi viename pasaulyje, tai nėra kito būdo, kaip tik kalbėtis, tartis, diskutuoti ir ieškoti bendrų visiems tinkamų sprendimų. Kitaip tariant, tenka leisti į dialogą, nes tik jis, regis, laiduoja galimybę susikalbėti ir sugyventi kartu ne konfrontuojant ir skaldantis, bet taikiai ieškant bendrų sprendimų. Tačiau religijų daugio situacijoje kuo puikiau galima angažuotis kitoms, nebūtinai taikioms, nebūtinai į supratimą ir sutarimą orientuotoms religijų sąveikos formoms, o istorija rodo, kad būtent karingos ir galios santykiais paremtos sąveikos formos ilgą laiką ir buvo pačios populiariausios (Fletcher 2007: 532–533). Taigi dialogo reikalavimui pagrįsti pats įvairovės faktas yra svarbus, tačiau nepakankamas, ir tai puikiai atskleidžia teorinis sąvokos kontekstas.

Moksliniame kontekste pliuralizmo sąvoka dažniausiai yra vartojama dviem pagrindinėmis prasmėmis. Tiesa, kad visų pirma šiuo terminu apibūdinamas šiuolaikiniam pasauliui būdingas ne tik religinių, bet ir mokslinių, etinių, kultūrinių, ekonominių, politinių, filosofinių ir kitokių pažiūrų daugis ir įvairovė, konkrečiau identifikuojama kaip *būklė arba pajauta*,

³ Žinoma, tokio požiūrio nederėtų universalizuoti, ypač atsižvelgiant į tai, kad pasaulyje yra gana uždarų visuomenių ir bendruomenių, kurių ryšiai su kitomis kultūromis ar religijomis yra gana neintensyvūs, o ir galimybės tuos ryšius užmegzti reikšmingai ribotos. Maža to, tai, kas gali būti identifikuojama kaip pliuralizmas valstybės ar bendruomenės lygiu, nebūtinai tiesiogiai paveiks paskirus individus. Analizuodamas globalizacijos fenomeną, tai puikiai atskleidė Zygmuntas Baumanas (Bauman 2002).

kad „žmogus, jo egzistencinis supratimas ir gyvenamasis pasaulis sudaryti iš tokių skirtingų, vieningai nesąveikaujančių šaltinių, ir kad žmogus tokiam daugiui nei teoriškai, nei praktiškai nepajėgia rasti kokio nors vieno vienintelio vardiklio <...>, iš kurio galėtų ši daugi išvesti, suprasti ir valdyti“ (Vorgrimler 2003: 492).

Dalis mokslininkų mėgina teigti, kad pliuralizmas, kaip ir globalizacija ar kiti su mūsų laikotarpiu įprastai ypač glaudžiai tapatinami fenomenai, patys savaime nėra nei nauji, nei labai originalūs ir kad tokia visuomenės ar gyvenamojo pasaulio būklė egzistavo ir anksčiau, o dabar geriausiu atveju pasikeitė tik įvairovės patyrimo intensyvumo mastas (Quinn 2005: 392). Esą „kitatikių“ buvo visais laikais, o bet kuri religinė bendruomenė visada ne tik galėjo identifikuoti tam tikrų religijų atstovus kaip „kitus“ (Quinn 2005: 392), bet ir vienaip ar kitaip su jais susidurti. Kaip teigia Haroldas Cowardas,

religinis pliuralizmas buvo visais laikais. Kaip rodo religijų istorija, kiekviena nauja religija atsirasdavo religiška įvairialypėje terpėje ir pati keisdavosi bei transformuodavosi reaguodama į tokį pliuralizmo faktą (Taliaferro 1998: 238).

Tokia ypač tarp istorikų gana paplitusi religinio pliuralizmo interpretacija iš esmės ir atstovauja šio fenomeno, kaip nuolatinės istoriškai fiksuojamos religijų daugio ir įvairovės būklės, sampratai. Svarbiausias tokiai sampratai – pats objektyvus religijų įvairovės ir daugio faktas. Vadovaujantis tokia logika, derėtų sakyti, kad visuomenės ne tik yra, bet ir visais laikais buvo pliuralistinės, nes jose neišvengiamai egzistavo daugiau nei viena religinė, filosofinė, politinė ar etinė samprata (Pratt 2007: 245). Tai savo ruožtu leidžia pakartotinai akcen-

tuoti jau anksčiau minėtą faktą – religinis pliuralizmas be religijų daugio ir įvairovės yra neįmanomas. Tokia ištara gali atrodyti triviali, tačiau ją svarbu fiksuoti, nes dėl pačiame pliuralizme glūdinčio poreikio daugi „suprasti ir valdyti“ objektyvi įvairovė neretai tampa racionalistinio universalumo įkaitu ir yra vadinama tuo pačiu religinio pliuralizmo vardu.

Mintį, jog pliuralizmas yra kai kas daugiau nei vien tik jau minėtas neišvengiamas pažiūrų daugio ir įvairovės egzistavimas, suponuoja būtent antroji bendriausia sąvokos „pliuralizmas“ prasmė. Šia prasme pliuralizmas apibrėžiamas kaip „demokratinė santvarka, toleruojanti įvairių visuomeninių ir kultūrinių sluoksnių interesus, užtikrinanti jiems teisę reikšti savo politinius, visuomeninius bei ekonominius interesus ir dalyvavimą valstybės valdyme“ (Vaitkevičiūtė 2001: 769). Tai akivaizdžiai iš socialinių, o konkrečiai politikos mokslų žodyno paimtas terminas, iš kurio matyti, kad greta abstraktaus požiūrių ir įsitikinimų daugio ir įvairovės būklės identifikavimo pliuralizmas taip pat vartojamas kaip konkretus terminas, apibūdinantis praktinį interesų ir įsitikinimų padalytos modernios demokratinės visuomenės sąveikos modelį. Taigi, remiantis šiuo požiūriu, pliuralizmas yra ne šiaip pažiūrų daugis, kurio žmogus negali susieti į vieną rišlią visumą, bet ir įtraukia dar vieną ypač svarbų aspektą – tampa skirtingų visuomenės grupių sąveikos modeliu ir sugyvenimo *principu*. Kitaip tariant, tai leidžia pamatyti, jog pliuralizmas yra *ne tik istorinė būklė*, bet ir tą objektyvią būklę suvokti, suvaldyti bei institucionalizuoti leidžiantis, ir tam tikra prasme net reikalaujantis *principas*. Nors ir akivaizdu, kad šis principas aktualus savo esme tampa tik dėl

objektyvaus pažiūrų ir įsitikinimų daugio ir įvairovės buvimo, tai leidžia užčiuopti paradoksalią paties pliuralizmo fenomeno prigimtį: pliuralizmas yra tik tada, kai egzistuoja įsitikinimų daugis ir įvairovė, tačiau tuo pat metu jis implikuoja santykį su Kitu tik todėl, kad daugis yra suvokiamas kaip tai, kas privalo būti suvaldyta. Tačiau tokia santykio samprata toli gražu nenurodo į dialogiškumą ir nepagrindžia savaime suprantamu tapusio dialogo reikalavimo. Kol pliuralizmas turi funkcionuoti kaip vienaip ar kitaip įvairovę struktūruojantis universalus principas, tol jis iškyla kaip racionalistinio Vakarų mąstymo, kuris niekaip negali sutikti, jog „mąstančiųjų gausybė, skirtingų sąmonių daugybė nėra paprasčiausias faktas, koks nors atsitiktinumas arba visiška empirinė „nelaimė“, kokio nors nuopuolio ar ontologinės Vienio katastrofos padarinys“ (Levinas 2001: 297), padiktuota išėitis iš „kraupios“ ir nesuvaldomos daugio situacijos.

Nepaisant to, religinio pliuralizmo principas bendriausia prasme suvokiamas kaip pozityvus, nes esą skatina ir sudaro sąlygas demokratijos principais pagrįstam, tolerantiškam ir taikiam religijų tarpusavio bendrabūviui ir dialogui (Morris 1990: 179). Tačiau sunku nepastebėti, kad tokia samprata yra galima tik tol, kol telkiasi į teisingo religijų tarpusavio sąveikos modelio paieškas. Modelio, kuris būtų „teisingiausias“ visų religinių tradicijų ir bendruomenių atžvilgiu, kuris leistų joms reikštis ir dalyvauti viešojoje erdvėje bei visuomenės gyvenime, įsteigtų ir įtvirtintų toleranciją jų atžvilgiu. Tačiau dar vienas paradoksas – tai leidžiama tik tiek ir tik taip, kaip numato pats modelis, kuris visada yra redukcionistinis, reikalaujantis apriboti

įvairovę, suvaldyti daugį, nes preziūmuojama, jog yra perspektyva, iš kurios žvelgiant galima matyti, kaip turi būti „tvarkomas pasaulis“. Tai vieno, racionaliam mąstymui pasiekiamo proto perspektyva. Tarpreliginio dialogo reikalavimas šiame kontekste, nors iškyla kaip visiškai natūralus, grindžiamas ne santykiu su Kitu ir pamatiniu socialumu, bet būtent išankstiniu žinojimu, jog religijos, kaip aiškiai apibrėžtos ir identifikuojamos „sistemos“, gali susitarti, nes egzistuoja konkreti, apibrėžta ir prieinama tiesa, dėl kurios jos tariasi (Barnes 2005: 411; Pratt 2007: 250). Tokia pliuralizmo, o kartu ir tarpreliginio dialogo samprata, analizuojant ją būtent santykio su Kitu aspektu, pasirodo kaip labai problemiška, nes tiek santykis, tiek jame dalyvaujantis Kitas čia yra suvokiami ne kaip autentiški ir neredukuojami pamatiniai dialogo dėmenys, bet kaip nereikšmingi jo aspektai, kurių galima atsisakyti dėl tiesos ir teisingo visuomenės modelio realizavimo.

Būtent tokią dialogo sampratą užvis labiausiai, regis, ir kritikuoja Levinas, demaskuodamas ją ne kaip tikrąjį dialogą, kurį grindžia pamatinis socialumas ir kuriame atsiveria absoliuti distancija, todėl dialogo Aš ir Tu lieka visiškai autentiški ir unikalūs, o jų abipusė kitybė nesusilydo ir neištirpsta (Levinas 2001: 298–299), bet kaip tam tikrą prievartos ir galios Kito atžvilgiu demonstravimo galimybę, per raginimą ir implikuojamą būtinybę sutapti viename prote. Jis sako, kad

galima pavadinti dialogu šį pašnekėsį, per kurį pašnekovai įeina į vienas kito mąstymą, kai dialogas priverčia išgirsti proto balsą. Galima pavadinti socialumu vienovę gausybės sąmonių, sudarančių tą patį mąstymą, kuriame ištirpsta jų abipusė kitybė.

Tai garsusis dialogas, skirtas sustabdyti prievartą – gražinantis pašnekovus į protą, įvedantis vienbalsiai trokštamą taiką, per sutapimą panaikinantis artumą. <...> Tačiau jis imanomas vien iš grynos meilės tiesai ir protu suvokiamam spinoziškam pasauliui (Levinas 2001: 294–295).

Tai, ką čia Levinas turi omenyje, puikiai tinka ir kalbant apie religinį pliuralizmą. Pliuralizmas, suvokiamas kaip principas, visą religijų daugį kildinantis iš vieno šaltinio ir kartu nurodantis, kaip jis turi būti suvaldytas, jau yra nebe pliuralizmas, nes „pameta“ esminį savo dėmenį – neredukuojamą daugio ir įvairovės būtinybę, pašalina kitybę dėl tiesos. Taigi ir dialogas čia pasirodo ne kaip santykis, bet veikiau kaip sumodeliuota skirtybių, subordinuotų totalybei, sąveika.

Toks mąstymas, anot Levino, būdingas visai Vakarų metafizinei tradicijai, pasirodantis kaip imanencija, kaip paties savęs mąstymas, užsibaigiantis savižina (Levinas 2001: 289). Buberis žmogiškumo ir kitybės redukciją taip pat sieja su graikiškas šaknis turinčiu Vakarų mąstymu:

Artimo kaip tam tikros – nors dažniausiai netobulai išplėtotos – visumos, vienumo ir vienatūmumo suvokimui mūsų dienomis priešinasi beveik viskas, kas vertinama kaip specifiskai modernu. Šiandien vyrauja analitinis, redukuojantis ir deduktinis žmogaus požiūris į žmogų (Buber 2001: 179).

Religinio pliuralizmo problemos kontekste galima gana nesunkiai identifikuoti, kada ir kaip susiformuoja manymas, jog religijų daugis turi būti suvaldytas racionaliu protu. Kaip minėta, pati suvaldymo būtinybė kaip paradoksali yra užkoduota pačiame pliuralizme, tačiau racionalumo ir visuotinio reikalavimas yra išplėtojamas

drauge su Apšvietos epocha (Pratt 2007: 249; Barnes 2005: 411–412).

Būtent tada, kai religijos samprata redukuojama iki sąvokų ir kategorijų, o jos raiškos iki tyrinėjamų ir pažinių fenomenų, religinis pliuralizmas tampa normatyviniu religijų tarpusavio sugyvenimo principu, kuriam daugis ir įvairovė, viena vertus, tiesiog gyvybiškai būtinas, o kita vertus – nepageidaujamas šalutinis produktas, likutis, nuolat primygtinai bylojantis apie pačios sistemos netobulumą ir nepakankamą racionalumą.

Galima sakyti, kad būtent Apšvietos epochos padiktuotas ir modernybės galutinai išpuoselėtas religinis pliuralizmas – tai universalizuota ir institucionalizuota religinių požiūrių ir įsitikinimų įvairovė, kur tarp religinis dialogas veikiau išskyla kaip formali religinių sistemų sąveika vienos tiesos akivaizdoje. Kitas šiuo atveju suvokiamas ne dialogiškai, ne kaip partneris, bet kaip tas, kurį visų pirma reikia pažinti, identifikuoti jo religines nuostatas ir įsitikinimus ir tik esant numanomam bendrumui galima leisti į pokalbį su juo. Svarbu ir tai, kad dialogas čia veikiau yra ne Kito susitikimas, bet kalbėjimas *apie* Kitą, siekiant kuo aiškiau moksliskai jį apibrėžti, pažinti kaip objektą. Taigi pliuralizmas, kaip tam tikras daugio ir įvairovės būklę reikalaujantis suvaldyti principas, nors ir kelia dialogo kaip religijų tarpusavio sąveikos modelio reikalavimą, apeliuodamas į taiką ir sugyvenimą, tačiau omenyje turimas būtent racionalus dialogas, kurio tikslas – viena tiesa, kurios akivaizdoje kitybė nublanksta. Toks dialogas, kuriame susitarimas svarbiau už santykį, o tikslas – už buvimą. Toks dialogas, redukuojantis pamatinį santykį su Kitu į sutapimą ir pažinimą iškeliantis

pirmiau socialumo, nesunkiai gali virsti ne susitikimo vieta, bet prievartos ir galios institutu (Levinas 2001: 295).

Iš vyraujančių religinio pliuralizmo sampratų analizės tampa akivaizdu, kad religinis pliuralizmas, kaip paradoksaliai fenomenas, reikalauja daugiau nei tik objektyvaus religijų daugio ir įvairovės egzistavimo fakto, nes tai tebtų objektyvios realybės pripažinimas, daiktų padėties pasaulyje konstatavimas. Tačiau kartu daugio suvaldymo racionaliu, protui ir vienai tiesai paklūstančiu modeliu taip pat negalima vadinti pliuralizmu, nes jame pamatinis daugio ir įvairovės dėmuo redukuojamas iki universalių principų, kuriuose nelieta vietos Kitam. Pirmuoju atveju pliuralizmas virsta faktinės įvairovės sinonimu, o antruoju atveju jis daugių daugiausia steigia tai, ką Buberis vadina kolektyvybe – aiškiai apibrėžtą ir institucionalizuotą ryšį tarp žmonių (Buber 2001: 88), ir pasiūlo konkretų jų tarpusavio sąveikos modelį. Tokiomis sąlygomis vargu ar įmanoma reikalauti tikro dialogo, apeliuoti į dialogišką tarpusavio sąveiką ten, kur dialogas siejamas visų pirma ne su santykiu su Kitu ir dialogine laikysena jo atžvilgiu, bet su formaliu religijų sąveikos faktu ir vienos tiesos paieška. Abu vienodai svarbūs tarpreliginio dialogo sąvokos dėmenys tokiu atveju tampa ne tik nelygiaverčiai, bet ir antrojo prasmė redukuojama pametant pačius svarbiausius jo elementus – santykį ir Kitą. Kitaip tariant, vartojant tarpreliginio dialogo sąvoką filosofiniame religinio pliuralizmo kontekste yra maksimaliai išryškintas modernistiškai suprastas tarpreligiškumas – religijų, kaip religinių „sistemų“ tarpusavio sąveika, – tačiau dialogiškumas netenka savo reikšmės, tinkamai neužklausias ir nesu-probleminamas. O būtent jo užklausias buberiškaisiais ir leviniškaisiais terminais

leidžia naujai pažvelgti ir į patį religinį pliuralizmą.

Tik perkėlus žvilgsnį nuo tiesos problemos prie santykio su Kitu klausimo galutinai atsiskleidžia abu fenomenus siejantis ryšys: religinis pliuralizmas ir tarpreliginis dialogas stoja greta, ir pastarasis iškyla ne kaip sąveikos modelis, bet kaip vienintelis galimas buvimo būdas religijų įvairovės situacijoje. Tiek Buberis, tiek Levinas labai aiškiai nurodo, kad dialogas, kaip santykis su Kitu, nereikalauja nei bendro šaltinio, nei dalykinio sutapimo. Priešingai, toks dialogas nėra tikrasis dialogas kaip buvimo pasaulyje būdas, kaip santykis tarp Aš ir Tu, bet veikia tarpusavyje iš anksto susietų individų sąveika, kurioje nėra vietos Kitam. Juk dialogas tarp priešų, kaip ir dialogas tarp nieko bendra neturinčių, yra įmanomas, jis įvyksta, ne tik jei Kitas pamatomas ir sutinkamas kaip Kitas, bet dar ir prieš patį susitikimą, prieš dialogą, kurio metu prabylama. Taigi tikro dialogo pagrindu negali būti nei vienovė, nei objektyviai pamatyti skirtumai, o tik etika grįstas santykis, kaip laikysena Kito atžvilgiu.

Pačia savo esme religinis pliuralizmas negali egzistuoti be Kito. Tačiau Kitą išlaikyti Kitu, pamatyti jį kaip Kitą, be siekio pažinti ir taip nusavinti, leidžia tik dialoginis santykis, grindžiamas pamatinio socialumo. Tik dialoge, o ne vienos tiesos akivaizdoje atsiveria absoliuti distancija, neapimama ir neaprepiama, todėl kartu ir neredukuojanti Aš ir Tu. Taigi ir paties pliuralizmo pagrindas yra laikysena Kito atžvilgiu – t. y. dialogas. Pliuralizmas abu savo dėmenis – pamatinį daugio ir neredukuojamos įvairovės reikalavimą bei religijų tarpusavio sąveikos principo būtinybę – išpildo tada, kai jo pagrindu tampa dialogo principas.

Literatūra

- Agne, R. R., Tracy, K. 2009. Conversation, Dialogue and Discourse, in *21st Century Communication: A Reference Handbook*. Ed. W. F. Eadie. Sage Publications.
- Barnes, M. 2005. Religious Pluralism, in *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge.
- Bauman, Z. 2002. *Globalizacija: pasekmės žmogui*. Vertė A. Jokubaitis. Vilnius: Strofa.
- Berger, P. L., Luckman, T. 1999. *Socialinis tikrovės konstravimas: žinojimo sociologijos traktatas*. Vertė A. Radžvilienė. Vilnius: Pradai.
- Buber, M. 2001. *Dialogo principas II: Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*. Vertė T. Sodeika. Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Buber, M. 1998. *Dialogo principas I: Aš ir Tu*. Vertė T. Sodeika. Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Charne, S. 1977. The Two I-Thou Relations in Martin Buber's Philosophy, *Harvard Theological Review* 70 (1/2): 161–173.
- DiNoia, J. A. 1992. *The Diversity of Religions: A Christian Perspective*. Washington, D.C: Catholic University of America Press.
- Fletcher, J. H. 2007. As Long as We Wonder: Possibilities in the Impossibility of Inter-religious Dialogue, *Theological Studies* 68 (3): 531–554.
- Gutauskas, M. 2010. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*. Vilnius: VU leidykla.
- Levinas, E. 1999. Kito pėdsakas, in *Baltos lankos* (11), sud. A. Sverdiolas. Vertė A. Sverdiolas. Baltos lankos.
- Levinas, E. 2001. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vertė: A. Judžentytė, N. Keršytė, R. Matuzevičiūtė, A. Pažeraitė. Vilnius: Aidai.
- Morris, P. 1990. Judaism and Pluralism: The Price of „Religious Freedom“, in *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*. Ed. I. Hamnett. London: Routledge.
- Pratt, D. 2007. Pluralism, Postmodernism and Interreligious Dialogue, *Sophia* 46 (3): 245–261.
- Quinn, L. P. 2005. Religious Diversity: Familiar Problems, Novel Opportunities, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. W. J. Wainwright. Oxford University Press.
- Taliaferro, Ch. 1998. *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Vaitkevičiūtė, V. 2001. *Tarptautinių žodžių žodynas*, 2-asis patais. ir papild. leid. Vilnius: Žodynas.
- Vorgrimler, H. 2003. *Naujasis teologijos žodynas*. Vertė G. Žukas. Kaunas: Katalikų interneto tarnyba.
- Wierzbicka, A. 2006. The Concept of „Dialogue“ in Cross-linguistic and Cross-cultural Perspective, *Discourse Studies* 8 (5): 675–703.

THE PRINCIPLE OF THE DIALOGUE AS A BASIS FOR THE RELIGIOUS PLURALISM**Lina Valantiejūtė**

Summary

The main aim of this article is to show that the dialogue, primarily understood as a relation with the Other, allows us not only to essentially (re)interpret the dominating streams of understanding of inter-religious dialogue as a formal interaction between the religions as systems, but it also enables us to see the phenomena of religious pluralism as fundamentally dialogical. The concept of a dialogue as a dual relationship by Martin Buber combined with the philosophical insights of Emmanuel Levinas and the criticism of the concept of the dialogue as a cognitive relation allows us to reveal the internal paradox of the phenomena of religious pluralism (a fundamental demand for a non reductive quantity and diversity as well as need to control it) and to explain a possibility of engagement in an inter-religious dialogue.

Keywords: dialogue, Buber, Levinas, pluralism, the Other.