

Tikinčiųjų ir ateistų dialogas: platoniškas modelis veikale *Istatymai*

Simonas Baliukonis

Vilniaus universiteto
Anglistikos, romanistikos ir klasikinių studijų institutas
E. paštas baliukonis.simonas@gmail.com
ORCID iD <https://orcid.org/0000-0002-6640-0133>

Santrauka. Straipsnyje keliamas klausimas, koks turėtų būti tinkamas epistemiškai racionalaus tikinčiųjų ir ateistų dialogo modelis. Pirmiausia, apžvelgus šiuolaikinės nesutarimo epistemologijos lauką, išryškunami esminiai (nors nevienareikšmiškai vertinami) racionalaus dialogo principai. Taip pat pristatoma, kodėl net ir jie nėra pakankami siekiant tikinčiųjų ir ateistų nesutarimą paversti ne tik epistemiškai pagrįstu diskursu, bet ir vaisingu dialogu. Straipsnyje ginama tezė, jog pastarajam siekiui įgyvendinti reikalingą dialogo modelį galime aptikti vienoje pirmųjų tikinčiųjų ir ateistų diskusijų Vakarų intelektualinėje tradicijoje – Platono *Istatymuose*. Minėtas modelis ne tik apima išskirtus šiuolaikinius racionalaus dialogo principus, bet ir pateikia naujas gaires, sprendžiančias į komunikacinį akligatvį tikinčiuosius ir ateistus vedančias problemas.

Pagrindiniai žodžiai: dialogas, ateistai, tikintieji, nesutarimo epistemologija, Platonas

The Dialogue Between Believers and Atheists: the Platonic Model in the *Laws*

Abstract. This paper examines the question concerning the right model of epistemically rational dialogue. First of all, the main, though not undisputed, principles of rational dialogue are defined according to the contemporary field of the epistemology of disagreement. It then explains why even these principles are not sufficient for making the disagreement between believers and atheists not only a rational discourse but also a fruitful dialogue. This paper defends a thesis that the latter aim can be achieved with a proper model of dialogue, which is found in Plato's *Laws* – one of the first discussions between the believers and the atheists in the Western intellectual tradition. This model not only includes the contemporary principles of rational argument but also provides some new guidelines for the solution of problems that lead the believers and the atheists to the communicational dead end.

Keywords: dialogue, atheists, believers, epistemology of disagreement, Plato

Padėka. Straipsnis parengtas pagal Lietuvos mokslo tarybos projektą (paraiškos Nr. 09.3.3.-LMT-K-712-22-0230). Autorius dėkoja projekto vadovui Viliiui Bartninkui bei straipsnio recenzentams už naudingus patarimus ir konstruktyvią kritiką.

Received: 03/07/2021. Accepted: 02/08/2021

Copyright © Simonas Baliukonis, 2021. Published by Vilnius University Press.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Įvadas

Sekuliarėjančioje, bet kartu religinių ir kultūrinių konfliktų kamuojamoje viešojoje erdvėje kyla klausimas, koks komunikacijos tarp tikinčiųjų ir ateistų modelis užtikrintų abipusiškai praturtinantį bei argumentais grįstą diskursą. Šiandien į produktyvų santykį visų pirma kviečia religijų lyderiai ir viešieji intelektualai, o to chrestomatiniu pavyzdžiu galėtume laikyti pagarsėjusį Popiežiaus Pranciškaus susirašinėjimą su žinomu italų ateistu E. Scalfari (2013 m.)¹. Tačiau ši ir panašios iniciatyvos veikiau yra bandymai atsverti religinių konfliktų patirtis, o ne diskutuoti apie tikinčiųjų ir ateistų skirtumų pasaulėžiūrinės prailaidas. Filosofiniai bandymai užmegzti tarpusavio dialogą dažniausiai baigiasi oponento pozicijos racionalumo neigimu (vienos iš pusių pavyzdys – Dawkinso (2006) kovingasis ateizmas) ir kol kas nedavė teigiamų rezultatų. Tai verčia neapsiriboti šiuolaikinės kultūros pavyzdžiais ir ieškoti alternatyvių komunikacinių modelių pasiūlymų filosofijos istorijoje.

Šiandienos filosofiniame diskurse racionalaus dialogo tarp skirtingų pasaulėžiūrų klausimus nagrinėja sritis, vadinama „nesutarimo epistemologija“ (*epistemology of disagreement*). Į šią sritį patenka ir tikinčiųjų bei ateistų dialogo klausimas. Šiuo tyrimu pirmiausia siekiama modernios (nesutarimo) epistemologijos žvilgsniu pažiūrėti į Platono *Istatymus* – vieną pirmųjų tekstų Vakarų intelektualinėje tradicijoje, kur iškyla tikinčiųjų ir ateistų diskusijos problema. Veikale aptinkamas tikinčiųjų ir ateistų dialogas bei jo kontekstas tėra literatūrinė ir filosofinė fikcija, tačiau tai tik praplečia Platono galimybes ieškant būdų užmegzti racionalų dialogą. *Istatymų* draminis fonas – naujo polio, taigi, ir politinės bendruomenės, kurioje neišvengiamai iškils nesutarimų tarp tikinčiųjų ir ateistų, kūrimas². Atėnietis pokalbyje su dviem bičiuliais Kleiniju ir Megilu svarstydamas įstatymų prigimtį prieina prie išvados, kad įstatymus turėtų sudaryti ne tik bausmių sąrašas, bet ir preambulės, kurių tikslas – pagrįsti teisinės nuostatas. Turint omenyje kultūrinį veikalo kontekstą nenuostabu, kad pašnekovų kuriami įstatymai, be kitų dalykų, remiasi ir tikėjimu dievo (-ų) buvimu. Tačiau Atėnietis taip pat supranta, kad tikėjimo negalima primesti jėga, o su ateistais reikia siekti susikalbėti. Tokio pokalbio pagrindu tampa įstatymo apie nepamaldumą (gr. *asebeia*) preambulė, kurioje Atėnietis ir jo bičiuliai diskutuoja su numanomais ateistų atstovais.

Šį tyrimą, nagrinėdami racionalaus tikinčiųjų ir ateistų dialogo galimybes bei siekdami atskleisti iki šiol deramai neištirtą Platono indėlį šioje srityje, atliksime keturiais žingsniais: (a) išanaluosime šiuolaikinę mokslinę literatūrą ir apžvelgsime dominuojančius racionalaus dialogo principus; (b) įvertinsime, ar Platono siūlomas dialogo modelis juos atitinka; (c) įvardysime, kokių rezultatų galima tikėtis laikantis minėtų principų; (d) galiausiai grįšime prie Platono taikomo modelio ir išskirsime tris šiuolaikinėje literatūroje

¹ http://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html.

² Istorinių ateizmo (neigimo, kad Dievas (dievai) egzistuoja) atstovų Sokrato ir Platono gyvenimo laikotarpio Graikijoje sunkiai aptinkame. Visgi, *Istatymuose* formuluojama būtent ateistinė pozicija. Apie ateizmo V–IV a. Graikijoje egzistavimo problematiką ir ateizmo pozicijos formulavimą *Istatymuose* daugiau žr. Baliukonis 2020: 22–23 (ten neminimus, bet į Teofrasto ateistų sąrašą įtrauktus Diagorą ir Kritiją taip pat galima nebent spėti buvus ateistais, atitinkamai žr. Sedley 2013: 331; Whitmarsh 2015: 101).

neaptariamus, tačiau potencialiai reikšmingus principus, kurių *de facto* laikosi Platonas ir kurie galėtų reikšmingai prisidėti prie tinkamo tikinčiųjų ir ateistų dialogo modelio paieškų. Tyrimu siekiama pagrįsti tezę, kad platoniskasis dialogo tarp tikinčiųjų ir ateistų modelis ne tik atitinka šiuolaikinėje filosofijoje keliamus reikalavimus, bet ir pasiūlo naujų būdų, kaip susidūrus skirtingoms pasaulėžiūroms būtų galima rasti kelią į vaisingą dialogą. Mat racionalus dialogas numato, kad skirtingas pozicijas turintys žmonės susikalbės susipažindami su vienas kito pagrįsta pozicija. Tačiau tai nereiškia, kad jie liks įtikinti. Šį straipsnį domina sąlygos, kurių laikantis racionalus dialogas taps vaisingas vienai iš pusių priimant kitos poziciją.

Racionalaus dialogo principai šiuolaikinėje epistemologijoje

Pradedant svarstymus apie racionalų dialogą būtina atskirti praktinį ir episteminių racionalumą. Tarkime, jau minėtas Pranciškaus dialogas su garsiu ateistu tikrai yra racionalus iš praktinės perspektyvos siekiant sumažinti susipriešinimą tarp skirtingų grupių³. Tačiau tokio dialogo akivaizdoje nuošalyje lieka klausimas, kuri iš dviejų pozicijų yra labiau teoriškai pagrįsta. Šiame tyrime visų pirma bus kreipiamas dėmesys būtent į episteminių racionalumą, kurio pagrindinis klausimas yra šis: „kuo turėtų tikėti individualus asmuo, kuris siekia turėti teisingą, o ne klaidingą įsitikinimą“ (Foley 1987: 5). Apibrėžę skirtingus būdus, kuriais diskusija gali būti racionali, priartėjame prie klausimo „kaip turėtų elgtis kiekviena dialogo pusė iškilus nesutarimui, idant būtų elgiamasi (epistemiškai) racionaliai?“ Šis ir susiję klausimai nėra trivialūs, nes jie reikalauja apie racionalų elgesį kalbėti iš subjektyvios perspektyvos (antraip išvados būtų nerelevantiškos aptariamo dialogo dalyviams). Kitaip tariant, nagrinėdami episteminių racionalumo klausimus negalime pasitelkti informacijos, kurią turime mes, tačiau kuri diskusijos metu yra neprieinama diskusijos dalyviams.

Norėdami atsakyti į iškeltą epistemiškai racionalaus elgesio nesutarimo akivaizdoje klausimą, turime pradėti nuo vieno esminių parametrų nesutarimo epistemologijoje – oponentų episteminių (ne)lygiavertiškumo. Mat būtent šis parametras lemia, koks bus racionalus oponentų elgesys susidūrus priešingoms nuostatoms. Visus nesutarimus galima skirstyti į tuos, kai nesutariantys oponentai yra epistemiškai lygūs, ir į tuos, kai – nelygūs. Iš pažiūros reikšminga atrodo tik pirmoji situacija, nes dialogo dalyvis, kuris yra epistemiškai viršesnis už kitą, elgsis racionaliai laikydamasis savo pozicijos, o epistemiškai menkesnis – priimdamas oponento poziciją. Tačiau prisiminus episteminių racionalumo klausimo subjektyvią prigimtį tiek vienu, tiek kitu atveju iškyla aktualūs klausimai: a) ar oponentai pagrįstai laiko vienas kitą lygiais?; b) „ar oponentai pagrįstai save laiko epistemiškai viršesniais / menkesniais?“ Šie klausimai veda prie epistemiškai lygaus oponento apibrėžimo, nuo kurio atsispirdami išskirsime esminius racionalaus dialogo principus. Pagrindiniai episteminių lygiavertiškumo kriterijai, kuriuos apžvelgsime ir patikslinsime atsižvelgdami į jų problematiką, yra šie:

³ Daugiau apie praktinį racionalumą žr. Feldman 2007: 203–204.

- (1) oponentų lygus susipažinimas su aptariamajam klausimui reikšminga informacija;
- (2) oponentų apylygiai intelektiniai sugebėjimai;
- (3) oponentų deramas atsakas į jiems prieinamus argumentus konkretaus klausimo atžvilgiu.

Diskusijoje apie pirmojo episteminio lygiavertiškumo kriterijaus tinkamumą viena iš pozicijų teigia, kad pasidalinti visa informacija yra būtina, idant oponentai galėtų būti laikomi epistemiškai lygiais. Vienas iš šios pozicijos atstovų yra R. Feldmanas (2007). Esminis Feldmano postulatas yra tas, kad visa reikšminga informacija pasidalinti *įmanoma*. Būtent šiai tezei prieštaraudamas Feldmanui oponuoja D. M. Holley. Pasak jo, Feldmanas nepagrįstai suniveliuoja argumentus, kuriais turi apsikeisti dialogo dalyviai, ir dialogo dalyvių atspirties taškus (*starting points*), kurie lemia skirtingus atsakymus į štai šiuos diskusijos aspektus: a) ką galima laikyti argumentu; b) ką tie argumentai pagrindžia (Holley 2013: 37–39). Atspirties taškai nėra tas pats, kas argumentai. Juos lemia daugybė faktorių, kurių, kaip ir atspirties taškų nulemtu argumentų vertinimo, dažnai racionaliai išdiskutuoti ir pasverti neįmanoma. Pavyzdžiui, įsivaizduokime situaciją, kurioje oponentų atspirties taškai nepaisant kitų argumentų lėmė Jono tikėjimą, kad Dievas yra, ir Viltės – jog nėra. Tarkime, Jonas augo religingoje aplinkoje, o Viltė – ateistiškoje, tačiau vėlesnė Jono ir Viltės intelektualinė raida liudija, jog pagal kriterijus (2) ir (3) jie yra epistemiškai lygūs. Ar Jono atspirties taškas nulėmė jo įsitikinimą, kad kartu su Vilte aptarti argumentai įrodo Dievo buvimą? O gal Viltės aplinka neleidžia jai tinkamai įvertinti Jono argumentų? Remdamiesi Feldmanu sakytume, kad Jonas ir Viltė šioje situacijoje turėtų išdiskutuoti savo vaikystės patirtis ir nuspręsti, kuri iš jų yra epistemiškai viršesnė, tačiau, kaip atkreipia dėmesį Holley, ne visus atspirties taškus įmanoma evidencialiai įvertinti (*ibid.*). T. y. ne visi atspirties taškai gali būti pagrįsti arba paneigti remiantis įrodymais, nes tokių įrodymų elementariai stokojama, mat gali būti nesutariama, kas bus abiejų oponentų pripažįstama kaip įrodymai. Juk ir šioje situacijoje – tardami, kad oponentai yra geranoriški, diskusijai turėjo pakankamai laiko ir abu atitinka (2) bei (3) episteminio lygumo kriterijus – matome, kad nėra įrodymo, kuris būtų pakankamas pagrįsti, jog būtent Viltės aplinka neleidžia tinkamai įvertinti Jono argumentų (arba atvirkščiai).

Skirtingi atspirties taškai ne tik patys negali būti deramai įvertinti, bet ir lemia, kad tam tikra informacija, kuria dalinasi Jonas ir Viltė, tarsi lieka skirtingose sampratų dimensijose. Tarkime, Jonas gali papasakoti ateistui apie religinę Dievo patirtį, tačiau tai tebus metapasidalinimas apie tokios patirties faktą. Pati patirties informacija lieka nemedijuota diskusijoje su ateistu, nes ateistas negali priimti ir apsvarstyti šios informacijos taip, kaip gali priimti ir apsvarstyti filosofinius Dievo buvimo argumentus. Išlaikydama Holley kritikos liniją Feldmano reikalavimui pasidalinti visa informacija vidurio kelią pasiūlo J. Lackey: idant oponentai būtų epistemiškai lygūs, nei vienas iš jų negali turėti neišsakytų argumentų, kuriuos abu laikytų reikšmingais (2014: 313). Taigi, anksčiau aptartu atveju argumentai apie oponento (ne)religinį auklėjimą bei Dievo buvimo potyrio informacija turėtų likti nuošaly vertinant oponento episteminį racionalumą. Kitaip tariant, Jonas ir Viltė siekdami racionalaus dialogo negali sumenkinti vienas kito episteminio statuso

remdamiesi skirtingais atspirties taškais arba informacija, kuria dėl skirtingų atspirties taškų negali pasidalinti griežtąja šio žodžio prasme.

Apylygiai oponentų intelektualiniai sugebėjimai (2) yra bene intuityviausia episteminio lygumo sąlyga, priimama ne vieno mokslininko (Feldman, Kelly). Tačiau ji taip pat nėra neproblemiška taikant ją praktikoje. J. Lackey atkreipia dėmesį į galimą neracionalų oponentų intelektualinių pajėgumų vertinimą remiantis *a priori* nuostatomis (2014: 308). Pavyzdžiui, rasistas diskusijoje su kitos rasės atstovu galėtų nepagrįstai tik dėl jo rasės nuvertinti pastarojo intelektualinius pajėgumus apsvarstyti konkretų klausimą. Atitinkamai nepagrįstai galėtų elgtis vyras seksistas diskutuodamas su moterimi (ir *vice versa*). Pasielkdamis kriterijų (2) oponentai gali laikyti kitą epistemiškai menkesniu, nors ir neturėtų. Pritaikius rasistų ar seksistų pavyzdžius tikinčiųjų ir ateistų dialogui matyti, kad dažnu atveju jis baigiasi nė neprasidėjęs dėl to, kad oponentai vienas kitą *a priori* laiko epistemiškai menkesniais (plg. Dawkins 2006) diskutuojant Dievo egzistavimo klausimu ar apie religiją apskritai. Šiai problemai spręsti Lackey siūlo performuluoti intelektualinių pajėgumų vertinimą: oponentą reikia laikyti epistemiškai lygiu, jei jis yra pakankamai (svarbi yra šio žodžio nuoroda į apytikslį vertinimą) intelektualiai pajėgus sprendžiamo klausimo atžvilgiu. Tačiau vertinimas neturi įtraukti paties nesutarimo episteminio poveikio, t. y. negalima tikinčiojo laikyti epistemiškai menkesniu svarstant Dievo egzistencijos ar religinius klausimus vien dėl to, kad jis tiki Dievo buvimu (ir *vice versa*). Lygiai taip pat kaip negalima laikyti kitos rasės žmogaus epistemiškai menkesniu diskutuojant apie rasinę lygybę ar panašius klausimus.

Kriterijus (3) – oponentų deramas atsakas į jiems prieinamus argumentus konkretaus klausimo atžvilgiu – taip pat yra problemiškas. Tai lemia vienu mokslininkų priimamas, o kitų atmetamas *nepriklausomumo principas* (*Independence Principle*). Jis teigia, kad „vertinant kieno nors episteminių patikimumą [ir lygumą] negalima remtis svarstymu už pirminio (*initial*) nusistatymo apie vertinamąjį ribų“ (Bergmann 2015: 27)⁴. Jo esmė tokia: jei laikėme oponentą epistemiškai lygiu prieš diskusiją, negalima sumenkinti (*demote*) jo episteminio statuso dėl jo teiginių diskutuojamu klausimu. Kitaip tariant, kriterijus (3) nėra įtrauktinas į oponento episteminio lygumo vertinimą. Šio principo pagrindumas puikiai atsiskleidžia tikinčiųjų ir ateistų diskusijos atveju. Juk Jonas ir Viltė turėdami priešingą nuomonę Dievo egzistavimo klausimu ir nesilaikydami šio principo galėtų nepagrįstai epistemiškai nuvertinti vienas kitą manydami, kad oponentas netinkamai reaguoja į pateiktus argumentus.

Vienintelė situacija, kurioje gali pasirodyti, kad yra racionalu nesilaikyti *nepriklausomumo principo*, galėtų būti tokia, kur oponento episteminis statusas sumenkinamas remiantis neabejotinu bendruomenės, kuriai priklauso abu oponentai, autoritetu. Autoritetą kaip episteminio racionalumo kriterijų įtikinamai aptaria Th. Everettas. Jis atkreipia dėmesį, kad visuomenėje pozityviai priimami racionalaus mąstymo skatinimo lozungai nebūtinai

⁴ Čia aptariamas principas skiriasi nuo anksčiau minimo Lackey epistemiškai lygaus oponento vertinimo kriterijaus tuo, kad anksčiau kalbama apie oponento intelektualinius gabumus bendrąja prasme, o čia – apie jo atsaką į argumentus konkrečiu atveju.

yra vienareikšmiškai racionalūs. Štai netinkamai interpretuotas pasakymas „mąstyk savo galva“ gali privesti individą prie visai neracionalių išvadų. Juk sakydami „mąstyk savo galva“ mes visai nenorime paskatinti kiekvieno žmogaus padaryti „savo paties“ išvadų apie kvantinės fizikos teiginius ir priimti jas kaip patikimas (Everett 2001: 28). Autoriteto dėmuo leidžia naujai pažvelgti į situacijas, kuriose atrodo, kad *nepriklausomumo principas* turėtų negaliooti. Tarkime, jog Viltė būdama matematikos profesorė susiduria su menkai pažįstamu kolega iš kito universiteto – matematiku Jonu. Viltė pagrįstai laiko Joną epistemiškai lygiu, tačiau jiems besikalbant išaiškėja, kad Jonas atkakliai gina teiginius, su kuriais nesutiktų ne tik Viltė, bet ir bet kuris kitas kolega. Tokiu atveju (žinoma, po išsamios diskusijos) Viltė galėtų sumenkinti Jono episteminių statusą bent jau matematikos srityje (plg. Bergmann 2015: 28). Tačiau tai nereiškia, kad Viltė nesilaiko *nepriklausomumo principo*. Jos minčių eiga veikia turėtų būti tokia: susidūrusi su Jono pozicija ji pirmiausia turėtų suabejoti savo pozicija, ją peržiūrėti ir pabandyti išaiškinti Jonui, tačiau ši abejonė būtų išsklaidyta atsiremiant į neabejotiną matematikų bendruomenės autoritetą, nes jai priklauso tiek Viltė, tiek Jonas (plg. Everett 2001: 35).

Taigi apžvelgę tris pagrindinius episteminio lygumo kriterijus ir jų problematiką, galime išskirti esminius principus, kuriais būtina sekti racionaliai įvertinant oponentą, jo poziciją ir tokiu būdu siekiant racionalaus dialogo:

- 1) Reikia su oponentu pasidalinti visa informacija, kurią abi pusės laikytų reikšminga diskusijos kontekste. Skirtingi ir evidencialiai neįvertinami oponentų atspirties taškai bei argumentai, kurių dėl skirtingų atspirties taškų įtakos viena iš pusių negali deramai priimti, neturi tapti pagrindu epistemiškai sumenkinti oponentą;
- 2) Vertinant oponento episteminių racionalumą reikia įtraukti apylygių intelektualinių gebėjimų kriterijų, tačiau negalima oponento intelektualinių gebėjimų sumenkinti *a priori* vien dėl priklausymo konkrečiai socialinei, politinei, pasaulėžiūrinei ar pan. grupei;
- 3) Vertinant oponento argumentus būtina laikytis *nepriklausomumo principo*, o bendruomenės autoritetą galima pasitelkti tik tada, kai abi pusės priklauso tai bendruomenei.

Platono pavyzdys

Pradžioje minėjome, kad, ieškant racionalaus tikinčiųjų ir ateistų dialogo modelio, iki šiol deramai nebuvo atsižvelgta į patį pirmąjį tokio dialogo pavyzdį – Platono *Istatymus*. Tad dabar pažvelkime į šiam tyrimui reikšmingą dialogo ištrauką ir nustatykime, kurių iš anksčiau aptartų bendrų racionalaus dialogo principų laikosi pats Platonas⁵.

T1 (*Leg.* 885e7-886e3) [Kleinijus] Svety, argi tau neatrodo, kad yra lengva nenukrypstant nuo tiesos teigti, jog dievai yra? [Atėnietis] Kaip? [Kleinijus] Na, pirmiausia, yra žemė, saulė,

⁵ Nors, kaip žinome, Platonas savo veikaluose niekada nekalba pirmuoju asmeniu, Atėnietį *Istatymuose* negriežtai galime laikyti platoniškosios pasaulėžiūros šalininku (Mayhew 2008: 1).

Čia ir toliau *Istatymų* ištraukų vertimas – straipsnio autoriaus.

žvaigždės bei visa visata, ir taip gražiai sutvarkyta laiko tėkmė, suskirstyta į metus ir mėnesius. Taip pat tai, jog visi, tiek graikai, tiek barbarai, tiki esant dievus. [Atėnietis] Laimingasis <...> jūs nežinote jų [ateistų] nesutarimo su mumis priežasties, o manote, kad vien tik dėl nesaikingumo malonumų ir troškimų atžvilgiu jų sielos yra skatinamos judėti nepamaldaus gyvenimo link. [Kleinijus] Kokia gi dar be šitų galėtų būti priežastis, svety? <...> [Atėnietis] Mes, atėniečiai, turime užrašytus pasakojimus <...> Vieni iš jų eilėmis, o kiti proza pasakoja apie dievus <...> senuosius pasakojimus palikime nuošaly ir atsiveikinkime su jais – tebūna jie pasakojami taip, kaip tik dievams miela, tačiau mūsų naujųjų mąstytojų mintys tebūna apkaltintos tiek, kiek jos yra kaltos dėl blogybių. Štai kaip veikia šitokių mąstytojų teiginiai: kai tik aš ir tu dėstome įrodymus, kad dievai yra, pristatydami tuos pačius dalykus – saulę, mėnulį, žvaigždes, žemę – esant dievus ir tai, kas dieviška, suklaidintieji šitų mąstytojų veikiausiai sakytų, kad visa tai tėra žemė ir akmenys ir kad nei kiek nepajėgia rūpintis žmonių reikalais, ir kad šie dalykai [saulė, mėnulis ir t. t.] tėra kažkokiu būdu kalbomis dailiai užmaskuoti siekiant, kad jais būtų tikima.

Šios ištraukos pradžia atskleidžia, kad Kleinijus vertindamas oponentų intelektualinius gebėjimus daro klaidą, apie kurią kaip tik ir perspėjo J. Lackey. Iš Kleinijo žodžių ir Atėniečio atsako galime suprasti, kad Kleinijus ateistus *a priori* laiko intelektualiai nepajėgiais. Visų pirma jis nemano, kad jie gali mesti rimtą intelektualinį iššūkį, ir kaip neabejotinai pateikia primityvius dievų buvimo argumentus. Perfrazuojant Atėnietį, Kleinijus mano, kad visų ateistų intelektualiniai gabumai yra nustelbti aistrų ir būtent dėl jų, o ne dėl argumentų jie netiki į dievus. Kaip matyti iš tolesnių Atėniečio žodžių, Kleinijus tokį vertinimą pateikia net nežinodamas tikrų ateistų argumentų. Taigi, Atėnietis stodamas į Kleinijo opoziciją pabrėžia, kad 2) vertinant oponento intelektualinius gabumus negalima jų sumenkinti *a priori* vien dėl priklausymo tam tikrai grupei.

Iš T1 matyti, kad Atėnietis laikosi ir 1) racionalaus dialogo principo. Į Kleinijo argumentus, kuriuos veikiausiai galėtume vadinti tiesiog pasaulėžiūros principais, Atėnietis atsako persakydamas analogiškus ateistų principus. Tokiu būdu Atėnietis pademonstruoja, kad tiek viena, tiek kita pusė dėl skirtingų atspirties taškų įtakos negali deramai priimti viena kitos argumentų. Kleinijus laiko visatos tvarką ir tikėjimo į dievus paplitimą skirtingose kultūrose pakankamais dievų buvimo įrodymais. Ateistai tą pačią tvarkingą visatą laiko paprasta materija („žemė ir akmenimis“), kurią tvarko atsitiktinumas (889b), o plačiai paplitusį tikėjimą – apgaulingo įtikinimo ir žmonių apsigavimo rezultatu. Tačiau toks pozicijų išsiskyrimas remiantis pirmuoju racionalaus dialogo principu negali tapti oponento episteminių sumenkimo pagrindu. Atėnietis laikosi šio principo ir tai matyti iš to, kad toliau tekste yra ilga jo ir ateistų diskusija (888e-899d), tad šiuo metu Atėnietis akivaizdžiai nemano, kad būtų racionalu sumenkinti oponentų episteminių statusą.

Galiausiai, žvelgdami į T1 ir remdamiesi visu dialogo kontekstu pabandykime atsakyti į klausimą, ar Atėnietis laikosi 3) *nepriklausomumo principo*. Tekste negalime nepastebėti aiškių ženklų, kad jis nemano, jog ateistai yra epistemiškai lygūs, pavyzdžiui, ateistų argumentus Atėnietis laiko „itin nuožmiu nemokšišku“ (886b7). Tačiau jis renkasi suspenduoti savo vertinimą ir laikydamasis nepriklausomumo principo leidžiasi į argumentuotą diskusiją. Jis turėjo alternatyvą: argumento pabaigoje Atėnietis pristato

bausmes, kurių susilauks ateistai. Pirmiausia tai yra kalinimas, nes ateistų poziciją jis laiko morališkai pavojinga ir kenkiančia polio santvarkai. Kitaip tariant, jis galėjo nenaudoti preambulės ir iškart pereiti prie bausmių polio santvarkai pavojingiems piliečiams. Tai, kad bausmės eina po argumentų, rodo jo nuostatą nesiiinti bausmių neįrodžius oponentų pozicijos klaidingumo.

Kleinijus ateistų episteminių statusą norėjo sumenkinti remdamasis bendruomeniniu autoritetu („tiek graikai, tiek barbarai tiki esant dievus“), tačiau šioje situacijoje tai nėra pagrįsta. Juk, kaip buvo kalbėta anksčiau, tai būtų įmanoma tik tada, jei oponentai taip pat priklausytų bendruomenei, iš kurios autoritetas kyla – šiuo atveju tikinčiųjų bendruomenei⁶. Taigi, per Atėniečio personažą Platonas pademonstruoja, kad siekiant racionalaus dialogo būtina laikytis visų trijų anksčiau išskirtų principų ir nenuvertinti oponento episteminio statuso neturint tam tinkamo pagrindo.

Bevaisis racionalus dialogas

Ligšiolinis tyrimas parodė, kokių principų turime laikytis siekdami racionalaus dialogo, kuris prasideda nuo tinkamo oponento įvertinimo. Taip pat pamatėme, kad šie principai *de facto* glūdi pačiame pirmame Vakarų filosofijos veikalė, kuriame aptariami tikinčiųjų ir ateistų dialogo plėtojimo iššūkiai. Visgi, tuomet kyla klausimas, kodėl sąlyginai aiškios ir plačiai prieinamos gairės dažnai neduoda laukiamų intelektualinių rezultatų. Žinoma, būtų galima kalbėti apie iššūkius teoriją pritaikant praktikoje. Tačiau į komunikacinę akligatvį gali vesti ir fundamentalesnės priežastys.

Viena iš šių priežasčių glūdi pirmajame epistemiškai racionalaus dialogo principė. Mes matėme, kad Atėnietis jo laikosi, paskatina Kleiniją daryti tą patį ir todėl elgiasi racionaliai. Tačiau kur tai veda pačią diskusiją? Tai, ką Kleinijus laikė esant dievų buvimo įrodymais, ateistai vertina absoliučiai priešingai. Panašioje situacijoje dažnai atsiduria ir šiuolaikinė tikinčiųjų bei ateistų diskusija. Tarkime, kad Jonas ir Viltė laiko vienas kitą epistemiškai lygiais. Abu oponentai pasidalija įvairiais filosofiniais argumentais, tačiau aiškios išvados priėiti nepavyksta. Galiausiai Jonas pasako Viltėi, kad manyti, jog Dievas yra, jį skatina ne tik filosofiniai argumentai, bet ir religinė patirtis. O Viltė tokią patirtį suvokia tik iš gamtos mokslo perspektyvos ir negali jos įvertinti, kad šį argumentą patvir-

⁶ Kleinijus formuluoja argumentą nurodydamas į bendruomenės kaip daugumos (visų žmonių) autoritetą ir iš to plaukiantį savaime suprantamumą. Būtent šiuo pagrindu susiformuos *consensus gentium* argumentas. Galime klausti, ar tuomet rėmimasis autoritetu negalioja, juk ateistai priklauso visų žmonių bendruomenei. Tačiau Atėnietis nemano, kad bendruomeninis autoritetas gali būti pagrįstas daugumos balsais (plg. 700d-701b, kur Atėnietis aprašo kraštutinį teatokratijos atvejį („žiūrovų valdžios“, kurie balsuodami sprendžia apie vertybes ir visą polio gyvenimą)). Net religiniais klausimais jam svarbu ne tai, ką mano graikai kaip tikintieji, bet ką mano religiniai autoritetai (jis ne kartą pabrėžia būtinybę konsultuotis su Delfų ar kitais orakulais (pavyzdžiui, 738b-c)). Kitaip tariant, svarbus ne visų žmonių, o profesionalų bendruomenės autoritetas. Tai mus grąžina prie matematikų atvejo: Viltė Jono poziciją atmeta ne todėl, kad visi žmonės (ar absoliuti dauguma) mano, kad jos ginami matematikos teiginiai yra teisingi, o todėl, kad taip mano profesionalių matematikų bendruomenė, kuriai priklauso ir, svarbiausia, kurios autoritetą kitais atvejais Jonas pripažįsta. Tad ir visų žmonių autoritetas negali būti pasitelktas ateistų episteminiam statusui sumenkinti, mat nėra šių bendruomenę apibrėžiančių autoritetų ar profesionalų, yra tik konkrečios srities – religiniai autoritetai, kurių (ne)sekimas lemia (ne)priklausymą tikinčiųjų bendruomenei.

tintų arba paneigtų. Dėl skirtingų atspirties taškų Viltės ir Jono argumentai apie religinę patirtį atsiduria skirtingose epistemines dimensijose. Laikydami pirmojo racionalaus dialogo principo jie nesumenkina vienas kito episteminio statuso remdamiesi argumentais, kurių nevienareikšmišką vertinimą nulėmė evidencialiai neįvertinami atspirties taškais. Akivaizdu, kad diskusija atsiduria akligatvyje. Viena vertus, epistemiškai lygus oponento priešinga pozicija implikuoja savos pozicijos peržvelgimo ir suspendavimo imperatyvą. Kita vertus, Jonas turi argumentą, kuris pagrįstai (mat nebuvo oponento paneigtas) nulemia jo nuostatas, bet negali juo pasidalinti su Vilte (gali pasidalinti tik *apie jį*); panašiai galime vertinti ir Viltės perspektyvą. Tokią situaciją galėtume pavadinti racionaliu nesutarimu, t. y. nesutarimu, kai abu oponentai likdami prie savo pozicijos elgiasi racionaliai.

Ne visi religinių dialogą nagrinėjantys mokslininkai sutinka, kad racionalus nesutarimas yra įmanomas. Štai jau minėtas R. Feldmanas mano, kad to neleidžia *unikalumo tezė* (*The Uniqueness Thesis*), kuri teigia, kad diskutuojant su epistemiškai lygiu oponentu dvi pusės negali pagrįstai prieiti skirtingų išvadų (Feldman 2007: 205). Pasak filosofo, jei prieiti vienos išvados vis dėlto nepavyksta, abi pusės turėtų suspenduoti savo sprendimą aptariamam klausimui, ypač kai gali būti tik vienas teisingas atsakymas į klausimą. Pavyzdžiui, Dievas arba yra, arba nėra (*ibid.*). Tiesa, Feldmanas pripažįsta, kad net ir laikantis jo ginamų nuostatų konkrečiose situacijose galima pasirinkti vieną iš dviejų pozicijų praktinio, o ne episteminio racionalumo sumetimais (*ibid.*: 202–204). Tačiau konkrečios pozicijos Dievo egzistencijos klausimu pasirinkimas plaukia ne tik iš praktinių paskatų, bet ir iš savotiškos neišvengiamybės. Štai Holley atkreipia dėmesį, kad mūsų *de facto* pasirinktas religingas arba nereliginas gyvenimas (neįmanoma nepasirinkti nei vieno) laikymąsi neutralios epistemines pozicijos padaro bene neįmanomą. Mat nuolatinis veikimas taip, tarsi viena iš pozicijų būtų teisinga, per ilgą laiką yra linkęs suformuoti atitinkamą įsitikinimą (Holley 2013: 45). Kitaip tariant, praktinio racionalumo paskatintas sprendimas ilgainiui paveikia ir episteminio racionalumo pagrindu priimtą nuostatą. Dar daugiau, žvelgdami į tikinčiųjų ir ateistų diskusiją galime užklausti net ir teorinę neutralios pozicijos galimybę. Štai R. Fumertonas atkreipia dėmesį į tai, kad agnosticizmas taip pat yra pozicija, o ne neutralus vidurio kelias. Tai atskleidžia trumpas mintinis eksperimentas – tereikia įsivaizduoti pasaulį, kuriame būtų vien agnostikai ir ateistai arba agnostikai ir tikintieji (Fumerton 2013: 102). Kitaip tariant, tai, kad pozicija Dievo buvimo klausimu paremta atsiribojimu tiek nuo teigiančiųjų, tiek nuo neigiančiųjų perspektyvos, dar nereiškia, kad ši pozicija yra neutrali. Juk renkantis tarp agnosticizmo ir Dievo teigimo agnosticizmas nėra savaime suprantamas kelias, lygiai taip pat kaip renkantis tarp agnosticizmo ir Dievo neigimo.

Platoniškasis kelias iš akligatvio

Ankstesnis skyrius parodė, kad net ir laikantis racionalaus dialogo principų diskusija apie Dievo buvimą gali atsidurti akligatvyje. Net jei griežtai laikytumės *unikalumo tezės* ir nepaisytume to, kad ne visais argumentais pasidalinti yra įmanoma, pozicijų suspendavimas *de facto* nėra įmanomas, tad negali būti ir tenkinantis rezultatas. Žinoma, jau Platono pademonstruoti ir šiandieninėje epistemologijoje aptarinėjami principai daugeliu atvejų

savaime yra vertingi, mat tampa būtinomis racionalaus dialogo prielaidomis. Tačiau ieškodami kokybiškai naujo tikinčiųjų ir ateistų dialogo modelio pažvelkime, kokiais būdais Atėnietis siūlo išeiti iš anksčiau aptarto tikinčiųjų ir ateistų dialogo akligatvio. Šiam tikslui pirmiausia pasitelkime kelias teksto ištraukas, kurios atskleis tiek ateistų argumentus (T2), tiek Atėniečio atsaką į juos (T3)⁷.

T2 (889a4-5, b1-c6, e4-5, 891c1-4) [Atėnietis] Panašu, sako jie [ateistai], jog didžiausius ir geriausius dalykus sutvėrė prigimtis ir atsitiktinumas, o menkesnius – amatas <...> jie sako, kad ugnis, vanduo, žemė, oras – visa tai yra dėl prigimties ir atsitiktinumo, o dėl amato – nei vienas iš šitų. Taip pat sako, kad ir jų atsiradę kūnai – žemės, saulės, mėnulio, žvaigždžių – atsirado dėl šių, absoliučiai besielių veiksmų. Judinami atsitiktinumo (kiekvienas pagal savo galią) šitaip deramai ir tinkamai susijungę šilti su šaltais, sausi su drėgnais, minkšti su kietais ir visa, kas tik buvo priešybių susiliejimu atsitiktinai, dėl būtinybės sumaišyta. Tokiu būdu ir pagal šį principą yra atsiradęs visas dangus ir visa, kas tik jame <...> – ne dėl proto, teigia jie, ir ne dėl kokio nors dievo, o, kaip sakėme, dėl prigimties ir atsitiktinumo. O amatai jie sako atsiradus vėliau <...> šie žmonės sako, kad dievai yra dėl amato – ne dėl prigimties, o dėl tam tikrų įstatymų. <...> tas, kuris sako šiuos dalykus, tikriausiai tiki, kad ugnis, vanduo, žemė ir oras yra pirmiausi iš visų dalykų ir būtent šiuos dalykus vadina „prigimtimis“, o sielą – vėliau iš jų kilusiu dalyku.

Taigi, ateistai teigia, kad pasaulio atsiradimo priežastimi laikytini ne dievai, o prigimtis ir atsitiktinumas. Atsitiktinumas (gr. *tychē*) ateistų priešpriešinamas dieviškajam kuriančiam pradiui, nes pastarasis siejamas su protingumu, o atsitiktinumas yra protingumo (t. y. nechaotiškumo) priešingybė. Kita esminė dievų savybė – pirmapradiškumas ir amžinumas. Pasak ateistų, prigimtiniai pradai yra vien tik materialūs (ugnis, vanduo, žemė, oras), o dievai yra nelyginant amato produktai, nes juos arbitraliai sukūrė žmonės. Kitaip tariant, Platono veikale aprašomi ateistai tai, ką kiti to meto žmonės laikė dievais, sieja, viena vertus, su materialiais pradais (dangaus kūnai – iš ugnies, vandens, žemės, oro ir atsiradę atsitiktinai), kita vertus, su vėliau išsivysčiusia kultūra (tekste tai atspindi žodis *amatas*, gr. *tekhnē*), kuri neturi nieko bendra su protingų, amžinų, kuriančių dievų konceptu. O štai Atėniečio pozicija stengsis atspindėti ne materialių pradų, o sielos pirmapradiškumą šitaip klodama pamatus dievo (-ų) buvimo įrodymui. Platoniška teologija, žvelgiant į visą *corpus platonicum*, nėra vienareikšmiška, tačiau konkrečiai *Istatymuose* dievų Platonas visų pirma supranta kaip tam tikrą pirmapradę, protingą ir dėl to gerą, pasaulį tvarkančią sielą. Pažiūrėkime, kaip Atėnietis pristatęs ateistų pasaulėžiūrą pradeda savo argumentą.

T3 (892a2-b2, b4-9, c2-5) [Atėnietis] <...> tikriausiai beveik visi yra klaidingai supratę sielą – kokia ji yra, ką geba ir, be kitų dalykų, kartu jie nesupranta apie jos kilmę – kad yra tarp pirmųjų, atsiradusi anksčiau visų kūnų ir kad labiau nei kas nors kita valdo ir jų keitimąsi, ir kiekvieną persitvarkymą. O jei yra štai šitaip, argi ne būtinai dalykai, kurie yra giminiški sielai, turėtų būti atsiradę pirmiau už dalykus, kurie priklauso kūnui, dėl to, kad ji pati yra vyresnė už kūną? <...> Taigi, nuomonė, rūpestis, protas, amatas ir įstatymas turėtų būti pirmesni už

⁷ Čia pateikiame ne išsamius ateistų ir Atėniečio argumentus bei jų analizę. Pastarąją žr. Mayhew 2010: 204–211 ir Baliukonis 2020: 23–27.

kietus ir minkštus, sunkius ir lengvus dalykus, ir kartu didieji ir pirmieji dirbiniai ir veiksmi turėtų rasti iš amato, nes yra tarp pirmųjų, o dalykai, kurie yra dėl prigimties ir prigimtis – tai, ką jie neteisingai vadina šiuo vardu, – vėlesni ir valdomi amato bei proto. <...> „Prigimtimi“ jie linkę įvardyti pirmųjų dalykų radimąsi. Tačiau jei siela pasirodys esanti pirmoji, – ne ugnis ir ne oras, o siela, kuri yra atsiradusi tarp pirmųjų, – ji bene teisingiausiai būtų sakoma esanti išskirtinai dėl prigimties.

Skaitant Atėniečio argumento pradžią ir lyginant ją su ateistų argumento esminėmis tezėmis pirmiausia užkliūna svarbiausių konceptų atsikartojimas. Abi pusės remiasi tokio- mis sąvokomis kaip *prigimtis*, *siela*, *amatas*, *įstatymas*. Taip pat matome, kad oponentai sutaria dėl vienos svarbiausių, prigimties sąvokos turinio – prigimtimi laikoma tai, kas yra chronologiškai ir ontologiškai pirmapradiška⁸. Būtent į šią sąvoką atsiremia Atėnietis pradėdamas konstruoti atsaką ateistams. Be to, matome, kad Atėnietis argumentą formuluoja taip, kad nesutarimai būtų savotiškai sujungti, t. y. nekvestionuoja tų pasaulėžiūrinių skirtumų, kurie yra subordinuoti aukštesniems, esmingesniems skirtumams. Pavyzdžiui, ateistai sako, jog dievai yra dėl amato, dėl įstatymų. Užtuot neigęs šį teiginį, Atėnietis jam neprieštaruoja, tačiau stengiasi prieti prie nesutarimo šaknų, šiuo atveju – sielos sampratos. Konkrečiai, jis neneigia, jog religiją skirtingose kraštuose reguliuoja skirtingi įstatymai, bet užklaudamas sielos sampratą užklausia ir paties amato, įstatymo sampratą. Čia išryškėja Atėniečio ir Kleinijo perspektyvos skirtumas: Kleinijas svarsto, kad dangaus kūnai yra dievai, o ateistai teigia priešingai ir tuo diskusija užsibaigia. Atėnietis, savo ruožtu, atranda šio ateistų teiginio esmines prielaidas, kuriose kartu aptinkama tai, dėl ko yra sutariama. Galiausiai, Atėnietis aiškiai suformuluoja, ką įrodžius ateistai būtų neteisūs (ir atvirkščiai). Vargu, ar ateistai (sprendžiant iš veikale pateikiamos jų pozicijos) galėtų paprieštarauti tokiai fundamentaliai problemos formuluotei – juk Atėnietis naudoja jų argumente aptinkamais konceptais (plg. T4). Čia galime apibendrinti naują tikinčiųjų ir ateistų diskusijos principą, kurį pasufleruoja nagrinėjamas tekstas:

- 4) Formuluojuant savo argumentą reikia atrasti bendrus taškus su oponento pozicija, remtis konceptais, dėl kurių sutariama, ir išskirti esminius pasaulėžiūrinius skirtumus, kuriems yra subordinuoti kiti nesutarimai.

Laikydamosis šio principo Atėnietis stengiasi išspręsti skirtingų atspirties taškų (ar jų nulemtu skirtingo faktų vertinimo) problemą.

Aptardami antrąjį racionalaus dialogo principą kalbėjome apie pavojų *a priori* sumenkinti oponento episteminių statusą dėl priklausymo konkrečiai grupei. Kitaip tariant, apie plataus apibendrinimo pavojų. Vis dėlto, skaitydami *Istatymus* aptinkame paradoksalų apibendrinimo vaidmenį diskusijoje. Jei apibendrinimą priskiriant vieno grupės atstovo tikras ar išgalvotas blogas savybes kitam grupės atstovui reikia vengti, tai toks skirtingų

⁸ Reikia pažymėti, kad patys ateistai dialoge nekalba, o apie jų argumentus žinome tik iš Atėniečio. Vis dėlto dramatis dialogo kontekstas nesuteikia pagrindo abejoti Atėniečio geranoriškumu persakant oponentų poziciją, mat šia įstatymo preambule jis sieks juos įtikinti ir šio tikslo nepasiektų, jei klaidingai pristatytų jų pačių poziciją. Žinoma, tikėtina, kad konkrečių ateistų pozicija gali varijuoti (plg. toliau), tačiau Atėnietis neabejotinai deramai nubrėžia oponentų pozicijos esmę. Tai patvirtina ir anksčiau aptarta Atėniečio kritika Kleinijui, esą jis kalba gerai nežinodamas oponentų pozicijos.

pozicijų sujungimas tampa privalumu, kai jis naudojamas nesiekiant sumenkinti oponento. Pažvelkime, kaip Atėnietis plėtoja savo argumentą siekdamas įrodyti sielos pirmapradiškumą. Šioje dalyje Atėniečio argumentui bus itin svarbus judėjimo klausimas, kuris atrodo neįprastas žvelgiant iš šiandieninių debatų perspektyvos. Atėniečiui judėjimų klausimas yra svarbus, nes jis padeda išspręsti pirmapradiškumo klausimą. Mat pirmiausia nustatęs, kuris judėjimas yra pirmapradis, vėliau jis šį judėjimą sutapatins su dieviška siela ir jos veikimu (895c-896a).

T4 (894e7-895a3, a5-b1) [Atėnietis] <...> Betgi, kai pats save išjudinęs pakeičia kitą, o tas dar kitą, ir tokiu būdu randasi tūkstančių tūkstančiai išjudintųjų, juk tuomet nebūs kokios nors kitos viso jų judėjimo pradžios nei save patį išjudinusio judėjimo kismas? <...> pasakykime dar ir šitaip <...>: „Jei visi dalykai, suėję į vieną, kažkokiu būdu sustotų – kaip drįsta teigti daugelis tokių [dievus neigiančių] žmonių – kuris iš aptartųjų judėjimų būtinai rastųsi pirmasis tarp jų?“ „Be abejo, judinantis pats save. <...>“

Iš šių Atėniečio teiginių matome, kad jis savo poziciją pateikia iš skirtingų pasaulėžiūrų perspektyvos. Pirmiausia, jis kalba apie tokią pasaulio sampratą, kur viskas nuolat juda. Vėliau pristato kosminio sąstingio konceptą (plg. Anaksagoro (DK 59B1) ir Empedoklio (DK 31B17) pozicijas). Kitaip tariant, Atėnietis argumentuodamas atkreipia dėmesį į skirtingas pasaulėžiūras, kurias gali turėti jo oponentai, ir pateikia savo argumentą jų šviesoje. Svarbu atkreipti dėmesį, kad Atėnietis nesunivelioja šių pasaulėžiūrų atstovų, kaip kad tai daro Kleinijus vieną netikėjimo dievų buvimu priežastį pritaikydamas visiems ateistams, tačiau apibendrina pasaulėžiūras kaip skirtingas, bet su ateizmu suderinamas nuostatas. Šitaip jis oponentams priskiria ne neracionalumą, o galimus privalumus, galimas jų argumento variacijas. Tokiu būdu Atėnietis siekia parodyti, kad jo argumentas galioja nepriklausomai nuo to, kurios iš minėtų pasaulio sampratų laikytųsi ateistai. Trumpam grįžkime į dabartį ir įsivaizduokime, kad Jonas yra krikščionis, kuris diskutuoja su Vilte apie Dievo buvimą. Jei Viltė pateiktų argumentus, kuriais įrodytų, jog krikščioniška pasaulio ir Dievo santykio samprata yra neteisinga ir vėliau savo argumentą prieš Dievo buvimą grįstų minėtoju įrodymu, tai dar nereikštų, kad Viltė teisi Dievo buvimo klausimu. Mat yra kitų religijų, kurių pasaulėžiūra neatitinka Jono, tačiau jos vis tiek teigia Dievo buvimą ir tam pateikia argumentus. Nebent Jonas pats savo poziciją (kad Dievas yra) susietų išskirtinai su krikščioniška pasaulėžiūra, tačiau tokiu atveju diskusijos objektu būtų nebe Dievo buvimo klausimas, o krikščioniškos Dievo sampratos teisingumas. Taigi, dar vieną Atėniečio argumentacijos pasufleruotą racionalaus dialogo principą galėtume įvardyti taip:

5) Formuluojuojant savo argumentą negalima jo remti argumentu prieš vieną konkrečią pasaulio sampratą, jei oponento pozicija galima remiantis kitokia pasaulio samprata.

Jau minėjome, kad Atėnietis dievo buvimo įrodymą pradeda nuo sielos pirmapradiškumo įrodymo, o pastarąjį – nuo įrodymo, kad save judinantis judėjimas yra pirmapradis. Tačiau prieš įrodant savaeigio judėjimo pirmapradiškumą Atėnietis atlieka savotišką judėjimų ir jų sąveikos klasifikaciją. Skaitant visą tekstą ši vieta savo neįprastumu taip pat patraukia dėmesį svarstant apie Atėniečio argumentavimo principus. Pažvelkime į jos

ištrauką, kurioje Atėnietis, kaip ir ankstesnėje citatoje, imituoja pokalbį pats klausdamas ir atsakydamas.

T5 (893b7-8, c1-4, e6-894a1) „Svety, ar viskas stovi ir nei kiek nejuda? <...>“ „Veikiausiai, dalis juda, – atsakysiu, – o dalis lieka vietoje.“ „Tad argi stovintys dalykai stovi ir judantys juda ne tam tikroje erdvėje?“ „Kaipgi ne!“ „Ir, veikiausiai, dalis šitai turėtų daryti vienoje vietoje, o dalis – daugiau nei vienoje“ <...> „Dar daugiau – susijungdami dalykai auga, o atsiskirdami mažta, kol jų esama būseną išlieka, o jai neišlikus, jie išnyksta tiek susijungdami, tiek atsiskirdami.“

Tolesnį savo argumentą, kaip jau minėta, Atėnietis plėtoja atsiremdamas tik į vieną judėjimo rūšį. Visas judėjimų (ir tolesnis juslinių daiktų kilmės) aptarimas, kurio čia pateikiame tik ištrauką, tarsi lieka nuošalyje. Tad kodėl Atėnietis norėdamas įtikinti ateistus skiria tiek dėmesio tam, kas, rodos, beveik neturi įtakos jo argumentui? Vienas iš galimų atsakymų mus veda prie dar vieno principo, kurio laikosi Atėnietis. Tai, kad aptariama argumento vieta neturi didelės įtakos Atėniečio argumentui už dievų buvimą, tarsi sufleuroja, kad, jos nesant, ateistai neturėtų esmingai pakeisti požiūrio į patį argumentą. Vis dėlto jai esant diskusija turėtų vystytis sklandžiau. Kodėl? Nes Atėnietis pateikdamas savą materialaus pasaulio kismo sampratą a) parodo, kad jam nesvetima materialaus pasaulio vystymosi sampratų sritis, kuri svarbi ateistams; b) nepalieka savo teorijoje savotiško vakuomo, į kurį galėtų apeliuoti oponentai (net jei tokia apeliacija nebūtų pagrįsta). Taigi, paskutinįjį racionalios diskusijos principą galėtume formuluoti taip:

6) Diskutuojant su oponentu ir pateikiant savo argumentus reikia kreipti dėmesį ne tik į tai, kas svarbu sava, bet ir į tai, kas svarbu oponento pasaulėžiūrai ir pozicijai.

Tai nereiškia, kad imdami pavyzdį iš Atėniečio tikintieji ir ateistai diskusijoje vienas su kitu būtinai turi demonstruoti fizikos, teologijos, kultūros istorijos ar kitų sričių smulkmenišką išmanymą, mat abi pusės gali sutarti, kurios sritys yra svarbios aptariamam klausimui. Visgi, abi pusės pasvertai laikydamosi aptariamo principo prisidėtų prie racionalios ir vaisingos diskusijos, mat jo laikymasis sumažintų potencialų nesuskalbėjimo lauką.

Išvados

Tikinčiųjų ir ateistų diskusija dėl pozicijų nesuderinamumo neišvengiamai virsta nesutarimu. Šio nesutarimo problematika gali aprėpti įvairias tyrimo sritis nuo psichologijos iki politikos. Tačiau būtent epistemiškai racionalaus dialogo siekis gręžiasi į šio nesutarimo esmę, kuri lieka net jei oponentai yra geranoriški vienas kito atžvilgiu. Šiuolaikiniai racionalaus dialogo principai, kurių laikosi jau Platonas, yra pirmasis žingsnis siekiant tinkamo tikinčiųjų ir ateistų nesutarimo sprendimo. Kaip matėme iš *Istatymų* pavyzdžio, jie eliminuoja nepagrįstą oponento episteminio statuso sumenkinimą. Tačiau šie principai nėra pakankami. Laikydami jį tikintieji ir ateistai elgsis epistemiškai racionaliai, bet pats nesutarimas gali likti tiesiog nuomonių apsikeitimu, o ne vaisingu dialogu. Siekiant, kad susidūrus dviem epistemiškai lygiems oponentams nesutarimas virstų sutarimu, vienam iš oponentų priimant kito poziciją, reikia racionalaus dialogo modelį papildyti

naujomis gairėmis. Nors eksplicitiškai neaptariamas, Platono *de facto* taikomas tikinčiųjų ir ateistų dialogo modelis gali pasiūlyti kelią iš komunikacinio akligatvio, kurį lemia skirtingi oponentų atspirties taškai ir faktinė neįmanomybė suspenduoti savo poziciją Dievo buvimo klausimu. Reikia pažymėti, kad dėl situacijų heterogeniškumo ir mūsų aptarti principai negarantuoja dialogo vaisingumo, tačiau kuria modelį, kuriuo sekant racionalaus ir vaisingo dialogo galima tikėtis tiek, kiek dialogo situacija bus nepaveikta čia neaptartų aplinkybių. Pagal šį modelį, savo nuostatas, kur įmanoma, reikia remti oponentų naudojamais konceptais, o nesutarimą apibendrinti išryškinant esminių konceptų skirtumus; taip pat būtina argumentuoti prieš oponento poziciją aptariamu klausimu, o ne prieš konkrečią jo pasaulėžiūrą, jei oponento pozicija aptariamu klausimu įmanoma ir šios pasaulėžiūros nesilaikant; galiausiai, reikia kreipti dėmesį į tai, kas svarbu ne tik savoms, bet ir oponento nuostatomis. Taigi, žvelgdami į Platono *Istatymus* iš šiuolaikinės nesutarimo epistemologijos problematikos perspektyvos aptinkame ne tik naują paties Platono teksto skaitymą, bet ir naujas gaires, kurios turi potencialo spręsti tiek tikinčiųjų ir ateistų, tiek bendresnes lygiaverčių oponentų nesutarimo problemas.

Literatūra

- Baliukonis, S., 2020. Atėnietis prieš ateistus: teologinis įtikinimas Platono „Istatymuose“. *Literatūra* 62 (3): 18–30.
- Bergmann, M., 2015. Religious Disagreement and Rational Demotion. In: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 6, ed. J. Kvanvig. Oxford: Oxford University Press, 21–57.
- Dawkins, R., 2006. *The God Delusion*. London: Black Swan.
- Dawkins, R., 2010. *Dievo iliuzija*, vertė E. Belskytė. Vilnius: Vega Line.
- Everett, Th. J., 2001. The Rationality of Science and the Rationality of Faith. *The Journal of Philosophy* 98 (1): 19–42. <http://doi.org/10.2307/2678418>
- Feldman, R., 2007. Reasonable Religious Disagreements. In: *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, ed. L. M. Antony. New York: Oxford University Press, 194–214.
- Foley, R., 1987. *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Fumerton, R., 2013. Epistemic Toleration and the New Atheism. *Midwest Studies In Philosophy* 37 (1): 97–108. <https://doi.org/10.1111/misp.12001>
- Holley, D. M., 2013. Religious Disagreements and Epistemic Rationality. *International Journal for Philosophy of Religion* 74 (1): 33–48. <https://doi.org/10.1007/s11153-012-9366-1>
- Lackey, J., 2014. Taking Religious Disagreement Seriously. In: *Religious Faith and Intellectual Virtue*, eds. L. F. Callahan and T. O'Connor. Oxford: Oxford University Press, 299–316.
- Mayhew, R., 2008. Commentary. In: *Plato. Laws 10*. Oxford: Oxford University Press.
- Mayhew, R., 2010. The Theology of the Laws. In: *Plato's Laws: A Critical Guide*, ed. C. Bobonich Cambridge: Cambridge University Press, 197–216.
- Platon, 1956. *Les Lois Livres VII–X*, ed. A. Diès. Paris: Les Belles Lettres.
- Sedley, D., 2013. The Atheist Underground. In: *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, eds. V. Harte & M. Lane. Cambridge: Cambridge University Press, 329–349. Available at: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139096843>
- Whitmarsh, T., 2015. *Battling the Gods: the Struggle Against Religion in Ancient Greece*. New York: Alfred A. Knopf.