

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.548>

<https://orcid.org/0009-0004-4707-1612>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Laurynas Jacevičius

Tiesioginė ir netiesioginė komunikacija
krikščioniškoje apologetikoje.
Šiuolaikinė perspektyva

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filosofija (H 001)

VILNIUS 2023

Disertacija rengta 2019–2023 metais Vilniaus universiteto Filosofijos institute.

Mokslinis vadovas – prof. dr. Tomas Sodeika (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Gynimo taryba:

Pirmininkas – prof. dr. Naglis Kardelis (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Nariai:

prof. dr. Andrius Narbekovas (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, teologija – H 002);

prof. dr. Mark Sultana (Maltos universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001);

doc. dr. Lina Šulcienė (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001);

prof. dr. Lina Vidauskytė (Generolo Jono Žemaičio Lietuvos karo akademija, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Disertacija ginama viešame Gynimo tarybos posėdyje 2023 m. spalio 27 d. 13 val. Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto 201 auditorijoje. Adresas: Universiteto g. 9, 201 a., Vilnius, Lietuva, tel. +370 5 266 7606; el. paštas fsf@fsf.vu.lt

Disertaciją galima peržiūrėti Vilniaus universiteto bibliotekoje ir VU interneto svetainėje adresu:

<https://www.vu.lt/naujienos/ivykiu-kalendorius>

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.548>

<https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

VILNIUS UNIVERSITY

Laurynas Jacevičius

Direct and Indirect Communication in Christian Apologetics. A Contemporary Perspective

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2023

The dissertation was prepared between 2019 and 2023 (Vilnius University, Institute of Philosophy).

Academic supervisor – Prof. Dr. Tomas Sodeika (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001).

This doctoral dissertation will be defended in a public meeting of the Dissertation Defence Panel:

Chairman – Prof. Dr. Naglis Kardelis (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001).

Members:

Prof. Dr. Andrius Narbekovas (Vytautas Magnus University, Humanities, Theology – H 002),

Prof. Dr. Mark Sultana (University of Malta, Humanities, Philosophy – H 001),

Assoc. Prof. Dr. Lina Šulcienė (Vytautas Magnus University, Humanities, Philosophy – H 001),

Prof. Dr. Lina VIDAUSKYTĖ (General Jonas Žemaitis Military Academy of Lithuania, Humanities, Philosophy – H 001).

The dissertation shall be defended at a public meeting of the Dissertation Defence Panel at 1 pm on 27 October 2023 in Room 201 of the Faculty of Philosophy at Vilnius University.

Address: Universiteto 9, Room 201, Vilnius, Lithuania.

Tel. +370 5 266 7606; e-mail: fsf@fsf.vu.lt

The text of this dissertation can be accessed at the libraries of Vilnius University, as well as on the website of Vilnius University:

www.vu.lt/lt/naujienos/ivykiu-kalendorius

TURINYS

ĮVADAS	7
1. KRIKŠČIONIŠKOJI APOLOGETIKA IR RELIGINIŲ TURINIŲ KOMUNIKACIJA	19
1.1. Komunikacinė krikščioniškosios misijos prigimtis ir jos svarba apologetikai	19
1.2. Apologetikos samprata ir tipologija	21
1.3. Apologetikos apologija	24
1.4. Religinį turinių komunikavimo problema	26
1.4.1. Kierkegoriškasis iššūkis	26
1.4.2. Paskališkoji širdies logika	28
1.4.3. Kreigiškoji <i>žinojimo</i> ir <i>parodymo</i> skirtis	29
1.4.4. Patristiškoji iliuminacijos teorija	30
1.4.5. Ankstyvasis <i>disciplina arcani</i> principas	35
2. KOMUNIKACIJOS KONTEKSTAS.....	37
2.1. Žmogaus būklė sukrikščionintuose postkrikščioniškuose Vakaruose.....	37
2.1.1. Dievo (ne)buvimo klausimo žmogaus egzistencijai reikšmė.....	39
2.1.2. Žmogaus egzistencijos be Dievo absurdiškumas.....	43
2.1.3. Ateistiniai absurdiškos žmogaus būklės įveikos būdai ir jų kritika.....	45
2.1.4. Apologetinis žmogaus būklės ir absurdo įveikos aiškinimas	48
2.2. Bažnyčios būklė.....	49
3. NETIESIOGINĖ KOMUNIKACIJA IR SØRENAS KIERKEGAARD’AS.....	53
3.1. Kierkegoriškosios netiesioginės komunikacijos samprata	53
3.2. Kierkegaard’as kaip šiuolaikinis jurodivas	65
3.3. Kierkegaard’as kaip apologetas	70

4. TIESIOGINĖS IR NETIESIOGINĖS KOMUNIKACIJOS KRIKŠČIONIŠKOJE APOLOGETIKOJE PAVYZDŽIAI	78
4.1. Negatyvioji apologetika ir netiesioginė komunikacija	88
4.2. Negatyvioji apologetika ir tiesioginė komunikacija	92
4.3. Pozityvioji apologetika ir netiesioginė komunikacija	104
4.4. Pozityvioji apologetika ir tiesioginė komunikacija	110
IŠVADOS	123
LITERATŪROS SĄRAŠAS.....	125
PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS	132
SUMMARY IN ENGLISH.....	133
GYVENIMO APRAŠYMAS.....	142
PADĖKA	146

ĮVADAS

Pirmaisiais krikščionybės amžiais besiformuojančiam ir besiplečiančiam sąjūdžiui apologetika buvo svarbus įrankis tiek ginant ir teisinant savo įsitikinimus bei praktikas pagoniškame pasaulyje, tiek skleidžiant Gerąją Naujieną kaip tokią, kuria tikėti verta. Savo esme skelbiama ir skelbianti, krikščionybė savo prigimties neišsizada ir šiais laikais. Negana to, sukrikščionintame, tačiau jau, galima teigti, postkrikščioniškame Vakarų pasaulyje apologetika vėl prisimenama kaip naudotinas, nors kurį laiką ir apleistas, krikščioniškojo įtikinėjimo mokslas ir menas. Kita vertus, pliuralistinėje epochoje teisinti reikia ne tik krikščioniškąją pasaulėžiūrą, į kurią dažnai žiūrima kaip pernelyg eksliuzyvią ar neracionalią, bet ir pačią apologetinę idėją. Nors žodžiu ginti ir skelbti krikščionišką žinią Vakaruose griežtai ir neuždrausta, antiapologetinė nuostata nūdienos religiniame diskurse yra pakankamai gaji.

Tai liudija netylančios kalbos apie religijos eliminavimą iš viešojo diskurso ar siūlomi neapykantos kalbą reglamentuosiantys įstatymai, be kita ko, turintys įtraukti ir kai kurių krikščioniškų nuostatų viešos komunikacijos apribojimą. Būtų galima manyti, kad čia apologetika kaip tik ir gali reikštis – gindama, aiškindama ir grįsdama religinius įsitikinimus ir praktikas, tačiau jau vien pats bandymas gali būti palaikytas įžūliu, naiviu ar tiesiog nevertu dėmesio.

Pavyzdžiui, pirmajame paieškos variklio *Google* lape siūlomuose internetiniuose lietuvių kalbos žodynuose *lietuviuzodynas.lt*, *zodynas.lt*, *zodziai.lt* ir *tzz.lt*, kurie rodomi aukščiausiai, apologetika (su minimaliomis variacijomis) apibrėžiama kaip „1. teol. šaka, ginanti krikščionybės dogmą; 2. šališkas ko nors gynimas arba garbinimas, atmetant objektyvią analizę“ (plg. „Tarptautinių žodžių žodynas“, s. a.). Nors dviejų iš minėtų tinklalapių šaltiniu nurodomas sovietmečiu leistas „Tarptautinių žodžių žodynas“ (1985), negatyvi šio termino konotacija plačiai paplitusi ir šiandien.

Taip pat kaip iliustratyvus pavyzdys gali būti religijotyryninkės Aušros Pažeraitės teiginys, kad „religija nėra tiesiog tikėjimas keletu neįrodomų teiginių ir doktrinų. Tai viena plačiausiai paplitusių žmogaus savirealizacijos praktikų, kur realizuojamos ne visada ir ne visur tos pačios vertybės, kurios yra reikšmingos sekuliariam žmogui, pvz., galimybė laisvai disponuoti savo kūnu, plačiai sprendžiant dėl seksualinių praktikų“ (2016).

Būtent taip dažnai krikščionybė ir yra suprantama, t. y. kaip visiškai nepagrįsta (ir net iš esmės nepagrindžiama) ir su sekuliarium – šiuolaikiniu – žmogumi nesuderinama pasaulėžiūra, kuriai, kai kurių manymu, apskritai derėtų tylėti, nes jos laikas jau praėjo.

Negana to, 2018-aisiais BARNA atlikto tyrimo duomenimis, beveik pusė taip įvardijamų praktikuojančių krikščionių milenialų bent kokia nors prasme sutinka, kad skelbti savo tikėjimą kitam asmeniui, siekiant jį atversti, nedera („Almost Half of Practicing Christian Millennials Say Evangelism Is Wrong“ 2019).

Vis dėlto krikščionybė kalba, nes tokia jos prigimtis, o jos, kaip minėta, ji išsižadėti negali. Skleidžiant krikščionišką pasaulėžiūrą taikomą įvairiopą komunikaciją galima skirti į dvi pagrindines formas: netiesioginę ir tiesioginę.

Terminas *netiesioginė komunikacija* dažniausiai siejamas su danų filosofo ir krikščionių teologo Søreno Kierkegaard'o pavarde. Tad, nors disertacijos tikslas ir nėra išnagrinėti išskirtinai šio mąstytojo sampratą, dėl ypač svaraus indėlio į netiesioginės komunikacijos koncepcijos formulavimą ir taikymą, daugiausia dėmesio bus krepiama būtent į jį. Kita vertus, nors krikščioniškoji apologetika dažnai laikoma būtent teologijos šaka, filosofo ir teologo Kierkegaard'o pavardė ir apologetika viename sakinyje gali atrodyti tarsi nesusipratimas ar prastas pokštas. Juk vienas žinomiausių kierkegoriškojo mąstymo pavyzdžių yra *tikėjimo šuolio* metafora, neretai įvardijama kaip priešingas polius protavimu grįstiems sprendimams, o krikščioniškoji apologetika (bent jau suprantama tradiciškai) kaip tik bando tikėjimo žingsnius statyti ant racionalaus pagrindo, siekdama pagrįsti krikščioniškuosius tiesos teiginius ir atsakyti į juos nukreiptą kritiką. Kita vertus, Kierkegaard'o vardas taip pat siejamas su *paradokso* sąvoka. Ją autoriaus darbuose galima tiek išvysti vartojamą kaip terminą, tiek paradoksą atpažinti ir paties filosofo kūryboje. Turint tai omenyje, pateisinama klausti, ar su paradoksu nesusiduriame ir čia? Kitaip tariant, ar gali būti taip, kad iš pirmo žvilgsnio sunkiai suderinami apologetika ir Kierkegaard'as turi kur kas daugiau bendro nei atrodo?

Žinoma, būtų naivu (ir tikriausiai nesąžininga) teigti, kad žymusis danų mąstytojas yra bent panašus į tai, ką galėtume laikyti konvenciniu krikščionybės apologetu. Pakilęs iš kapo pasiskaitinėti šiuolaikinių raštų apie save ir sužinojęs, kad jam klijuojama tokia etiketė, tikėtina, norėtų kuo greičiau grįžti į Asistensą. Nors danų mąstytojo ir apologetikos sąryšio įvardyti paprastai ir tiesmukai negalima, tačiau jį nusakyti vis dėlto įmanoma. Tam pasitarnauti gali teleologinė perspektyva, klausiant, ką Kierkegaard'as siekia padaryti? Arba, kitaip, koks autoriaus tikslas?

Viena vertus, jis atvirai teigia, kad visa jo autorinė veikla yra susijusi su problema, kaip tapti arba kaip tampama krikščionimi (2006, 31). Kita vertus, jam tai nėra vien asmeninė, privati problema. Filosofas veikia ir kaip frustruojantis evangelistas, kuriam kelia nerimą žmogaus abejingumas egzistencinėms tiesoms ir, neišvengiamai, Dievui. Tad, tiek kaip autorius, tiek

kaip asmuo, kadangi negali perduoti tikėjimo kitam tiesiogiai, jis siekia bent atkreipti adresato dėmesį ir priversti daryti pasirinkimą (2006, 74–75). Kitaip tariant, jis pats Dievui nėra abejingas, tačiau tuo nepasitenkina ir siekia iš abejingo sapno išbudinti ir kitus, pažadinti juos Dievo realybei, prikelti jų religinę sąmonę, ar kaip kitaip pavadintume.

Autoriaus darbai ir gyvenimas byloja, kad jam svarbu ne tik kelti ir teoriškai svarstyti Dievo ir žmogiškosios egzistencijos klausimus, bet ir mąstymu bei patirtimi prieitas išvadas taikyti gyvenime. Maža to, *tiesą egzistuoti*, kaip ne kartą yra įvardijęs Lietuvos filosofas Tomas Sodeika, ir yra svarbiausia (plg. 2022a, 11). Kita vertus, Kierkegaard’ui svarbus ir krikščioniškasis apreiškimas – Dievo žmogui skirta žinia, atskleista Šventajame Rašte, su kuria autorius nuolat grumiasi. Visus šiuos interesus galima interpretuoti Didžiojo Kristaus įsakymo – mylėti Dievą ir artimą – ir Didžiojo paliepimo – daryti Jėzaus mokiniais visų tautų žmones, kontekste.

Pradėję kalbėti apie apreiškimu grįstos ir egzistenciškai svarbios asmeniui žinios perteikimą susiduriame su komunikacijos problema. Paprastai tariant, kaip perteikti tai, kas, bent jau Kierkegaard’o supratimu, nėra perteikiama? Pasak filosofo, siekiant perteikti etinius ir religinius turinius, tiesioginė komunikacija nėra tinkamas įrankis. Tai motyvuojama tuo, jog nepakanka instruktuoti žmogų, kaip tiksliai jis turi elgtis ir kuo konkrečiai privalo tikėti. Pirmiausia, net sugebant nuosekliai išdėstyti ir paaiškinti skelbiamą žinią, nereiškia, kad perteiktas turinys bus priimtas ir turės realių, gyvenimą, kuris nesibaigia kūno mirtimi, keičiančių – egzistencinių – pasekmių. Antra, turinys negali būti atskiriamas nuo paties komunikatoriaus ir komunikacijos formos, tad svarbu ne tik tai, *kas* sakoma, bet ir *kas* tai sako bei *kaip* tai sakoma.

Kalbėdamas apie religiją, anot Sodeikos, filosofas turi omenyje tai, kas žmogui besąlygiškai rūpi (2022a, 101). Kita vertus, tuo pačiu žodžiu Kierkegaard’as referuoja ir konkrečiai į krikščionybę (kuri jam rūpi besąlygiškai), kuri savo esme yra skelbiama ir skelbianti, mat jos centre yra Jėzaus Kristaus Evangelija – Geroji Naujiena. Kokia tai naujiena, jei apie ją niekas nežino? Ir kaip kas nors žinos, jei niekas nepaskelbs? Kitaip tariant: „Kaip žmonės šauksis To, kurio neįtikėjo? Ir kaip jie įtikės Tą, apie kurį negirdėjo? Kaip išgirs be skelbėjo? Ir kaip jie skelbs, jei nebus pasiūsti? Kaip parašyta: *Kokios puikios kojos tų, kurie skelbia ramybės Evangeliją, kurie neša geras žinias!*“ (Rom 10, 14–15)¹.

¹ Visos Biblijos citatos imamos iš Lietuvos Biblijos draugijos ekumeninio leidimo (1999), nebent nurodyta kitaip.

Rimtai ir net radikalčiai priimdamas Kristaus asmenį ir teiginius, Kierkegaard'as neišvengiamai susidūrė su jau minėtu įsaku eiti ir daryti jo mokiniais visų tautų žmones, o to dalis yra Evangelijos skelbimas. Susidūrė ir su problema, kaip padaryti, kad tie, kuriems skelbiama, išgirstų. Verta prisiminti, kad išgirdimas nereiškia gebėjimo atkartoti tai, kas skelbta. Tai taip pat nėra intelektualinis pritarimas (angl. *assent*) skelbiamai tiesai. Vietoj *girdėjimo* būtų pravarčiau vartoti žodį *klausymas(is)*, kuris turi lingvistinę sąsają su pasirinkimu ir atitinkamu (besitęsiančiu) veiksmu, t. y. klausyti(is) reiškia priimti, priimti reiškia rinktis, rinktis reiškia veikti ir visa tai paklusnume. Kadangi „<...> tikėjimas – iš klausymo, klausymas – kai skelbiamas Kristaus žodis“ (Rom 10, 17 NEV), Kierkegaard'ui tapimo krikščionimi klausimas įgyja praktinį pobūdį, siekiant išgelbėti save ir artimą.

Nepasitenkinant vien pirmuoju paradoksu, čia galima pasitelkti dar vieną, krikščioniškosios apologetikos kontekste paminint jurodivus, kitaip dar žinomus *šventųjų kvailių*, *Dievo kvailėlių* ar *kvailių dėl Kristaus* vardais. Jie, kaip ir Kierkegaard'as, dirba artimo išgelbėjimui. Vėlgi labai savitu būdu. Cezary'is Wodziński savo knygoje „Šv. Idiotas“, nagrinėdamas jurodivų fenomeną, rašo, kad nėra aišku, *kas* yra jurodivas, tačiau aišku, *kaip* jis yra arba buvoja (2007, 45). Nors autorius ir sutinka, kad jurodivui rūpi artimo išganymas (2007, 52), tikslo skelbti Gerąją Naujieną jis neturi (2007, 25). Taip susiduriame su minėtoju paradoksu. Labiausiai jis atsiskleidžia, kai pastebime, kad pagrindinė jurodivo kalba yra tylėjimas (2007, 132). Įdomu, kad ir Kierkegaard'o supratimu religinis individas apskritai turi tylėti (plg. 2002), tačiau kalba tiek filosofas, tiek jurodivas. Itin savitai, bet kalba. Tikriausiai tiksliau būtų sakyti – komunikuoja. Pasak Wodzińskiego, jurodivas nekalba pats, bet iškyla kaip nebylus klausimas, kurį sau turi užduoti su šventuoju kvailiu susidūręs žmogus (2007, 136). Negana to, dar ir pats turi rasti į jį atsakymą. Panašiai ir Kierkegaard'as tiek savo asmeniu, tiek gyvenimu, tiek kūryba siekia priversti žmones susidurti su pamatiniais klausimais, tačiau tai darydamas netiesiogiai ir nepateikdamas jokių supakuotų atsakymų.

Žinoma, čia būtų galima paprieštarauti, pabrėžiant, kad tarp jurodivo ir Kierkegaard'o žioji didžiulė praraja. Vienas – iš Rytų, gyvavęs iki XI–XII amžiaus Bizantijoje ir iki daugmaž XVII senojoje Rusijoje, neaišku, iš kur ateinantis ir kur nueinantis, be jokio formalaus išsilavinimo, beraštis ir apskritai be konvencinio racionalumo apraiškų. Kitas – tikras vakarietis iš XVIII amžiaus, su pakankamai aiškia biografija, rašto virtuozas, akademikas, intelektualas. Ką bendro gali turėti šventas kvailys ir vienas žinomiausių pasaulio filosofų? Atsakymą galima užčiuopti performuluojant jau minėtą klausimą, *kodėl* jurodivas ir Kierkegaard'as daro tai, ką daro? Kaip jau

matėme, tiek vieno, tiek antro tikslas yra artimo išgelbėjimas, o tai tam tikra prasme juos padaro bendražygiais Evangelijos darbe.

Tiek Kierkegaard'o, tiek jurodivo priešprieša būtų *konvencinis*² apologetas. Gana plačiai žinoma, kad danų teologas apologetikos, švelniai tariant, nemėgo; o kai kurie šiuolaikiniai apologetai, pavyzdžiui, Williamas Lane'as Craigas, Kierkegaard'o palikimą vertina ne itin palankiai. Iš pažiūros konvencinė apologetika skiriasi nuo Kierkegaard'o ir tuo labiau nuo jurodivo. Jai būdinga racionali laikysena, pasitikėjimas argumentu ir logikos galia, o neretai ir tiesioginė komunikacija. Kita vertus, nors tiek užimama pozicija, tiek metodai yra visiškai kitokie, bendra gija, jungianti visus išvardytuosius, lieka ta pati – artimo išgelbėjimas, kaip veiklos tikslas. Kitaip tariant, tiek jurodivas, tiek Kierkegaard'as, tiek konvencinis apologetas siekia įtikinti ar bent jau atkreipti dėmesį, vedami to paties tikslo, tik skirtingais būdais. Be to, Wodziński pažymi, kad „iš pirmo žvilgsnio paradoksalus žodžių „kvailumas vardan Kristaus“ ir „protas“ derinys neturėtų mūsų trikdėti. Kvailumas vardan Kristaus iš tiesų galėjo virsti viena iš protingos, intelektualios kritikos formų“ (2007, 147).

Panašiai ir konvencinis apologetas, kad ir kaip pasitikėtų racionalumu, neretai pasitelkia ir kūrybiškumą krikščioniškai sąmonei prabudinti, arba bent jau, panašiai kaip Kierkegaard'as, siekdamas atkreipti dėmesį, ar, kaip jurodivas, norėdamas iškelti klausimą, kuris neduotų kitam ramybės. Negana to, jis nėra ir toks naivus, kad manytų, jog vien proto argumentais galima kitą atversti ar jam perduoti, lyg kokį objektą, tikėjimą. Konvencinis apologetas laiko, kad tai yra Dievo darbas žmogaus širdyje, kuriai prabudinti jis gali panaudoti tiek jurodivišką išsišokimą, tiek kierkegoriškąją netiesioginę komunikaciją, tiek loginį argumentą, tad pastarojo atmesti nedera.

Problema ir jos aktualumas

Svarstant minėtuosius klausimus, kyla bent trys problemos, kurias disertacijoje bus bandoma spręsti. Pirmą problemą – etinę. Daugelis mąstytojų pažymi, kad šiuolaikiniame Vakarų pasaulio žmogui bene svarbiausia vertybė yra tolerancija. Toks asmuo ne tik nenori, kad jam būtų nurodinėjama, kaip mąstyti ar elgtis, bet ir vertina tai kaip jo teisių ir laisvių pažeidimą. Negana

² Terminas *konvencinis* pasirinktas nurodyti įprastą, tradicinę apologetikos ir ją taikančio asmens, kaip besiremiančio logika, racionalumu, argumentais ir jų galia, sampratą. Juo keičiamas žodis *klasikinis*, kuriuo nurodoma konkreti apologetikos šaka, apibrėžiama kiek vėliau.

to, tokie postmodernūs filosofai kaip Gianni Vattimo tiesą, kurią ir siekia skelbti evangelistas, traktuoja kaip galios įrankį.

Italų autorius teigia, kad apie tiesą postmetafizinėje nihilizmo epochoje, kaip mūsų laikus įvardija Vattimo, kalbėti apskritai yra problemiška. Savo darbuose jis pristato ir plėtoja tai, ką vadina *silpnuoju mąstymu* (it. *pensiero debole*). Jį apibrėžti būtų galima per priešpriešą su *stipriuoju* – metafiziniu – mąstymu, kuris pretenduoja į tiesą ir žinojimą. Toks mąstymas ypač būdingas religijai. Silpnasis mąstymas, savo ruožtu, atsisako metafizikos ir pretenzijų į nenuginčijamą tiesą, ne tiek siaurindamas savo objektų lauką, kiek juos suminkštindamas, kad taptų lankstūs, galimi formuoti.

Žymiausia Vattimo interpretatorė Lietuvoje Rita Šerpytė silpnąjį mąstymą atskleidžia ir kaip metodą. Pasak jos, „silpnasis mąstymas, Vattimo manymu, yra vienintelis tikras būdas filosofuoti nihilizmo epochoje“ (2009, 25). Jei, tad, esame kviečiami mąstyti silpnai, pagal implikaciją, tuo labiau mums derėtų silpnai ir kalbėti. Atsisakydami metafizinio mąstymo, kuris jau nebeturi vietos šiuolaikiniame pasaulyje, privalome atsisakyti ir bandymo kitam perteikti „tiesą“³, kurią pasiekti iš principo yra neįmanoma.

Jei Vattimo yra teisus, tradicinės krikščionybės tradiciniam evangelistui ir tuo labiau apologetui vietos faktiškai nebelieka. Toks žmogus, tarsi ne laiku gimęs, ir kitus siekia įvilioti į metafizikos spąstus, iš kurių jie jau senokai išsilaisvinę. Negana to, filosofo teigimu, pati krikščionybės žinia, kurią siekia paskelbti evangelistas apologetas, ir yra vienas silpnojo mąstymo katalizatorių (2009, 52). Krikščionybės centre yra Įsikūnijimo doktrina: tokio Dievo, kuris apiplėšė pats save ir tapo žmogumi, visu kuo į jį panašus (Fil 2, 7). Ja atskleidžiama tai, kas vadinama *kenoze* (gr. *kenoō* – ištuštinti, atimu), t. y. Dievo paties savęs apiplėšimas, arba, kaip interpretuoja Vattimo, susilpnėjimas. Turint tai omenyje, kaip galima pateisinti tokį užsispyrusį norą ir siekį kitą atversti „tiesai“? Ar tai neprieštarauja artimo meilės principui? Ir ar tai nesikerta su pačia skelbiama žinia?

Antra kylanti problema – epistemologinė. Ji susideda iš dviejų dėmenų: komunikatoriaus ir adresato. Komunikatorius, pirmiausia, pats turi suprasti komunikotinos žinios turinį, o tada sėkmingai jį perteikti. Tačiau čia vėl galima klausti, ką reiškia *sėkmingai*? Ar įtikinti, nelyg kokia propaganda? O, jei tai ir pavyktų, ar užtenka tiesiog racionalaus pritarimo skelbiamiems teiginiams? Ar siekiama ko nors daugiau, o gal visai ko kito?

³ Kabutės čia pasitelktos neatsitiktinai. Nihilizmo epochoje postmoderniam mąstytojui būtina virgoletizacija, nes jei tikroji tiesa ir egzistuoja (o tai kelia rimtų abejonių), jos atrasti nėra įmanoma.

Pasak Kierkegaard'o, religinių turinių perteikti apskritai neįmanoma. Iš to kyla jo plėtojama netiesioginės komunikacijos koncepcija ir jos taikymas. Tai, kad jis komunikacijos neatsisako visiškai, bet siūlo keisti jos sampratą ir įgyvendinimą, rodo, jog jis šios veiklos nelaiko absoliučiai neprasminga. Nepaisant to, jei ją ir galima transformuoti, vis dar lieka adresato perspektyva. Pataisius komunikacijos metodą, dar negarantuojama komunikuojamos žinios akceptacija. Ar tai reiškia, kad ir adresatas turi transformuoti savo klausymo(si) būdą?

Trečia aptariama problema – prasmės arba reikšmės. Net jei koku nors būdu ir įmanoma religinius turinius perduoti ir, juos supratus, priimti, kokia viso to prasmė? Galima pritarti teiginiui „Jėzus ant kryžiaus mirė už tavo nuodėmės ir prisikėlė“, tačiau tai dar nelaiduoja to teiginio įreikšminimo asmens gyvenime. Ar ir kaip įmanomas šuolis nuo racionalumo iki tos sąmonės dalies, kurioje pasirodo reikšmingumas? Religinė sąmonė yra prasmės ieškanti sąmonė ir save taip reflektuojanti. Jai neužtenka tarsi į ontologinių objektų lentyną susistatyti įvairius įsitikinimus, taip ją vis papildant, arba išmetant atgyvenas. Kitaip tariant, jos orientacija yra į kokybę, o ne kiekybę. Kokybė šiuo atveju suprantama kaip tam tikro įsitikinimo svarba jį turinčiam asmeniui, daranti įtaką ne tik jo mąstymo procesams, bet ir gyvenimui bei apskritai santykiui su pasauliu. Tad, net jei skelbiamai žiniai yra suteikiamas intelektualinis pritarimas, ar tai daro kokį nors skirtumą?

Disertacijos tikslas ir uždaviniai

Disertacijos tikslas – pateikti krikščioniškosios apologetikos ir jos taikymo sekuliarizuotame Vakarų pasaulyje apologiją.

Šio tikslo darbe siekiama šiais uždaviniais:

1. Apžvelgti krikščioniškosios apologetikos sampratą, aptariant jos tipus bei atskleidžiant problematiką, susijusią su religinių turinių komunikacija, taikant apologetinius metodus.
2. Nubrėžti kontūrus minėtosios komunikacijos taikymo kontekstui, pateikiant žmogaus kaip tokio ir krikščionijos būklės vertinimus.
3. Søreną Kierkegaard'ą ir jo siūlomą netiesioginės komunikacijos metodą žmogaus ir Bažnyčios pasiligojusiai būklei pergalei pristatyti kaip savo esme apologetinį.
4. Pateikiant konvencinės negatyviosios ir pozityviosios apologetikos, taikančios netiesioginę ir tiesioginę komunikaciją, pavyzdžius, atskleisti, kad Kierkegaard'o kritika, skirta apologetikai ir tiesioginei komunikacijai, nėra visiškai pagrįsta, tad šios prieigos atsisakyti nedera.

Darbo metodas

Disertacijoje remiamasi literatūros šaltinių, vaizdo įrašų, tinklalaidžių, interviu ir kito formato internete randamos medžiagos turinio analize. Tikslas kuo plačiau aptarti ar susisteminti medžiagą nagrinėjama tema darbe nekeliamas. Vietoj to siekiama pateisinti apologetikos taikymą sekularizuotame pasaulyje, o tai gali būti padaryta sėkmingai reaguojant į esminius iššūkius apologetikai, kurių vienas pagrindinių metamas net ne sekulariojo pasaulio, bet kyla iš krikščionybės vidaus. Kalbama apie Sørenso Kierkegaard'o teiginį, kad religinių turinių tiesiogiai perteikti neįmanoma, ir apskritai skeptišką mąstytojo nusiteikimą proto atžvilgiu, priimant ir įgyvendinant religines tiesas.

Konkrečiai ši problema, taip pat kitos, minėtos anksčiau, sprendžiama trimis etapais. Pirmiausia pristatoma krikščioniškosios apologetikos samprata, pabrėžiant jos komunikacinį aspektą ir ją pačią atskleidžiant kaip vieną esminių būdų įgyvendinti Didįjį įsakymą ir Didįjį paliepimą. Tai daroma pateikiant pačios apologetikos apologiją ir žvelgiant būtent iš krikščioniškosios perspektyvos, tad daug remiamasi visoms krikščių konfesijoms autoritetingu tikėjimo šaltiniu – Biblija, kuri tikintiesiems yra ne tik Knygų Knyga, bet ir Šventasis Raštas. Tai nereiškia, kad argumentus norinčiam priimti asmeniui būtina kaip tiesą priimti ir krikščionybę. Jie skirti lygiai taip pat ir, pavyzdžiui, ateistui, mat jo įtikinti apologetiką laikyti pagarbos vertu dalyku nesiekama. Argumentai šiuo atveju bus laikomi įtikinamais tada, jei padės kritiškai nusiteikusiam asmeniui, kad ir koks būtų jo konfesinis (ne)priklausomumas, geriau suprasti, kodėl būtent krikščionys apologetikos atsisakyti (ar bent jau ją ignoruoti) ramia sąžine negali ir dėl šios priežasties bus paskatintas apologetines pastangas bent jau toleruoti. Kita vertus, religiška angažuotiems žmonėms jie galėtų atskleisti ir egzistencinę apologetikos naudą.

Antra, apžvelgus Kierkegaard'o pažiūrį į krikščioniškąjį tikėjimą ir jo komunikaciją, siekiama atskleisti, kad autoriaus metodas dėmesiui atkreipti savo esme yra apologetinis. Argumentuojama, kad filosofas, būdamas, ar bent norėdamas būti, krikščioniu, negali ignoruoti dviejų Didžiųjų – įsakymo ir paliepimo. Ir, jei prieš tai pateiktas pagrindimas yra bent kiek vykęs, apologetikos visiškai nuvertinti negali net ir jis. Negana to, jis, kaip ir apologetai, bet net ir jurodivai, siekia to paties tikslo – artimo išgelbėjimo. Taip jie tampa bendradarbiais, nors jų veikimo būdai gali skirtis gana smarkiai. Nepaisant to, tai, ką savo darbais ir gyvenimu daro Kierkegaard'as, vis dėlto yra labai panašu į tam tikro pobūdžio apologetiką. Tad, parodydamas, kad apologetika pati nėra tokia jau vienalytė ir turint galvoje teologo gyvenimą ir

kūrybines pastangas, jam taip pat gali būti priklijuota apologeto etiketė, nors ir nevisiškai tokio paties, kokius jis neretai kritikavo.

Trečia, išskiriant dvi apologetikos rūšis – negatyvią ir pozityvią – bei įvardijant du jose taikomus metodus – netiesioginę ir tiesioginę komunikaciją – atskleidžiama, kad religinius turinius komunikuoti galima, o kai kuriais atvejais ir sėkmingai. Žinoma, sėkmę čia įvertinti yra gana sudėtinga, ypač jei tai bandytume daryti kierkegoriškai – išvelgti besąlygišką religijos reikšmingumą konkretaus individo egzistencijai ir (arba) visuomenei. To iki galo atskleisti negali jokios sociologinės apklausos ar stebėjimai, tačiau galima įvardyti tam tikrą pokytį. Pavyzdžiui, pokytį akademiniam lauke anglosferoje nuo visiško sekuliarizmo ir kalbų apie Dievą išnykimo iki krikščioniškos filosofijos ir net apologetikos atsigavimo aukščiausio kalibro aukštojo mokslo institucijose ir viešojoje erdvėje.

Negana to, neįmanomos tiesioginės religinių turinių komunikacijos problemai, taip įvardytai Kierkegaard'o, kaip sprendimas siūloma šiuolaikinių apologetų Alvino Plantingos suformuluota ir Williamo Lane'o Craigo populiarinama reformuotoji epistemologija, kuria remiantis krikščionybei apskritai nereikia jokių įrodymų. Tikintysis gali būti visiškai racionalus nežinodamas nė vieno argumento nei Dievo buvimui, nei Jėzaus prisikėlimui pagrįsti. Tačiau tai nereiškia, kad tokio pobūdžio pagrindimas neįmanomas. Apologetų teigimu, argumentų ne tik yra, bet yra ir gerų, nors ir ne išimtinai jais remiamas krikščionio tikėjimas. Šventoji Dvasia yra tas agentas, kuris įtikina žmogų, padarydamas jam santykį su Dievu besąlygiškai reikšmingą, tačiau tam tikslui gali būti panaudota ir apologetika.

Temos iširtumas

Terminas *apologetika* Lietuvos akademiniam kontekste daugeliui suponuoja pirmuosius krikščionybės amžius ir tokius vardus kaip Tertulijonas, Atėnagoras, Justinas Kankinys ir pan. Pavyzdžiui, „Aidai“ išleido Dariaus Alekno ir Vytauto Ališausko sudarytą antologiją „Bažnyčios Tėvai. Nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos Susirinkimo“ (2003), kurioje yra skyrius, skirtas būtent ankstyviesiems apologetams. Tačiau, jei norima kalbėti apie šiuolaikinę apologetiką, neretai belieka stebėtis, bandant suprasti, ką čia dar galima pasakyti, kai apologetų laikai likę gilioje praeityje. Kai kurie galbūt prisimena tarpkonfesinius ginčus XIX–XX a. ir juose taikomą gana aštrią apologetinę-poleminę prieigą. Dar kiti yra girdėję apie *jaunos žemės kreacionizmo* šalininkų apologetines diskusijas su evoliucininkais. Besisukantys krikščioniškuose ratuose, tikėtina, žino C. S. Lewiso ir G. K. Chestertono pavardes, galbūt net ir to paties Williamo Lane'o Craigo. Nepaisant to, didelio susidomėjimo šia tema Lietuvoje nėra, o tai liudija ir

literatūros bei kitų šaltinių lietuvių kalba stygius. Tiesa, čia reikėtų padaryti skirtį tarp apologetinių darbų ir darbų apie apologetiką. Nors ir pirmųjų nėra daug, antrojo pobūdžio šaltinių apskritai sunku rasti.

Apologetinė literatūra daugiausia yra verstinė. Reformatų literatūros centro internetinėje svetainėje, skyrelyje *Apologetika*, galima rasti šešis veikalus: Michaelo Otso „Kaip suprasti gyvenimą“ (2022), Johno Blanchardo „Pažinkite tikrąjį Jėzų“ (2021), Nabeelo Qureshi „Ieškojau Alacho, suradau Jėzų“ (2021), Timothy Kellerio „Už ir prieš Dievą. Tikėjimas skepticizmo amžiuje“ (2014), Alisterio McGratho ir Joannos Collicutt McGrath „Dawkinso iliuzija“ (2012) bei Peterio Barneso „Atverk už nebylį savo burną. Abortas ir krikščionis“ (2003). „Katalikų pasaulio leidiniai“ atskiros grupės apologetinėms knygoms neturi, tačiau teologijos ir filosofijos sekcijose galima aptikti bent po kelis C. S. Lewiso (pvz., „Tiesiog krikščionybė“, „Žmogaus sunaikinimas“) ir Peterio Kreefto veikalus (pvz., „Angelai (ir demonai), „Viskas, ką norėjai sužinoti apie dangų...“), kuriuose apstu apologetinių elementų. „Aidai“ yra išleidę G. K. Chestertono „Ortodoksiją“. Taip pat paminėtinos ir gerai žinomo šių dienų apologeto Josho McDowello knygos „Daugiau negu dailidė“ (2021), „Įrodymai, reikalaujantys nuosprendžio“ (kartu su Seanu McDowellu), skirtos Jėzaus dieviškumui ir Biblijos patikimumui pagrįsti, bei kartu su Donu Stewartu rašyta „Atsakymai į klausimus, kuriuos skeptikai užduoda apie krikščionių tikėjimą“ (2022). Taip pat neblogai žinomi leidiniai: Thomo Tribelhorno „Mano dėstytojas teigia: Biblija yra mitas“ (2014) bei Ravio Zacharias'o ir Vince'o Vitale'io „Jėzus ir sekuliarus pasaulis“ (2017).

Kalbant apie šiuolaikinių lietuvių autorių knygas, atvirai apologetinė yra bemaž viena – vysk. Pranciškaus Petro Būčio „Trumpa apologetika. Kristaus mokymo apgynimas“ (1922), išleista Šv. Pijaus X kunigų brolijos. Tos pačios brolijos tinklalapyje⁴ yra atskira sekcija, skirta apologetikai, į kurią įkelta per trisdešimt įrašų įvairiomis temomis. Tiesa, nemažai ten esančios medžiagos skirta ne luisiškos *tiesiog krikščionybės* gynimui, bet konkrečiai katalikybės ir tokios, kaip ją supranta Šv. Pijaus X brolija (liaudyje dar žinoma *tradicionalistų* ir *lefebristų* vardais), kurios santykis su Romos katalikų bažnyčios valdžia yra gana komplikotas.

Kita vertus, apologetinių elementų ir pačios apologetikos svarstymų galima rasti Antano Maceinos ar Prano Dovydaičio tekstuose bei tokiuose šių dienų autorių darbuose kaip kun. Rimo Skinkaičio monografija „Trejybėje vienas Dievas: dogmos istorija ir teologija“ (2021) ar Naglio Kardelio

⁴ <https://fsspx.lt/straipsniai/apologetika>

straipsnių rinktinėje „Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai“ (2008). Taip pat išleista su apologetika sietinų mokslinių straipsnių, bet jų kiekis yra visai menkas.

Jei žvelgtume kiek plačiau, taip pat galima paminėti Vytauto Didžiojo universiteto Katalikų teologijos fakulteto dėstytojos Linos Šulcienės radijo laidų ciklą „Apologetika“ (2013), kuriame buvo aptariama apologetikos samprata, jos istorija ir galimybės šiandien, bei kai kurias autorės publikacijas (pvz., „Apologetikos galimybė šiandieniam pasaulyje“ („Bažnyčios žinios“, 2013 Nr. 4)). Sporadiškų apologetinių pastangų, kūnų įgaunančių rašytiniais, garso ar vaizdo šaltiniais, galima aptikti įvairių katalikiškų institucijų, organizacijų ir iniciatyvų, tokių kaip Vytauto Didžiojo universiteto Katalikų teologijos fakultetas⁵, Medijų evangelizacijos projektas, Katalikų medijų centras, Ateitininkų federacija, „Marijos radijas“, „Bernardinai.lt“ ir pan. veikloje. Šiame kontekste paminėtinos ir ekumeninių bei evangelinių organizacijų (pvz., Gerosios Naujienos centro, Lietuvos krikščionių studentų bendrijos, Agapės) bei protestantiškų bažnyčių (pvz.: evangelikų liuteronų, evangelikų reformatų, baptistų) iniciatyvos. Pavyzdžiui, Gerosios Naujienos centras 1995–2005 m. leido apologetinių temų nevengiantį nagrinėti žurnalą „Prizmė“⁶. Taip pat nuo 2017 m. Lietuvoje veikia projektas *Apologetika.lt*. Jis, kaip suponuoja pavadinimas, skirtas krikščioniškajai apologetikai ir veikia įvairiose platformose: per radijo laidą, jutubą, tinklaraides, tinklaraščius ir pan. Panašią misiją turi bei minėtomis platformomis naudojasi ir kun. Gintaro Sungailos projektas *Ortodoksas.lt*, kuriuo siekiama pristatyti, nuskaidrinti ir pagrįsti ortodoksinę krikščionybę.

Jei turėtume galvoje darbus, savo objektu laikančius apologetiką ir dar pridėdant joje taikomą komunikaciją, tokių aptikti sudėtinga. Vieninteliai rašytiniai akademiniai šaltiniai, kuriuos pavyko rasti, yra Vytauto Didžiojo universiteto Katalikų teologijos fakultete šia tema apginti Sandros Mališkaitės magistro darbas „Naujosios apologetikos iššūkiai šiuolaikinėje kultūroje“ (2017) ir Mato Kauniečio bakalauro darbas „Apologetikos svarba evangelizacijai šiuolaikinėje visuomenėje“ (2021) bei Lauryno Jacevičiaus magistro darbas Vilniaus universitete „Humoras šiuolaikinėje krikščioniškoje apologetikoje naudojant socialines medijas“ (2019).

Užsienyje, ypač anglosferoje, situacija yra visiškai kitokia. Nuo XX a. vidurio prasidėjus apologetikos ir krikščioniškos filosofijos renesansui, apie kurį darbe dar bus kalbama, tiek apologetinės literatūros, tiek literatūros apie

⁵ Čia, be kita ko, dėstoma *Apologetikos religiniame švietime* disciplina.

⁶ <https://www.prizme.lt/zurnalas/>

apologetiką prispausdinta apščiai. Iš tiesų, jos yra tiek daug, kad bandyti viską paminėti būtų beprasmiška. Tuo labiau, jei bandytume aprėpti ir nerašytinius šaltinius – tinklalaidės, jutubo (ir kitokius) vaizdo įrašus, paskaitas ir t. t.

Kaip matoma iš šios trumpos apžvalgos, Lietuvoje apologetikai dėmesio daug skiriama nėra. **Aka**deminiėje sferoje ji faktiškai ignoruojama, tad ir darbų šia tema rasti sunku. JAV ir Didžiojoje Britanijoje įvyko apologetikos atgimimas, o Lietuvoje nieko panašaus kol kas nėra pastebima. Kita vertus, žmonių (jei ir ne akademiniam lauke) susidomėjimas apologetiniais galimais pavadinti klausimais niekur nedingo. Iš tiesų, Vakarų pasauliui vis labiau tolstant nuo krikščioniškojo savoo civilizacinio pamato, o krikščionybei nebesant savaime suprantamai, tokių klausimų tik daugėja. Tad šiuo darbu siekiama bent šiek tiek prisidėti prie šios nišos užpildymo.

1. KRIKŠČIONIŠKOJI APOLOGETIKA IR RELIGINIŲ TURINIŲ KOMUNIKACIJA

Krikščioniškoji apologetika yra plati tema, o jos samprata priklauso nuo pasirinktos prieigos. Į apologetiką galima žvelgti iš biblinės, biografinės ar istorinės perspektyvų. Pastarojo tipo apžvalga literatūroje yra gana dažna, tačiau ji reikalauja atskiro darbo. Dėl disertacijoje nagrinėjamų klausimų bei išsikeltų tikslų apologetiką bus stengiamasi atskleisti ne istoriniame, o disertacijos objekto – tiesioginės ir netiesioginės komunikacijos – kontekste, pateikiant šiuolaikinę perspektyvą. Pirmiausia, trumpai bus pristatoma krikščioniškosios misijos, turinčios glaudų ryšį su komunikacija, prigimtis, iš kurios apologetika ir kyla. Toliau bus siūlomas darbe vartojamas krikščioniškosios apologetikos apibrėžimas ir jos tipologija. Dar vėliau, atsižvelgiant į apologetikai taikomą įvairiapusišką kritiką, bus pateikiama pačios apologetikos apologija. Galiausiai, skyriaus pabaigoje bus siekiama atskleisti religinių turinių komunikavimo problemą, kuriai sprendimo ieškoma tolesniuose skyriuose.

1.1. Komunikacinė krikščioniškosios misijos prigimtis ir jos svarba apologetikai⁷

Krikščioniškoji doktrina teigia, kad Dievas yra meilė. Pabrėžtina, kad jis nėra vien mylintis, bet pats yra meilė. Nors šitam teiginiui pagrindą, pirmiausia, teikia krikščionims autoritetingi bibliniai tekstai (1 Jn 4, 8; 4, 16), traktuojami kaip dieviškasis apreiškimas, jį eksplikuoti galima ir filosofškai.

Tikra meilė, pagal savo prigimtį, reikalauja tarpasmeniškumo ir laisvos subjektų valios. Vieno asmens mėgavimasis koku nors negyvosios gamtos objektu, prisirišimas prie augintinio ar tuo labiau susižavėjimas pačiu savimi, jei teoriškai ir galimi vadinti meile, nelaikytini aukščiausiomis jos formomis. Nors šiuolaikiniame pasaulyje toks požiūris paplitęs bene labiausiai, meilė taip pat nereiškia vien romantinių jausmų kitam asmeniui. Tokią meilės sampratą geriausiai atitiktų *eros*, vienas iš žodžių, vartotas senovės graikų, kalbant apie meilės rūšis. Be jos išskiriamos dar bent 6–7, tarp kurių: *storge* (meilė šeimai), *philia* (draugų meilė) ir kt. Visa karūnuojančia meilės rūšimi laikoma *agape* – save atiduodanti, pasiaukojanti meilė (plg. Moseley, s. a.).

⁷ Poskyrio pavadinimas įkvėptas Andriaus Narbekovo ir Justės Milušauskienės straipsnio „Komunikavimas kaip krikščioniškosios teologijos pagrindas ir šaltinis“ (2015).

Tokia meilė yra tarpasmeniška. Meilė negyvajai ir gyvajai gamtai nuo meilės kitam asmeniui skiriasi ne savo intensyvumu (kiekybiškai), bet savo pobūdžiu (kokybiškai). Nors tokiai perskyrai teorinį argumentą pateikti būtų sunku, taikant fenomenologinę prieigą, galima apeliuoti į patirtį. Kiekvienas, kuris yra mylėjęs, nesunkiai patirs skirtumą tarp meilės augintiniui ir meilės, pavyzdžiui, sutuoktiniui.

Pirmajame Jono laiške, kur Dievas yra įvardijamas meile, kaip tik ir vartojamas žodis *agape* (1 Jn 4, 8; 4, 16). Remiantis krikščioniškąja pasaulėžiūra, yra vienas Dievas, kuris amžinai egzistuoja trijuose, savo dieviška esme lygiuose, tačiau nesulietuose asmenyse (plg. „Atanaziškasis tikėjimo išpažinimas“, s. a.). Trejybinė vienatinio Dievo samprata leidžia krikščionims nuosekliai tvirtinti, kad Dievas yra meilė ir toks buvo *prieš*⁸ atsirandant pasauliui. Kitaip tariant, Trejybės doktrina sudaro sąlygas deklaruoti, jog Dievui nereikia kurti, kad galėtų ką nors mylėti ir meilę priimti (plg. Skinkaitis 2021, 148–151). Tėvas, Sunūs ir Šventoji Dvasia egzistuoja amžiname meilės santykiyje, iš kurio ir kuriam kuria kitus asmenis.

Kaip minėta, būtina tikros meilės sąlyga yra laisva asmenų valia. Nors nė vienas žmogus nėra laisvas absoliučiai (toks yra tik Dievas), tačiau galima sutikti, kad žmogus kaip toks turi pakankamai laisvos valios daryti prasmingus pasirinkimus. Vienas tokių pasirinkimų, esmiškų buvimui žmogumi, yra gebėjimas kvieisti ir priimti kvietimą į santykį su kitu asmeniu. Prievartinis arba užprogramuotas santykis praranda savo turinį. Žvelgiant iš krikščioniškosios teologijos perspektyvos, toks žmogaus santykiškumas kyla iš Kūrėjo teikiamos prigimties, žmogui esant sukurtam panašiam į Dievą, kuris buvoja amžiname santykiyje.

Krikščioniškoji teologija moko, kad sukūręs žmogų santykiui ir iš santykio, Dievas kviečia jį įsitraukti į trejybinių gyvenimą, tapti jo dalyviu, kartu jį siųsdamas į šį santykį kvieisti kitus. Tai motyvuojama tuo, kad giliausia meilės patirtis įmanoma tik pasiekiant jos šaltinį – trejybinių Dievą, o meilė kitam reiškia, be kita ko, palydinti jį būtent prie jo. Kitaip tariant, Didysis įsakymas yra dalyvavimo meilėje įsakymas, o Didysis paliepimas yra meilės įsakymo sklaidos nurodymas. Kristus siuntė savo mokinius padaryti jo mokiniais visų tautų žmones, jiems patarnaujant praktiškai, bet taip pat ir žodžiu skelbiant Karalystės Evangeliją bei pasitikint, kad Šventoji Dvasia panaudos jų skelbimą ir atvers klausytojus į meilės santykį su Dievu per jį patį. Jei Kristaus mokiniai ir sugebėtų mylėti tobulai, jų meilė vis tiek būtų baigtinė. Dievo meilė, kita vertus, niekada nesibaigia, nes nesibaigia jis pats,

⁸ *Prieš* čia vartojamas turint omenyje ontologinį, o ne chronologinį dėmenį.

o jis yra meilė (plg. 1 Jn 4, 8). Tad kviesti kitą į šį santykį yra viena esminių artimo meilės išraiškų. Plačiaja prasme tai ir yra laikoma evangelizacija. Būtent dėl šios priežasties būtų galima teigti, kad ji yra vienas iš esminių krikščioniškosios meilės įgyvendinimo būdų.

Nors evangelizacija ir neišsemia mokinystės esmės, Evangelijos skelbimas, kaip minėta, neretai yra traktuojamas kaip esminė Bažnyčios misija pasaulyje. Gerosios Naujienos skelbimas gali įgauti įvairias formas bei būti įgyvendinamas skirtingais būdais, tačiau integrali šio proceso dalis neretai yra apologetika. Jos apibrėžimas ir tipai bus pateikiami kitame poskyryje.

1.2. Apologetikos samprata ir tipologija

Šiais laikais krikščioniškoji apologetika (bent jau anglosferoje ir ypač reformuotosios teologijos ratuose) neretai skiriama į dvi šakas: klasikinę ir presupozicinę (pvz., Sproul, Gerstner ir Lindsley 1984, 183–184).

Klasikinė arba tradicinė apologetika, pripažindama natūraliosios (arba filosofinės) teologijos legitimumą, apeliuoja į ją, stengdamasi pateikti argumentų Dievo buvimui pagrįsti. Ji vadovaujasi prielaida, kad logika ir argumentai, būdami validūs, iš tiesų gali įtikinti kitą, jei tik tinkamai suprasti. Tokiai pozicijai atrama randama Laiške romiečiams, kur rašoma: „Juk tai, kas gali būti žinoma apie Dievą, jiems aišku, nes Dievas jiems tai atskleidė. Jo neregimosios ypatybės – jo amžinoji galybė ir dievytė – nuo pat pasaulio sukūrimo išvelgiamos protu iš jo kūrinijų, taigi jie nepateisinami“ (Rom 1, 19–20). Per Didįjį *Logą* – Jėzų Kristų – sukurtas pasaulis (plg. Jn 1) yra sutvarkytas *logiškai*, o visa kūrinija byloja apie Dievo rankų darbo šlovę (plg. Ps 1). Žmogus, sukurtas *imago Dei*, yra tokia būtybė, kuri turi prigimtinę gebą pažinti jį supantį pasaulį ir jo kūrėją Dievą.

Presupozicinė apologetika, savo ruožtu, abejoja tiek pačia argumentų galia, tiek (ir net labiau) klausytojo gebėjimu juos priimti, net jei jie tvirti ir, teoriškai, turėtų būti įtikinantys. Tokia abejonė kyla iš teologinių apmąstymų, akcentuojančių žmogaus nuodėmingumą. Kertinė eilutė šitai nuostatai paremti randama tame pačiame Laiške romiečiams: „Dievo rūstybė apsieiškia iš dangaus už visokią žmonių bedievytę ir neteisybę, kai teisybę jie užgniaužia neteisingumu“ (Rom 1, 18). Vadovaujantis ja, presupozicinei kryptčiai prielankūs mąstytojai teigia, jog žmogus žino, kad Dievas yra, netgi gali suprasti Dievo valią kūrinijai ir jiems patiems, tačiau šį žinojimą savyje užgniaužia maištingu mąstymu ir veiksmais. Prie to neretai pridedamos biblinės pirmosios nuodėmės ir vergystės nuodėmei doktrinos, kuriomis remiantis, asmuo ne tik kad netiki Dievu, bet ir nenori juo tikėti. Tokiu atveju

kvestionuojamas racionalių argumentų pajėgumas įtikinti krikščionybės tiesa. Vietoj to reikia klausytojui parodyti jo būklę ir padėti jam atrasti tą žinojimą, kurį jis jau turi, tačiau yra užgniaužęs savyje. Kita vertus, tai darant, logikos ir argumentų kaip tokių atsižadama nėra.

Pagal savo pobūdį apologetika taip pat skirstoma į negatyviąją ir pozityviąją arba besiginančiąją ir puolančiąją (pvz., Craig 2008, 23–25), nors šie terminai ir turi prastų konotacijų. Negatyvioji arba besiginančioji apologetika siekia atremti krikščioniškajam tikėjimui metamus kaltinimus ir atsakyti į kylančius intelektualinius iššūkius. Jos tikslas nėra įtikinti ką nors Dievo egzistavimu ar krikščionybės tiesa (tačiau tai gali būti šalutinė jos pasekmė), o verčiau parodyti, kad kritika yra nepagrįsta, nerelevantiška ir pan., bei nuskaidrinti patį krikščionių tikėjimą ir praktiką, kad jie būtų tinkamai suprasti.

Tokio pobūdžio apologetiką taikė pirmieji krikščionių apologetai, kuriems ne tiek rūpėjo įtikinti kitą krikščionybės tiesa (nors tai jie taip pat darydavo), kiek atremti nepagrįstus kaltinimus, turinčius konkrečių implikacijų krikščionims. Pavyzdžiui, vienas ankstyvųjų apologetų – Atėnagoras (II a.?) – savo veikale „Krikščionių užtarimas“, skirtame Romos imperatoriui Markui Aurelijui ir jo sūnui Komodui, teigia, kad krikščionys nepagrįstai kaltinami ateizmu (nes negarbina romėniškų dievų), kanibalizmu (nes valgo kažkokio žmogaus kūną ir geria jo kraują) bei kraujomaiša (nes tuokiasi su savo broliais ir seserimis) (2003, 194). Atėnagoras dėsto, kad tokie kaltinimai yra klaidingi, juos atremia ir ne tik pateikia krikščioniškąją perspektyvą į Dievą, santykius tarp žmonių, seksualinę moralę ir pan., bet ir atskleidžia jos viršenybę pagonybės atžvilgiu.

Šių dienų kontekste negatyvioji apologetika tvarkosi daugiausia su ateistinio natūralizmo metamais iššūkiiais Dievo buvimui ir dvasinio pasaulio egzistavimui, postmodernistiniais kaltinimais dėl ekskluzyvizmo tiesos atžvilgiu bei įvairių moralės (ypač seksualinės) klausimų, taip pat klaidingu krikščioniškų įsitikinimų ir praktikų supratimu ir pan.

Egzistuoja ir kita negatyviosios apologetikos pusė, kuri nesiima atsakinėti į prieštaravimus krikščioniškajam tikėjimui, bet kelia sau kiek kitokio pobūdžio uždavinį – atskleisti žmogaus egzistencijos absurdiškumą bedieviškame pasaulyje. Tai daroma su viltimi, kad apgailėtiną savo būklę supratęs žmogus pabus iš egzistencinio letargo ir ieškos sprendimo, kuris ir yra randamas krikščionybėje.

Pozityvioji apologetika turi daug ambicingesnę tikslą – įtikinti kitą. Nepasitenkindama vien kito religinės sąmonės išbudinimu bei nelaukdama, kol bus užpulta ir priversta gintis, tokia apologetika pati išsirengia į „puolimą“, siekdama parodyti, kad krikščionybė yra teisinga, t. y. kalba tiesą

apie Dievą, žmogų ir pasaulį ir yra galima patikrinti, nes išsiskynijusi istorijoje, todėl verta priimti. Williamas Lane'as Craigas daro skirtį tarp žinojimo, kad krikščionybė teisinga, ir parodymo, kad krikščionybė yra teisinga. Tai plačiau bus aptarta kiek vėliau, tačiau čia verta pažymėti parodymo aspektą. Pasak filosofo, integrali dalis to, kaip siekiama parodyti, kad krikščionybė yra teisinga, yra geri ir įtikinantys argumentai, grindžiantys krikščioniškuosius tiesos teiginius (2008, 52).

Laikydamosi pozicijos, kad apologetika yra grynai teorinis užsiėmimas, Craigas atsieja ją nuo apologetinės praktikos ir koncentruojasi pirmiausia į teiginių turinį, o geriausia jų pristatymo forma laiko loginius argumentus. Autoriaus siūlomas apologetikos apibrėžimas skamba taip: „[a]pologetika – tai krikščioniškosios teologijos šaka, siekianti pateikti racionalų krikščioniškojo tikėjimo tiesos teiginių pagrindimą. Todėl apologetika pirmiausia yra teorinė disciplina, tačiau turi praktinį pritaikymą“ (2008, 15).

Kiti autoriai vadovaujasi kiek platesne krikščioniškosios apologetikos samprata, kuri iškart įtraukia tiek teorinę, tiek praktinę dalis. Remiantis ja, apologetikai svarbu ne tik teoriniai turiniai, bet ir jų komunikavimo būdas bei pats komunikatorius. Pavyzdžiui, savo knygoje „Fool's Talk: Recovering the Art of Christian Persuasion“ Os'as Guinness'as primena ankstyvosios Bažnyčios naudotus simbolius, kuriuos galima pritaikyti negatyviajai ir pozityviajai apologetikai. Pirmosios simbolis buvo sugniaužtas kumštis, reiškiantis *dissuasoria* – negatyviąją apologetikos pusę, siekiančią atsakyti į klausimus, pasiremiant logikos ir argumentų jėga. Pozityviosios apologetikos – *persuasoria* – simbolis buvo atgniaužta ranka, nurodanti žmogiškojo kūrybingumo gebą pramušti kietas širdis, abejingas arba besipriešinančias Dievo malonei (2015, 226).

Nepaisant kiek techninių apibrėžimų skirtumų, dažniausiai sutinkama, kad apologetika yra susijusi su krikščionybės tiesų pristatymu, apgynimu bei pagrindimu, bandant tai daryti kuo objektyviau ir racionaliau. Nors tai, pirmiausia, yra teorinė disciplina, siekianti pagrįsti krikščioniškąjį tikėjimą intelektualiai, apologetikai ypač svarbus ne tik šis teorinis aspektas, bet ir religinių turinių komunikacijos kokybė bei pats komunikatorius.

Turint visa tai omenyje, tačiau norint pabrėžti komunikacinius apologetikos aspektus, darbe bus remiamasi platesne apologetikos samprata, kurią ne vienas tyrėjas yra nusakęs kaip krikščioniško įtikinėjimo mokslą ir meną (plg. Pritchard, s. a.).

1.3. Apologetikos apologija

Nesvarbu, kuri apologetikos samprata – siauresnė ar platesnė – pasirenkama, pati apologetika, kadangi kritikuojama tiek krikščionių, tiek nekrikščionių, nors ir paradoksalu, reikalauja apologijos. Apologetikos teisėtumą ir vertę toliau bus stengiamasi pagrįsti pačios krikščionybės kontekste.

Tradiciškai krikščionybėje didžiausiu teologinės doktrinos ir moralės autoritetu yra laikoma Biblija. Antras autoritetingas šaltinis yra Tradicija, kuri, tai priklauso nuo konkrečios konfesijos, gali būti kone lygi bibliniam apreiškimui (katalikų atveju), labai svarbi (ortodoksams) arba galinti suteikti vertingų įžvalgų ir pamokų (protestantams). Gene'as Outka dar išskiria tris papildomus šaltinius: praktinį protą, patirtį bei mokymąsi / mokslą (2005, 197). Toliau susitelksime į pirmąjį autoritetingą šaltinį, bendrą denominatorių visoms krikščioniškoms konfesijoms – Biblija. Remiantis bibliniais tekštais galima atskleisti tam tikras prielaidas, kurios leistų pagrįsti apologetikos krikščioniškumą.

Kalbant apie biblinį įgaliojimą apologetikai, galima prisiminti Pirmąjį apaštalo Petro laišką, kur rašoma, jog tikintieji privalo būti pasirengę duoti atsakymą kiekvienam, besiteiraujančiam apie juose gyvenančią viltį (1 Pt 3, 15). Šiam imperatyvui išimtys nedaromos, nes apaštalas Petras rašo ne ypatingiems ar kažkuo išskirtiniems lyderiams, bet tikinčiųjų bendruomenei. Maža to, ankstyvoji Bažnyčia buvo persekiojama, t. y. tikintiesiems buvo iškilęs realus pavojus prarasti savo gyvybę ir nemažai jų savo gyvenimus baigė persekiojotų rankose dėl buvimo Jėzaus mokiniais. Anot Michaelo Ramsdeno, ši žinia – kad krikščionys turi būti pasirengę atsakyti – yra pranešama konkrečiame kontekste, kuriame pabrėžiamas švento gyvenimo siekis, mat daroma prielaida, jog, jei tikintieji iš tiesų gyvens tokį gyvenimą, kaip mokė Kristus, žmonės klaus klausimų, o jau tada reikia būti pasirengus reaguoti. Beje, reakcija turi būti romi, pagarbi ir sąžininga (2012).

Nors minėtoji ištrauka iš Petro pirmo laiško yra kone dažniausiai cituojama kalbant apie apologetiką, ji nėra vienintelė reikšminga aptariamam objektui. Su apologetika vienaip ar kitaip susijusių biblinių tekstų yra ir daugiau, o juos pravartu suskirstyti į imperatyvius bei pavyzdinius. Imperatyviomis galima laikyti tokias eilutes, kuriose aiškiai pasakoma, ką krikščioniui privalo daryti, o pavyzdinėmis – tokias, kuriose matomas aiškus principas, kuriuo reikėtų vadovautis, nors aiškaus nurodymo ir nėra. Toliau pateikiamas sąrašas, sudarytas remiantis Normano Geislerio, vieno žinomiausių XX a. pabaigos apologetų, įžvalgomis (2014). Krikščionims nurodoma:

- mylėti ir šlovinti Dievą savo protu (Mt 22, 37);

- apginti viltį, gyvenančią juose (1 Pt 3, 15);
- paneigti klaidingas idėjas apie Dievą (2 Kor 10, 5);
- atskirti tikrus pranašus nuo netikrų (1 Jono 4, 1);
- kovoti (ne fizine prasme) už tikėjimą (Jd 3) ir t. t.

Be nurodymų, galima remtis tokiais bibliniais pavyzdžiais:

- Jėzus atmetė klaidingą mokymą (Mt 15, 6-9);
- Jėzus taisė tuos, kurie klydo (Mt 22, 29);
- apaštalas Paulius diskutuodavo / aiškindavosi su įvairiais žmonėmis (Apd 17, 16-17);
- Paulius išpeikdavo klystančius (Tim 1, 13);
- Paulius gynė Evangeliją (Fil 1, 17);
- Dievui rūpi įrodymai (Iš 3, 4-4, 17, Lk 24, 36-49, Jn 15, 26) ir pan.

Norint argumentą sustiprinti, šią minties giją galima pratęsti samprotaujant, kad apologetika yra vienas iš būdų parodyti meilę Dievui ir artimui. Ji, kaip jau minėta, yra integrali Didžiojo paliepimo dalis, tad jos taikymas įmanomas tik įsipareigojusio krikščioniško gyvenimo kontekste. Be to, krikščionims įsakyta mylėti Viešpatį visu savo protu ir dalis to, ką reiškia būti sukurtam pagal Dievo paveikslą, yra tai, kad žmogus geba protauti ir, tyrinėdamas Kūrinių, atpažinti Dievo *rankų* darbą.

Kalbant apie meilę artimui, vieną pagrindinių krikščionybės principų, iškyla problema: ką tiksliai tai reiškia? Turint omenyje Biblijos, kaip literatūros, pobūdį, tiesioginį atsakymą į panašiai užduodamus klausimus ne taip ir lengva rasti. Tačiau imant konkrečiai šį, pagalbos galima sulaukti iš paties Jėzaus, kuriam klausimas (net beveik lygiai tokia pačia forma) ir užduodamas, lūpų. Tad čia verta prisiminti palyginimą apie Gerąjį samarietį, kuris sustojo prie sužeisto nepažįstamojo, rizikuodamas savo gyvybe nugabeno jį į užeigą ir pažadėjo sumokėti jos savininkui už pasirūpinimą nelaimėliu (Lk 10, 25–37). Jėzus pateikia tokį pavyzdį būtent norėdamas pailustruoti, kas yra *artimas* ir jo meilė. Tiesa, krikščioniškas meilės artimui supratimas nesibaigia vien fizine, socialine ir psichologine pagalba visiems žmonėms, tačiau turi ir transcendentinių lygmenį.

Kaip minėta, Bažnyčios misija dažnai laikomas Gerosios Naujienos skelbimas, pirmiausia turintis reikšmę šventu gyvenimu, tarnaujant Dievui ir žmonėms, tačiau taip pat Evangelijos skelbimu žodžiu. Reikia prisiminti krikščionišką įsitikinimą, kad šis žemiškas ir baigtinis gyvenimas žmogui nėra galutinis, o jo tikslas ir prasmė peržengia tokią ribotą būtį, mat, Šv. Augustino žodžiais tariant, Dievas mus sukūrė sau ir mes nerisime ramybės, kol jos nerisime Dieve (2004, 9). Kad būtų galima atkurti tinkamą santykį su Dievu, reikalinga atgaila ir tikėjimas, t. y. nuodėmės atsižadėjimas atsigręžiant į

Dievą ir (pasi)tikėjimas Izraelio mesiju Jėzumi, kaip kosmo Karaliumi, per kurio mirtį ir prisikėlimą gaunamas nuodėmių atleidimas, amžinojo gyvenimo viltis bei ateinančios Dievo Karalystės pažadas su kūno iš numirusių prisikėlimu šlovėje. Tačiau, „kaip žmonės šauksis To, kurio neįtikėjo? Ir kaip jie įtikės Tą, apie kurį negirdėjo? Kaip išgirs be skelbėjo?“ (Rom 10, 14). Tad Didysis paliepimas yra meilės paliepimas, o Evangelijos skelbimas yra meilės artimui įgyvendinimas, mat tai kreipia klausytoją į tą, kuris yra meilė – Dievą. Jei krikščionis myli kitą žmogų, kaip Kristus mokė, neišvengiamai norės, kad tas asmuo atrastų tą santykį su Dievu per Jėzų ir stengsis daryti viską, kad patrauktų visas kliūtis nuo Evangelijos, idant ji būtų tinkamai suprasta. Dalis šio darbo yra skirta būtent apologetikai, kuri taip pat reiškiasi kaip meilė Dievui savo protu.

1.4. Religinų turinių komunikavimo problema

Turint omenyje, kad apologetika, kad ir kokio tipo ji būtų, siekia paveikti ar įtikinti kitą, iškyla religinių turinių komunikavimo problema, kuri buvo ypač svarbi Kierkegaard'ui. Ji susijusi su esminiu jo, kaip autoriaus, klausimu: „kaip tampama krikščionimi?“ Jei krikščionimi galima tapti tiesiog priimant atitinkamas doktrinas, tereikia kad kas nors jas įtikinamai paskelbtų. Tam į pagalbą galima pasitelkti, pavyzdžiui, loginius, filosofinius ar istorinius argumentus, naudojamus apologetikoje, kuriuos išgirdęs asmuo nebeturės kur trauktis ir privalės priimti krikščionybės tiesą, jei tik nenori būti apkaltintas neracionalumu. Šitaip apologetika gali tapti efektyvia priemone naujų krikščionių „gamybai“.

1.4.1. Kierkegoriškasis iššūkis

Toks modelis, negana to, kad kvestionuotinas iš krikščioniškos etikos perspektyvos, Kierkegaard'ui atrodytų kaip iš esmės klaidingas dėl keleto priežasčių.

Pirmiausia, dera atkreipti dėmesį į filosofo skirtį tarp Dievo ir žmogaus, kaip begaliniai kokybiškai skirtingų subjektų. Tarp jų žioji žmogui neperžengiama praraja, kurios įveikti neįmanoma jokiais asmens statomais epistemologiniais tiltais. Dievas yra beribis, žmogus – ribotas, Dievas – amžinas, žmogus – baigtinis ir pan. Apibrėžtybei pasiekti Absoliutą ir iš principo neįmanoma. Dėl šios priežasties žmogus negali išmąstyti kelio iki Dievo ir, maža to, tą Dievą suprasti. Negana to, jei žmogus siekia įsitikinti Dievo tikrumu apie jį mąstydamas ir pateikdamas įvairius argumentus jo buvimui ir konkretiems atributams pagrįsti, jis Dievą daro objektu. Tai būtų

didžiausia klaida, nes Dievas yra „tyra subjektyvė“ (Turchin ir Kettering 2020, 357 cit. iš Kierkegaard, JP, vol. 3, L-R, 121).

Antra, žmogų nuo Dievo skiria ne tik ontologinė kokybė, bet ir nuodėmė. Reformacijos ypač pabrėžta žmogaus (prigimtinio) nuodėmingumo doktrina buvo aktuali ir Kierkegaard’ui. Nuodėmė nėra tiesiog dieviškųjų įstatymų nesilaikymas ar sąmoningas jų laužymas. Ji yra kur kas gilesnė, persmelkianti ir apimanti visą asmenį, ne tik dvasiškai atskirianti jį nuo Dievo, bet ir ribojanti jo laisvę, įskaitant ir refleksijos bei supratimo laisvę. Vienas iš autoriaus pseudonimų – Johannesas Climacusas – nuodėmę įvardija kaip būseną „būti netiesa ir būti dėl to kaltam“ (2000, 36). Kaltas jis yra todėl, kad, turėdamas laisvę ir jos jėgą, jas skiria nelaisvei, kol galiausiai tampa nuodėmės vergu (2000, 38).

Trečia, remdamasis Sokratu, Kierkegaard’as Climacuso (2000, 29–31) plunksna dėsto, jog žmogus tiesos ieškoti nei jos pažinti pats negali iš principo. Tai būtų galima pavadinti filosofine negebėjimo pažinti priežastimi. Pirmiausia keliamas sokratiškas klausimas: „ar galima tiesos išmokti?“ Bandant į jį atsakyti ir darant prielaidą, kad tiesos dar nėra (kitu atveju jos ir mokytis nereikia), susiduriama su dilema. Jei tiesa turima (savyje), tai jos ieškoti nereikia ir net neįmanoma, o jei neturima, tokiu atveju nežinoma ir kas ji yra, todėl ir ieškoti jos beprasmiška. Sokratas šią dilemą sprendė klausimą apskritai ištirpdydamas ir patalpindamas tiesą žmoguje, kurią reikia tik priminti. Tačiau priminti ne ją įvardijant, o veikiant kaip pribuvėjai, vadinamuoju *majeutiniu* metodu, kurį taikydamas žmogus atpažįsta tiesą, kurią pats turėjo, o pribuvėja tėra tik akstinas tai tiesai prisiminti, bet ne jos sąlyga. Pats gimdymas priklauso išimtinai Dievui. Kierkegaard’ui nepakanka pripažinti, kad Dievas yra gimdytojas tos tiesos, kuri yra žmoguje. Kaip sakyta, žmogus tiesos neturi, jis yra netiesa. Dievas, kuris, priešingai žmogui, yra tiesa, taip pat yra tos tiesos perteikimo žmogui ir jos supratimo sąlyga.

Tad pats žmogus, būdamas ontologiškai kitoks nei Dievas ir pavergtas nuodėmės savo paties laisvu sprendimu, negali tiesos išmokti, jos pažinti. Jis pats tos tiesos neturi ir nei gali, nei nori ieškoti. Žmogiškasis mokytojas, iš tiesų, nėra tikras mokytojas ir toks negali būti. Geriausiu atveju jis gali tapti akstiniu, atkreipdamas dėmesį į tiesą, kuri turi būti pagimdyta jame Mokytojo – Dievo.

Negana to, kierkegoriškai žvelgiant, net jei ir, veikiant kaip teologui ir apologetui, būtų galima dogmatiką sudėlioti taip, kad iš jos susidarytų idealiai tvarkinga, racionali ir neprieštaringa sistema bei ją įtikinamai pristatyti, kas iš to? Kitaip tariant, kokia to prasmė individui? Gera sistema religinės sąmonės atžvilgiu reikšmės neturi, mat religinė sąmonė yra tokia, kuri suvokia save kaip prasmingą. Remiantis Kierkegaard’o terminologija, tiesa svarbi ne vien

kaip tiesa pati savaime, bet kaip *subjektyvi* tiesa – daranti egzistencinę įtaką individui, jį persmelkianti ir perkeičianti. Tokia tiesa neperduodama tiesiogiai ir nedėstoma racionaliai, bet yra išgyvenama ir taip aproprijuojama (plg. Kierkegaard 2009, sk. 2). Nuo racionaliosios teorinių tikėjimo turinių dalies iki paties tikėjimo, kuriame pasirodo reikšmingumo dėmuo, nėra jokio tolydaus perėjimo; ir negali būti.

1.4.2. Paskališkoji širdies logika

Ši svarstymų gija Kierkegaard'ą sieja su ankstesniu už jį mąstytoju – Blaise'u Pascaliu. Pascalis daro širdies ir proto logikos perskyrą, sakydamas: „širdis turi savo paskatų [*raisons*], kurių nežino protas [*raisons*]“ (1997, 277). Iš tiesų, visas IV „Minčių“ skyrius, taip sudėtas lietuviškame leidime ir pavadintas „Tikėjimo būdai“, kalba apie proto ir ne racionalumu grįsto tikėjimo santykį. Panašiai kaip Kierkegaard'as, Pascalis savo ištaromis siekia atskleisti proto ribas, kurias gali suprasti save reflektuojantis mąstymas. Kita vertus, tai nereiškia, kad protas nereikalingas, tačiau jis turi žinoti savo vietą. Esmingieji dalykai, kaip tikėjimas ir tiesa (kurie yra susipynę), yra prieinami ne tik (ir pirmiausia ne) protavimu, o visai kitu būdu, kurį Pascalis vadina *širdimi*.

Širdis prancūzų filosofui, be abejo, nėra fizinis organas krūtinėje, kaip ir protas nėra kažkas emanuojančio iš fizinių smegenų, tačiau kitas, tiksliau – kitoks, pažinimo būdas, kuriuo žmogus prieina tam tikrų tiesų, kurios yra net svarbesnės nei galimos priėti vien mąstymu. Tačiau širdies logika nėra be pagrindo, paremta vien emocijomis ar troškimais. Pasak Pascalio, širdimi „mes pažįstame pradus ir čia visai nepresidedantis samprotavimas veltui bando su jais kovoti“ (1997, 282). Toje pačioje ištaroje jis aiškina, kad širdimi pasiekti įsitikinimai nėra tolygūs sapnavimui, o negebėjimas jų įrodyti racionaliai nereiškia jų netikrumo. Priešingai, tai atskleidžia būtent proto silpnumą, mat jis pats remiasi širdimi ir instinktyvumu, norėdamas pagrįsti save patį. Autoriui širdies ir instinktyvusis pažinimas, kuriais pažįstami pradai arba, galėtume sakyti, esmės, yra aukštesnės, tobulesnės kategorijos žinojimas, tačiau tokio pažinimo mums duota mažai. Norint pažinti, kur kas dažniau tenka kliautis protavimu, tačiau tas, kuris tikėjimą gauna per širdies pažinimą, yra laimingas.

Komunikacijos kontekste, tiesa, turiningiausia yra paskutinė 282-osios minties eilutė: „Priešingu atveju mes tegalime bandyti tikėjimo dalykus pateikti protavimu, laukdami, kad Dievas leis jiems tai pajusti širdimi, be kurios tikėjimas tėra žmogiškas ir nenaudingas išganymui“ (Pascal 1997, 92–93). Šis atvejis yra priešingas tam, kai tikėjimas pasiekiamas širdimi. Kaip

minėta, tokį tikėjimą turintis žmogus yra laimingas ir tiki pagrįstai. Tačiau, jei žmogus tokios laimės nėra patyręs, galima bandyti arba belieka jam tikėjimą pateikti per racionalią prizmę, viliantis, kad galiausiai ir šis bus apdovanotas širdies tikėjimu, kuris veda į išganymą; o tai, reikėtų suprasti, ir yra tikėjimo tikslas.

1.4.3. Kreigiškoji žinojimo ir parodymo skirtis

Šiai minčiai išskleisti į pagalbą galima pasitelkti šiuolaikinio amerikiečių krikščionių apologeto, teologo ir filosofo Williamo Lane'o Craigo skirtą tarp žinojimo, kad krikščionybė teisinga, ir *parodymo*, kad krikščionybė yra teisinga (2008, 48–53). Minėti Craigo pavardę šalia Pascalio ir Kierkegaard'o iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti įtartina, mat Craigas yra laikomas tikriausiai populiariausiu šiuolaikiniu apologetu, naudojančiu klasikinę prieigą. Ji, Pascalio terminais kalbant, yra paremta būtent protavimu. Craigas (ir kiti konvenciniai apologetai) krikščionybę grindžia ir įrodinėja į pagalbą pasitelkdami racionalių argumentus, neretai juos pateikdami silogistine forma. Bent jau Kierkegaard'ui tai atrodytų bergždžias, netgi kontrproduktyvus, užsiėmimas. Tačiau išskirtoji Pascalio mintis yra tarsi tiltas tarp kierkegoriškojo ir kreigiškojo mąstymo.

Turint omenyje Craigo apologetikos pobūdį, gali atrodyti keista, kad jis, sekdamas kitu žinomu šiuolaikiniu krikščionių filosofu Alvinu Plantinga, laikosi vadinamos *reformuotosios epistemologijos*, kurios viena pagrindinių tezių skamba daugmaž taip: tam, kad asmuo galėtų pagrįstai teigti žinąs, jog krikščionybė teisinga, nereikia jokių racionalų (objektyvių) įrodymų. Tokio žinojimo pagrindas yra tiesioginis Šventosios Dvasios liudijimas (angl. *witness of the Holy Spirit*) žmogaus vidiniam Pačiam, kad krikščionybė teisinga. Šį paliudijimą patyręs asmuo žino, kad tai yra tikra, nors ir negali to įrodyti racionaliai. Nepaisant to, Plantinga (ir Craigas) sakytų, kad jo įsitikinimas yra visiškai racionalus (angl. *rational*). Tai remiama kita Plantingos keliama – *griežtąja prasme bazinių įsitikinimų* (angl. *properly basic beliefs*) – idėja, kurios pagrindinė mintis panaši į Pascalio: yra tokių įsitikinimų, kurie nepasiekiami (vien) protavimu, tačiau yra teisingi ar bent jau jų laikomasi pagrįstai. Pavyzdžiui, įsitikinimas, kad egzistuoja kiti protai (angl. *other minds*) yra pagrįstas, nors jam negalima pateikti jokių gerų racionalių įrodymų. Į šių įsitikinimų kategoriją patektų ir įsitikinimai, kad Dievas egzistuoja ir kad krikščionybė yra teisinga. Jų asmuo gali laikytis pagrįstai, nors ir nežinodamas nė vieno gero argumento jiems paremti. Tiesa, tokių įsitikinimų jis turėtų atsisakyti, jei jiems būtų pateikti *nurungėjai* (angl.

defeaters). Kol jų nėra, asmuo tebeturi episteminę teisę būtų įsitikinęs tuo, kuo yra (pvz., Plantinga 2008; 2009, 203–209).

Tad tiek Craigo, tiek Pascalio, tiek Kierkegaard'o požiūriu, krikščioniškajam tikėjimui nereikia jokių įrodymų. Tačiau skirtumas tarp šių mąstytojų yra tas, kad, anot Craigo, tų įrodymų visgi yra ir yra puikių, nors ir ne jais (galiausiai) krikščioniškas tikėjimas yra paremtas. Nors ir būdamas Šventosios Dvasios įtikintas, kad krikščionybė yra teisinga, ir pagrįstai laikydamasis tokios pozicijos, jis savo tikėjimo patirties negali perduoti kitam asmeniui. Kita vertus, Craigo įsitikinimu, kitam galima parodyti, jog krikščionybė yra teisinga, o vienas geriausių būdų tai daryti yra į pagalbą pasitelkti argumentus, logiką bei racionalumą. Taip grįžtame prie jau minėtos *žinojimo* ir *parodymo* skirties.

Kita vertus, tai nereiškia, jog filosofas galvoja, kad patys argumentai įtikina, arba, tiksliau tariant, asmenį dvasiškai regeneruoja (angl. *regenerate spiritually*), jame pagimdydami tikėjimą. Tikėjimas, tiek Pascalio, tiek Kierkegaard'o, tiek Craigo požiūriu, yra Dievo dovana, kurią jis pats ir duoda. Tokią poziciją galima laikyti ortodoksiška, tačiau veikiančiąja priežastimi įvardydama Dievą, ji nenurodo materialiosios tikėjimo priežasties. Nors čia tiesiogiai ir netaikydamos aristotelinės filosofijos kategorijų, Craigas teigia, kad Dievas tikėjimui kitame pagimdyti gali panaudoti tiek asmeninį pasakojimą apie dvasinę patirtį, tiek pamokslą, tiek argumentą. Pascalis, savo ruožtu, šiame kontekste vartoja *apšvietimo* terminą (plg. Pascal 1997, pstb. 202), t. y. žmogiškasis pažinimas remiasi Dievo teikiama šviesa pažįstamiems daiktams.

1.4.4. Patristiškoji iluminacijos teorija

Ši paskališka mintis susijusi su iš patristikos žinoma *iluminacijos* teorija. Patristikos laikotarpis pažymėtas krikščionybės bandymais atsakyti į įvairius skirtingų filosofinių tradicijų jai išsakomus prieštaravimus (kartais ir realios grėsmės gyvybei akivaizdoje) bei siekiu išgryninti ir sisteminti krikščioniškąją doktriną. Tai buvo daroma iš pirmo žvilgsnio gal kiek ir paradoksaliai, į pagalbą pasitelkiant būtent tą pačią *pasaulio išmintį*. Nors vienas Bažnyčios Tėvų – Tertulijonas – retoriškai ir klausė: „Ką bendro turi Atėnai ir Jeruzalė?“ (1885, sk. VII), dauguma kitų, įskaitant ir tikriausiai žymiausių bei įtakingiausių iš jų – Aurelijų Augustiną, šį klausimą sau ir kitiems uždavė ne tik retorine forma ir rado tenkinančių atsakymų. Galiausiai, nors ir ne be ilgų diskusijų, bendra tendencija buvo ne visiškai nuneigti pagonišką mąstymą, bet pasitelkti jį į pagalbą siekiant apginti Evangeliją bei

paaikškinti krikščioniškąjį tikėjimą, mat, populiariai perfrazuojant šv. Augustiną, „visa tiesa yra Dievo tiesa“ (1887, sk. 2.18.28).

Atradus *tiesos sėklų* graikų filosofijoje, kilo problema, kaip tiksliai jas sudaiginti krikščioniškame mąstyme? Kitas klausimas, stebinęs ir pačius Tėvus, kaip pagonys galėjo taip priartėti prie Tiesos? Čia omenyje turimas Platonas ir ne be jo įtakos besivysčiusių vėlesnių platonizmo srovių atstovai. Platoniškoji filosofija, labiausiai neoplatoniškoji jos forma, ir buvo ta, kurią daugiausia į savo mąstymą inkorporavo tiek šv. Augustinas, tiek kiti Tėvai.

Bandant atsakyti, kodėl ji buvo tokia patraukli, į pagalbą galima pasitelkti Arthuro F. Holmsio siūlomą parankų apibendrinimą⁹. Pasak jo, svarbiausi Augustiną patraukę teiginiai buvo, kad Dievas nėra materialus; kad Jis yra visos būties šaltinis (dėl to ir materija nėra bloga, kaip aiškino gnostikai); kad Jis pats yra Gėris; kad blogis nėra substantyvus, bet, veikiau, gėrio trūkumas, iškrypimas; kad žmogaus siela yra nemateriali (todėl nedaloma ir nemirtinga); imponavo ir dviejų meilių – to, kas *apačioje*, ir to, kas *viršuje*, – doktrina (2015a). Augustinui, kuris netrumpą laiko tarpą buvo veikiamas manicheizmo, minėtos neoplatonizmo doktrinos (su Milano vyskupo šv. Ambraziejaus pagalba) tarsi nutiesė tiltą į krikščionybę, kartu išspręsdamos ir kai kuriuos svarbius klausimus, į kuriuos negebėjo atsakyti kitos išbandytos filosofijos. Apskritai Tėvams imponavo platoniskas materializmo atmetimas, sielos nemirtingumo patvirtinimas, ateities atpildo ir baudmės paveikslas, demonų ir kitų tarpinių būtybių postulavimas, kai kurie kosmogonijos aspektai (pvz., kad Dievas, kaip kūrėjas, yra geras), tam tikras trejbinis mąstymas, *Logos* doktrina, t. y. tai, kas neprieštaravo krikščionybei ir netgi galėjo ją paremti.

Žinoma, ne su visais šios filosofijos postulatais šv. Augustinas ir kiti galėjo sutikti. Kaip minėta, svarbu buvo tai, kad pagoniška filosofija neprieštarautų krikščioniškai minčiai. Tad, kalbant apie *dviejų meilių* doktriną, Augustinui problemų kėlė tai, kad čia gelbsti intelektas, kildamas prie dalykų *viršuje*. Pasak jau minėto Holmsio, mąstytojas tai modifikavo, išvystydamas krikščioniškos meilės, ne tik kaip *eros*, bet ir kaip *agape-caritas*, etiką. Meilė augustiniškoje filosofijoje grindžia visą moralinį įstatymą ir ne tik krikščionišką, bet ir graikiškąsias dorybes, tokias kaip teisingumą, drąsą ir pan. (A. F. Holms 2015b)

Kita problema buvo susijusi su emanacijos samprata, t. y. kad Vienis tarsi priverstinai išspinduliuoja save, tapdamas daugiau, o kūrimas vyksta per

⁹ Pats Augustinas apie Platoną ir platonizmą nemažai kalba „Dievo mieste“ (1887) VIII skyriuje.

emanuojamas tarpines būtis, tarp kurių egzistuoja tam tikra hierarchija. Tai keltų problemų krikščioniškam supratimui, kad Dievas gali veikti ir veikia pasaulį tiesiogiai, tai akivaizdžiausiai matoma Dievo inkarnacijoje. Be to, visiškai priimta hierarchiškai struktūruotų tarpinių būčių samprata neleistų patvirtinti Jėzaus lygybės su Dievu Tėvu ir apskritai mestų iššūkių krikščioniškai Trejybės doktrinai.

Dar vienas klausimas buvo iškilęs dėl platoniškojo dualizmo, kuris sumenkino kūną, vertindamas jį kaip traukiantį žmogų *žemyn*. Augustinui, kita vertus, blogis įmanomas dėl laisvos valios ir su ja susijusios pasirinkimo galimybės. Tad ir žmogaus išlaisvinimas vyksta ne per intelektualų Gėrio kontempliavimą, bet per laisvą ir valingą Gėrio pasirinkimą. Holmsas šv. Augustino mintį apibendrina taip: „Intelektas mūsų išgelbėti negali, mat esame valdomi ne to, ką žinome, bet to, ką mylime“ (2015b). Lemiantis veiksnyis yra ne protas, bet valia.

Čia galima rasti nuorodų ir į dar vieną įtampą tarp krikščioniškojo mąstymo, besiremiančio apreiškimu (teologijos), ir filosofijos kaip tokios tašką. Filosofijai svarbiausia yra žinojimas, o krikščionims – išgelbėjimas, išganymas, kuris suprantamas kaip asmeninis pažinimas: „O amžinasis gyvenimas – tai pažinti tave, vienintelį tikrąjį Dievą, ir tavo siųstąjį Jėzų – Mesiją“ (Jn 17, 3). Tad, nors žinojimas savaime išgelbėti negali, galima daryti prielaidą, kad inkorporuojant graikų mąstymą į krikščionybę svarbūs buvo bent du aspektai: 1) graikiškoji filosofija galėjo pragmatiškai pasitarnauti skelbiant tikėjimą pagonims; 2) gilinantį į apreikštojo tikėjimo tiesas filosofijos faktiškai nebuvo įmanoma išvengti, o prasidėjusių interpretacijų kontekste filosofija turėjo pagelbėti gryninant bei gilinant doktriną ir atskiriant ortodoksiją nuo erezijos (kaip kad buvo Nikėjos susirinkime).

Apskritai Tėvai atmetė tokias su krikščionybe nesuderinamas platoniškas koncepcijas kaip sielų preegzistavimas (tiesa, šiai minčiai „pasidavė“ Origenas), peikė platonistų nuolaidžiavimą pagoniškai liaudies religijai, kritikavo nesukurto ir amžinos materijos galimybę.

Turint tai omenyje, krikščioniškoje Augustino filosofijoje pastebima reikšminga neoplatonizmo įtaka nereiškia, jog viskas buvo perimta akiai. Tai, ką buvo galima sudaiginti ir buvo sudaiginta, ką reikia transformuojant, o kas nederėjo su krikščionybe – išmetant. Pavyzdžiui, remdamasis Platono *idėjų teorija*, Augustinas teigė, kad *rationes aeternae* – amžinos tiesos – idėjos yra transcendentiškos Dievo mintyje. Kita vertus, *rationes seminales* – sėklinės tiesos, yra imanentiškos kūrinijoje. Norint suprasti dalykų esmę, reikia pažinti jų idėjas. Tačiau, skirtingai nei platoniskame mąstyme, negalime pažinti idėjų tiesiogiai Dievo mintyje. Tad ar ir kaip galime jas pažinti?

Toks pažinimas yra įmanomas ir iš principo prieinamas visiems, tačiau jis įmanomas tik dėl dieviškojo iluminizmo. Dievas iš savo malonės apšviečia mūsų protus, kad galėtume pamatyti daiktų esmę konkretybių pasaulyje. Tiesa, apskritai bet koks žinojimas yra galimas tik dėl Dievo teikiamo apšvietimo mūsų protams. Čia egzistuoja tam tikra epistemologinė priklausomybė, mat žmogus apskritai gali ką nors žinoti, nes pasaulis sukurtas tvarkingai ir yra pažinus, o žmogus sutvertas pagal Dievo atvaizdą, tad yra tokia būtybė, kuri geba išorinę realybę pažinti. Tačiau, nors ir įmanoma pažinti daiktus, jų esmės bei iš kūrinijos šį tą suprasti apie Dievą, lieka klausimas: „[k]aip tokį suvokimą peržengti ir pažinti patį Dievą?“

Čia prisimename jau minėtą terminą *rationes seminales*, kuris yra kilęs iš graikų kalbos *logoi spermatikoi*, o pats konceptas pirmiausia aptariamas stoikų. *Logos*, kuris Augustinui yra pats Kristus, kaip ir pristatoma Evangelijos pagal Joną pirmajame skyriuje, sėklos yra įsodinamos į pasaulį ir turi potencialą skleistis. Tiesa, sėklinis *logos* yra įsodinamas ir žmoguje, o tai suteikia prielaidas paties Dievo pažinimo galimybei. Pasak šv. Augustino, esame mokomi ne kokio nors išorinio mokytojo, bet esame mokomi viduje, o mus moko pats Kristus – *Logos* (Augustine of Hippo 1968, sk. 12; Augustine 1991, sk. 9; Augustine of Hippo 1982, posk. 46; A. Holms 2015).

Logos terminiją savo apologetinėje strategijoje pasitelkia ir Justinas Kankinys. Apologijose (1885a; 1885b) kreipdamasis į Romos valdytojus, Justinas apeliuoja į tai, kas juose yra gera, kilnu, teisinga tam, kad atsakytų į prieštaravimus krikščioniškajam tikėjimui ir pademonstruotų jo tiesą. Tas pagoniškas žinojimas vėlgi yra įmanomas tik dėl *spermatikos logos* (Justinas vartoja vienaskaitinę formą) kiekviename žmoguje. Tiesa, jis geriausiu atveju yra dalinis, tad pagonyms pasaulį mato blausiai. Tikras ir visiškas daiktų pažinimas įmanomas tik *Logos* šviesoje, kuris, kaip ir Augustinui, Justinui, yra prilyginamas Kristui. Be *Logos* dalyvavimo pažinimo procese neįmanoma pažinti ne tik daiktų, bet, be abejo, ir paties Dievo (Martyr 1885b, sk. X; XIII).

Tačiau, kadangi žmogaus kaip tokio nuolatinė būseną po Nuopuolio nebėra malonės būseną, jis neturi tiesioginio Dievo pažinimo ir nemato nei pasaulio, nei savęs, kokie jie yra. Prigimtinė nuodėmė taip pat yra žmoguje nuo gimimo, iškreipdama santykį su Dievu, išorine realybe ir savimi pačiu, aptemdydama mūsų protus ir užkietindama širdis (plg. Ef 4, 18) iki tol, kol vidujai pradeda mokyti ir apsireiškia Kristus. Taip pažinimas ir tinkamo santykio su Dievu, kūrinija ir savimi pačiu atkūrimas tampa įmanomas.

Nepaisant to, tam, kad šitai būtų įgyvendinta, būtina žmogaus sinergija su Dievu ir jo teikiamu apšvietimu. Žmogus, Dievo kalbinamas, turi atverti savo širdį, darydamas apsisprendimą ir valios judesį Dievop. Tam prielaidas suteikia žmogaus laisvos valios egzistavimas. Tačiau kad būtų pažinti ne tik

daiktai, bet ir pats Dievas, reikalinga mistinė atsivertimo patirtis, kuriai įvykti sąlygas sudaro buvimas sukurtam pagal *imago Dei* ir nuo gimimo kiekviename įdiegta dieviškoji programa per tiesos sėklas, pasėtas jame.

Su šia – paties Dievo pažinimo per mistinę patirtį – problema susiduria krikščioniškoji apologetika, kuri tradiciškai imasi tam tikrų loginių argumentų Dievo buvimui ir krikščionybei pagrįsti bei atsakyti į jai taikomą kritiką. Viena vertus, į prieštaravimus atsakyti galima atskleidžiant mąstymo klaidas, o tikėjimą pristatyti logiškai argumentuojant. Kita vertus, nei Tėvams, nei bet kuriam kitam krikščioniui neužtenka vien „įrodyti“ Dievo buvimo ar krikščionybės tiesą. Iš meilės Dievui ir artimui krikščionis trokšta bedievio atsivertimo. Tikintis žmogus, būdamas sukurtas pagal Dievo atvaizdą, tad panašus į Jį ir, būdamas pašauktas būti Jo bendradarbiu Evangelijos darbe, bando kitus nukreipti į Dievą – meilės, gėrio, grožio, gyvybės ir viso ko Šaltinį, visiškai pripažindamas, kad atversti negali nė vieno.

Tačiau, dėstydamas argumentus, įrodinėdamas, jis tai daro su viltimi, kad pats Dievas maloningai apšvies kito protą ir širdį, panaudodamas evangelisto pastangas, mat parašyta, kad Dievas „trokšta, kad visi žmonės būtų išganyti ir pasiektų tiesos pažinimą“ (1 Tim 2, 4), tad nepaliks nė vieno norinčio tamsoje. Nors įsišaknijusi nuodėmė ir žmogaus ribotumas neleidžia Dievo pažinti tiesiogiai, tačiau tai vis dėlto įmanoma. Ir ne tik iš kūrinių, kaip Dievo atspindžių, kurie kreipia žvilgsnį į Jį, bet ir naudojant žmogišką komunikaciją, skelbiant Evangeliją. Be to, reikia pažymėti, kad racionalumas, argumentacija ir apskritai pažinimo galimybė, svarbūs apologetikai, yra įmanomi tik dėl jau minėto Logiško pasaulio racionalumo ir dieviškojo žmogaus proto iliuminizmo. Tad ir Bažnyčios Tėvai, vadovaudamiesi panašiais principais, vertino apologetikos projektą kaip vykusį ir reikalingą.

Tiesa, užkietėjusios širdies asmeniui tiesioginė komunikacija dažnai gali jos ir neprakalbinti, o krikščionybės doktrinos gali atrodyti nevertos dėmesio. Nėgana to, net ir protu priėmus Dievo buvimą ir davus intelektualinį sutikimą krikščioniškosios tiesos teiginiams, neužmezgamas asmeninis santykis su Dievu. Apie Dievą tik *sužinoma*, bet Jis nėra *pažįstamas*. Čia Kierkegaard'as į pagalbą siūlytų netiesioginę komunikaciją, kuri tą asmenį turėtų pažadinti egzistenciniam susidūrimui su realybe, savo būkle, o tai gali sukelti troškimą susidurti su viso ko Šaltiniu ir atrasti savo troškimų išsipildymą ir ramybę, kaip Augustinas sako, Dieve (2004, kn. 1 sk. 1). Tokio metodo virtuozei buvo Senojo Testamento pranašai, savo veiksmais ir žodžiais budinę žmones Dievo žiniai. Be to, ir Justinas vaikščiojo apsirengęs filosofo drabužiais bei kalbindamas žmones, taip netiesiogiai vaizduodamas krikščionybę, kaip tikrąją filosofiją. Galiausiai, pats Kristaus – *Logos* – įsikūnijimas, nors ir

tiesioginis veikimas žmonijos istorijoje, gali būti traktuojamas kaip netiesioginės komunikacijos pavyzdys.

Esmiškai sukrėstam žmogui pirminė pagalba jau yra Dievo įdiegta jame, mat ir jis yra sukurtas pagal Dievo atvaizdą, net jei netiki. Gręždamasis į savo vidų, savo patirtį, jis gali atpažinti Dievo antspaūdą, kas galiausiai gali paskatinti jį susitikti su pačiu Dievu mistinėje Dievo patirtyje, kuri reiškiasi kaip atsivertimas, Dievo pažinimas.

1.4.5. Ankstyvasis *disciplina arcani* principas

Šiame kontekste verta paminėti ankstyvosios Bažnyčios taikytą principą, kuris dar labiau suproblemina siekį komunikuoti krikščioniškąsias tiesas. Lietuvių filosofė Lina Šulcienė (2015b) pažymi, kad ankstyvosios krikščionybės laikotarpiu (čia turimi omenyje pirmi penki amžiai) tiek praktikoje, tiek tokių mąstytojų kaip Kirilas Jeruzalietis, Klemensas Aleksandrietis ir Origenas idėjose atsispindi tai, kas vėliau pavadinta *disciplina arcani* vardu, t. y. tai, kas paslėpta, uždengta. Jos esmė ta, kad krikščioniškojo tikėjimo slėpinių apskritai nedera perduoti neinicijuotiesiems, t. y. nepakrikštytiems ir neįtrauktiems į krikščionių bendruomenę kaip visateisiams jos dalyviams.

Filosofė skiria keturias priežastis, rastas minėtųjų autorių ir kituose Antikinio pasaulio tekstuose, kodėl ši slaptumo praktika būdavo taikoma. Pirmoji priežastis – asmens dvasinė sveikata ir saugumas. Tas asmuo, kuris nori priimti krikščioniškojo tikėjimo tiesas, pirmiausia privalo joms save paruošti. Kitu atveju jam kyla pavojus pasiklysti, pasimesti. Tiesa, čia atsakomybė tenka ne tik mokiniui, bet ir mokytojui, kuris turi saugoti pirmąjį, kad vesdamas jį prie sakraliųjų tiesų šulinio netyčia ištroškusiojo nepaskandintų. Antroji priežastis remiasi gana įprastu pedagoginiu principu, kad ugdymas vyksta hierarchiškai: pirmiausia mokomasi pamatinių, pagrindinių dalykų ir tik juos įvaldžius žengiami prie kitų, aukštesnių žinijos pakopų. Trečia priežastis yra susijusi su siekiu nuo profanacijos saugoti tai, kas sakralu. Sakralūs dalykai yra sunkiai pasiekiami, negana to, jie turi ypatingą statusą, tad nevalia jų paniekinti dalinant juos į kairę ir į dešinę. Ketvirtoji priežastis – patirtis turi pirmenybę conceptualizavimo atžvilgiu. Kitaip tariant, nedera kalbėti apie tai, kas nėra išgyventa. Tik tada, kai mokinių persmelkia Dievo Dvasia ir žmogaus prigimtyje tampa dar viena pažintine priemone, galima jam kalbėti apie tai, ką jis patyrė (2015b).

Reikia pažymėti, kad *disciplina arcani* principu reaguojama ne tiek į religinių turinių neperteikiamumo klausimą, kiek į tai, ar verta, kada dera ir kaip tinkamiausia tai daryti, turint omenyje sakraliųjų tiesų ir žmogaus prigimtį.

Kadangi šios tiesos yra būtent sakralios, jos turi būti ypač gerbiamos ir iš principo ne kiekvienam prieinamos. „Svarbu apsaugoti giliausias tiesas nuo nepašvęstųjų ar piktavalių ir perduoti jas tik tiems, kurie jų verti. Vienas labiausiai paplitusių slėpiningų tiesų apsaugos būdų yra atsisakymas jas pateikti rašytine forma. Jos gali būti perduodamos tik žodžiu. <...> Žodis, ne tekstas yra tinkamesnė – slaptinga – slėpiningos tiesos perdavimo forma. Tik ji pajėgi būti slėpinio medija“ (Šulcienė 2015a, 18). Tad sakrali tiesa saugoma ne tik remiantis *disciplina arcani*, bet ir jos perdavimo, komunikavimo būdu, t. y. dviguba apsauga.


Tai šiek tiek panašu į žydišką Toros laikymosi principą, kuriuo remiantis, tam, kad netyčia nebūtų pažeistas dieviškasis Įstatymas, jis apjuosiamas papildoma tvora – kitais įstatymais, sukurtais žmonių, kurie užtikrina, kad sakralumas nebus pažeistas. Taip pat žinoma ir praktika, kad biblinis Dievo vardas – Jahvė – judėjų nėra tariamas ir keičiamas *Adonai* (VIEŠPATS), pabrėžiant jo šventumą. Esminis skirtumas komunikacijos kontekste tarp krikščionybės ir judaizmo yra tas, kad judaizmas nėra prozelitinė religija. Ji glaudžiai siejasi su etnine tapatybe ir, nors teoriškai ir įmanoma tapti konvertitu nesant žydu, patys judėjai skelbti savo tikėjimo turėdami tikslą atversti nesiekia. Negana to, norinčiajam tapti judėju tai nėra taip ir paprasta. Krikščionybė, kita vertus, yra skelbianti religija, siekianti visų tautų ir atskirų asmenų atsivertimo. Turint tai omenyje, *disciplina arcani* principas įgauna probleminį pobūdį, nors ir yra vedamas kilnių (žvelgiant iš krikščioniškosios pusės) paskatų. Šulcienė pažymi, kad jį taikyti praktiškai nustota apie VIII–X a., mat jau tada pradėti krikštyti vaikai (be pasirengimo per katechumenatą), o daug krikščioniškų tekstų tapo prieinami visiems, įskaitant ir pagonis (2015b).

Remiantis šia apžvalga, galima teigti, kad religinių turinių komunikavimo problema buvo svarbi nuo krikščionybės klostymosi pradžios ir išlieka aktuali ir dabar, tačiau komunikacijos reikmė niekada nebuvo nuneigta. Ieškota būdų jai spręsti, niekada iki galo neišsižadant skelbiančios krikščioniškosios misijos prigimties. Kierkegaard'o pasiūlyta netiesioginė komunikacija yra vienas jų. Tai bus aptarta 3-iame darbo skyriuje. Nepaisant to, šiuolaikiniai apologetai, nors ir suprasdami minėtą problematiką, tiesioginės komunikacijos naudą neatmetė. Apie tai daugiau bus kalbama 4-ajame disertacijos skyriuje.

2. KOMUNIKACIJOS KONTEKSTAS

2.1. Žmogaus būklė sukrikščionintuose postkrikščioniškuose Vakaruose

Kalbant apie religinių turinių komunikavimo problemą, ypač įtraukiant Kierkegaard'o pavardę ir kartu kitus svarstomus autorius, reikia turėti omenyje komunikacijos kontekstą. Danų mąstytojas savo filosofiją ne tik įrašo veikaluose, bet ir ją įgyvendina. Arba kitaip, kaip sako Tomas Sodeika, Kierkegaard'as filosofuoja savo gyvenimu (2006, 224). Gyvena jis XIX a. Danijoje, jos sostinėje Kopenhagoje, o tiek laikotarpis, tiek gyvenamoji vieta darė didelę įtaką jo mąstymui.

Arvydas Šliogeris Kierkegaard'ą vadina „maištininku prieš mašiną“. Pasak lietuvių filosofo, būtent XIX a., po Didžiosios Prancūzijos revoliucijos, Vakaruose pradeda formuotis mechaninė, technologinė visuomenė, žmogų tarsi sumaldama mašininiame valstybiniame aparate, išmesdama atskirą žmogų į paraštes, o tai  kelia didelę baimę. Ją apmąsto ir į besikuriančią naująją civilizaciją dėmesį kreipia Kierkegaard'as, vertindamas ją kaip iššūkį (Petraitytė 1997).

Technologinės pažangos ženklinama Vakarų visuomenės vystymosi trajektorija ilgainiui tampa dar didesniu iššūkiu tiek individui, tiek jai pačiai. Interneto ir socialinių medijų atsiradimas bei paplitimas, nors ir paradoksalu, suteikdamas iki tol neįmanomas komunikacijos ir ryšių galimybes, tuo pat metu kaip niekas kitas prisideda prie atomizacijos ir izoliacijos, skatinančios nerimą. Negana to, esant interneto vartotoju, praktiškai neįmanoma išvengti asmens duomenų nutekėjimo, intencionalaus rinkimo ir kaupimo įvairiuose serveriuose, apie kuriuos pats vartotojas dažniausiai net nenutuokia. Maža to, sparčiai besivystantis dirbtinis intelektas ir jo panaudojimo galimybės kelia naujų iššūkių žmonių darbo jėgos paklausai. Visos šios priežastys tik užaštrina Kierkegaard'ui taip rūpėjusias asmens nerimo ir baimės problemas.

Kita vertus, būtų galima teigti, kad šios socioekonominės ir technologinės sąlygos iš tiesų nėra tikrosios didelio žmogiškojo nerimo priežastys. Tikriausiai geriausiai jas įvardijo ir numatė Friedrichas Nietzsche'ė. Autoriaus personažas – pamišėlis – turguje susirinkusiai miniai žmonių, kurių dauguma netiki Dievu, paskelbia, kad jis ir jie visi yra Dievo žudikai. Jis nebeprisikels, jis nugalabytas, tačiau šios dievžudystės pasekmės yra tragiškos. Susirinkusieji stovi akis įbedę į pamišėlį ir nesupranta, ką jis kliedi. Galiausiai šis pareiškia, kad su šia žinia atėjo per anksti. Iš tiesų, ji dar nėra nepasiekė daugelio ausų. „Žygdarbis“ įvykdytas, bet niekas nesupranta jo reikšmės (1995, 151–53).

Praėjus pusantram amžiui po Nietzsche'ės pranašystės, Vakarų pasaulis pradeda justis, o kai kurie ir pastebėti, „žygdarbio“ pasekmes. Egzistencinis nerimas, taip jaudinęs Kierkegaard'ą, yra kasdienis šiuolaikinio vakariečio palydovas. Būtų neteisinga teigti, kad jo priežastys abiem atvejais yra identiškos, tačiau sutapimą įžvelgti galima. Egzistencinis nerimas kyla iš asmeninės potencialiai absurdiškos individo egzistencijos patirties. Tačiau Kierkegaard'o nerimas, skirtingai nuo vidutinio šiuolaikinio žmogaus, yra ne tik išgyventas, bet ir giliai reflektuotas. Šios būklės sprendimui vaisto filosofas ieško santykiyje su Absoliutu per grįžimą prie autentiškos ir radikalią krikščionybę, paliekant krikščioniją. Šiuolaikiniam vakariečiui didelio rūpesčio nekelia nei krikščionybė, nei krikščionija, tačiau vaisto savo būklei jis taip pat trokšta. Tai irgi vyksta ieškant santykio, tačiau nėra iki galo aišku, kas yra tas subjektas, su kuriuo *Aš-Tu* santykis turi būti užmegztas: Visata, Dievas, Gamta? O gal santykis *Aš-Tu* apskritai yra klaida ir mąstyti derėtų *Aš-Aš* kategorijomis?

Kad ir kaip ten būtų, priežastis, panašu, lieka ta pati: Nietzsche'ės pamišėlio įvardyta kruvina Dievo mirtis žmonių rankose, vedanti prie žmogaus egzistencijos absurdo. Šio teiginio analizei į pagalbą paranku pasitelkti šiuolaikinio amerikiečių filosofo ir teologo Williamo Lane'o Craigo mintis.

Autorius rašo, kad, jei Dievo nėra, žmogaus egzistencija neturi nei prasmės, nei vertės, nei tikslo. Kitaip tariant, ji yra absurdiška (2008, 73). Tokį pareiškimą išgirdę šiuolaikiniai ateistai dažnai prieštarauja ir W. L. Craigui priekaištauja, kad jis nesuvokiąs situacijos, mat jie jaučiasi gyvenantys prasmingus, vertingus ir tikslingus gyvenimus. Negi nuo tikėjimo ar netikėjimo Dievu priklauso, ar asmens gyvenimas yra absurdiškas? Tačiau Craigas neteigia, kad tik tikintysis gali gyventi prasmingą, vertingą ir tikslingą gyvenimą, bet kad žmogaus egzistencija apskritai tokia gali būti tik tada, jei Dievas yra. Priešingu atveju, nesvarbu, kaip asmuo jaučiasi, kuo tiki ar netiki, jis vis tiek atsiduria absurdo situacijoje.

Skirtingai nei minėtieji ateistai, ateistinio (pagal sartriškąją klasifikaciją (Sartre 2005)) egzistencializmo srovės atstovai, panašiai kaip Nietzsche'ė, bedieviškos realybės implikacijas žmogui vertino ne taip pozityviai. Pavyzdžiui, Jeano-Paulio Sartre'o protagonistas „Šleikštulyje“ (2009) grumiasi su iki pykinimo slegiančia beprasmiškos realybės našta, o Albert'as Camus apmąsto bergždžią Sizifo darbą ir kelia savižudybės (kaip galimybės) klausimą (2019). Su mintimi, kad žmogiškoji egzistencija yra beprasmiška, sutiktų ir krikščionys mąstytojai. Žinoma, su viena sąlyga: jeigu nėra Dievo. Tiksliau tariant, egzistencija būtų tokia, jei Jo nebūtų. Tad šitas *jei* yra esmiškai svarbus. Problema ta, kad šiuolaikinis žmogus dažnai Dievo

(ne)buvimo ar, kitaip tariant, galutinės realybės sąrangos klausimo reikšmės dažnai nesupranta, tad jo ir nekelia.

2.1.1. Dievo (ne)buvimo klausimo žmogaus egzistencijai reikšmė

Dievo (ar dievų) buvimo klausimas keliamas nuo neatmenamų laikų. Jis nagrinėtas jau pirmųjų filosofų, tebėra diskusijų objektas šiandien ir juo liks tol, kol žmogui rūpės pasaulio ir jo paties prigimtis. Tačiau kodėl būtent šis klausimas yra toks svarbus?

Jameso W. Sire'o nuomone, kiekviena pasaulėžiūra turi pateikti atsakymus į septynis pagrindinius klausimus, kuriuos jis kelia knygoje „The Universe Next Door“ (2009, 22–24):

1. Kokia yra galutinė realybė?
2. Kokia yra išorinės realybės, t. y. pasaulio aplink mus, prigimtis?
3. Kas yra žmogus?
4. Kas nutinka asmeniui po mirties?
5. Kodėl įmanoma apskritai ką nors žinoti?
6. Kaip žinome, kas yra gera ir bloga, arba teisinga ir neteisinga?
7. Kokia yra žmonijos istorijos prasmė?

Pirmasis klausimas yra fundamentalus, nes nuo atsakymo į jį priklauso ir atsakymai į likusius. Galima sakyti, jis yra beveik toks pats, kaip ir Dievo (ne)buvimo klausimas, mat, panašu, vieninteliai tikri „kandidatai“ į Galutinės Realybės poziciją yra Dievas (dvasinė realybė) arba fizinė visata (materiali realybė). Šie du pradai – materija ir dvasia – filosofų svarstyti ir bandyti argumentuoti jau nuo seno. Tiesa, kai kuriems ši dichotomija gali pasirodyti nevisiškai priimtina, į Galutinės Realybės poziciją siūlant, pavyzdžiui, abstrakčius objektus (pvz., skaičius) ar žmogų. Panašumų būtų galima išvelgti egzistencialistų mąstyme, o radikalių pasiūlymų sprendžiant šį klausimą pateikia solipsistai. Šio poskyrio tikslas nėra išvardyti visus įmanomus ar pagrįsti vieną konkretų požiūrį į Galutinės Realybės sandarą, tad toliau ši tema plėtojama nebus. Nepaisant to, tikslumo dėlei vertėtų pasakyti, kad kiti siūlymai vis dėlto galėtų būti priskirti vienai iš dviejų minėtų kategorijų: materialiajai (fizinei) arba nematerialiajai (dvasinei). Čia bus siekiama ne tiek įtvirtinti Dievą kaip Galutinę Realybę, kiek atskleisti žmogaus egzistencijos implikacijas tokia pasaulyje, kuriame Dievas nėra Galutinė Realybė. Tad, pasak Naglio Kardelio, „Dievo klausimas galų gale yra tik kitaip suformuluotas prasmės ir jos pamato egzistavimo klausimas“ (2008, 22). Kitaip tariant, klausdami apie Dievo buvimą, klausiamo ir apie viso ko prigimtį, ir žmogaus egzistencijos reikšmę.

Vienas iš gebėjimų, kuriuo žmogus skiriasi nuo kitų gyvų šio pasaulio būtybių, yra protavimas¹⁰ – tai gali būti laikoma ir didžiausia dovana, ir didžiausia tragedija. Viskas priklauso nuo to, kokie atsakymai slypi už didžiųjų gyvenimo klausimų. Pavyzdžiui, įvardijus žmogaus gyvenimo prasmės pagrindą ir sugebant bent apytiksliai nusakyti, kokia ji galėtų būti, gali apimti neapsakoma palaima. Kita vertus, priėjus išvadą, kad žmogus tėra šalutinis beasmenės visatos formavimosi produktas, niekuo neypatingesnis už skruzdėlę ar akmenį, galima patirti ir kažką panašaus į rokanteniškąjį¹¹ šleikštulį. Vis dėlto dauguma filosofų manytų, kad kelti fundamentalius gyvenimo klausimus ir ieškoti atsakymų į juos, net jei jie gali ir išgąsdinti, tikrai verta. Dar griežtesnis būtų Sokratas, teigdamas, kad „<...> neišardytas gyvenimas žmogui nėra gyventinas <...>“ (Platonas 2009, 17). Žinoma, toli gražu ne kiekvienas filosofas su juo sutiktų, tačiau be mąstymo nelieka ir pačios filosofijos. Kai kurių filosofų nuomone, mąstymas yra gėris jau pats savaime, net jei nepavyksta padaryti kokių nors konkrečių išvadų. Nepaisant to, vadovaujantis vien abstrakčiu mąstymu neretai pavyksta prieiti prie teisingų (ar bent naudingų) išvadų. Nors šiuolaikinis Vakarų pasaulio žmogus ypač vertina mokslą kaip įrankį tiesai pažinti, jį glaudžiai siedamas su gamtamoksliniu metodu, filosofinis mąstymas, besiremiantis ne kontroliuojamoje aplinkoje atliekamais eksperimentais, o abstraktaus protavimo įžvalgomis, ne kartą yra atradęs tai, kas gamtos mokslų būdavo patvirtinama tik vėliau. Negana to, pažintinis mokslo laukas apsiriboja tik fiziniu, galimu stebėti, pasauliu. Filosofija, savo ruožtu, geba mąstyti ne tik save pačią ir mokslą (ko šis negali), bet turi ką pasakyti ir apie Galutinę Realybę, kad ir kokia būtų jos dvasinė ar materialinė prigimtis.

Toli gražu ne visi yra profesionalūs filosofai, bet protauja faktiškai kiekvienas. Tad kyla klausimas ne *ar* mąstyti, bet *kaip* ir *apie ką* mąstyti? Priimdami amerikiečių filosofo Alvino Plantingos neformalų ir plačiai auditorijai skirtą filosofijos apibrėžimą, jog tai tiesiog yra pastangos reikalaujantis mąstymas (angl. *thinking hard about something*) (plg. Plantinga 1989, 1), galime suprasti, ko filosofija siekia, ir sutikti, kad Dievo klausimas, kuris siejasi tiek su galutinės realybės prigimtimi, tiek su žmogaus egzistencija, yra vertas apmąstymo. Galime vertinti abstraktų mąstymą svarstant fundamentaliausius gyvenimo klausimus, tačiau sekant egzistencialistų mąstymo gairėmis ir norint suprasti potencialias praktines

¹⁰ Vienas iš siūlytų žmogaus apibrėžimų yra būtent „racionalus gyvūnas“.

¹¹ Antuanas Rokentenas yra J. P. Sartre'o romano „Šleikštulys“ protagonistas, egzistencijos beprasmybę patiriantis kaip pykinantį šleikštulį.

atsakymų implikacijas, kyla klausimas: „[k]okia Dievo buvimo ar nebuvimo reikšmė konkrečiai žmogaus būčiai?“

Williamas Lane'as Craigas, pirmiausia remdamasis Franciso Schaefferio negatyviaja apologetika, Blaise'u Pascaliu, Fiodoru Dostojevskiu, Sørenu Kierkegaard'u, taip pat ateistinio egzistencializmo atstovais, išskiria tris dalykus, kurių nelieka, jei nėra Dievo. Pasak W. L. Craigo, jei Dievas neegzistuoja, žmogaus gyvenimas neturi jokios prasmės, vertės ir tikslo (2008, 73). Jei Dievo nėra, žmogus lieka kosminis našlaitis (2008, 71). Niekieno nesukurtas, o veikiau tiesiog atsiradęs, dargi be jokios priežasties ar tikslo, jis, kaip ir visa visata, yra pasmerktas mirčiai. Anksčiau ar vėliau, dėl vienos ar kitos priežasties žmogus praras gyvastį ir, kadangi po mirties jo savastis neišlieka ir jo niekas nelaukia, jis net nežinos, ar apskritai egzistavo. Jis taip pat bus pamirštas gyvųjų, o jei jo kas nors ir nepamirštų, tai jam neturėtų jokios reikšmės, nes jo paties nebėra. Iš esmės nebus jokio skirtumo, ar ir kaip tas asmuo bus gyvenęs. Viskas visiems baigiasi taip pat – kape.

Panašu, kad dažnas šiuolaikinis žmogus, kaip ir F. Nietzsche'ės pamišėlio auditorija, nepakankamai suvokia, kokių implikacijų turi bedieviškas pasaulis. Turėdamas apščiai galimybių, gyvendamas skuboje ir viliojamas išblaškančių pramogų, žmogus Dievo klausimo, nesuprasdamas jo svarbos, neretai net nekelia, todėl gyvena indiferentiškai. Panašaus pobūdžio apatijai ypač nepakantūs buvo B. Pascalis ir S. Kierkegaard'as, ieškoję būdų iš letargo miego išbudinti ir, jų žodžiais tariant, iš kvailystės išpurtyti visuomenę. Galbūt galima šiek tiek pateisinti tai, kad žmogus nesidomi jį supančiu pasauliu, bet nenorėti suprasti paties savęs reiškia rinktis būti mažiau nei žmogumi. Pasak autorių, leidžsis į savęs pažinimo kelionę ir supratęs žmogiškosios egzistencijos tragizmą mirties ir beprasmių pasaulio akivaizdoje, žmogus galbūt bus paskatintas ieškoti šios situacijos sprendimo, o tai tolygu Dievo paieškoms.

Dar viena problema kyla dėl painiavos terminijoje ir netinkamo sąvokų vartojimo. Dažnam žmogui sunku anksčiau aprašytą situaciją priimti rimtai, nes jam visiškai neaišku (arba aišku, tačiau remiantis klaidinga definicija), kas vadinama *Dievo* vardu. Pagal tradiciniu laikomą šv. Anzelmo Kenterberiečio apibrėžimą, Dievas yra tai, už ką nieko daugiau negali būti pamąstyta (1996, sk. 3). Savo formuluotę tai pačiai minčiai išsakyti pateikia ir Alvinas Plantinga, teigdamas, kad Dievas yra *maksimaliai didinga būtybė* (angl. *a maximally great being*) (plg. 1974, 211), arba, dar galėtume sakyti, *absoliučiai tobula būtybė*. Tiesa, anglišką *being* tikriausiai derėtų versti ne *būtybė*, bet *Būtis*, nors A. Plantingos formuluotėje to ir nematyti. Lietuviškai *būtybė* suponuoja gyvą esybę, tačiau ji būčiai nėra tapati. Tokios gyvos esybės gali pasižymėti tam tikrais atributais. Pavyzdžiui, būtybė gali būti mylinti, gera,

esanti, etc. Tačiau visus tuos atributus pakėlus aukščiausiuoju laipsniu sakyti, kad Dievas yra labiausiai mylintis, geriausias, tikriausiai esantis ir pan., nebūtų visiškai tikslu. Dievas, viena vertus, šiais atributais pasižymi, kita vertus, yra jų pagrindas. Čia nenorima pasakyti, kad meilė, gėris ar būtis yra Dievas, bet kad Dievas yra meilė, gėris, būtis ir t. t. Toks mąstymo būdas aptinkamas ne tik filosofijoje. Pavyzdžiui, ištarą „Dievas yra meilė“ skaitome ir Biblijoje (1 Jn, 4–7). Senajame Testamente Mozei Dievas prisistato kaip *Esantysis* (Iš 3, 14). Apaštalas Paulius, diskutuodamas su atėniečiais, apie Dievą pareiškia: „Juk mes Jame gyvename, judame ir esame, kaip yra pasakę ir kai kurie jūsų poetai: *Mes irgi esame kilę iš Jo*“ (Apd 17, 28). Tad, jei žmogui yra svarbūs tokie dalykai kaip meilė, gėris, grožis ir pati būtis, jis neišvengiamai turės kelti ir Dievo klausimą.

Išsakytai minčiai kartais prieštaraujama, kad meilei, gėriui, grožiui ir pan. nereikalingas pagrindas, kurį vadintume Dievu. Taip mąstančių teigimu, visi mes patiriame meilę, grožį, suprantame gėrį ir to visiškai pakanka. Nors meilės, gėrio ir grožio (kaip tokių) patirtis galima pripažinti kaip universalias, patirčių universalumo pripažinimas dar nesuponuoja jų objektyvumo. Visi žmonės patiria tai, ką pavadina ar supranta kaip gėrį, grožį ir meilę, tačiau šiais žodžiais jie gali įvardyti vienas kitam priešingus dalykus. Norint teigti, kad kažkas apskritai gali būti tikrai gera ar gražu, neatsižvelgiant į vieno ar kito asmens nuomonę, reikia ontologinio pagrindo. Būtų galima bandyti remtis Platono idėjų teorija ir Meilę, Gėrį bei Grožį laikyti tobulomis formomis, kurios tiesiog yra. Panašiai debatuose su jau minėtu W. L. Craigu yra daręs filosofas Ericas Wielenbergas. Jis moralę įšaknija tobulosiose formose, atmesdamas kitas dvi alternatyvas: Dievą ir žmogų (žmones). W. L. Craigas pritaria E. Wielenbergui, kad žmogus ar visuomenė negali būti objektyvios (nuo nuomonių nepriklausančios) moralės standartas, tačiau pastebi esminę klaidą: net jei Moralę ir būtų galima laikyti tobula idėja, tačiau idėjos nėra asmeniškios ir negali nieko mums pristesti (2018). O juk Dievas ne tik yra jos pagrindas, bet gali tiek įrašyti ją žmogaus širdyje (Rom 2, 15), tiek ją nurodyti įsakymų forma¹².

Panašiai yra ir su kiek anksčiau minėtais prasme ir tikslu. Jiems grįsti siūlomi bent keturi pasirinkimai: idėjos, gamta, žmogus ir Dievas. Kaip jau rašyta, jei idėjas ir būtų galima laikyti aukščiausia prasmės ar tikslo forma, jos savęs pristesti žmogui neturėtų kaip. Gamta, būdama beasmė, ribota ir nemąstanti, todėl esanti *žemiau* žmogaus, negali būti geras pagrindas nei moralei, nei prasmei, nei tikslui. Gamta, jei ji nėra sukurta, bet atsiradusi, pati

¹² Pavyzdžiui, dieviškųjų įsakymų teorija (angl. *Divine Command Theory*).

neturi nei jokios priežasties, nei teleologijos. Ji tiesiog yra. Žmogus gali būti moralus, vertinti savo gyvenimą kaip prasmingą ir turėti tikslą, tačiau jis negali būti ontologiniu viso to pagrindu. Vieno žmogaus moralė, prasmės ir tikslo suvokimas gali radikaliai skirtis nuo kito, ir kas pasakys, kad vienas mąsto geriau, o kitas blogiau? Imdami grupę žmonių (sakykime, visuomenę), problemos neišspręstume, nes vien nuo žmonių kiekio moralė, prasmė ir tikslas iš subjektyvios (lokalios) į objektyvią kategoriją nepereina. Vienintelis Dievas, jei jis egzistuoja, gali būti žmogaus egzistencijos prasmės, vertės ir tikslo Grindėjas bei Davėjas. Jei Dievo nėra, žmogaus egzistencija yra absurdiška ir visa yra farsas.

Dėl visų išvardytų priežasčių šis – Dievo (ne)buvimo – klausimas ir yra toks svarbus. Toliau nesiekiami pateikti jokių pozityvių argumentų Dievo buvimui pagrįsti, bet stengiamasi kiek giliau pažvelgti į bedieviškame pasaulyje gyvenančio žmogaus būklę, kuri, tinkamai suprasta, turėtų paskatinti žmogų ieškoti ir ją įveikti. Tai bus daroma remiantis jau šiek tiek aptartais W. L. Craigo argumentais.

2.1.2. Žmogaus egzistencijos be Dievo absurdiškumas

W. L. Craigas bedievišką žmogaus egzistenciją vadina absurdiška. Jis tai grindžia trimis implikacijomis, darančiomis tiesioginę įtaką žmogaus gyvenimui, jei Dievo nėra. Pasak jo, jei Dievas neegzistuoja, gyvenimas neturi nei prasmės, nei vertės, nei tikslo. Toliau kiekviena jų bus nagrinėjama atskirai.

Pirmiausia, bedieviškame pasaulyje žmogaus egzistencija neturi jokios prasmės. Tiesa, W. L. Craigas terminus *prasmė* ir *reikšmė* vartoja sinonimiškai. Nors filosofas nepateikia aiškių apibrėžimų, terminus būtų galima aiškinti keliant klausimus *kodėl?* ir *koks skirtumas?*, t. y. *kodėl aš esu? Kokia mano egzistencijos priežastis? Ar yra koks nors skirtumas, ar aš esu ir kaip gyvenu?* ir pan. Jei žmogus yra šalutinis visatos formavimosi produktas, o jo gyvenimas baigiasi mirtimi, vadinasi, jo gyvenimas tėra blyksnis tarp dviejų ribų – gimimo ir mirties – kuris iš tiesų neturi jokios esminės reikšmės / prasmės. Tokiame kontekste atsakymo į klausimą *kodėl aš čia esu?* tiesiog nėra. Nors asmeniškai žmogui gali atrodyti, kad jis gyvena prasmingą gyvenimą, o jo ir kitų gyvenimuose vykstantys įvykiai yra reikšmingi, tačiau taip vertina tik jis pats. Prasmė ir reikšmė, suteikiama savajai ir kitų egzistencijai, W. L. Craigo manymu, yra subjektyvi, kitaip tariant – lokali, t. y. taikoma ir aktuali tik konkrečiam individui, bet neturinti objektyvaus ontologinio pagrindo. Maža to – ji yra iliuzinė. Naglis Kardelis rašo: „Kai kurie filosofai sako: gyvenu vieną kartą ir man to visiškai pakanka, nes ir

vienkartinė, ribota laike žmogaus egzistencija yra prasminga, – be to, prasminga tegalinti būti tokia egzistencija, kuri turi ribas. Tačiau iš tikrųjų – jei nėra Dievo – žmogaus būklė yra gerokai vargingesnė: galima rimtai suabejoti, ar mes gyvename *netgi tą vieną kartą, nes tą vieną kartą gyvename tik tol, kol esame gyvi*, o kai būsime mirę, tai tą vieną kartą būsime gyvenę tik tiems, kurie liks gyvi po mūsų ir mus prisimins, o – *sau patiems* – kadangi jau nieko nejausime ir neprisiminsime, *nebūsime gyvenę nė to vieno karto*, ir mums patiems jau nebus skirtumo, ar būtume gimę, gyvenę ir mirę, ar būtume apskritai negimę. Jei nėra Dievo, viskas, kaip sakoma, yra tik dulkės ir pelenai, ir kvaila kalbėti apie kokią nors baigtinę, jokių pavidalų neišliekančios egzistencijos prasmę“ (2008, 12). Dar griežtesnę išvadą daro W. L. Craigas: „[š]tai toks yra modernaus žmogaus siaubas: kadangi jis pasibaigia niekuo, jis yra niekas“ (2008, 73).

Negana to, net jei transhumanistinėmis pastangomis būtų įmanoma prailginti žmogaus gyvenimą iki begalinio, vien trukmė gyvenimo prasmingo nepadarytų. Negana to, būtų galima teigti, kad tokia – amžina – egzistencija beprasmiamame pasaulyje yra siaubingesnė negu ribota ir pasibaigianti mirtimi. Tikra ir tvari prasmė yra ne sukuriama, bet suteikiama ir atrandama. Beasmenis materialus pasaulis jos, dėl savo prigimtinių ribų, pasiūlyti nepajėgia (materija yra ir tiek), o žmogus savo egzistencijai suteikti gali tik lokalią prasmę. Vienintelis Dievas, kaip asmenišką visos egzistencijos Pagrindas, ją gali pripildyti prasmės, taip pat gali ją atskleisti apreiškimu.

Antra, jei Dievo nėra, žmogaus egzistencija yra bevertė. Vertė dažniausiai suprantama kaip ekonominis terminas. Šiuo atveju turima omenyje, kad žmogaus egzistencija iš esmės yra niekinė arba, geriausiu atveju, reliatyvi. Žmogus kaip toks, jei jis nėra sukurtas, bet tiesiog atsiradęs dėl aklo atsitiktinumo, tėra dar vienas objektas šaltoje ir bedvasėje visatoje. Nors ir jaučiasi kaip *kažkas*, jis, kaip ir visi kiti daiktai, yra sudarytas iš tų pačių elementariųjų dalelių, todėl iš esmės niekuo nuo jų nesiskiria: nėra už juos nei svarbesnis, nei kilnesnis, nei oresnis. Nepaisant to, būdamas gyvas ir turėdamas refleksijos gebą, žmogus nepagrįstai laiko save ir kitus savo rūšies atstovus aukštesniais už kitas gyvybės formas ir tuo labiau už negyvąją gamtą. Tačiau tai tėra tik pajauta, neturinti jokio tvirto pagrindo, todėl dar ir apgaulinga.

Amerikiečių filosofas vertę sieja ir su morale. Nors šios sąsajos jis neaiškina, ją būtų galima motyvuoti tuo, kad žmogaus (ir jo gyvenimo) vertės supratimas savo tikrąją formą įgauna per moralinius sprendimus, priimamus jo paties ir jo atžvilgiu. Jei gyvenimas baigiasi kape ir Dievo nėra, tokiu atveju žmogaus pasirinkimai nėra niekaip susiję su galutiniu jo likimu ir išreiškia vien asmenines preferencijas, o ne objektyvias moralines tiesas. W. L. Craigas

žodžiais tariant, „pasaulyje be dieviškojo įstatymų leidėjo **ne** gali būti jokio objektyvaus gėrio ir blogio, bet vien tik kultūriškai ir asmeniškai reliatyvūs, subjektyvūs vertinimai“ (2008, 75). Tokiu atveju karinę agresiją, prievartavimus, plėšikavimą ir kitus panašius veiksmus pasmerkti kaip blogus ir neteisingus nelieka jokio pagrindo, kad ir kaip žmogui to norėtųsi.

Trečia, pasaulyje be Dievo žmogaus egzistencija neturi jokio tikslo. Jis siejamas su kryptimi, paskirtimi, prasmės išskleidimu ir įgyvendinimu. Vėlgi, jei žmogus nėra sumanytas, bet tiesiog atsiradęs, taigi be konkrečios prigimties, jis daugų daugiausia gali susikurti savo asmeninį gyvenimo tikslą ar kryptį, bet ne jį sužinoti ar atrasti. Šis tikslas tebus lokalus, netaikytinas kitiems, nebus nei tinkamas, nei netinkamas ir baigsis kūno mirtimi. Jei esame aklo atsitiktinumo produktai, nėra jokios priežasties, kodėl esame, nei krypties, kur link judame ar turėtume save kreipti. Anot W. L. Craigo, „jei Dievas neegzistuoja, tada teesi gamtos persileidimo [vaisius], išstumtas į betikslę visatą gyventi betikslio gyvenimo“ (2008, 76–77).

W. L. Craigo piešiamas žmogaus būklės bedieviškame pasaulyje paveikslas toli gražu nėra įkvepiantis, tačiau, būtų galima sutikti, atitinkantis realybę. Nėgana to, daromos išvados neatrodo ir ypač kontroversiškos. Pirma, turint omenyje pateiktą Dievo sampratą, daugiau nėra kur, išskyrus jį, išaknyti žmogaus egzistencijos vertės, prasmės ir tikslo. Akivaizdu, kad vykstant atsitiktiniam procesui atsiradusioje visatoje žmogus tėra vienas tarp daugelio joje egzistuojančių objektų, neturintis jokio privilegijuoto statuso. Antra, išvadas patvirtina ir tai, kad su jomis (nors ir su išlygomis) sutiktų net ir mąstytojai, besilaikantys priešingos (ateistinės) pasaulėžiūros nei W. L. Craigas. Kita vertus, ateistų noras nepritari minėtoms implikacijoms dažniausiai kyla ne iš racionalaus žmogaus būklės apmąstymo, bet iš žmogaus asmeninės patirties, kai jis nesijaučia gyvenantis absurdiško gyvenimo absurdiškame pasaulyje. Nors žmogaus jausmai ir nekeičia fundamentalios realybės struktūros, tačiau byloja apie šį tą svarbaus.

Kaipgi, supratę ir priėmę savo tragišką būklę, galėtume save paguosti? Ar įmanoma ją įveikti ir tragizmą paversti džiaugsmu? Įvairios pasaulėžiūros ir mąstytojai pateikia skirtingų atsakymų. Toliau bus nagrinėjami ateistinio egzistencializmo atstovų bei kitų ateistų pasiūlymai ir pateikiama jų kritika.

2.1.3. Ateistiniai absurdiškos žmogaus būklės įveikos būdai ir jų kritika

Supratęs ir pajutęs beprasmės, bevertės ir betikslės egzistencijos svorį, natūraliai kyla klausimas: *ką daryti?* W. L. Craigas kaip vieną iš atsakymų pateikia ateistinio egzistencializmo atstovų – Jeano-Paulio Sartre'o ir Albert'o Camus – pavyzdžius.

Pastarasis „Sizifo mite“ (2019) reflektuoja savižudybės klausimą. Ar dabar, kai žmogus suvokia gyvenimo beprasmybę, verta atimti sau gyvybę? Panašu, kad didžioji dalis žmonių žudytis nesiryžta. Būtų galima svarstyti, ar dėl to, kad nesupranta absurdiškos savo būklės, ar kad, ją supratę, vis tiek renkasi gyventi, kaip nors pateisindami savo pasirinkimą? Pats A. Camus ragina žmogų tiek mąstyti, tiek įsisąmoninti gyvenimo absurdiškumą, tačiau tada pastarąjį paniekinti ir gyventi toliau, prasmę atrandant pačiame gyvenime, jį gyvenant aistringai ir vadovaujantis savo asmenine laisve rinktis. Paskutinio savo knygos skyriaus paskutinėje pastraipoje jis rašo taip: „Nuo savo naštos nepabėgsi. Tačiau Sizifas moko aukščiausios ištikimybės, neigiančios dievus ir pakeliančios akmenis. Jis irgi pripažįsta, kad viskas – gerai. Dabar šitas pasaulis, likęs be valdovo, jam nebeatrodo nei bergždžias, nei beprasmis. Kiekviena šito akmens kruopelytė, kiekvienas mineralo žybtelėjimas šitam nakties apgaubtame kalne jau pats savaime – ištisas pasaulis. Jau vien sunkaus kopimo į viršūnes pakanka žmogaus širdžiai užpildyti. Reikia įsivaizduoti Sizifą laimingą“ (2019, 67).

J.-P. Sartre'as veikalė „Egzistencializmas yra humanizmas“ (2005) pripažįsta, kad žmogaus gyvenimas neturi jokios savaiminės prasmės, taip pat ir jokie apriorinio tikslo, ir kadangi Dievo nėra, nėra ir objektyvios moralės. Išėitį iš tokios būklės autorius siūlo į pirmą planą iškeldamas žmogaus egzistenciją. Žmogus egzistuoja ir, kadangi jo egzistencijai nėra pagrindo, jis turi rinktis ir nuolat save kurti kaip projektą. Anot filosofo, žmogus tai daro laisvai vardan pačios laisvės, ir viskas priklauso nuo jo paties. Rinkdamasis ir veikdamasis jis kuria savo prasmę ir savo tikslą. Būtų galima sakyti, kad jis yra savo paties viešpats.

W. L. Craigas taip pat primena porą kitų žymių ateistų – Bertrandą Russellą ir Richardą Dawkinsą. Pirmasis, nors ir nelaikomas egzistencialistu, esė „A Free Man's Worship“ (1985), kaip ir ateistinio egzistencializmo atstovai, kviečia suprasti savo tragišką būklę ir taip tapti laisviems bei emancipuotiesiems. Laisvas žmogus negarbina nieko, kas yra už jo ribų – nei Dievo, nei gamtos, tačiau pastarąja žavisi, ja domisi, tyrinėja. Laisvas žmogus atjaučia kitą, esantį tokioje pačioje situacijoje, jį paguodžia ir stengiasi niekad netapti jo sielvarto priežastimi.

Richardas Dawkinsas (nors yra ne filosofas, o biologas) sutinka su jau minėta filosofine pozicija, kad pasaulis yra šaltas, beprasmis ir betikslis. Jis rašo: „Mūsų stebima visata turi būtent tokias savybes, kokių tikėtumės, jei, galiausiai, nėra jokio surentimo, jokio tikslo, jokio gėrio ir jokio blogio, nieko išskyrus aklą, negailestingą indiferentiškumą. <...> DNR nei rūpinasi, nei žino. DNR tiesiog yra. Ir mes šokame pagal jos muziką“ (1995, 133). Kita vertus, asmenis jis vertina kaip moralinius agentus, gebančius ir turinčius

rinktis empatiją, o ne smurtą, jie savo gyvenimą turi nugyventi siekdami laimės ir patirdami atradimo džiaugsmą. Negana to, krikščionių Dievą jis laiko keliančiu moralinį pasiūlykštėjimą (plg. 2016), o religiją mano esant apskritai vertą pasityčiojimo. Tad vienas žmogaus tikslų turėtų būti išsilaisvinti iš religijos pančių (ir padėti tai padaryti kitiems) ir pradėti mėgautis gyvenimu be gėdos ir kaltės.

Panašių pavyzdžių būtų galima vardyti ir daugiau, tačiau tokią mąstymo liniją apibendrinti galima maždaug taip: viena vertus, žmogaus egzistencija iš tiesų yra beprasmė, bevertė ir betikslė, t. y. absurdiška. Kita vertus, ją galima (kitų nuomone – reikia) pergalėti. Tai padaryti įstengiamoje suprasdami savo beviltišką būklę, ją įsisąmonindami, paniekindami ir pasirinkdami laisvo – nuo išorinių veiksnių nepriklausomo ir jų nesuvaržyto – žmogaus gyvenimą tyrinėdami, pažindami, atrasdami ir gyvendami empatiškai bei brangindami savo ribotą egzistenciją. Jos mums niekas nepadovanojo, tačiau save pačius ir savo gyvenimą tik patys ir galime susikurti. Galime ir susikurti savo prasmes, ir nusistatyti tikslus, ir vienas kitam suteikti vertę.

Nors šiuolaikiniame pasaulyje toks požiūris yra sulaukęs nemažai pasisekimo (tiksliau būtų sakyti – padaręs didelę įtaką tam, kad šiuolaikinis žmogus tokią žiūrą turėtų), jį galima kritikuoti dėl nenuoseklumo.

Pirma, jei žmogaus gyvenimas neturi tikros prasmės, vertės ir tikslo, bet juos susikuria pats žmogus, tai tėra saviapgaulė. Ji galbūt ir gali pagelbėti išverti egzistencijos tragizmą ir net patirti bent kiek džiaugsmo, tačiau saviapgaulė ir yra saviapgaulė todėl, kad neatitinka to, kas yra iš tikrųjų – jai trūksta turinio, substancijos, o viskas galiausiai vis tiek baigsis mirtimi. Tik laiko klausimas, kada atsidursime kape, o ten klausimų apskritai nebeliks. Ir bus visiškai nesvarbu nei *kaip*, nei *ar* gyvenome.

Antra, kritikuotinas minėtų ateistinių autorių blaškymasis tarp objektyvios moralės paneigimo ir tiek teorinio, tiek praktinio jos patvirtinimo. Viena vertus, jie pripažįsta, kad, nesant Dievo, blogio ir gėrio kategorijų būti negali. Kita vertus, R. Dawkinsas religiją smerkia kaip žalingą, B. Russellas pasisakė prieš karą ir seksualinės laisvės apribojimus kaip neteisingus, A. Camus kvietė gyventi mylint vieni kitus ir pan. Anglakalbiai sako: „Negalima ir pasilikti torto sau, ir jį suvalgyti.“

Trečia, nuolat akcentuojama žmogaus laisvė šiame kontekste atrodo sunkiai įsivaizduojama. Jei žmogus tėra atsitiktinis visatos formavimosi produktas, o be materijos daugiau nieko nėra, apie tikrą (ne įsivaizduojamą) laisvę kalbėti sudėtinga. Savo Motina laikydami Gamtą, turime pripažinti, jog esame praradę ir galimybę patirti laisvę, kuri suprantama kaip sąmoningas pasirinkimas siekti arba nesiekti aukščiausio gėrio arba bent kaip gebėjimas prasmingai rinktis iš bent dviejų skirtingų alternatyvų su iš to kylančiomis

pasekmėmis ir atsakomybe. Natūralistiniame pasaulyje viską valdo dėsniai, o ne valia, kuri reikalinga tikrai laisvei.

Todėl (taip teigtų ir W. L. Craigas) ateizmas yra faktinė neįmanomybė. Turima mintyje tai, kad negalima pripažinti iš ateistinės pasaulėžiūros logiškai kylančių implikacijų ir kartu gyventi laimingo gyvenimo (Craig 2008, 78). Priimdamas savo egzistencijos absurda, žmogus nebus laimingas, o jei toks bus, tai tik faktiškai išsižadėdamas savo teorinės pasaulėžiūros. Nepaisant to, pateikti pavyzdžiai ir kasdienė patirtis rodo, kad žmonės vis tiek siekia prasmės ir tikslo, vadovaujasi kokiomis nors moralės normomis, dažnai norėdami jas primesti ir kitiems. Galima teigti, kad ateistų pateikti absurdiškos egzistencijos įveikos būdai ne tik yra saviapgaulė (tai prieštarautų jų aukštinamam sąmoningumui), bet ir faktiškai niekuo nesiskiria nuo „paprasto“ žmogaus, kuris nusprendžia nenusižudyti arba kuriam tokia mintis net nekyla, gyvenimo. Kitaip tariant, žiūrint iš šalies gali būti sunku pasakyti, ar žmogus siekia pergalėti egzistencinį absurda, ar tiesiog gyvena. Tas žmogus, kuris supranta savo būklę ir savo pasirinktu būdu ją įveikia, šiuo atveju nėra niekuo kilnesnis už tą, kuris nesupranta, todėl ir įveikti ją poreikio nemato. Abu gyvena ir daro savo (niekuo vienas už kitą ne geresnius) pasirinkimus, abu galiausiai miršta, o moralinis jų gyvenimo vertinimas yra paremtas tik emocija ar naudos, suprantamos subjektyviai, apskaičiavimu.

2.1.4. Apologetinis žmogaus būklės ir absurdo įveikos aiškinimas

Turint omenyje žmogaus egzistencijos absurda, galima klausti, kodėl žmonės yra tokie užsispyrę ir, pavyzdžiui, masiškai nesižudo, bet siekia savo gyvenimą įprasmiti? Kodėl stengiasi ką nors įvardyti kaip tikrai gera ar tikrai bloga? Kodėl taip nori turėti tikslą? Šios dalies užduotis nėra įrodyti ar bandyti argumentuoti Dievo buvimą, tačiau, siekiant rasti atsakymus į šiuos klausimus, galima pasiūlyti paaiškinimą.

Bedieviškame pasaulyje būtų sunku suprasti tokį užsispyrimą gyventi ir ieškoti prasmės, vertės ir tikslo ten, kur jų nėra ir negali būti. Tačiau, jei Dievas yra, o žmogus ir visas pasaulis – jo kūrinys, šie troškimai yra suprantami. Remiantis krikščioniškąja pasaulėžiūra, Dievas intencionaliai sukūrė pasaulį, o žmogų padarė pagal savo atvaizdą. Būdamas sumanytas, o ne atsitiktinis, ir gyvendamas sutvertame, o ne spontaniškai iš nebūties išnirusiame pasaulyje, žmogus pirmiausia save ir pasaulį ne kuria, bet atranda. Jis, kad ir kokie būtų jo įsitikinimai, išgyvena gilią pajautą, kad jo egzistencija yra prasminga, kad žmogus turi vertę ir kokybiškai skiriasi nuo to, kas yra aplink, ir kad egzistuoja kažkoks tikslas, kurio jis ieško.

Ši pajauta, skirtingai nei teigtų kai kurie ateistai, yra ne iliuzinė, bet nurodanti kai ką tikro, turiningo. Tai patvirtina jų pačių gyvenimai, kurie dažnai skiriasi nuo jų dėstomų filosofinių teorijų. Žmogus negali savęs ir aplinkos patirti tikrai bedieviškame pasaulyje (toku atveju, jei Dievas yra), tad jo teoriniai apmąstymai dažnai gali konfliktuoti su gyvenimo patirtimi ir praktika. Galima save įtikinti teoriniais argumentais, tačiau šie argumentai gali būti klaidingi ir, be kita ko, jie nekeičia realybės sandaros. Krikščioniška pasaulėžiūra tokį dvilypumą paaiškina kur kas geriau nei iš ateizmo kylančios mąstymo srovės.

Tiesa, kadangi kiekvienam tai nėra akivaizdu, čia darbo gali imtis krikščioniškoji apologetika. B. Pascalis, S. Kierkegaard'as ir F. Schaefferis stengėsi išbudinti apatišką pasaulį, kad jis pradėtų ieškoti išeities iš savo absurdiškos būklės, o kartu ir Dievo. W. L. Craigas tai vadina *negatyviąja apologetika*. Tiems, kurie šiems klausimams jau atviri, gali pasitarnauti *pozityvioji apologetika*, ne tik atskleidžianti žmogaus būklę bedieviškame pasaulyje, bet ir duodanti priežasčių manyti, kad Dievas yra, kai savo situaciją suvokęs žmogus pradeda norėti, kad Jis būtų. Net ir jos neįtikintas asmuo lieka B. Pascalio įvardytoje *lažybų situacijoje*, kurioje privalo rinktis: gyventi taip, tarsi Dievas būtų, arba ne. B. Pascalio supratimu, racionalus žmogus, net jei Dievo (ne)buvimo tikimybė būtų 50 proc., privalo rinktis prasmę vietoj absurdo ir gyvenimą vietoj mirties (1997, 65–83). Prie šios minties dar bus grįžtama vėlesniuose skyriuose.

2.2. Bažnyčios būklė

Kita vertus, nors ir įžvelgiant tam tikrus šiuolaikinės Vakarų visuomenės egzistencinio tragizmo bruožus, galimus sieti su ateistinėmis prielaidomis, Kierkegaard'o gyvenimo metais Danija yra oficialiai krikščioniška (protestantiška-liuteroniška) valstybė. Nors Kierkegaard'as pats yra ne tik filosofas, bet ir teologas bei tikintis (ar bent jau trokštantis toks būti) žmogus, jo ši situacija netenkina. Atvirkščiai, jis yra pasibaisėjęs danų, kurie krikščionimis tampa automatiškai, vien būdami valstybės piliečiais, atsainumu. Jiems Kristus nereiškia praktiškai nieko, o religija tėra kasdienio gyvenimo formos dalis ir dar tuščiaidurė.

Kierkegaard'o santykis su Bažnyčia yra labai komplikotas ir nevienareikšmiškas. Jau pats *Bažnyčios* apibrėžimas yra problemiškas. Andersas Holmas (2013) išskiria tris kierkegoriškas jos sampratas. Pirma, Bažnyčia siejama su viešu garbinimu bažnyčios pastate. Antra, Bažnyčia taip pat suprantama ekleziologiškai, kaip su(si)rinkimas, bendruomenė. Trečia, ji

laikoma ir institucija, savo šaknis turinčia ankstyvojoje krikščionybėje ir išsivysčiusia iki tokios struktūros, kokia yra vietinė Danijos Bažnyčia.

Kad ir koks būtų apibrėžimas, Bažnyčia sulaukia griežtos Kierkegaard'o kritikos, o daugiausia jos tenka dvasininkijai. Kita vertus, didžiąją savo gyvenimo dalį jis bažnyčioje lankydavosi dažnai, o gyvenimo pabaigoje, kad užsiimtų ne tik dekonstrukcija, dar ir pats siekė įvardyti tam tikrus ženklus, kurie leistų tikrąją Kristaus Bažnyčią identifikuoti.

Pagrindinis dalykas, kuo išsiskiria tikroji Bažnyčia, pasak Kierkegaard'o pseudonimo Anti-Climacuso, yra kankinystė. Tiksliau tariant, Bažnyčia ir kiekvienas tikintysis atskirai turi būti panašūs į Kristų pirmiausia savo kančia (*ecclesia militans*), o ne pergale (*ecclesia triumphans*). Pirmąją Bažnyčios versiją jis vadina *krikščionybė*, o antrąją – *krikščionija*. XIX a. Danijos (liuteronų) Bažnyčia, teologo požiūriu, atspindi būtent krikščioniją, besitapatinančią su Kristaus pergale, bet ne jo kančiomis. Šios pergalės asimiliacija, savo ruožtu, naikina krikščionybę, nes krikščionimi būti ne tik nereikalinga auka, bet dar ir esama priedų, tokių kaip socialinis ir ekonominis statusas, potenciali karjera etc. (Holm 2013, 122) Tokiame kontekste krikščionybei reikia prikelti pačią krikščioniją.

XX a. viduryje panašiomis mintimis savo kontroversiškoje 1958 m. paskaitoje „Naujieji pagonys ir Bažnyčia“ (2017) dalijosi katalikų dvasininkas Josephas Ratzingeris, vėliau tapęs popiežiumi Benediktu XVI. Skirtingai nuo skelbiamos statistikos ir vyravusios opinijos, kad (Katalikų) Bažnyčia ne tik prisikelia po karo, bet ir laikosi tvirtai, Ratzingeris teigė, jog didžioji dalis save laikanti tikinčiaisios tokie yra tik forma, o tikroji jų religija – pagonybė. Jie nėra pagonys, tapę krikščionimis, kaip ankstyvuojanti krikščionybės laikotarpiai, bet žmonės, kurie laiko save krikščionimis, nors iš tiesų tapo pagonimis. Pasak Ratzingerio, šis procesas tęsiasi bent keturis šimtmečius, tad pati Bažnyčia turi padėti joje augantiems pagonims pastebėti savo būklę. Tai reikalinga tiek dėl jų išgelbėjimo, tiek dėl sakramentų ir Bažnyčios šventumo apsaugojimo.

Panašiu laikotarpiu situacija Lietuvoje, bent jau išoriškai, buvo visiškai kitokia. Nuo XIX a. iki pat XX a. pabaigos čia vyraujanti Katalikų Bažnyčia išgyveno sunkmetį. Pirmiausia buvusi carinės, o paskui – sovietinės Rusijos valdžioje, ji buvo spaudžiama ir net persekiojama. Krikščionys negalėjo laisvai praktikuoti savo tikėjimo ir jo skelbti, o tai, kaip neretai nutinka, panašu, Bažnyčią stiprino iš vidaus. Galiausiai, bręstant Nepriklausomybei, Bažnyčia buvo vienas aktyviausių Sąjūdžio dalyvių ir katalizatorių. Tai buvo viena priežasčių, kodėl lietuvių tautinė ir religinė tapatybė atkūrus Nepriklausomybę buvo stipriai susipynusios mūsų lietuviškoje sąmonėje.

Kita vertus, pranašiški Ratzingerio žodžiai Lietuvoje pradėjo įgauti kūną nepraėjus nei trims dešimtmečiams po Sovietų Sąjungos subyrėjimo. Nors

Lietuvos statistikos departamento 2011 m. duomenimis Lietuvoje krikščionims save priskyrė daugiau nei 80 proc. šalies gyventojų, iš kurių 79 proc. – katalikams, o 2021 m. šis skaičius šiek tiek sumažėjo (krikščionių apie 80 proc., iš kurių katalikų šiek tiek daugiau nei 77 proc.) (Petrauskienė 2022), ši statistika realios Bažnyčios būklės neatitinka. Tokį vertinimą galima paremti dviem argumentais.

Pirma, atsižvelgiant į kitas apklausas, kurios vertina ne tik religinį afilijuotumą, bet ir tam tikras praktikas bei įsitikinimus, nesunku pastebėti, kad surašymų duomenims reikia patikslinimo. „Delfi“ užsakymu atliktos 2010 m. „Spinter tyrimų“ apklausos rezultatai rodo, kad nors apie 80 proc. lietuvių laiko save katalikais, tačiau tik 4,9 proc. reguliariai švenčia sekmadienines mišias, o tuo, kad Kristus gyvas, tiki 38,3 proc. (Urbonaitė 2010). Abu išskirti dėmenys atskleidžia prieštaravimą tarp savęs, kaip religinės grupės nario, vertinimo ir jai priklausančių praktikų bei įsitikinimų laikymosi. Kitaip tariant, esminis krikščioniškas įsitikinimas, kuris buvo skelbiamas ir ginamas nuo pat Jėzaus sąjūdžio pradžių, kad jis yra prisikėlęs ir gyvas, šiuolaikinių krikščionių mąstysenoje yra praradęs tiek svarbą, tiek turinį.

Antra, reikia turėti omenyje, kad tyrimai, siekiantys atspindėti giliausius – religinius – žmonių įsitikinimus, yra labai problemiški jau patys savaime. Čia neturimi omenyje vien plačiai sociologijoje žinomi faktoriai, tokie kaip noras pasirodyti geresniam, nei esi, siekis atsakyti taip, kaip iš respondento tikimasi ar greita reakcija į klausimą, kuriam reikia ilgesnio apmąstymo. Problemiškumas kyla iš to, kad, kierkegoriškai mąstant, į tai, ar žmogus iš tiesų tiki, atsakyti žodžiu apskritai neįmanoma. Tai turi būti parodyta ir įrodyta gyvenimu, kaip, pavyzdžiui, *tikėjimo riterio* – Abraomo – situacijoje. Tokio tikėjimo išsiaiškinti jokiais sociologinėmis apklausomis nėra įmanoma.

Kita vertus, tiek pats Kierkegaard'as, tiek bet kuri kitas, laikantis save krikščionimi (ar bent norintis tokiu save laikyti), mažų mažiausiai turėtų pritarti esminėms krikščionybės doktrinoms ir rodyti bent minimalias tikėjimo praktikos apraiškas, net jei tai ir neleistų jo kvalifikuoti kaip *tikro* tikinčiojo kierkegoriška prasme. Turint tai omenyje, galima grįžti prie jau minėto prieštaravimo tarp savęs priskyrimo konfesijai ir jai deramų įsitikinimų bei praktikų. Asmuo, negalintis pritarti teiginiui, kad Jėzus yra gyvas, ir nedalyvaujantis bendruomeniniame liturginiame gyvenime, žvelgiant iš doktrininės ir bažnytinės praktikos perspektyvos, sunkiai gali būti laikomas krikščionimi.

Ratzingeris, vertindamas XX a. Europos bažnyčios būklę, taip pat rėmėsi pirmiausia ne statistika, kuri krikščionybei tada atrodė itin palanki. Ne ja remdamiesi ir čia galime daryti išvadą, kad Bažnyčia šiomis dienomis tiek yra praradusi savo įtaką visuomenei, tiek pati yra paliegusi. Tokiam vertinimui

sunku atrasti visiškai objektyvių kriterijų. Jis paremtas tuo, ką būtų galima pavadinti *socioreligine pajauta*. Nepaisant to, pajauta nereiškia jokių kriterijų, išskyrus subjektyvų vertinimą, nebuvimo. Esant piliečiu, dalyvaujant visuomenės ir Bažnyčios gyvenime bei bendraujant su įvairių konfesijų dvasininkais ir vadovais, neišvengiamai formuojasi nuomonė apie situaciją Lietuvoje, kurią patikslinančios visuomenės apklausos tik patvirtina. Dabartinis Kauno arkivyskupas Kęstutis Kėvalas, reaguodamas į jau minėtą „Spinter“ tyrimą, situaciją apibūdina taip: „Viena išvada: tikėjimas Lietuvoje daugiau vardas, nei praktika“ (Urbonaitė 2010).

Praėjus daugiau nei dešimtmečiui po šios apklausos, Bažnyčios padėtis dar labiau komplikavosi. Įvairūs žinomi asmenys iš įvairių sluoksnių nevengia viešai kritikuoti tiek Katalikų Bažnyčią, tiek krikščionybę apskritai. Kai kurie dokumentuoja savo apostazę ir ragina procedūrą atlikti patiems. Populiarioji žiniasklaida mirga bažnytinais skandalais, o po COVID-19 pandemijos į pamaldas sugrįžo kur kas mažiau žmonių, negu jose dalyvaudavo iki tol. Tokie ir panašūs pavyzdžiai liudija institucinės krikščionybės sunkumus, kurių patiriama tiek iš išorės, tiek iš vidaus.

Remiantis Ratzingeriu, toks išsigryninimo laikotarpis Bažnyčiai nėra blogas reiškinys, nors ir sudėtingas išgyventi. Būti krikščionimi nebėra savaime suprantama, tuo labiau atitinkamai gyventi ir deklaruoti savo įsitikinimus. Tuo labiau jei juos norima perteikti ir kitiems, jų nesilaikantiems. Tam tikra prasme krikščionybė grįžta į apologetų laikus. Nors ir nėra brutaliai persekiojama (bent jau Lietuvoje ir Vakarų pasaulyje), tačiau yra priversta ginti tiek savo doktriną, tiek praktiką, jei nori ne tik išlikti, bet ir skelbti Evangeliją, kuri ir yra esminė jos misija.

3. NETIESIOGINĖ KOMUNIKACIJA IR SØRENAS KIERKEGAARD'AS

3.1. Kierkegoriškosios netiesioginės komunikacijos samprata

Remiantis tokia apžvalga, panašu, kad ne tik individas, bet ir Bažnyčia Vakaruose šiais laikais yra nepavydėtinoje padėtyje. Asmuo, išgyvenantis egzistencinį nerimą, ne tik neranda, kaip galėtų savo būklę pagydyti, tačiau kartais to ir nenori, arba, dar blogiau, problemos apskritai neįžvelgia. Kita vertus, Bažnyčia poreikio adekvačiai atliepti negali, nes yra išskydusi. Negana to, ji ne tik turėtų poreikį atliepti, bet ir nesuprantantiems parodyti, kad jis apskritai egzistuoja. Tai itin kėlė nerimą Kierkegaard'ui. Žinoma, kaip bus matoma iš vėlesnių pavyzdžių, Bažnyčia toli gražu nėra (ir niekada nebuvo) visiškai atitrūkusi nuo savo misijos ar galutinai išsisėmusi. Nors ir sudaryta iš nusidėjėlių, tačiau iš pasišventusių Kristui ir jo vedamų. Todėl skirtingais laikotarpiais yra ne tik didelių problemų, bet ir atsiranda tiek pavienių asmenų, tiek didesnių sąjūdžių jos pačios viduje, kurie imasi aktyviai veikti artimo išganymo labui, iš meilės jam ir Dievui.

Ką tokioje situacijoje gali padaryti frustruojantis evangelistas, kuris priima abu Didžiuosius – Įsakymą ir Paliepimą, ir nori nešti Gerąją Naujieną visai kūriniui, taip siekdamas išgelbėti artimą, kurio išgelbėti jis pats neturi jokių galimybių? Pasak Sørenso Aabye Kierkegaard'o, jis gali atkreipti dėmesį. Tokį uždavinį danas kėlė ir sau.

Suprasdamas, kad kito atversti santykiui su Dievu negali, jis norėjo bent išbudinti krikščionijoje užmigusį, bet ne iš Dvasios atgimusį, „krikščionį“. Tam jis į pagalbą pasitelkė savo paties išplėtotą *netiesioginės komunikacijos* koncepciją ir praktiką. Tai nereiškia, kad turinių perteikti naudojant verbalines išraiškas yra iš principo neįmanoma, tačiau tiesioginė komunikacija nereikalauja, ar bent jau negali išgauti, apsisprendimo veikti. Komunikatoriui nėra svarbiausia, kad komunikacijos adresatas sugebėtų pažodžiui ar perfrazuodamas atkartoti istorinius tikėjimo išpažinimus ir doktrinas. Ne tiek svarbu ir tai, ar jis jiems pritaria, laiko juos tiesa. Jam labiausiai rūpi, kad girdintysis atsidurtų tikro pasirinkimo akivaizdoje. Tokio pasirinkimo, kuris turi egzistencinių pasekmių. Be abejo, ne kiekviena tiesa yra egzistenciškai keičianti tiesa, tačiau kiekviena egzistenciškai keičianti tiesa negali būti paskelbta tiesiogiai.

Pasak Kierkegaard'o, komunikuojant etinius ir religinius turinius, tiesioginė komunikacija paprasčiausiai netinka. Pirmiausia, net sugebant nuosekliai paaiškinti, kas buvo pasakyta, nereiškia, kad perduotas turinys bus įsisavintas ir turės realių gyvenimą keičiančių (egzistencinių) pasekmių.

Antra, turinys neturėtų būti atskiriamas nuo komunikatoriaus ir komunikacijos formos, tad svarbu ne tik tai, kas sakoma, bet ir kas tai sako bei kaip tai sakoma.

Pradėję aptarti netiesioginę komunikaciją iškart susiduriame su paradoksu, mat apie ją tenka kalbėti tiesiogiai, o disertacijos kontekste – aiškiai, struktūruotai ir argumentuotai. Žinoma, šis paradoksas, skirtingai nei tas, apie kurį bus kalbama šiek tiek vėliau – pati krikščionybė, yra galimas išspręsti ir tekste. Kierkegaard'as netiesioginės komunikacijos reikmę pirmiausia mato etiniame-religiniame kontekste, kai esminga yra ne objektyvus komunikuojamo turinio perteikimas ir supratimas, tačiau pati komunikacija. Ją laikydami svarstymų objektu, kurį norime suprasti ir pažinti, apie jį galime kalbėti ir tiesiogiai. Tą, beje, kai kuriuose savo darbuose daro ir pats Kierkegaard'as. Nuo pačios netiesioginės komunikacijos sampratos ar jos (ne)taikymo nepriklauso nei mūsų egzistencija, nei amžinybė. Nepaisant to, nesuklystume teigdami, kad netiesioginės komunikacijos prigimtis yra būtent tokia, kad ją labiau pridera įgyvendinti, o ne vien apie ją kalbėti. Tačiau kas tinka religiniam individui, nebūtinai dera akademiniam tekste.

Apie Kierkegaard'o filosofiją apskritai ir jo komunikacijos sampratą konkrečiai yra pasisakę nemažai užsienio autorių ir Lietuvos autorių. Mūsų kontekste pirmiausia paminėtinas tekstų rinkinys „Egzistencijos paradoksai: Kierkegaardo filosofinės interpretacijos“ (2006), kuriame šio autoriaus mąstymą nagrinėja žymiausi Lietuvos filosofai ir kiti humanitarai. Pasak sudarytojo Antano Andrijausko, ši „knyga sėkmingai užpildo per pastarąjį dešimtmetį susidariusias spragas mūsų humanistikoje“ (2006, 14). Tiesa, nuo jos išleidimo pasirodė ir daugiau straipsnių bei platesnės apimties darbų, nagrinėjančių Kierkegaard'o mąstymą. Kai kurie jų – tų pačių autorių, randamų pažymėtoje rinktinėje, o iš jų paminėtini Tomas Sodeika, Alvydas Šliogeris, Jolita Q. Pons ir kiti. Užsienio autorių, kaip sakyta, yra daugybė, o Danijoje veikia ir Søren Kierkegaard'o tyrimų centras, tad šio darbo kontekste jų vardyti nėra reikmės. Tačiau verta paminėti, kad, be lietuvių autorių ir, žinoma, paties Kierkegaard'o tekstų, šiame skyriuje kiek daugiau dėmesio bus kreipiama į Jenniferės Ryan Lochkart daktaro disertaciją „Kierkegaard: Indirect Communication and Ignorant Knowledge“ (2011).

Nors interpretacinėje literatūroje randama įvairių netiesioginės komunikacijos sampratų, pateikti labai griežto netiesioginės komunikacijos apibrėžimo nepavyksta, mat ir pats filosofas jos nepristato, kaip aiškiai suformuluoto ir susisteminto koncepto. Tai atrodo visiškai suprantama, turint omenyje su netiesioginės komunikacijos pobūdžiu susijusį nekonkretumą. Henri Bergsonas, vienas autorių, kartu su Kierkegaard'u priskiriamų neklasikinės filosofijos srovei, savo „Studijoje apie komizmo reikšmę“

(2014), siekdamas paaiškinti juoko, laikytino netiesioginės komunikacijos forma, sampratą, taip pat nurodo, kad griežtų apibrėžimų čia negali būti, mat juokas yra kažkas gyvo, spontaniško, todėl ir jo pristatymas turi būti lankstus, kylantis iš gyvenimiškos praktikos, net intymaus santykio su juo. Panašiai yra ir su netiesioginės komunikacijos koncepcija, kuri nesileidžia „pagaunama“ ar įspraudžiama į rėmus ir yra lengviau nusakoma suminint tai, kas ji nėra, negu tai, kas tiksliai ji yra. Nepaisant to, kad bent kiek išsigrynintume, apie ką kalbama, gali būti išskiriami tam tikri aspektai, elementai, formos, tikslas ir pati idėja. Tad pirmiausia bus bandoma šiek tiek apžvelgti interpretatorių siūlomus apibūdinimus, tada nurodyti, kas randama paties autoriaus tekstuose ir, galiausiai, pateikti atskirą perspektyvą, išskiriant svarbiausius elementus.

Įvade į Kierkegaard'o veikalą „Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą“ knygos vertėja Jolita Q. Pons pateikia tokį netiesioginės komunikacijos apibūdinimą: „<...> tai eilė specifinių komunikacinių technikų (tokių kaip, pavyzdžiui, dialogiškumas, dviguba refleksija, apgaulė), kurių (slaptas) tikslas – perteikti tai, kas neperteikiama tiesiogiai būtent – žmogaus gyvenimui lemtingą tiesą, visų pirma, tikėjimo tiesą, tačiau taip pat ir etines bei visas kitas dvasinio individo skleidimosi apibrėžtis; perteikti tai gerbiant individo integralumą ir įgalinant jį pasiekti asmeninį santykį su tiesa“ (2006, 13–14).

Panašios sampratos laikosi ir Agnieška Juzefovič, poroje savo straipsnių lyginusi Zhuongzi ir Kierkegaard'o mąstymą ir jo dėstymo būdus: „Ši sąvoka dažniausiai asocijuojasi su alegorija, metafora ar ironija. Tokių retorinių struktūrų Kierkegaard'o kūryboje yra nemažai, tačiau jam labiau rūpi pats teksto poveikis: netiesioginės komunikacijos tikslas yra ne tam tikro turinio perdavimas ar kokio nors „siužeto“ papasakojimas, bet siekis pažadinti egzistuojančio subjekto budrumą“ (2006a, 145) Šiek tiek vėliau autorė pamini, kad Kierkegaard'as, skirtingai nei klasikiniai filosofai, taikydamas netiesioginę komunikaciją, neužima mokytojo pozicijos, bet kviečia adresatą į dialogą, o tai daugiausia siejasi su tikėjimo neperteikiamumu (2006a, 151–52).

Dar vienas dalykas, kurį galima rasti išskirtą literatūroje, yra netiesioginės komunikacijos šliejimas prie sokratiškojo majeutinio metodo. Juzefovič rašo: „Kierkegaard'as buvo įsitikinęs, kad nei etikos, nei religijos negalima komunikuoti tiesiogiai, o filosofas tegali būti dialogo dalyvis ir pakeleivis į tiesą, todėl jis pasirinko sokratiškosios majeutikos metodą“ (2006a, 151). Majeutika skirta pristatyti tam tikrų išvadų ne mokant, bet tarsi atgaivinant kažką, kas, kaip duotybė / prielaida, tūno pašnekove. Kopenhagos Sokratas, rezonuodamas su didžiojo graikų filosofo pozicija „žinau, kad nieko nežinau“ (Platonas 2009, 181), taip pat taikė minėtąjį metodą, kurį būtų galima laikyti netiesioginės komunikacijos priemone. Dar vienas panašumas tas, kad

Kierkegaard'o siekis išbudinti sukrikščionintus, bet sustabarėjusius danus primena Sokrato norą pažadinti atėniečius būnant tarsi akliu ant jų sprando (Platonas 2009).

Kitas autorius, Jamesas Kellenbergeris, pabrėžia dar vieną svarbų netiesioginės komunikacijos aspektą – adresato subjektyvumą / asmeniškumą. Objektivi tiesa gali būti išsakyta, bet tiesa, kuri egzistenciškai keičia, privalo sulaukti tam tikros reakcijos – asmeninės apropriacijos. Tiesiogiai reakcija perteikta būti negali, tad netiesioginė komunikacija padeda ją sukelti, individui asmeniškai tam tikrą informaciją atkuriant ir reduplikuojant savyje. Net ir pati svarbiausia visatos tiesa, perteikta adresatui, jei neįgaus asmeniško matmens, nebus keičianti tiesa (1984, 154). O tokia tiesa egzistuojančiam mąstytojui nėra svarbi. Nepaisant to, kierkegoriškasis subjektyvumas nėra reliatyvizmas. Subjektyvi tiesa yra tokia tiesa, kuri besąlygiškai reikšminga konkrečiam subjektui.

Reikia pastebėti, kad komunikacijos technikos ir formos neapsiriboja vien jų taikymu rašytiniame tekste, tačiau peržengia jo ribas ir gali būti taikomos tiek pasitelkus tekstą, tiek apskritai be jo. Jau aptarti autoriai ir Tomas Sodeika taip pat atkreipia dėmesį į tokį netiesioginės komunikacijos būdą, kuris yra pirmiau nei tekstas – jo autorių. Ne visi danų filosofo darbai yra parašyti (ir / ar išleisti) jo paties vardu, bet yra ir pridengti (arba, atvirksčiai, atskleisti) pseudonimais. Pasak Sodeikos, „viena svarbiausių funkcijų, kurią atlieka Kierkegaardo pseudonimai, yra: suteikti tekstui egzistencinį pobūdį, būtent – subjektyvumą“ (2006, 232). Pseudonimai tarsi įgalina tekstą, nurodo, koku būdu jis turi būti skaitomas ir apskritai atveria galimybę užsimegzi dialogui tarp skaitytojo ir autoriaus (2006, 232). Negana to, kaip teigia Juzefovič, pasitelkdamas į pagalbą pseudonimus, Kierkegaard'as pats tampa (jau nebe) savų tekstų skaitytoju, o tai leidžia pamatyti save iš šono ir išmokti ko nors vertingo (2006b, 191). Be supratimo, kokią paskirtį Kierkegaard'o kūryboje turi pseudonimai, imdami visą autoriaus veikalų kompleksą, susidurtume su įvairiais vidiniais tų pačių tekstų ir autoriaus nuostatų prieštaravimais (2006a, 148).

Dar vienas netiesioginės komunikacijos klodas yra paties filosofo gyvenimas. Tai aiškiai atskleidžia jau ne kartą minėtas Tomas Sodeika. Savo straipsnį apie Kierkegaard'o netiesioginę komunikaciją autorius rašo tarsi biografiją, į ją įpindamas, iš jos ištraukdamas ir joje išryškindamas savo pastebėjimus apie filosofo pasaulėžiūrą bei prakalbindamas jo tekstus. Galima sakyti, kad Sodeika pasiduoda Kierkegaard'o „žaidimo“ taisyklėms ir savo įžvalgas atskleidžia aptardamas paties nagrinėjamo autoriaus gyvenimą, bandydamas pademonstruoti asmeninio gyvenimo įvykių svarbą ir įtaką šiam konkrečiam filosofui. Anot autoriaus, „<...> neįmanoma suprasti

Kierkegaardas filosofijos abstrahuojantis nuo jo konkretaus egzistavimo, nuo jo biografijos. Tačiau tai nereiškia, jog studijuodami šią filosofiją, turime naudotis Kierkegaardas biografija, lyg koku iliustruotu žodynu <...>. „Egzistuojančio mąstytojo“ biografija ir yra jo tikroji filosofija, egzistuojantis mąstytojas filosofuoja savo konkrečiu gyvenimu, konkrečia biografija. <...> Jis yra ne mokytojas, dėstantis doktriną ar nurodinėjantis, kaip kas turi mąstyti ir gyventi, o greičiau liudytojas, liudijantis savąją egzistencinę tiesą savąją biografija“ (2006, 224). Turint tai omenyje, galima teigti, kad kiekvienas darbas apie Kierkegaardą, pretenduojantis suprasti ir paaiškinti šio autoriaus mąstymą, privalo atkreipti dėmesį į jo biografiją, kuri ne tik gimdo tekstą ir kuriai tekstas daro įtaką, bet ir kuria mąstytojas įgyvendina savo filosofiją bei kuri tą filosofiją kuria.

Straipsnyje paminėti du esminiai Sørenas Kierkegaardas'o gyvenimo faktai: jo tėvo, Michaelio Pederseno Kierkegaardas'o, Dievo iškeikimas, po kurio atėjo žemiški palaiminimai (tačiau su tam tikra kaina) ir filosofo sužadėtuvių su mylimąja Regina nutraukimas. Pirmojo įvykio Kierkegaardas'as nepasirinko, tačiau gyveno jo veikiamas, mat tėvas dėl savo veiksmų ir nuostatų, kurios sulaukė ne bausmės, o malonės, jautė nuolatinę kaltę ir savo vaikus auklėjo labai religingai ir labai griežtai. Be to, šeimoje tarsi pranašystė buvo priimta, kad visos šeimos atžalos mirs iki Kristaus amžiaus – 33-ų metų. Šių dviejų faktų akivaizdoje Kierkegaardas'as jautėsi gyvenantis tarsi tikrovės paraštėse, nesantis jos dalimi ir tai ypač atsispindi viename iš jo pseudonimų: „vis dar gyvasis“ (Sodeika 2006, 230–231).

Antrąjį įvykį – sužadėtuvių nutraukimą – Sørenas inicijavo pats. Nors šitai jam sukėlė didelį skausmą, tokį veiksmą, Sodeikos teigimu, jis atliko dėl troškimo būti ir likti tikru poetu, kuris, nors labiau už viską trokšta tikrovės ir nori joje dalyvauti, kartu jos baiminasi, mat ji kėsina apriboti galimybę ir laisvę, kurią suteikia vaizduotė (2006, 231–233). Žinoma, tyrėjai čia išvelgia tos pačios netiesioginės komunikacijos momentą; ne išrašytą ar išsakytą, bet įgyvendintą. Be to, neretas jų „Baimėje ir drebėjime“ (2002) pasakojamą Abraomo ir Izaoko istoriją vertina kaip turinčią ir biografinę potekstę, kalbančią apie Sørenas'ą auką – santykių su Regina nutraukimą. Lieka klausimas: „dėl ko tiksliai?“, o potencialų atsakymą jau pasiūlė Sodeika.

Iš iki čia pateiktų apibendrinimų matyti, kad autoriai netiesioginę komunikaciją aiškina pasitelkę: 1) paties komunikuojamo dalyko (religijos) pobūdį, t. y. jo neperteikiamumą; 2) tam tikras komunikacijos technikas ir formas, kurios taikomos netiesioginėje komunikacijoje (pvz.: ironija, pseudonimai, majeutinis metodas ir pan.); 3) adresato subjektyvumą ir jo veiksmo būtinybę bei 4) turimą tikslą paveikti adresatą egzistenciškai, o ne (tik) perduoti žinias. Taip pat atsideda bent trys sritys, kuriose reiškiasi

Kierkegaard'o netiesioginė komunikacija: 1) rašytinis tekstas, 2) jo autorius (kuris nebūtinai yra pats Kierkegaard'as, bet ir jo pseudonimas), informuojantis apie teksto skaitymo būdą, ir 3) paties filosofo gyvenimas. Tiesa, yra ir kitų būdų, kai mus dominantis dalykas galėtų įgauti formą, pavyzdžiui, sakytinė kalba. Deja, kadangi autorius gyveno tokiu laikotarpiu, kai nei garso, nei vaizdo įrašyti nebuvo įmanoma, vienintelis būdas, kaip galime pažinti jį ir suprasti jo netiesioginę komunikaciją, yra rašytinis tekstas.

Jenniferė Ryan Lockhart, parašiusi disertaciją apie Kierkegaard'o netiesioginę komunikaciją, siedama ją su tuo, ką autorė pati vadina nežinančiu arba neišmanančiu žinojimu (angl. *ignorant knowledge*), netiesioginės komunikacijos sampratą, randamą antrinėje literatūroje, apibūdina kaip 1) susijusią su retorinių priemonių bei literatūrinių technikų taikymu ir 2) galimybe komunikacijos adresatui pasidaryti savo paties išvadas (2011, 45). Kaip matyti, abu pateikti netiesioginės komunikacijos sampratos apibrėžimai bent iš dalies sutampa. Turint tai omenyje, čia mums svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad autorė kviečia susidaryti platesnį netiesioginės komunikacijos vaizdą, gilinant jos supratimą. Kaip bus bandoma parodyti toliau, Lockhart užčiuopia tai, kas esminga Kierkegaard'o netiesioginės komunikacijos sampratai. Paskui, jai pagilinti, bus siūlomas dar vienas svarbus netiesioginės komunikacijos aspektas, remiantis klausimu, kuris nepakankamai aptartas antrinėje literatūroje.

Skirtingose vietose Kierkegaard'as nurodo vis kitokių (tačiau vienas kitam neprieštaraujančių) definicijų, kartais siūlydamas trumpus apibrėžimus, kartais nurodydamas formas, kuriomis netiesioginė komunikacija reiškiasi, kartais pateikdamas ją kaip priešpriešą tiesioginei komunikacijai. Čia siūloma tokia, kuri, remiantis Lockhart, veikia kaip pamatas, norint suprasti netiesioginės komunikacijos esmę. „Søren Kierkegaard's Journals and Papers“ randama tokia trumpa formuluotė: „Visas gebėjimo [capability] komunikavimas yra, daugiau ar mažiau, netiesioginė komunikacija“ (1967, 308). Nors šį sakinį tarsi ir būtų galima laikyti tam tikru netiesioginės komunikacijos apibrėžimu, nėra savaimė aišku, ką tai reiškia. Ypač ką reiškia gebėjimo (angl. *capability*) komunikavimas, kuriuo ir žymima netiesioginės komunikacijos išskirtis.

Aiškiniimą verta pradėti ne nuo to, kas šitai yra, bet kas tai nėra. Tiksliau, kieno priešpriešoje ši sąvoka išnyra. Gebėjimas, kurio komunikavimas yra netiesioginis, rodosi žinių / žinojimo (angl. *knowledge*) opozicijoje: „Visa žinių komunikacija yra tiesioginė komunikacija“ (Kierkegaard 1967, 308). Žinios, objektyvi tiesa gali būti perduota tiesiogiai, tačiau gebėjimas kažką (su tuo) daryti nėra perteikiamas vien teoriškai. Kierkegaard'as pateikia pavyzdį besimokančiojo plaukti, kuriam instruktorius gali paaiškinti viską, kas

teoriškai reikalinga, norint mokėti plaukti, tačiau teorinės žinios, net ir priimtos bei suvoktos, nebūtinai persikels į praktiką. Gebėjimas plaukti yra praktinis dalykas, kuriam reikia ir teorinių žinių, tačiau vien jų nepakanka, kad galėtum galva skrosti vandens paviršiu, o ne ja atsimušti į dugną.

Tai akcentuoja ir Lockhart. Kritikuodama nepakankamai inkliuzyvią netiesioginės komunikacijos sampratą, apsiribojančią daugiausia retorinėmis technikomis ir neperšamomis, bet laisvai daromomis išvadomis, autorė pažymi, kad, paties Kierkegaard'o aiškinimu, „netiesiogiškumas visada yra įtrauktas į bet kokio gebėjimo komunikavimą“ (2011, 46). Ji primena dar vieną filosofo pavyzdį apie seržantą ir kareivį, kuriam pirmasis duoda tiesioginius nurodymus: „Tu, ten, stovėk tiesiai!“ (Kierkegaard 1967, 272). Pasak autorės, sunku įsivaizduoti labiau tiesioginę komunikaciją nei ši; mat seržantas, be jokių meninių-retorinių technikų, išsako nurodymus, kurie, remiantis kontekstu, nepalieka erdvės jokioms laisvoms interpretacijoms iš kareivio pusės (2011, 45). Nepaisant to, šis (ir prieš tai buvęs) pavyzdys pateikiamas kaip netiesioginės komunikacijos iliustracija. Tad tenka sutikti su tyrėjos pastebėjimu, kad netiesioginė komunikacija, jei ir apima kitų autorių išskirtus ir prieš tai pateiktus aspektus, turi būti suprantama plačiau ir giliau.

Negana to, nors tiek interpretacinėje literatūroje, tiek paties Kierkegaard'o tekstuose autorius nelaikomas mokytoju, bet greičiau liudytoju, Lockhart čia vėl išskiria tai, kas iš pirmo žvilgsnio atrodytų paradoksalu. Ji pažymi, kad daniškas *Meddelelse*, kurį verčiame kaip *komunikacija* ir kurį pasirinko Kierkegaard'as, siejamas su perteikimu, perdavimu, informavimu. Tai byloja ne tiek apie dviejų subjektų lygiavertį bendravimą, kiek apie tam tikrą jų santykių atsirandančią asimetriją, kur vienas perduoda kitam tai, ko pastarasis neturi (2011, 50–51). Toks žodžio pasirinkimas ir vartojimas, panašus, suponuoja mokytojo ir mokinio santykį, kurį pats Kierkegaard'as neigia. Neigia, kad gali kažko išmokyti, tuo labiau kad gali išmokyti tikėti. Nepaisant to, netiesioginė komunikacija yra taikoma tada, kai norima perduoti adresatui kažką, ko jis neturi. Ko, tad, šis stokoja?

Remiantis tokia netiesioginės komunikacijos samprata, kuri laikoma bet kokio gebėjimo komunikavimu, adresatui trūksta tam tikro gebėjimo. Kita vertus, Kierkegaard'as, sekdamas Sokratu, save laiko tarsi pribuvėju, kuris padeda gimti kūdikiui, o tai reiškia, jog kažkas *ten* jau yra. Šiuo atveju tai, kam reikia gimti, yra tikėjimas. Paties Kierkegaard'o teigimu, tikėjimo iš(si)provokuoti arba, kitais žodžiais tariant, pačiam pagimdyti neįmanoma. Tai yra Dievo dovana, jo laisvo veikimo rezultatas. Nepaisant to, žmogus čia taip pat turi vaidmenį, tačiau ne kaip tikėjimo generuotojas, bet kaip atsiduodantis į Dievo rankas, pasirenkantis atlikti tikėjimo šuolį Dievop, apreikštą per Jėzų Kristų. Šičia slypi didžiausias paradoksas – Dievas-žmogus,

kuris miršta ant kryžiaus ir prisikelia. To priimti protu, dėl jo ribotumo, neįmanoma. Tiesą sakant, filosofui tai atrodo visiškai absurdiška. Norintis tikėti asmuo, pasak jo, privalo atsidurti vienas prieš vieną su absurdu, kuris, jei neperžengtas, yra nevirties išraiška (1967, 5–6). Čia reikia daryti pasirinkimą. Tad belieka atsiduoti Dievui, renkantis šuoliu mestis į jo rankas, kurių nematyti. Gebėti rinktis žmogus iš principo tarsi gali, tačiau krikščionijoje gyvenantis ir atbukęs bei nuodėmės veikiamas jis to nedaro. Komunikatoriaus darbas ir yra perduoti tą gebėjimą rinktis adresatui, o tai vyksta tikrai netiesiogiai. Galima teigti, kad Kierkegaard'as siekia pamokyti nemokydamas ir nepamokslaudamas, ne perteikdamas konkrečias krikščioniškas doktrinas, bet gebėjimą rinktis.

Čia verta paminėti vieną autoriaus tikslų, kuris nebuvo plačiau aptartas antrinėje literatūroje, tačiau yra svarbus ir susijęs su tuo, kaip jis taiko netiesioginę komunikaciją. „Priversti žmogų įgyti nuomonę, įsitikinimą, tikėjimą – šito aš negaliu (net per visą amžinybę); tačiau viena galiu: priversti jį atkreipti dėmesį. <...> Priversdamas atkreipti dėmesį, priverčiau jį spręsti“ (Kierkegaard 2006, 74–75). Kaip jau minėta, tiek Kierkegaard'as, tiek bet kuris žmogus negali priversti kito patikėti, tačiau jis gali atkreipti dėmesį. Savo kūryba, retorinėmis technikomis, ironija, pseudonimais ir pačiu gyvenimu filosofas bandė (ir savo tekstais bei biografija toliau bando) atkreipti su tuo susidūrusių dėmesį ir priversti rinktis, t. y. pažadinti reikmę ir perduoti gebėjimą. Tai autorius vadina tikrosios kankinystės bruožu (2006, 75). Panašiai kaip Sokratas, kuris kentėjimą dėl kalbos bei darbų, patinkančių dievams, ir tiesos laiko puikiu dalyku (Platonas 2009, 86–87).

Būtų galima teigti, kad ir čia Kierkegaard'as išlieka ortodoksiškas, mat krikščionybė kalba apie gimimą iš aukštybių arba gimimą iš Šventosios Dvasios, kuris yra Dievo darbas ir, kaip minėta, negali būti su(si)generuotas. Kierkegaard'as atkreipia dėmesį ir priverčia spręsti, o adresatas turi rinktis, ar nori pulti ant kelių ir pagarbinti Kristų, ar nuo jo nusisukti. Čia iškyla bent keli keblumai. Pirmiausia, iš kur adresatas žino, kokie yra pasirinkimo variantai, jei komunikatorius neperduoda jokių žinių, o tik gebėjimą? Antra, kodėl jis turėtų apsispręsti būtent už Kristų, jei krikščioniškas tikėjimas yra toks paradoksalus? Trečia, kaip jam žinoti, kad jis tapo krikščionimi? Toliau bus bandoma ieškoti potencialių sprendimų kiekvienam iš jų.

Siekiant atsakyti į pirmąjį klausimą, reikia prisiminti jau anksčiau minėtą paties filosofo gyvenimo kontekstą. Jis gyveno XIX a. Danijoje, kur priklausyti Bažnyčiai oficialiai privalėjo visi piliečiai, t. y. tikro pasirinkimo nebuvo. Autorius stipriai kritikavo tokią piliečio-krikščionio samplaiką, kuri krikščionybę iškreipė ir pavertė krikščionija. Būtent pastarosios kontekste Kierkegaard'as norėjo išbudinti sukrikščionintuosius, atkreipti jų dėmesį ir

priversti rinktis. Nepaisant to, žinių apie krikščionišką tikėjimą visuomenėje buvo (bent jau baziniu lygmeniu) pakankamai, kad būtų galima daryti informuotą pasirinkimą. Negana to, be netiesioginės komunikacijos, kaip religinis autorius, Kierkegaard'as naudojo ir tiesioginę komunikaciją, kuria siekė ugdyti skaitančiųjų krikščioniškumą. Pats autorius sako, kad žinios apie krikščionybę turi būti komunikuotos anksčiau, tačiau tai tėra preliminarus dalykas, o netiesioginė komunikacija žinių komunikavimu neužiima (1967). Iš to matyti, kad žinios nėra ignoruojamos, tačiau jos nėra netiesioginės komunikacijos perdavimo objektas. Tam tikras supratimas, kaip prielaida, turi egzistuoti dar iki jos.

Tačiau ką daryti, jei tai, kas yra žinoma, rodosi kaip didžiausias paradoksas arba net absurdas (pvz., Kristus – tikras Dievas ir tikras žmogus)? Kaip įmanoma tuo tikėti? Kierkegaard'o atsakymas būtų kažkas panašaus į tai: protu suprasti šito neįmanoma, neįmanoma ir pačiam patikėti, todėl reikia daryti pasirinkimą ir visa savo esybe mestis į gelbstinčio Dievo rankas. „Baimėje ir drebėjime“ (2002) autorius kaip iškiliausią tikėjimo pavyzdį pateikia Abraomą, kuriam Dievas įsakė paaukoti savo sūnų Izaoką (Pr 22). Šitoks pareikalavimas atrodo absurdiškas ir negali būti suprastas protu. Nepaisant to, jei tai – Dievo įsakas, Abraomas privalo jį vykdyti. Tai jis ir daro, tačiau niekam (nei sūnui, nei Sarai, nei aplinkiniams) negali paaiškinti, kodėl yra pasiryžęs tokiam žygiui. Jis gali tik tylėti. Nesant Dievo paliepimo, Abraomas būtų tiesiog paprastas žudikas, tačiau toks Dievo nurodymas, kuris ne tik negali būti paaiškintas kitam, bet ir pačiam Abraomui nėra racionaliai suvokiamas. Tad atsiduoda į Dievo rankas, pasitikėdamas juo ir žinodamas, kad Dievas gali prikelti ir mirusiuosius, t. y. kad ir kaip patriarchui būtų sunku, jis tiki, jog galiausiai laukia tik laimėjimas, kad ir ką Viešpats nuspręstų. Taip ir nutinka, mat Abraomo peiliui pakilus, Dievas sustabdo jo ranką ir pats pateikia auką – ėriuką. Taip Abraomas ir lieka ištikimas Visagaliui, ir atgauna savo sūnų, nors jo viltis veikė absurdo situacijoje. Būtent dėl šios priežasties Abraomas tampa tikėjimo didvyriu.

Kierkegaard'as kalba ir apie tai, kad tikras tikintysis apskritai niekada nebus suprantamas kitiems. Jo gyvenimą lydės pajuoka, atmetimas ir paniekinimas – visai kaip Kristaus. Maža to, jei krikščionis yra itin gerbiamas ir vertinamas, reikia susimąstyti, ar jis tikrai autentiškai seka Jėzumi. Su tuo susijęs ir jau minėtas paradoksas – Įsikūnijimo doktrina, kuri apima ir Dievo mirtį ant kryžiaus. Vėlgi, to protu priimti neįmanoma, tačiau, kadangi šito reikalauja pats Dievas, – antraip jis būtų laikomas kvailiu ir melagiu, būtina. Apaštalas Paulius rašo: „Argi Dievas nepavertė pasaulio išminties kvailyste? O kadangi pasaulis išmintimi Dievo nepažino iš Dievo išminties veikalų, Dievas panorėjo skelbimo kvailumu išgelbėti tuos, kurie tiki. Žydai reikalauja

stebuklą, graikai ieško išminties, o mes skelbiame Kristų nukryžiuotąjį, kuris žydams yra papiktinimas, pagonims – kvailystė. Bet pašauktiesiems – tiek žydams, tiek graikams – skelbiame Kristų, kuris yra Dievo galybė ir Dievo išmintis. Dievo kvailybė išmintingesnė už žmones, ir Dievo silpnybė galingesnė už žmones“ (1 Kor 1, 20-25). Būtent todėl ir pats Kristus niekada nekalbėjo tiesiogiai. Omenyje turimi ne tik jo palyginimai, bet ir bet kokia kita kalba. Atlikdamas kenotinį judesį, Kristus visą savo komunikaciją pavertė netiesiogine komunikacija.

Kaip ką tik minėta, nukryžiuotasis Kristus daug kam atrodo kaip kvailystė, absurdas, tačiau krikščionybėje nukryžiuavimas yra subversyvus netiesioginės komunikacijos aktas, kur per tariamą kvailystę atsiskleidžia Dievo išmintis. Osas Guinnessas savo veikale „Fool’s Talk: Recovering the Art of Christian Persuasion“ (2015, 66–73) išskiria kelių rūšių kvailius: *tikrąjį kvailį*, *kvailį dėl Kristaus* ir *kvailystės pakentėją* arba *darytoją kvailiu*. Pirmasis yra tas, kurį kvailiu deklaruoja Dievas, antras – tas, kuris pasirengęs būti laikomas kvailiu dėl Kristaus (šventas kvailys), o trečias, bent jau galiausiai, yra pats Viešpats, kuris per tai, kas pasauliui atrodo kaip kvailystė, atperka jį patį iš nuodėmės, nugali tamsos jėgas ir taip apreiškia savo išmintį, kuri, jei vertinama vien protu, yra paradoksali, net absurdiška. Tad čia, panašiai kaip ir Abraomui, kiekvienam, norinčiam patikėti, tenka atsiliepti į Dievo kvietimą ir visiškai jam atsiduoti.

Turėdami omenyje tokį kontekstą, kai kurie interpretatoriai Kierkegaard’ą vertina kaip antiracionalistą, neigiantį ar bent stipriai sumenkinantį protavimo reikšmę. Tačiau toks požiūris jokių būdu nėra akivaizdus ar vienintelis įmanomas. Kierkegaard’as, panašu, ne tiek yra prieš protą (juo akivaizdžiai naudojasi ir į jį apeliuoja), kiek pabrėžia protavimo ribas ir subjektyvumo reikšmę. Pasak autoriaus: „[k]iekvienas baigtinis užtikrintumas paprasčiausiai yra apgaulė“ (1967, 259). Dievas, kita vertus, yra neaprepiamas, begalinis. Palyginti su juo, pasak jau minėtos Sokrato ištarmės, mes nieko nežinome.

Be to, reikia prisiminti, kad filosofas gyveno veikiamas Apšvietos epochos, kuri protą padarė galutiniu tiesos ir realybės pažinimo matu bei arbitru. Reaguodamas Kierkegaard’as bandė parodyti, kad proto potencija nėra tokia didelė, kaip manyta, o besąlygiškai reikšmingi – egzistenciniai – dalykai nėra jo lemiami. Autoriaus taip mėgstamas paradoksas, nors grynajai logikai ir nėra įkandamas, griežto loginio prieštaravimo taip pat nereiškia (Kierkegaard 1967, 5).

Kitai tariant, paradoksas nėra ne-logiškas ar anti-logiškas, jis yra virš-logiškas. Iš to kyla, kad egzistencinės tiesos, kurios dažnai būna paradoksaliaios, pirmiausia turi būti įgyvendinamos, o ne reikalauja proto pritarimo. Pavyzdžiui, galima protu priimti, kad Žemė yra apvali, tačiau tai

egzistencinių pasekmių neturės. Galima net pritarti teiginiui, kad Kristus yra Viešpats, bet tai nebūtinai taps asmens gyvenimo realybe. Jai reikia atsiduoti, ir tai daryti ne tik protu, bet ir visa siela, širdimi ir visomis jėgomis (plg. Mk 22, 30). Tokia tiesa yra egzistenciškai keičianti. Kaip rašo Sodeika: „Egzistuojantis mąstytojas“, klausdamas apie tiesą, neklausia: „ar dalykas, kurį laikau teisingu, atitinka tikrovę?“, o klausia: „ar dalykas, kurį laikau teisingu, tikrai man yra besąlygiškai reikšmingas?“ (2006, 223).

Galiausiai, Kierkegaard'o, kaip autoriaus, esminė keliamą problema yra tokia: „kaip tampama krikščionimi?“ (Kierkegaard 2006, 43). Akivaizdu, kad religija – krikščionybė – jam nebuvo tiesiog tyrimų ir apmąstymų objektas, keliantis intelektualinį susidomėjimą, kuriam jis pats, kaip individas, buvo indiferentiškas. Šis klausimas yra ne tik Kierkegaard'o kaip autoriaus, bet jis tokiu tampa būtent todėl, kad pirmiausia yra Kierkegaard'o kaip individo klausimas, keliantis jam besąlygišką rūpestį. Sodeika rašo: „Tad darosi aišku, kad viena vertus, Kierkegaard'as savo „autorinę veiklą“ traktuoja, kaip savotišką „anestetiką“, slopinantį jį kankinančią „siaubingą melancholiją“. Tačiau kita vertus, jis jaučia, kad ta melancholija yra ne kas kita, kaip „religiškumo“ išvirkščioji pusė – besąlygiško rūpesčio, kurio jis jaučiasi nepajėgus išgyventi, desperatiškas ilgesys. Abu šie momentai ir formuoja to, kas sudaro „religinio autoriaus“ sąvokos turinį. Tačiau nemenkesniu mastu jie lemia ir tokio autoriaus „autorinės veiklos“ formą, kurią pats Kierkegaard'as įvardija kaip „netiesioginę komunikaciją“ (indirecte Meddelelse)“ (2022b, 103).

Kierkegaard'o kūrybinė – rašymo – veikla jo gyvenime atlieka dvigubą funkciją. Viena vertus, tai jam yra tarsi terapinė priemonė, gelbstinti iš nevilties, kurią jis patiria, negebėdamas išgyventi autentiško religiškumo, turinčio pasireikšti besąlygišku rūpesčiu. Kita vertus, jis nemano, kad tai yra vien jo asmeninis reikalas, tačiau žmogaus, kaip tokio – individo – rūpestis. Todėl savo raštais ir visa juos apimančia sofistikuota sistema bei griežtai kontroliuojamu diskursu, taikydamas netiesioginę komunikaciją, siekia paveikti skaitytoją daryti pasirinkimą.

Kiek vėliau Sodeika paaiškina, kad „taikant „netiesioginę komunikaciją“ komunikatas perteikiamas taip, jog komunikacijos adresatas turi suprasti, kad to komunikato turinys yra *netiesa*, ir kad jis yra netiesa būtent dėl to, kad yra komunikuojamas. Tad darosi aišku, kad „religiniam autoriui“, kurio „autorinė veikla“ juk skleidžiasi „estetškumo“ ir „religiškumo“ priešpriešos horizonte, iškyla sudėtingas uždavinys: perteikdamas „religinį“ turinį, „religinis autorius“ turi jį perteikti taip, kad „estetinis“ pavidalas, be kurio tas turinys liktų „neįdomus“ ir todėl neperteiktas, tam tikru būdu pats save paneigtų, „estetiškai“ parodydamas savo netiesą“ (2022b, 105–6).

Teiginys, kad estetiškas pavidalas yra tai, kas įgalina autorių perteikti religinius turinius juos aktualizuojant, suprasti nėra itin sudėtingas, skirtingai nei pats uždavinys ar Kierkegaard'o tekstai. Tačiau ką reiškia, kad komunikato turinys yra netiesa? Būtų galima svarstyti, kad komunikacijos tikslas turėtų būti atvirkščias – perteikti tiesą. Kitu atveju, jei perteikiama netiesa, t. y. melas, paties komunikato nėra, o komunikavimo veiksmas lieka tik priemonė poveikiui daryti. Kierkegaard'as be jokios gėdos pripažįsta, kad siekia paveikti adresatą. Negana to, kaip jau ne kartą minėta, jo pagrindinis tikslas yra atkreipti dėmesį taip, kad žmogus būtų priverstas rinktis. Tačiau to jis nesiekia bet kokiomis priemonėmis, taip pat kaip ir nemano, kad religinių turinių, kuriuos būtų verta perduoti, nėra. Pagrindinė problema, su kuria susiduria autorius, kad to, kas yra besąlygiškai reikšminga (tiek jam, tiek, bent jau taip turėtų būti, adresatui) – religijos – perteikti yra neįmanoma. Neįmanoma, bet būtina. Tiek dėl jo paties, tiek dėl to, kuriam tai skirta.

Siekiant suprasti, kodėl komunikato turinys yra netiesa, į pagalbą galima pasitelkti belgų menininko René Magritte'o pavyzdį. Viena pagrindinių šio kūrėjo apmąstymų temų – realybės ir atvaizdo santykis, o jo darbas „Vaizdų klasta“ (1929) šį klausimą adresuoja tiesiogiai. Čia pavaizduota itin realistiškai nupiešta pypkė, po kuria pateiktas užrašas: „Čia yra ne pypkė.“ Iš pirmo žvilgsnio galėtų atrodyti, kad tekstas yra netiesa, tačiau autorius nesistengia apgauti. Atvirkščiai, jis nori, kad žiūrovas pamatytų, jog čia tikrai ne pypkė. Jos negalima prikimšti ir užsirūkyti. Piešinys tėra pypkės atvaizdas, nesutampantis su vaizduojamu objektu. Ir žodis „pypkė“ nėra pypkė. Tai yra tik simbolis, nurodantis konkretų daiktą.

Magritte'as save, kai kurių teigimu, laikė ne tiek menininku, kiek mąstytoju, naudojusiu vaizdinius išreikšti savo mintims. Piešiniai buvo ta forma, kurią jis rinkosi atkreipti dėmesį į jam rūpimą problematiką. Vedant paralelę su Kierkegaard'u, nors ji ir netobula, galima teigti, kad kierkegoriškoji netiesioginė komunikacija yra šiuo tuo panaši. Autorius, negalėdamas perteikti paties religinio turinio („pypkės“), siekia atkreipti dėmesį ir priversti rinktis tai, kas jokių konkrečių būdu nėra ir negali būti randama pačiame tekste. Tai, kas besąlygiškai reikšminga, negali būti išsakyta ar perduota, tad turi būti išgyventa konkretaus individo. Kitaip tariant – pats tekstas neįtikina; jame neslypi pats tikėjimo turinys, kuris gali būti perduotas vieno asmens kitam. Tačiau jis gali padėti atkreipti dėmesį į tai, kas besąlygiškai svarbu.

Vaida Asakavičiūtė, kalbėdama apie kierkegoriškąją tikėjimo sampratą, pažymi, kad „apie tikėjimą galima kalbėti tik jį išgyvenant egzistenciškai. Tikėjimas Kierkegaard'o filosofijoje lieka paslaptis, į kurią kiekvienas skaitytojas savo širdyje turi surasti savo atsakymą, ir šį atsakymą galima

išgyventi tik įvykdžius pasirinkimą – žengus žingsnį Dievo link. Juk tikėjime svarbu santykis, kuriame dalyvauja tik „aš“ ir Dievas, tai asmeniškas apsisprendimas – individualus judesys – vilties ir meilės judesys Dievo link“ (2015, 33). Minima ir kad toks tikėjimas turi *Aš-Tu* susitikimo dėmenį. Kitaip tariant, esantis santykyje su Dievu į jį kreipiasi „Tu“, o tai iškart primena apie buberiškąjį *dialogo principą*.

Pasak Martino Buberio, pamatinis žodis *Aš-Tu* gali būti pasakytas tik visa esybe (1998, 86–103). Tad tikintysis visu savimi sako Dievui „taip“, atlieka tikėjimo šuolį, kuris yra viltingas ir pilnas pasitikėjimo, ir taip įeina į absoliutų santykį su Absoliutu. Nepaisant to, kaip ir pats Kierkegaard’as, toks žmogus negali būti tikras, ar jis jau tikrai yra krikščionis, ar ne, tačiau, gyvendamas baimėje ir drebėjime prieš visagalį Viešpatį, pasitiki juo, ir, nuolat mesdamasis į Dievo rankas, viliasi jo malone ir pažadais.

Tokio tikėjimo išsakyti tiesiogiai nėra įmanoma. Iš tiesų, kaip ne viename savo veikalė yra minėjęs Kierkegaard’as, religiniam individui dera tylėti. Nepaisant to, jis yra kviečiamas ir jaučia poreikį prabilti. Sodeika, kalbėdamas apie Buberio dialogo filosofiją, yra pažymėjęs, kad parodyti, kas svarbu, yra tikriausiai sudėtingiausias dalykas gyvenime. Parodyti reiškia atgręžti pašnekovą į jo vidinę patirtį, kad jis atpažintų, apie ką kalbama. Esame gražinami į tokias būsenas, kurių paaiškinti neišeina. Buberiškas santykis siejasi su nuostaba, o nustebti žmogus gali tik nuoširdžiai. Čia ir pasirodo netiesioginė komunikacija, kuria atkreipiamas adresato dėmesys į tai, kas svarbiausia, perduodamas gebėjimas rinktis ir kviečiama į nuoširdų tikėjimą.

3.2. Kierkegaard’as kaip šiuolaikinis jurodivas

Vienas labiausiai dėmesį atkreipti sugebėjusių krikščioniškų (nors ne visiškai išimtinai) fenomenų buvo jau minėti jurodivai, įkūniję besąlygišką tikėjimo reikšmę asmeniui, taip pat netiesioginę komunikaciją. Jie, neaišku iš kur ateidami ir kur nueidami, vis iškyla kaip nebylus klausimas kiekvienam, kuris atsiduria jų kelyje. Nors jurodivai neapaštalauja, o pedagoginė pozicija jiems apskritai svetima (Wodziński 2007, 215), tačiau Wodziński teigia, kad jų tikslas vis dėlto yra artimo išgelbėjimas (2007, 52; 201). Būtent jis ir sieja iš pažiūros nieko bendro neturinčius bizantiškuosius kvailius dėl Kristaus ir aukščiausios klasės Vakarų pasaulio intelektualą – Kierkegaard’ą. Nors toliau plėtojamas jurodivo ir Kierkegaard’o palyginimas gali pasirodyti kiek įžūlokas, o gal ir naivus, jį pagrįsti įmanoma. Negana to, juo bus paklotas pagrindas danų filosofą palyginti ir su šiuolaikiniais konvenciniais apologetais, nuo kurių Kierkegaard’as nesiskiria taip stipriai kaip, būtų galima manyti, pats norėtų.

Pirmas jurodivo ir Kierkegaard'o panašumas, iškart krintantis į akis, susijęs su kalba. Jau minėta, kad religinis individas, Kierkegaard'o požiūriu, turi tylėti. Tylėjimas jurodivui (nors jis nieko neparasęs, tad apie tikslų jo požiūrį į kalbą tenka spręsti dedukcijos būdu) yra ideali kalba (2007, 132). Tylėjimo praktiką jis laužo tik maldoje ir pranašaudamas savo mirtį (2007, 147). Tokia pozicija panaši į mistikų, kuriems Dievo patirtis atima amž, o jos neįmanoma perduoti žmogiškosios komunikacijos formomis. Nepaisant to, kaip neretas mistikas savo patirtimis nusprendžia pasidalinti rašytine forma, taip kalba-komunikuoja ir Kierkegaard'as, ir jurodivas, abu tarsi prieštaraudami savo pačių pozicijoms.

Toks paradoksas neturėtų stebinti, turint omenyje tiek Kierkegaard'o gyvenimą ir kūrybą, tiek jurodivų fenomeną. Paradoksas, net absurdas, ženklina abu. Būtent čia išryškėja antrasis jų panašumas. Kierkegaard'o filosofijai ir teologijai svarbios *paradokso* ir *absurdo* sąvokos ne tik pasirodo jo tekstuose, bet ir siekiamos įgyvendinti kone tiesiogine to žodžio prasme. Dar kartą galima prisiminti nutrauktas filosofo sužadėtuves su Regina Olsen. Tiek Abraomas buvo pasirengęs paaukoti savo sūnų Izaoką ir galiausiai atgavo jį absurdo būdu, tiek Kierkegaard'as aukoja savo mylimąją jos atsisakydamas, vildamasis tokiu pat būdu atgauti, tačiau, skirtingai nei Abraomo atveju, tai neįvyksta. Nepaisant to, tik tokia filosofija, kuria tikrai filosofuojama savo gyvenimu, yra ko nors verta.

Jurodivas nėra nei filosofas, nei teologas, tačiau jis vis dėlto yra ne bet kieno, o Kristaus kvailys. Apie paradoksą ir absurdą jis nieko nerašo ir viešai nemąsto, tačiau juos įgyvendina net radikaliau nei Kierkegaard'as. Tiesą pasakius, taip radikaliai, kad nusileidžia tik Kristui, kuriame įvyksta didysis paradoksas – Dievas tampa žmogumi. Palyginimui, remiantis Cezary'io Wodzinskio „Šv. Idiotu“ (2007), galima pateikti bent kelis jurodivo paradoksalumo pavyzdžius:

- nesiremia bibliiniais pavyzdžiais, bet be Evangelijos jis apskritai paskęstų rūke (2007, 26);
- laužo judėjimo erdvėje dėsnius (2007, 49);
- yra miesto būtybė, nors miestas jam nerūpi ir jis ten nebuvoja (2007, 50–51);
- yra miręs pasauliui, bet į jį nuolat keliauja (2007, 54);
- slepia savo stebuklus ir šventumą (2007, 61);
- valingai renkasi pamišimą / atsisako proto savo valia (2007, 64);
- jo išoriškumo ir vidujybės ribos išsitrina (2007, 67–68), etc.

Trečia, abu, ir jurodivas, ir Kierkegaard'as, taiko ironiją ir net ironiškai egzistuoja. Arvydas Šliogeris skiria kelias ironijos rūšis, tačiau, pasak jo, „visi

ironijos atvejai turi vieną bendrą bruožą, kuris gali būti laikomas esminiu ir kuris atskleidžia ironijos, kaip savito asmenybės santykio su tikrove, specifika. Tai – subjektyvi (ir šia prasme grynai ideali) žmogaus laisvė tikrovės, į kurią nukreiptas ironijos smaigalys, atžvilgiu, kitaip sakant, laisvė – nuo“ (1978, 31). Toliau autorius rašo, kad „ironija atskleidžia visą savo naikinančią jėgą ir iškelia savo subjektą virš jo žemiškosios būties“ (1978, 31). Kažką panašaus į tokią ironiją aptinkame Kierkegaard'o gyvenime. Filosofas renkasi laisvę nuo žemiškųjų dalykų (konkrečiai – santuokos ir mylimos moters), kurios naikinančią jėgą patiria ir jis, ir Regina. Dar ryškiau ironija atsispindi jurodivuose, kurie yra pasiryžę ne tik pamšti, atsisakyti socialinių saitų, bet ir paminti savo kūną, kuris yra pasaulio substancija (Wodziński 2007, 111). Jurodivas nuolat buvoja mirties link, nes nuolat miršta dar būdamas gyvas (2007, 70).

Galiausiai, esminė jungtis, pateisinanti jurodivo lyginimą ir gretinimą su Kierkegaard'u, yra tapatus jų tikslas – artimo išgelbėjimas. Kaip tad jie siekia tai padaryti? Atsakant į šitą klausimą pravartu pasiremti bibliiniu *liudytojo* (gr. *martyis*) terminu. Plačiausiai paplitusi žodžio reikšmė nurodo asmenį, kuris pamato tam tikrą įvykį ir paskui papasakoja, kas nutiko. Taip jis vartojamas ir Biblijoje, tačiau pirmuosiuose amžiuose po Kristaus jis įgyja siauresnę prasmę. Graikiškas *martyis* nurodo asmenį, kuris liudija įsipareigojimą savo įsitikinimams savo gyvybės kaina (Hartog, s. a.). Lietuviškai tokiam asmeniui nusakyti taikomas kitas terminas – *kankinys*. Ankstyvuojau krikščionybės laikotarpiu, jai tebesant žydų atskala, veikiančia tuometinėje Romos imperijoje, stiprėjant priespaudai, o vėliau ir prasidėjus persekiojimams, liudijimas ir kankinystė tapo kone sinonimais. Būtent mirtimi, skelbiant arba bent jau neišsižadant savo tikėjimo Kristumi, daugelis krikščionių paliudydavo Kristų ir savo tikėjimo autentiškumą.

Jau minėta, kad, Kierkegaard'o požiūriu, „versti žmones atkreipti dėmesį ir spręsti būtent ir yra tikrosios kankinystės bruožas. Tikras kankinys niekuomet nevartojo jėgos, bet kovojo bejėgiškumu. Jis vertė žmones atkreipti dėmesį“ (2006, 75). Šiais žodžiais autorius tiesiogiai sutapatina save su kankiniu, mat kitur jis ir teigia, kad atkreipti dėmesį būtent ir yra jo tikslas. Tad jis čia kalba ne apie ką kitą, o apie save patį. Ir nors autorinė veikla jam buvo terapija, ji jam taip pat sukėlė nemažai kančių. Tiksliau, ne tiek ji pati, kiek žmonių reakcija į ją, o kartais ir tos reakcijos nebuvimas. Be to, kaip egzistuojantis filosofas, jis dėmesį siekė atkreipti ne tik savo tekstais, bet ir savo gyvenimu. Vėlgi itin ryškus to pavyzdys yra jo išsiskyrimas su mylimąja Regina. Tačiau kančių sukėlė ne tik jo paties gyvenimo pasirinkimai, bet ir siekio atkreipti dėmesį pasekmės.

Kierkegaard'o siekis įsivelti į intelektualines diskusijas su Danijos politinės satyros žurnalo „Corsaren“ atstovais, liaupsinisiais jo darbus, vietoj to prašant paniekinimo, stipriai atsisuko prieš jį patį. Žurnale buvo išspausdinta autorių pašiepiančių karikatūrų, vaizduojančių jį kaip kuprotą, trapią ir nevienodo ilgio kelnų klešėmis žmogystą. Ironijos meistras tapo ironijos taikiniu. Tai „<...> atsaką padarė visiškai neįmanomą – niekas nepublikuoja kelnų klešnių ilgio paneigimo“. Kierkegaard'as tapo Kopenhagos pajuokų objektu ir jautriai išgyveno šią patirtį, laikydamas save *juoko kankiniu*. Jo supratimu, smurtas niekur nedingo, bet tik įgijo subtilesnes formas (Søren Kierkegaard Research Centre s. a.). Jis rašo: „Proto amžiuje „juokas“ yra pavojus, kurio visi labiausiai bijo; mūsų laikų žmogus gali lengviau pakęsti bet ką, tik ne išjuokimą, nekaltant jau apie kasdienes pašaipas. Šis pavojus žmones gąsdina daugiau nei labiausiai kankinanti mirtis. <...> Taigi tai yra pavojus. Ir todėl mūsų laikų mokytojas turėtų pasižymėti tuo, kad buvo išbandytas tame pavojuje. Kiti, tiesa, įrodinėja, kad yra mokytojai, svarbiomis pareigomis, aukštais laipsniais, žvaigždėmis ir juostelėmis ir pan. Žengdamas tokį žingsnį, kuris atvėrė mane pajuokai, aš bent jau įrodžiau, kad turiu supratimą, ką reiškia būti mokytoju“ (2012).

Anksčiau jau kalbėta, kad tikru mokytoju, Kierkegaard'o požiūriu, tegalys būti Dievas. Autorius taip pat daug kur pabrėžia Kristaus – tikrojo mokytojo – patirtas patyčias ir kančią. Būtent išjuokimas ir leidžia Kierkegaard'ui susitapatinti su Jėzumi, kurio liudytoju jis pats tampa per kančios patirtį. Negana to, nors ir nevirsta mokytoju (iš tiesų, negali tokiu būti), tačiau taip įrodo, kad bent jau šiek tiek supranta, ką reiškia tokiu būti.

Skirtingai nei Kierkegaard'as, kuris griežtai kontroliuoja komunikacinį diskursą, jurodivai rašytinio diskurso apskritai netaiko, o verbalinį – labai retai. Jų diskursu tampa pats gyvenimas, kuris svarbus ir egzistuojančiam filosofui, tačiau jie, panašu, jo apskritai nevaldo. Siekdami būti skaidrūs Dievo valiai jie tarsi praranda (tiksliau – atsisako) savąją ir veikia panašiai kaip ir „vėjas [kuris] pučia, kur nori; jo ošimą girdi, bet nežinai, iš kur ateina ir kurlink nueina. Taip esti ir su kiekvienu, kuris gimė iš Dvasios“ (Jn 3, 8). Jie taip pat yra nesuprasti, patiria patyčias ir, neabejotinai, iš to kylančią kančią, tačiau jos atvirai nereflektuoja. Suprantame tik tiek, kad jie siekia išsivaduoti ne tiek iš kančios, kiek iš savęs pačių, arba, bibrilne kalba kalbant, save prarasti. Būtent geismai ir savęs pačių paisymas, o ne pati pajuoka yra kančios šaltiniai.

Galime kelti klausimą: „ar ir jurodivas yra liudytojas?“ Atvirai tokiu jis mums neprisistato, tačiau įmanu, kad jo performansai nėra betiksliai. Nors jurodivas nėra lengvai pagaunamas ar suprantamas, be evangelinio konteksto, kaip jau rašyta, jis lieka absoliučiai neaiškus: galbūt radikalus keistuolis,

galbūt pamišėlis, galbūt ligonis... Tačiau taip šio fenomeno įvardyti nepavyksta, mat jo įtaka ir jėga – per didelė. Jurodivas nuolat iškyla kaip nebylus klausimas visiems, kurie su juo susiduria, o šis klausimas reikalauja ne tiesiog racionalaus ir argumentuoto atsakymo, o egzistencinio pokyčio. Panašiai kaip Kierkegaard'as, jurodivas siekia atkreipti dėmesį ir tai daro, galėtume sakyti, netgi efektyviau nei pats plunksnos virtuozas. Jau kalbėta apie tai, kad jurodivas nėra evangelistas (bent jau tradiciškai suvokiama prasme), tačiau kas tad jis yra? Jurodivas pasirodo kaip skaidrus optinis prietaisas, per kurį reiškiasi Dievo valia. Panašu, kad jis vis dėlto veikia tarsi Evangelijos ir dieviškosios *aukštyn kojom* Karalystės liudytojas, tik apie tai, ką matęs ir patyręs, pasakoja ne žodžiais, o savo buvojimu, dėl to tapdamas ir kankiniu.

Toks buvojimo būdas – liudijimas – laikytinas ir komunikacine priemone, alternatyvia loginei argumentacijai. Liudijimas nėra ir negali būti atsietas nuo asmens bei jo patirties. Tai nėra nesuinteresuotas kalbėjimas apie tai, kas skaityta ir matyta iš tolo, bet taip į pirmą planą iškeliamas asmeninis santykis. Kadangi tikėjimo, kuris pirmiausia ir yra ne intelektualinė ar psichologinė nuostata, bet asmeninis ir egzistenciškai keičiantis santykis su Dievu, perduoti kitam tiesiogiai neįmanoma, jis yra liudijamas, o tai daroma jį *egzistuojant*. Tokiame kontekste išsitenka ir jurodivo pozicija, kuri, nors ir nėra lengvai interpretuojama, tačiau be evangelinio liudytojo-kankinio vaizdinio lieka amžinai užsklęsta.

Jurodivo provaizdžių galima ieškoti ir dar ankstyvesniame judėjų-krikščioniškame kontekste. Pirmiausia į mintį ateina bibliniai pranašai, dažnai būdavę tarsi rakštis Izraelio tautai, neleidžiantys ramiai gyventi. Nors ir patyrę keičiantį Dievo artumą bei įgalioti jo vardu kalbėti, pranašai neretai kentėjo atstumtųjų ir nesuprastųjų dalią. Paprastai įvardijamos trys pranašų užduotys: 1) Izraelio kaltinimas dėl Sandoros sąlygų sulaužymo; 2) kvietimas į atgailą ir 3) pasekmių, vadinamų *Viešpaties diena*, skelbimas, jei tauta nepaklausys (plg. BibleProject, s. a., 6). Pirmąją iš pranašiškųjų užduočių – kaltinimo – itin intensyviai atlikdavo jurodivai.

Nors pranašų veikla rėmėsi tiek rezistencinės literatūros rašymu, tiek verbaliniu skelbimu, jų performansai būdavo ne ką mažiau įspūdingi nei jurodivų. Pavyzdžiui, gulėdamas purve Ezechielis pasidirbdino Jeruzalės maketą, vaizduodamas babiloniečių užpuolimą (Ez 4), o Izaijas, savo ruožtu, trejus metus vaikščiojo nuogas, taip simboliškai įkūnydamas tremtyje patiriamą pažeminimą (Iz 20). Paskutinis Senosios Sandoros pranašas – Jonas Krikštytojas – gyveno dykumoje, valgydamas skėrius ir laukinių bičių medų, ir, apsirėdęs šiurkščios kupranugarių vilnos apdarais, kvietė į atgailą Izraelio tautą bei ruošė kelią tam, kuris dar turi ateiti (Mt 3).

Trumpą šiurkščios vilnos apsiaustą dėvėjo ir vienas pirmųjų apologetų – Justinas Kankinys, krikščionybės, kaip tikrosios filosofijos, tiesą komunikavęs ne tik žodžiu, bet ir išvaizda bei gyvenimu. Tiesa, ankstyvesni už Joną Krikštytoją ir Justiną buvo ne tik hebrajų pranašai, bet ir pagonys filosofai – kinikai. Būtų galima teigti, kad kinizmas turėjo įtakos ankstyvesiems apologetams (pvz., panašu, kad Justinas savo apranga būtent kinikus ir mėgdžiojo), tačiau, kaip ir pagoniško asketizmo įtakos krikščionybei atveju, krikščioniškosios apologetikos ir jos įgyvendinimo „ideologiniai pradai yra visiškai kiti“ (Kardelis, s. a.). Nors pirmieji krikščionys apologetai orientavosi į kinišką filosofavimo būdą, t. y. tokį, kuris turėjo būti ne tik teigiamas, bet ir įgyvendinamas, vis dėlto apologetinės praktikos idėjiniai pradai ir pavyzdžiai pirmiausia yra hebrajų pranašai ir pats Jėzus.

Kita vertus, sąsajų su kinizmu atmesti visiškai nederėtų. Krikščionys apologetai liudija Jėzų ir jo mokymą, o pagonys kinikai liudija maksimaliai nuoširdų ir autentišką gyvenimo būdą, kai žmogus savęs neapgaudinėja ir sau nemeluoja. Kinikų filosofija yra išskirtinė būtent tuo požiūriu, kad gyvenimas jai yra ne papildinys, bet pagrindinis filosofavimo būdas. Tokia pozicija nesvetima nei ankstyvesiems apologetams, nei jurodivams, nei Kierkegaard’ui.

3.3. Kierkegaard’as kaip apologetas

Įvardijus bendramatį Kierkegaard’o ir jurodivo tikslą – artimo išgelbėjimą – ir juo parėmus judviejų gretinimo pagrįstumą, galima žengti ir tolesnį žingsnį, apmąstant Kierkegaard’o ir apologetikos santykį. Tai nėra visiškai nauja ar unikali prieiga. Pavyzdžiui, Malcolmas L. Diamondas jau XX a. viduryje straipsnyje „Kierkegaard and Apologetics“ (1964) svarsto potencialų danų filosofo ir apologetikos ryšį. Be to, Kierkegaard’as kaip apologetas įtrauktas ir į vieną naujausių krikščioniškosios apologetikos istorijos apžvalgų – „History of Apologetics: A Biographical and Methodological Introduction“ (Turchin ir Kettering 2020). Tad šiuo skyriumi bus siekiama įsilieti į jau vykstančią diskusiją. Kita vertus, kartu bus siekiama pateikti ir originalią perspektyvą: a) pateisinant Kierkegaard’o laikymą apologetu ne tiek remiantis jo filosofinėmis idėjomis, kiek kreipiant dėmesį į jo asmeninį tikslą; b) pasiūlant raktą spręsti tiek Kierkegaard’o, tiek kitų įvardijamai problemai dėl žmogiškojo proto negalimybės pažinti amžino ir tobulo Dievo, kuris yra Esantysis, tad jo buvimo įrodyti loginiais argumentais ne tik nėra įmanoma, bet ir nereikia.

Prieš pradedant minėtus svarstymus, derėtų nurodyti, kodėl apskritai imamasi aptarti Kierkegaard'o ir apologetikos santykį. Pirmiausia, susidomėjimą neišvengiamai kelia paties autoriaus aistringai įvardijama priešprieša tarp racionalumu grįsto žinojimo ir tikėjimo bei su tuo susijęs antagonistiškas požiūris į apologetiką. Iš idėjų istorijos žinoma, kad neretai tie mąstytojai, kurie itin aršiai kritikuoja kokią nors poziciją, ir patys savo mąstymą grindžia tomis pačiomis prielaidomis, kurios remia kritikuojamas mintis. Negana to, aistringa minčių raiška skatina siekį suprasti ne tik pačias idėjas, bet ir jų reiškimo lydimą uolumą.

Antra, visas Kierkegaard'o gyvenimas ir kūryba buvo skirti atkreipti žmonių dėmesį į krikščionybę ir parodyti jos tiesą. Jei sutinkame, kad taip ir yra, kyla klausimas, kodėl jis to nori ir kokiomis priemonėmis to siekia? Kadangi per savo neilgą gyvenimą autorius yra palikęs nemažai raštų, o pats laikomas iškilium filosofu ir teologu, pagrįsta manyti, kad jo kūryboje galima rasti ir loginės argumentacijos savo pozicijai pagrįsti. Jei taip, tai kuo tiksliai tai skiriasi nuo apologetikos?

Trečia, šiais laikais galima rasti tiek akademinės literatūros, tiek populiariųjų straipsnių, įvardijančių kierkegoriškas išvalgas, kurios gali būti pravarčios apologetikai. Tai liudija, kad yra mąstytojų, kurie Kierkegaard'o kūryboje pastebi apologetikai būdingų bruožų ar bent jau minčių, kurios šiai teologijos šakai yra naudingos. Turint omenyje visas šias priežastis, siekis Kierkegaard'ą pristatyti kaip apologetą turi pagrindo. Tai toliau ir bus siekiama padaryti.

Pagrindinis bruožas, leidžiantis Kierkegaard'ą lyginti su apologetais, yra jo tikslas – išgelbėti artimą. Žinoma, jo siekti gali ne tik apologetas, bet ir evangelistas ar jurodivas. Tačiau šiam tikslui pasiekti danų mąstytojas taiko ne vien evangelizacines ar jurodiviškas technikas, bet ir apologetinius metodus. Evangelizacija nuo apologetikos skiriasi savo prieiga: pirmąją siekiama paskelbti Gerąją Naujieną, o antrąją – parodyti, kodėl ją reikėtų tikėti. Kierkegaard'as ne tik skelbia Evangeliją, bet ir siekia paveikti adresatą, kad jis darytų atitinkamą pasirinkimą. Kitaip tariant, jis siekia įtikinti. Čia išryškėja ir esminis skirtumas nuo konvencinės apologetikos, ir esminis panašumas į ją. Autorius nori įtikinti, tačiau ne pristatydamas religinius turinius ir logiškai argumentuodamas jų tiesą, bet paveikti pasirinkimo link, taikydamas netiesioginę komunikaciją.

Akivaizdu, kad Kierkegaard'as krikščionybę laiko absurdu, tačiau renkasi tikėti, aproprijuodamas jos tiesą subjektyviai ir aistringai. Jei autorius krikščionybę laiko tiesa ir siekia kitus paveikti ją rinktis, kaip pažymi ir Malcolmas L. Diamondas, „neabejotinai legitimu klausti, ar Kierkegaard'as savo daugybėje raštų padaro krikščioniškosios tiesos patvirtinimą visiškai

arbitralų, ar vis dėlto pateikia priešasčių patvirtinti krikščionybės tiesą absurdo akivaizdoje“ (1964, 123). Klausimų kyla netgi dar daugiau: argi toks intelektualas ir pripažintas teologas bei filosofas pats priima krikščionybę kaip tiesą visiškai be jokių racionalių priešasčių? Taip pat, negi yra sąžininga kviesti kitus rinktis krikščionybę, jei negalima nei tiksliai įvardyti, kas ji yra, nei pateikti priešasčių ją rinktis? Jei gerų priešasčių tikėti krikščionybės tiesa nėra, kodėl apskritai verta rinktis ją, o ne kokią nors kitą pasaulėžiūrą, turint omenyje, kad gyventi tikrai krikščioniškai yra sunku? Ir iš tiesų, autorius nevensgia duoti pagrindo rinktis būtent krikščionybę, o ne ką kita, tačiau tos priešastys nebūtinai telpa į tradicinės apologetikos rėmus.

Šiame darbe ne kartą minėta, kad egzistuojančio filosofo gyvenimas yra esmingai svarbus jo filosofijai. XIX a. Danijoje paplitęs hegelizmas ir bendras racionalaus proto aukštinimas darė įtaką ir Kierkegaard'o požiūriui į apologetiką. Tiesa, užuot leisdęsis šios srovės nešamas, jis ne tik yrėsi prieš ją, bet ir dėjo visas pastangas ją sustabdyti bei pakreipti kita vaga.

Jei turėtume omenyje psichologinį aspektą ir į pagalbą pasitelktume istorijos įvykius, pastebėtume, kad tiek atskiri žmonės, tiek jų grupės yra linkę vienus kraštutinumus spręsti naudodamiesi kitais. Pavyzdžiui, arijonišką ereziją, Jėzų laikančią ne Dievu, bet tik kūrinium, doketistai sprendė atsidurdami priešingame poliuje ir skelbdami, kad Jėzus tik atrodė kaip žmogus, tačiau buvo vien Dievas. Nepaisant to, Nikėjos – Konstantinopolio (381 m.) tikėjimo išpažinime įtvirtinta formuluotė teigia, jog Jėzus yra ir tikras žmogus, ir tikras Dievas („Nikėjos – Konstantinopolio tikėjimo išpažinimas“, s. a.). Šis paradoksas yra esmingas Kierkegaard'ui ir tai yra viena priešasčių, kodėl autorius teigia, jog šito suprasti protu, juo labiau argumentuoti yra neįmanoma. Tačiau ar negali būti, kad kovodamas prieš perdėtą racionalizmą, Kierkegaard'as problemą sprendė perlenkdamas lazda į priešingą pusę?

Teigti, kaip kai kurie interpretatoriai, kad Kierkegaard'as yra iracionalistas ir fideistas, būtų neteisinga. Tai jau minėta ir dar bus aptarta kiek vėliau. Tačiau, siekdamas nurodyti protavimo vietą krikščioniškajame tikėjime, Kierkegaard'as praleido progą problemą spręsti tuo pačiu, jam taip imponuojančiu, paradokso būdu. Užuot tikėjimą priešpriešinus žinojimui / protavimui ar subjektyvybę objektyvybei, visiškai įmanoma šiuos abu, iš pirmo žvilgsnio atrodančius priešingus, polius laikyti kartu. Čia tikriausiai netiktų žodis *suderinti*, mat jie natūraliai nedera, todėl dažnai ir yra laikomi priešybėmis. Kita vertus, jie nebūtinai vienas kitam oponuoja. Šioje situacijoje tiktų *įtampos* terminas.

Galima įsivaizduoti lynu einantį ekvilibristą. Ant įtempto lyno įmanoma išsilaikyti tik įtempus paties raumenis ir gerokai pasitreniravus. Negana to, norint pereiti į kitą pusę, reikia judėti pirmyn. Jei čia pritaikytume *gyvenimo*

kaip kelionės metaforą, einančiojo tikslu laikytume Dievą, lynas simbolizuotą tą įtampą tarp tikėjimo ir protavimo / žinojimo, kurioje, vis judėdamas, turi išsilaikyti krikščionis. Kita vertus, tik tokioje įtampoje jis ir gali išsilaikyti.

Pirmiausia, neapmąstytas ir nepažintas tikėjimas yra paviršutiniškas, trapus ir gali vesti į klaidingus įsitikinimus. Pavyzdžiui, Apaštalų darbų 17-ame skyriuje pateikiamas vadinamasis apologetinis apaštalo Pauliaus pamokslas atėniečiams, kur jis sako: „Atėniečiai, man rodos, kad jūs visais atžvilgiais pernelyg dievobaimingi. Vaikščiodamas ir apžiūrinėdamas jūsų šventenybes, radau aukurą su užrašu: 'Nežinomam dievui'. Taigi aš noriu skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate“ (17, 22–23). Paulius pripažįsta atėniečių tikėjimą, tačiau pastebi ir skelbia, kad jam trūksta esminio dėmens – pažinimo. Negana to, tas pats šv. Paulius kalba efeziečiams, kad dera nebebūti mažiems vaikams, kuriuos nuneša ir siūbuoja bet koks mokymo vėjelis ar žmonių apgaulė, vedanti į klystkelius (Ef 4, 14), o evangelistas Lukas savo antrajame raštų tome pristato berėjiečius kaip kilnesnius už tesalonikiečius, mat jie nuolat studijavo šventuosius tekstus, bandydami suprasti skleidžiamo mokslo patikimumą (Apd 17, 11).

Kita vertus, vien žinoti apie savo tikėjimo objektą taip pat nepakanka. Jokūbo laiške randame tokias eilutes: „Tu tiki, jog yra vienas Dievas? Gerai darai! Bet ir demonai tiki ir dreba“ (2, 19). Akivaizdu, kad tikėti neužtenka. Neužtenka ir kad įsitikinimas yra teisingas, mat tokį gali turėti ir demonai. Apskritai, Kierkegaard’as stipriai prieštarautų Dievo laikymui objektu. Dievas yra asmeniška būtis, tyra subjektyvė, į kurią žmogiškasis asmuo taip pat turi reaguoti subjektyviai, atsakydamas aistringai tikėjimo aktu. Pavyzdžiui, apaštalą Tomą, dar vadinamą *abejojančiuoju apaštalu*, po prisikėlimo pasirodęs Jėzus kviečia įbesti pirštą į jo žaizdas ir įsitikinti. Tomas to nedaro, bet puola ant kelių ir pagarbina Jėzų, išpažindamas jį Viešpačiu ir Dievu. Į tai Jėzus reaguoja: „Tu įtikėjai, nes pamatei. Palaiminti, kurie tiki nematę“ (Jn 20, 29). Nors Jėzus Tomui, jo prašomas, ir pateikia fizinių savo prisikėlimo įrodymų, iš šio ištraukos atrodytų, kad kilniau ir teisingiau yra tiesiog tikėti. Tačiau svarbu, kad šis tikėjimas pripažįsta asmeninį *Aš-Tu* santykį. Negana to, apaštalas Paulius primena: „<...> pažinimas išpučia, užtat meilė ugdo. Jei kas tariasi ką nors žinąs, tai jis nė nežino, kaip reikia pažinti. Bet kas myli Dievą, tas yra jo pažintas“ (1 Kor 8, 1–3).

Dėl ypač aštrios proto kritikos ir tikėjimo aukštinimo, kaip minėta, Kierkegaard’as kai kurių neteisingai pradėtas laikyti iracionalistu ir fideistu. Myronas Bradley’us Penneris pažymi: „Kierkegaardo apologetikos ir joje taikomo protavimo atmetimas turi būti suprantamas kaip neatsiejama dalis jo *moderniosios* protavimo sampratos atmetimo, o ne protavimo apskritai“ (2013, 21). Kitaip tariant, Kierkegaard’as kovoja prieš konkrečią protavimo

konceptiją, kuri buvo paplitusi jo laikais ir kurios prielaidomis rėmėsi apologetika, o ne prieš racionalumą ar argumentus kaip tokius. Autorius prieštarauja šaltam, atsitraukusiam ir objektyvizuojančiam realybės pažinimui ir vertinimui, kuris žmogui gali neturėti jokios reikšmės. Negana to, kai kalbama apie Galutinę Realybę – Dievą – tarp žmogaus ir jo žioji racionalumui neįveikiama bedugnė, kurią reikia įveikti tikėjimo šuoliu. Tačiau tai nereiškia, kad šį šuolį atliekant nėra nuo ko atsispirti, kad nėra krikščionybės turinių, kurių nebūtų galima įvardyti, nuskaidrinti ir apginti, ar kad nedera kito bandyti krikščionybės tiesa įtikinti.

Turchinas ir Ketteringas rašo: „[j]ei apologetas yra tas, kuris paskiria savo gyvenimą ginti, saugoti ir liudyti esminius krikščioniškosios teologijos elementus, tokiu atveju Kierkegaard’ą galima paskelbti apologetu“ (2020, 30). Negana to, autoriai jį laiko ir apologetu apologetui, kuris gražina loginiuose argumentuose ir evidencialistinėje prieigoje užsiangažavusį krikščionybės skelbėją prie gyvenimą keičiančių ir egzistenciškai reikšmingų Kristaus gyvenimo ir žinios (2020, 30).

Tad Kierkegaard’as pateisinamai gali būti laikomas apologetu, nors atvirai reiškę apologetikai nepritarimą. Pateisinimas grindžiamas tuo, kad filosofas ne apskritai neigė protavimą, kuriam apologetikoje skiriama svarbi vieta, tačiau prieštaravo moderniai protavimo sampratai, kuria ir persiėmė tuometinė apologetika. Tačiau reikia atkreipti dėmesį, kad apologetika nėra vienalytė (pvz., *klasikinė* vs. *presupozinė* apologetika), o jos prieigos kito ir istorijoje: Bažnyčios Tėvų apologetika nėra tokia pati kaip šiandieninė; kita vertus, ne visi jie apologetiką taikė tuo pat būdu. Pavyzdžiui, nors Tertulijono ir Justino Kankinio prieigos skyrėsi (vienas kvestionavo filosofijos reikšmę, o kitas krikščionybę laikė aukščiausiaja ir tikrąja filosofija), abu jie laikomi iškiliais apologetais. Panašiai ir Kierkegaard’as, jei apologetikos nesutapatinsime su viena – *klasikine* – prieiga, kuri taiko griežtą loginę argumentaciją ir vadovaujasi racionalumu, pagrįstai gali būti laikomas apologetu ir dar vienu iškiliausiu.

Kita vertus, net ir klasikinės prieigos besilaikantys apologetai, tokie kaip Williamas Lane’as Craigas, nėra taip toli nuo Kierkegaard’o, kaip galėtų atrodyti. Prieiga ir metodai gali skirtis, tačiau juos grindžiančios prielaidos, nors ir paradoksalu, gali būti panašios. Craigas ne taip stipriai pasitiki protavimu, kaip jį galėtų apkaltinti Kierkegaard’as, o Kierkegaard’as jo visiškai neatsisako, kaip atrodytų Craigui (plg. 2008, 70).

Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad abu autoriai savo požiūrį į apologetiką ir jos taikymą grindžia teologinėmis prielaidomis. Kierkegaard’ui įtaką daro protestantiška visiškos deprivacijos (angl. *total depravity*) doktrina, pagal kurią žmogus suprantamas kaip sugadintas / sugedęs ne tik iki kaulų smegenų,

bet ir iki sielos gelmių. Jis ne tik negali įgyvendinti Dievo reikalavimų ir taip laimėti išgelbėjimą, bet ir pats iš savęs nenori ir negali norėti Dievui patikti (plg. Rom 3, 9–18). Nuodėmė taip persmelkusi kiekvieną, ir tai neišvengiamai turi įtakos žmogaus protavimui. Išties, yra dvi pagrindinės priežastys, kurios Kierkegaard'ą veda prie, atrodytų, radikalaus skepticizmo žmogiškojo racionalumo atžvilgiu, kalbant apie Dievo pažinimą. Pirma, tai kokybinis skirtumas tarp Dievo ir žmogaus, kuris pastarajam yra neperžengiamas vien jo pastangomis. Antra, nuodėmės poveikis asmeniui, iškreipiantis jo troškimus ir gebėjimą protauti bei pažinti. Craigas sutiktų, kad abi šios problemos yra legitimios ir tikrai daro įtaką asmeniui. Tačiau, turint omenyje apologetinį kontekstą, amerikiečių mąstytojas juos sprendžia kitaip nei danų teologas.

Taip grįžtame prie pradžioje minėtos Williamo Lane'o Craigo apologetinės metodologijos, kuri plačiai žinoma dėl jo daromos pamatinės skirties tarp *žinojimo*, kad krikščionybė yra teisinga, ir *parodymo*, kad krikščionybė yra teisinga. Pasak mąstytojo, žmogaus užtikrintumas, kad krikščionybė yra teisinga, yra esmiškai paremtas ne argumentais ar įrodymais, o save patvirtinančiu Šventosios Dvasios liudijimu. Tai reiškia, kad šis liudijimas jį turinčiam yra tikras ir neklaidingas. Tikinčiamajam nebūtinai papildomi įrodymai ar argumentai, kad jis galėtų šia tiesa būti užtikrintas, mat jam ją asmeniškai įrodo pats Dievas (Craig 2008). Tokia pozicija, kurios vienas pagrindinių proponentų yra tikriausiai žymiausias šiuolaikinis krikščionių filosofas Alvinas Plantinga, yra vadinama *reformuotąja epistemologija*. Pagal šią epistemologinę poziciją skiriama ir *reformuotosios epistemologijos apologetika*, kuriai Stevenas B. Cowanas (2000, 24) ir priskiria Plantingą.

Įdomu, kad nors Craigas ir laikosi reformuotosios epistemologijos, tačiau jis vis dėlto laikomas klasikinės apologetikos atstovu. Šią maišatį išnarplioti padeda būtent minėtoji skirtis tarp *žinojimo* ir *parodymo*. Craigas sutinka, kad žmogaus žinojimas, jog krikščionybė yra teisinga, remiasi asmeniniu Šventosios Dvasios paliudijimu. Tačiau šito negalima redukuoti iki jausmo ir subjektyvios nuomonės. Šis paliudijimas yra, kaip jau rašyta, tikras ir neklaidingas, todėl net ir neturint jokių papildomų argumentų ar įrodymų krikščionybės tiesai, toks žmogaus įsitikinimas laikytinas racionali. Ir taip yra tol, kol jam bus pristatytas šį įsitikinimą nugalintis argumentas ar įrodymas (angl. *defeater*).

Tačiau žinojimo, kad krikščionybė yra teisinga, kuris yra paremtas tiesiogine Šventosios Dvasios patirtimi, niekaip negalima perduoti kitam. Nepaisant to, remiantis Craigo mąstymu, šią problemą galima įveikti, mat kitam įmanoma *parodyti*, kad krikščionybė yra teisinga. Geriausias būdas tai

padaryti yra klasikinė apologetinė prieiga, kuri susideda iš dviejų žingsnių ir taiko loginę argumentaciją.

Pirmasis žingsnis yra netikinčiam parodyti, kad Dievas egzistuoja. Remiantis klasikine apologetika, kalbėti konkrečiai apie krikščionybės tiesą ir su juo susijusius teiginius, tokius kaip Jėzaus mirtis ant kryžiaus už pasaulio nuodėmes ar jo prisikėlimas, yra neišmintinga ir neefektyvu. Kad šios idėjos atrodytų įmanomos ir logiškos, pirmiausia reikia pakloti atitinkamą pagrindą, t. y. pagrįsti Dievo buvimą. Tam geriausiai tinka dedukcinė ir / arba abdukcinė argumentacija, atskleidžianti, kad yra labiau tikėtina negu ne, jog Dievas yra. Argumentavus Dievo buvimą, žengiamas kitas žingsnis, atskleidžiant krikščionybę kaip labiausiai pagrįstą teistinę pasaulėžiūrą. Argumentus išgirdęs asmuo turi daryti pasirinkimą: juos priimti ir tikėti, aiškintis toliau ar atmesti.

Nors galima parodyti kitam krikščionybės tiesą, tai nereiškia, kad patys argumentai gali jį įtikinti, t. y. padaryti krikščionimi. Įtikinti jie gali tik tiek, kad leidžia žmogui pamatyti krikščionybės racionalumą, tačiau jie savaime neturi galios padaryti žmogų tikinčiuoju, jam mezgant asmeninį santykį su Dievu per Jėzų Kristų. „Atsivertimas yra išimtinai Šventosios Dvasios darbas. Tačiau Šventoji Dvasia gali panaudoti argumentus patraukti žmones prie savęs“ (Craig 2008, 57). Kitaip tariant, klasikinės apologetinės prieigos taikymas pats savaime ne tik negarantuoja galimybių atversti kitą asmenį, bet ir jų neturi. Tačiau to negali padaryti ne tik apologetika, kad ir kokią prieigą būtų pasirinkusi, bet ir neatmieštas Evangelijos skelbimas ar pamokslavimas. Žmogų krikščionybės tiesa įtikina tik Šventoji Dvasia, kurios prerogatyva yra pasirinkti ir panaudoti atitinkamus krikščionybės skelbimo ir grindimo būdus konkrečiam žmogui pasiekti.

Turint tai omenyje, galima nutiesti tiltą tarp kierkegoriškojo ir kreigiškojo mąstymo, kuriam prieš tai buvo pasitelktas Pascalis. Kadangi abu autoriai sutinka, jog tarp žmogaus ir Dievo žioji neperžengiama praraja, o kiekvieno asmens protavimo gebėjimai yra paveikti nuodėmės, tikras ir autentiškas atsivertimas-tikėjimas tegali būti Dievo darbas. Skirtumas tas, kad Kierkegaard'as, kovodamas prieš savo laikų racionalizmą, nori pabrėžti protavimo ribas ir atkreipti dėmesį į asmeninį žmogaus apsisprendimą dievop, o Craigas, gyvendamas jau kitoje epochoje – nors ją vis dėlto charakterizuoja kaip modernistinę – nori apeliuoti į žmogų ta kalba, kuri jam suprantama. Negana to, amerikiečių teologui svarbu ir tai, kad būtų apeliuojama į visą žmogų: tiek jo širdį, tiek protą (o pastarasis dažnai pamirštas). Tuo labiau, bent jau Craig'o supratimu, klasikinę apologetinę prieigą, siekdami krikščionybę apginti ir pagrįsti, naudojo dauguma iškilų jos mąstytojų.

Galima pakartoti, kad Kierkegaard'as, kadangi siekia apginti, nuskaidrinti ir įtaigiai pristatyti krikščionybę, pagrindai gali būti laikomas apologetu. Nėgana to, net ir nuo tokių klasikinių apologetų kaip Williamas Lane'as Craigas jo pamatinės prielaidos taip stipriai nesiskiria, kaip galėtų atrodyti iš pirmo žvilgsnio. Daugiau skiriasi metodologija, kurią Kierkegaard'o atveju galima pavadinti *netiesiogine komunikacija*, o kai kurių klasikinės prieigos apologetų, pavyzdžiui, Craigo, atveju – *tiesiogine komunikacija*. Netiesioginė komunikacija ir problemos, su kuriomis ji tvarkosi, buvo aptartos jau anksčiau. Apžvelgti ir Kierkegaard'o argumentai, kuriais remdamasis jis teigia, kad religinių turinių tiesiogiai perduoti neįmanoma.

Nepaisant to, apologetikos renesansas, bent jau anglosferoje, įvyko po danų filosofo mirties – apie XX a. vidurį. Ir, nors tebėra abejojančiųjų tiesioginės komunikacijos nauda bei galimybėmis, būtent šio metodo šalininkas Williamas Lane'as Craigas yra laikomas šiuolaikinės krikščioniškosios apologetikos krikštatėviu, o jo pėdomis žengia nemažas būrys naujų apologetų. Jei tiesioginė komunikacija iš tiesų yra nieko verta, kodėl ji buvo atgaivinta ir vis dar randa savo vietą? Be to, ar įmanoma suderinti konvencinę apologetiką ir netiesioginę komunikaciją? Toliau šie klausimai ir bus nagrinėjami.

4. TIESIOGINĖS IR NETIESIOGINĖS KOMUNIKACIJOS KRIKŠČIONIŠKOJE APOLOGETIKOJE PAVYZDŽIAI

Prieš kalbant apie tiesioginę ir netiesioginę komunikaciją krikščioniškoje apologetikoje, verta sugrįžti prie apologetikos funkcijos ir tikslo.

Aptarimą vis dėlto derėtų pradėti nuo to, ko apologetika siekia. Tiksliau tariant, ko siekia apologetas, ją taikydamas. Darbo pradžioje pasiūlytas apologetikos apibrėžimas skambėjo taip: krikščioniškosios teologijos šaka, siekianti pagrįsti krikščionybės tiesos teiginius, tai darant kūrybiškai ir įtaigiai. Taip pat buvo išskirtos dvi apologetikos pusės: negatyvioji ir pozityvioji. Negatyvioji tvarkosi su žmonių abejingumu egzistenciniams klausimams ir krikščioniškajam tikėjimui prikišamais prieštaravimais, siekdama į juos atsakyti ir nuskaidrinti krikščionybę, o pozityvioji bando pateikti įrodymų, kad krikščionybė yra teisinga.

Kita vertus, šias dvi puses galima paversti ir į du apologetikos etapus. Pirmajame (negatyviajame) etape siekiama žmogaus sieloje pažadinti išganymo ilgesį ir atremti metamus prieštaravimus, o antrajame (pozityviajame) liudijant pristatomi tikėjimo turiniai. Tiek laikant negatyvųjį ir pozityvųjį aspektus dviem apologetikos pusėmis, tiek išskiriant juos kaip etapus, juose gali būti naudojama tiesioginė ir netiesioginė komunikacija. Kitaip tariant, apologetika ne tik atsako į prieštaravimus bei pateikia savų argumentų, bet ir atlieka, bibline terminija kalbant, žmogaus širdies dirvos paruošiamąją funkciją.

Apie pačią apologetikos sampratą rašyta ir jos biblinis pagrindimas pateiktas pirmajame disertacijos skyriuje. Čia svarbu priminti tik tai, kad, žvelgiant iš krikščioniškosios perspektyvos, apologetika nėra propagandinė priemonė prigaminti daugiau konvertitų. Ji kyla iš komunikacinės krikščioniškojo tikėjimo ir jo misijos prigimties, savo ruožtu besiremiančios trejybiniu, save apreiškiančio ir įsikūnijusio Dievo prigimtimi. Šis – įsikūnijęs – Dievas savo mokiniams pateikia vadinamuosius du Didžiuosius: įsakymą ir paliepimą. Įsakymas pats yra dvipusis, skelbiantis, kad reikia mylėti Dievą visu kuo, o artimą kaip patį save. Didysis paliepimas siunčia Jėzaus mokiniais jau tapusiuosius eiti į pasaulį ir daryti jo mokiniais visų tautų žmones. Minėtieji nurodymai tarpusavyje yra glaudžiai susiję, mat Jėzaus mokinys ir yra tas, kuris paklūsta Didžiajam įsakymui bei pripažįsta ir išpažįsta per Jėzų – jo gyvenimą, mirtį ir prisikėlimą – į pasaulį atėjusią Dievo Karalystę, kviesdamas jos dalyviais tapti visus, kurie tik priims šį kvietimą. Šis kvietimas yra vienas iš esminių būdų parodyti meilę artimui, nes jo priėmimas laiduoja santykio su kitais žmonėmis, savimi pačiu bei realybe atitaisymą, kuris įvyksta atkuriant asmeninį santykį su Dievu.

Tame pačiame – pirmajame – skyriuje taip pat pateikiami apologetiniai imperatyvai ir pavyzdžiai, pagrindžiantys apologetikos krikščioniškumą. Tačiau, kalbant konkrečiai apie komunikaciją ir siekiant suprasti loginių argumentų vietą joje, verta aptarti dar bent du biblinius epizodus: apaštalu pašaukimą ir Pauliaus diskusijas areopage. Tai padarius, šiek tiek dėmesio bus galima skirti ir metalygmeniui – Biblijos ir konkrečiai evangelijų kompozicijai ir tikslams.

Visose sinoptinėse evangelijose minimas pirmųjų Jėzaus mokinių pašaukimas prie Galilėjos marių¹³ (Mk 1, 16–20; Mt 4, 18–22; Lk 5, 1–11). Kadangi Evangelija pagal Morkų dažniausiai laikoma ankstyviausia, o joje plėtojama pašaukimo mokinystei tema – viena svarbiausių šio dokumento temų (Lietuvos Biblijos draugijos *Naujasis Testamentas. Evangelija pagal Matą ir Evangelija pagal Morkų su komentarais* 2023, 164), toliau pateikiama citata būtent iš jo: „Eidamas palei Galilėjos marias, jis pamatė Simoną ir jo brolių Andriejų, metančius tinklus į marias: jie buvo žvejai. Jėzus jiems tarė: „Eikite paskui mane ir aš padarysiu, kad jūs taptumėte žmonių žvejais.“ Ir tuoj pat, palikę tinklus, jie nusekė paskui jį. Paejęs kiek toliau, jis pamatė Zebediejaus [sūnų] Jokūbą ir jo brolių Joną, valtyje taisančius tinklus. Tuoju pašaukė ir juos. Palikę savo tėvą Zebediejų su samdiniais valtyje, jie nuėjo paskui jį“ (Mt 4, 18–22 NEV).

Skaitant šią ištrauką, šio darbo kontekste į akį krinta bent trys dalykai. Pirma, Jėzus, kviesdamas mokinius jį sekti, neįtikinėja ir tuo labiau netaiko apologetikos. Jis pasišaukia ir vyrai eina. Antra, jie tai daro *tuoj pat*. Šis žodis (gr. *euthús*) nurodo skubą, staigią reakciją, be svarstymų ar abejonių. Nors Morkaus versijoje pirmas *tuoj pat* įvardija mokinių atsaką, o antrasis – Jėzaus veiksmus, Matas skubos momentą priskiria abiem mokinių grupėms (4, 20; 22): tiek Simonas su Andriejumi, tiek Jokūbas su Jonu į Jėzaus kvietimą atsako *tuoj pat*. Trečia, šis pasirinkimas kiekvienam iš pašauktųjų turi kainą. Pirmoji brolių pora palieka savo tinklus, o antroji – valtį ir tėvą. Galėtume interpretuoti, kad tinklai nurodo amatą / verslą, valtys – turtą, o tėvas – artimiausius santykius. Kitaip tariant, mokiniai palieka viską, ką turi, ir tai daro nedvejodami.

Kita vertus, pažvelgę į Luko naratyvą, randame ir papildomos informacijos, ir kitaip konstruojamą pasakojimo siužetą. Čia Jėzus pamato dvi valtys, kurias palikę žvejai plovė tinklus. Įlipęs į Simono valtį, Jėzus su juo

¹³ Taip šis hidronimas vėrčiamas Naujame ekumeniniame Naujojo Testamento vertime (NEV) (Lietuvos Biblijos draugijos *Naujasis Testamentas. Evangelija pagal Matą ir Evangelija pagal Morkų su komentarais* 2023).

pasiiria kiek toliau nuo kranto ir moko susirinkusias minias. Baigęs pamokymus jis liepia Simonui užmesti tinklus žuviai gaudyti. Simonas primena ir guodžiasi, kad visą naktį nieko nepagavo (čia galima įžvelgti ir abejonę), tačiau vis tiek padaro, kaip lieptas, o kalbėdamasis su Jėzumi vadina jį *Viešpačiu*. Galiausiai Simonas (tikriausiai kartu su broliu Andriejumi) pagauna tiek žuvų, kad jiems prireikia jų bendradarbių – Jokūbo ir Jono – pagalbos. Po šio įvykio Simonas atgailauja, išpažįsta savo nuodėmingumą (vėlgi, reikia manyti, dėl abejonės Jėzumi) ir kartu su kitais žvejais stebisi tuo, kas įvyko. Jėzus juos guodžia, prisakydamas nebijoti, ir teigia, kad dabar jie taps žmonių žvejais. Grįžę į krantą, jie viską paliko ir nusekė paskui Jėzų (Lk 5, 1–11).

Luko pasakojimas rodo, kad keturi pirmieji Jėzaus pašauktieji į kvietimą sekti juo nereaguoja visiškame žinių ir patirties vakuume. Jėzaus padarytas stebuklas juos ir nustebina, ir išgąsdina, bet kartu ir įtikina, kad šituo galilėjiečiu sekti verta. Negana to, jei leistume sau lyginti Evangelijoje pagal Joną pateikiamą naratyvą (Jn 1, 35–42) su šiais, panašu, kad jie Jėzų buvo sutikę ir dar anksčiau. Jame rašoma, kad Jonas Krikštytojas einantį pro šalį Jėzų pavadina *Dievo avinėliu* ir taip atkreipia aplinkinių dėmesį. Tai išgirsta pora mokinių ir jie tiesiogine žodžio prasme paseka Jėzumi. Šis į juos kreipiasi klausdamas, ko anie ieško, o mokiniai, pavadindami jį *Mokytojau* (hebr. *rabbi*), atsako klausimu: „[k]ur tu apsistojęs?“ Jėzus kviečia *eiti ir pamatyti*. Jie eina, pamato ir lieka kartu tai dienai. Toliau paaiškinama, kad Andriejus Jėzų, kaip mesiją, pristatė Simonui, o paskui patį Simoną pristatė Jėzui, kuris ir pavadino Simoną Kefu, t. y. Petru (armam. ir gr. – *uola*). Šiame pasakojime dažnai ir strategiškai vartojami žodžiai *matyti* ir *išgirsti*. Mokiniai girdi Joną skelbiant žinią apie Jėzų ir, remdamiesi ja, seka Jėzui iš paskos. Negana to, Simonas turi ir brolio liudijimą. Paskui jie pamato Jėzaus gyvenimą iš arti ir lieka kartu dienai.

Pamatymo momentas pastebimas ir tolesniame pasakojime apie Pilypo ir Natanaelio pašaukimą (Jn 1, 43–51). Čia jau Jėzus randa Pilypą ir pakviečia sekti paskui. Apie Jėzų, kaip išpranašautąjį hebrajų Raštuose, šis papasakoja Natanaeliui, kuris abejoja Jėzaus legitimumu. Tada jau Pilypas kviečia *ateiti ir pamatyti*. Natanaeliui einant link Jėzaus, šis kreipiasi į pirmąjį ir teigia jį matęs po figmedžiu, dar prieš Pilypui pakviečiant. Po šių žodžių Natanaelis iškart išpažįsta Jėzų kaip Izraelio karalių ir Dievo Sūnų, o Jėzus pažada, kad šis pamatysias dar didesnių dalykų.

Žodžiai *matyti* ir *klausyti(is)* apskritai užima svarbią vietą biblinėje teologijoje, o jų svarba sąlygojama jų vartojimo specifikos bibliniame tekste. Čia pažymėsime tik porą momentų, kurie iliustruoja religinių turinių perdavimą ir jų pagrindimą. Laiške romiečiams rašoma: „<...> tikėjimas iš

girdėtos žinios [klausymo], o žinia per Kristaus žodžius“ (10, 17 NEV). Čia žinios, ateinančios per Kristų, klausymasis ir paklusimas jai yra pristatomas kaip tikėjimo akstinas ar net sąlyga. O kai prisikėlęs Jėzus pasirodo kai kuriems mokiniams, Tomas abejoja jų skelbiama žinia ir nori pats pamatyti. Tada, „po aštuonių dienų jo mokiniai vėl buvo kambaryje, ir Tomas su jais. Jėzus atėjo, durims esant užrakintoms, atsistojo viduryje ir prabilo: „Ramybė jums!“ Paskui kreipėsi į Tomą: „Įbesk čia pirštą ir apžiūrėk mano rankas. Išties ranką ir įkišk į mano šoną; jau nebebūk netikintis, būk tikintis.“ Tomas sušuko: „Mano Viešpats ir mano Dievas!“ Jėzus jam ir sako: „Tu įtikėjai, nes pamatei. Palaiminti, kurie tiki nematę!“ (Jn 20, 26–29). Remiantis šiuo tekstu, panašu, kad tikėjimo akstinas gali būti ir regėjimas, tačiau Jėzus jį prilygina tam tikrai abejonės ištirpdyimo formai. Ir, galima manyti, ne todėl, kad reikėtų tikėti be pagrindo, tačiau todėl, kad Tomas įrodymų kartelę kėlė pernelyg aukštai, nepasitikėdamas kitų mokinių liudijimu ir Jėzaus, kuriuo sekė kelerius metus, charakteriu ir žodžiais apie jį patį.

Toliau Jonas rašo: „Savo mokinių akivaizdoje Jėzus padarė dar daugel kitų ženklų, kurie nesurašyti šitoje knygoje. O šitie surašyti, kad tikėtumėte, jog Jėzus yra Mesijas, Dievo Sūnus, ir tikėdami turėtumėte gyvenimą per jo vardą“ (Jn 20, 30–31). Ženkilai (gr. *sémeion*), dar kartais lietuviškai verčiami kaip *stebuklai*, Jono evangelijoje atlieka konkrečią funkciją. Čia jie „<...> patvirtina Jėzaus mokymą. Sinoptinėse evangelijose stebuklai traktuojami kaip gailėstingumo ir dieviškosios galios veiksmai. Jono evangelijoje jie kruopščiai atrinkti, kad parodytų, ką Jėzus nori pasakyti pasauliui apie save“ (Elwell ir Beitzel 1988). Ženklių vartojimas Jono evangelijoje (plg. Jn 2, 23), jų reikšmės patikslinimas dokumento pabaigoje, taip pat žodis *akivaizdoje* liudija, jog ženklų regėjimas nėra nesvarbus. Tiesa, kaip ir Tomo atveju, Jono 4, 48 pateikiamuose Jėzaus žodžiuose – „Kol nepamatysite ženklų ir stebuklų, jūs netikėsite“ – girdėti nusivylimas, kad nepasitikima liudijimu, bet reikalaujama ženklų. Nepaisant to, jie duodami tiek Jėzaus, tiek pateikiami Jono naratyve. Maža to, šitie ženklai yra parašyti būtent tam, kad skaitytojas patikėtų Jėzaus mesijiškumu. Tačiau tekste paminimi toli gražu ne visi ženklai, o pateiktųjų tikėjimui turėtų pakakti. Šių ženklų skaitytojas pats nematė, bet yra kviečiamas pasitikėti Jono liudijimu, kurį girdi skaitomą / pasakojamą arba skaito pats.

Galima daryti išvadą, kad, nors mokiniai Jėzumi pradeda sekti *tuoj pat*, kai tik yra pašaukiami, jų reakcija nėra nepagrįsta ar aklas tikėjimo šuolis. Apie Jėzų jie jau buvo girdėję dalykų, siejančių jį su senovės hebrajų pranašystėmis. Taip pat klausėsi liudijimų tų, kurie teigė Jėzų esant išskirtinį bei vertą dėmesio. Be to, tikėtina, kai kurie jų jį buvo sutikę anksčiau ir jau susidarę apie jį tam tikrą nuomonę. Prie šito dar galima paminėti ir I amžiaus Izraelio-

Palestinos okupacinį kontekstą, kuriame nemažai žydų laukė pasirodančio mesijo, turinčio išvaduoti Izraelio tautą iš priespaudos ir įsteigti Dievo Karalystę. Be Jėzaus, buvo ir kitų, „žadančių išvadavimą iš romėnų jungo ir randančių jau pasirengusių sekėjų“ (Kohler ir Friedmann 1906). Kitaip tariant, nemažos dalies žydų nuostata buvo lūkestinga.

Nepaisant to, ne visų širdžių dirvos buvo pasiruošusios priimti Dievo Karalystės sėklą (pvz., *Palyginimas apie sėjėją* Mt 13, 1–9; 18–23). Nors daugumos žmonių sielose glūdėjo sielos išganymo ilgesys, tą išganymą arba, kitaip, Dievo Karalystę, jie suprato ne taip, kaip skelbė ir kokią įkūniją Jėzus iš Nazareto. Nors ženklai buvo viena priemonių parodyti, kad būtent jame slypi atliepas į žmonių lūkestį, Jėzus taikė ir kitų, kurių vienas esminių – palyginimai.

Biblijos tyrėjas, Naujojo Testamento istorikas ir teologas N. T. Wrightas apie palyginimus kalba taip: „Kaip jau pastebėjome, Jėzus turėjo vieną ypatingą būdą paaiškinti, kas vyksta. Dalis jo kampanijos buvo pasakojimai. Ne šiaip kokios nors pasakos. Šios istorijos dažniausiai nebuvo „ilustracijos“ ar pamokslininkų triukai, skirti pagražinti abstrakčią ar sudėtingą mintį, pagardinti sudėtingo mokymo tablete. Jų tikslas – priešingas. Tai buvo pasakojimai, sukurti taip, kad erzintų, kad šokiruojančią ir revoliucingą Dievo karalystės žinią apgaubtų skraiste, kuri klausytojus priverstų susimąstyti, bandyti ją perprasti ir niekada (beveik iki pat pabaigos) nesugebėti suvesti visų galų dėl Jėzaus. Tai buvo pasakojimai, kurie galiausiai privertė kai kuriuos iššifruoti jo gilią ir turtingą žinią taip, kad būtų galima jį apkaltinti piktžodžiavimu, maištu arba „žmonių klaidinimu“.

Šie pasakojimai buvo kupini atgarsių. Juose skambėjo senoviniai bibliniai pažadai; jie priminė klausytojams Izraelio ateities viltis ir implicitiškai tvirtino, kad šios viltys dabar pildosi, net jei ir ne taip, kaip jie įsivaizdavo. Šie aiškinamieji pasakojimai – „palyginimai“ – nebuvo, kaip vaikai kartais mokomi sekmadieninėje mokykloje, „žemiškos istorijos su dangiška reikšme“; nors kai kurie iš jų tokie galėjo būti, sakytume, atsitiktinai. Tiesą sakant, kai kurios iš jų yra dangiškos istorijos, pasakojimai apie nežemiškus įvykius, kurių prasmė pabrėžtinai žemiška. Būtent to ir turėtume tikėtis, jei Jėzaus skelbimas apie karalystę buvo toks, kaip mes jį apibūdiname, kad Dievo karalystė ateina žemėje tokia, kokia yra ir danguje“ (2011, 125).

Taigi palyginimai nėra vien tik iliustratyvios ar moralizuojančios pasakaitės. Pasitelkdamas juos, Jėzus kalbėjo apie save ir savo misiją tiems, kurie *turi ausis klausyti* (plg. Mt 13, 9). Negana to, taikydamas šią techniką Jėzus save priskyrė senovės Izraelio pranašų tradicijai, šie, kaip minėta, naudojo subversyvų įtikinėjimą ir performansus, siekdami perteikti tautai Dievo žinią. Skirtumas čia tas, kad pranašai buvo tik žinios skelbėjai, o Jėzus

– jos turinys. Palyginimai yra viena Jėzaus netiesioginės komunikacijos formų, kuria ne tiek perteikiama žinia ar perduodama informacija, bet siekiama pakviesti į realybę (ir patį Jėzų) pažvelgti naujai, perprasti savo vietą joje ir išprovokuoti atsaką. Biblistas Timas Mackie’as palyginimus įvardija kaip netiesioginės komunikacijos priemones, kurias pasitelkus adresatas priverčiamas apmąstyti tai, ką girdėjo, ir pats padaryti atitinkamas išvadas. Jais dažnu atveju nėra paaiškinama ar pamokoma, bet leidžiama žmogui spręsti pačiam (BibleProject, s. a.).

Kaip kontrastingą Jėzaus palyginimams pavyzdį galima darkart prisiminti tikriausiai geriausiai žinomą apologetinį epizodą Biblijoje – apaštalo Pauliaus diskusijas su atėniečiais areopage; šis epizodas pateikiamas Apaštalų darbų 17-ajame skyriuje. Aiškumo dėlei čia pateiksime didesnę šio skyriaus teksto dalį, kuria remiantis bus galima interpretuoti Pauliaus strategiją bei veiksmus:

„Pauliaus palydovai nuvedė jį iki Atėnų. Gavę įsakymą pranešti Silui ir Timotiejui, kad kuo greičiausiai atvyktų pas jį, grįžo atgal.

Belaukdamas Atėnuose jų atvykstant ir matydamas pilną stabų miestą, Paulius netvėrė apmaudu. Jis aiškinosi sinagogoje su žydais ir dievobaimingaisiais ir kasdien kalbėdavo susirinkusiems aikštėje. Kai kurie epikūrininkų ir stoikų filosofai bandė su juo ginčytis. Vieni klausė: „Ką šis plepys nori pasakyti?“ Kiti: „Atrodo, kad jis svetimų dievybių skelbėjas.“ Mat jis skelbė gerąją naujieną apie Jėzų ir prisikėlimą.

Pagaliau jie paėmė, nusivedė jį į areopagą ir tarė jam: „Ar mes negalėtume sužinoti, kokį naują mokslą tu skelbi? Regis, tu kalbi mūsų ausims negirdėtus dalykus. Taigi norėtume sužinoti, kas tai būtų.“ Mat visi atėniečiai ir ten gyvenantys ateiviai temoka leisti laiką, pasakodami naujienas arba jų klausydami.

Tada Paulius, atsistojęs areopago viduryje, prabilo:

„Atėniečiai, man rodos, kad jūs visais atžvilgiais itin dievobaimingi. Vaikščiodamas ir apžiūrinėdamas jūsų šventenybes, radau aukurą su užrašu: ‘Nežinomam dievui.’ Taigi aš noriu skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate. Dievas, pasaulio ir visko, kas jame yra, kūrėjas, būdamas dangaus ir žemės valdovas, gyvena ne rankų darbo šventyklose ir nėra žmonių rankomis aptarnaujamas, tarsi jam ko nors trūktų. Jis juk pats visiems duoda gyvybę, alsavimą ir visa kita. Iš vienos šaknies jis išvedė visą žmonių giminę, kuri gyvena visoje žemėje. Tai jis nustatė aprėžtus laikus ir apsigyvenimo ribas, kad žmonės ieškotų Dievo ir tarytum apčiuopomis jį atrastų, nes jis visiškai netoli nuo kiekvieno iš mūsų. Juk mes jame gyvename, judame ir esame, kaip yra pasakę kai kurie jūsų poetai:

‘Mes esame iš jo giminės.’

Todėl, būdami dieviškos giminės, neturime manyti, jog Dievybė panaši į auksą, sidabrą, akmenį arba į meno ar žmogaus minties kūrinius.

Ir štai Dievas nebepaiso anų neišmanymo laikų, bet dabar skelbia žmonėms, jog visiems visur reikia atsiversti.

Jis nustatė dieną, kada teisingai teis visą pasaulį per vieną žmogų, kurį tam paskyrė ir visiems už jį laidavo, prikeldamas iš numirusių.“

Išgirdę kalbant apie prisikėlimą iš numirusių, vieni ėmė tyčiotis, o kiti sakė: „Apie tai paklausysime kitą kartą.“ Šitaip Paulius paliko jų būrį. Vis dėlto kai kurie vyrai stojo į jo pusę ir priėmė tikėjimą. Iš jų Dionizijas, Areopago narys, viena moteris, vardu Damaridė, ir jų draugai“ (17, 1534).

Šiame epizode, skirtingai nei Jėzaus atveju, Pauliaus auditorija nėra Jėzaus sekėjai žydai ar kiti asmenys, susidomėję Jėzaus misija ir asmeniu, ir, ar smalsumo, ar sielos išganymo troškimo vedami, atėję Jo pamatyti. Paulius pas atėniečius atvyksta pats, tačiau siekia perteikti tą pačią Dievo Karalystės žinią, įkūnytą Jėzuje. Jo auditorija yra dvejopa – vietiniai žydai (ir dievobaimingieji), su kuriais diskutuoja sinagogoje, ir pagonys, su kuriais pokalbiai verda miesto aikštėje. Pirmoje ištraukoje Pauliaus kalbų tekstas nepateikiamas, tačiau rašoma, kad „<...> jis skelbė gerąją naujieną apie Jėzų ir prisikėlimą“ (17, 18). Iš konteksto panašu, kad Pauliaus skelbimas rėmėsi tiesiogine komunikacija, kuri pasižymėjo apologetiniais elementais. Viena priežasčių taip manyti yra tekste vartojami tokie žodžiai kaip *aiškinosi* (gr. *dielegeto*), nurodantys argumentuotą diskusiją. Nors skelbimu Paulius užsiėmė reguliariai, tačiau autorius nepateikia jokios informacijos apie tai, kaip į tai reagavo žydai ir dievobaimingieji. Kita vertus, šiek tiek užsimenama apie graikų, konkrečiai – stoikų ir epikūrininkų filosofų – reakciją, kuri neatrodo itin pozityvi. Nepaisant to, kai kurie nusprendė Paulių nusivesti į areopagą ir leisti pristatyti savo bylą.

Kadangi apaštalo kalba areopage bibliiniame tekste pateikiama, tai leidžia susidaryti geresnį jo komunikacijos būdo ir turinio vaizdą. Paulius pirmiausia pagiria atėniečius kaip dievobaimingus ir savo Dievą pristato kaip tą, kurį nepažindami garbina atėniečiai politeistai, o kalbėdamas apie Dievą jis taip pat remiasi senovės graikų poeto Arato žodžiais (17, 28). Nepaisant to, galiausiai leidžia suprasti, kad pagoniškasis požiūris į dievybes yra lygus neišmanymui, o tikroji išmintis bei jos patvirtinimas per atsivertimą atrandamas *viename žmoguje* (be abejo, Jėzuje) ir jo prisikėlime. Šis skelbimas sukėlė trejų reakciją: pasityčiojimą, abejingą smalsumą ir atsivertimą.

Kai kurie šį – apologetinį – Pauliaus epizodą laiko nesėkme ar net fiasko. Vis dėlto rezultatai rodo, kad dauguma filosofiškai nusiteikusių atėniečių ne tik nepriėmė tikėjimo, bet ir pradėjo iš jo tyčiotis, palaikė kvailyste, tuščiais

plepalais ar, daugų daugiausia, didelio intereso nekeliančia naujiena. Iš tiesų, jei vien atsivertusiųjų kiekis rodytų evangelistinio-apologetinio užmojo sėkmę, Pauliui sekėsi ganėtinai nevykusiai. Tačiau, laikantis tokio paties principo, šitai pasakytina ir apie Jėzų, kuris, nors ir buvo surinkęs nemažą būrį sekėjų, didelė dalis jų jį paliko, kai jo žodžiai pasidarė per kieti (plg. Jn 6, 66), o kai jis atsidūrė ant kryžiaus, apskritai liko vos keli ištikimiausieji, kurių pagrindinės – moterys.

Žvelgiant iš krikščioniškos perspektyvos, sėkmę rodo ne konvertitų kiekis, o santykio su Dievu ir artimu, kuris atkuriamas ir įtvirtinamas per Jėzų, kokybė. Net jei patikėjusiųjų yra vos keli ar vienas, tai gali būti laikoma sėkme, kaip kad rašoma Luko evangelijoje: „Sakau jums, taip ir danguje bus daugiau džiaugsmo dėl vieno atsivertusio nusidėjėlio negu dėl devyniasdešimt devynių teisiųjų, kuriems nereikia atsiversti“ (15, 7).

Kita vertus, krikščionybė, jei pasitikėtume sociologiniais duomenimis, yra plačiausiai paplitusi religija pasaulyje, o konkrečiai apaštalo Pauliaus pastangos prie to prisidėjo gana svariai. Tuo labiau kad anksčiau Apaštalų darbų 17-ame skyriuje kalbama apie gana didelį evangelizacinį-apologetinį pasisekimą Tesalonikoje ir Berėjoje. Pirmajame mieste žydų įtikėjo tik kai kurie, tačiau prie Pauliaus ir Silo prisidėjo „<...> daugybė dievobaimingų graikų ir nemaža aukštos kilmės moterų“ (17, 4). O Berėjoje „daugelis įtikėjo, iš jų nemaža kilmingų graikų moterų ir vyrų“ (17, 12).

Turint tai omenyje, svarbi ir kita, to paties Pauliaus laiškuose pateikiama, perspektyva:

„Kas gi yra Apolas? Kas gi Paulius? Tarnai, kurių dėka jūs įtikėjote ir kurie tarnavo, kiek Viešpaties kiekvienam buvo skirta. Aš sodinau, Apolas laistė, o Dievas augino. Nieko nereiškia sodintojas nei laistytojas, bet tik augintojas – Dievas. Kas sodina ir kas laisto, sudaro viena, tačiau kiekvienas gaus savąjį užmokestį pagal savo triūsą. Mes juk esame Dievo bendradarbiai, o jūs – Dievo dirva, Dievo statyba.

Dievo man suteikta malone aš, kaip išmanus statybos vadovas, padėjau pamatą, o kitas stato toliau. Kiekvienas tegul būna apdairus ant jo statydamas. Juk niekas negali dėti kito pamato, kaip tik tą, kuris jau padėtas, tai yra Jėzus Kristus“ (1 Kor 3, 5–11).

Vadovaujantis šiuo tekstu, matyti, kad dvasinio augimo ir derliaus sėkmė apskritai nepriklauso nuo evangelistų-apologetų. Jie, tiesa, yra vadinami Dievo bendradarbiais, tačiau tiek pamatas yra tas pats – Jėzus Kristus, tiek rezultatas priklauso nuo Dievo. Jei tai tiesa, kyla abejonė, ar apskritai svarbu, kas ir kaip skelbia.

Į klausimą, kodėl religinis individas turi kalbėti, nors jam, kierkegoriškai mąstant, apskritai dera tylėti, jau atsakyta anksčiau. Jis turi paklusti Didžiajam

paliepiamui ir Didžiajam įsakymui, kurio vienas esminių įgyvendinimo būdų yra būtent Gerosios Naujienos skelbimas. Raktas atsakyti į skelbėjo asmens ir jo komunikacijos būdo svarbos klausimą gali būti randamas hebrajų Biblijos Patarlių knygoje: „Žirgas balnojamas mūsų dienai, bet pergalė priklauso nuo VIEŠPATIES“ (21, 31). Remiantis Dievo suverenumu, bet kartu žmogaus laisvos valios doktrinomis, kurios yra implicitiškos šioje eilutėje, žmogus daro tai, ką gali geriausia, bet suvokia ir pasitiki, kad galutinis rezultatas yra VIEŠPATIES (t. y. Jahvės, asmeniško ir veikiančio Izraelio Dievo) rankose.

Nepaisant to, biblinis Dievas neveikia arbitraliai, vieniems suteikdamas tikėjimo dovaną, kitiems – ne. Biblijos tekstuose dėmesys atkreipiamas į žmogaus širdies minkštumą / kietumą bei ausis, kurios geba / negeba klausyti. Šis širdies minkštumas koreliuoja su anksčiau įvardytu sielos išganymo ilgesiu arba, remiantis aptartu Apaštalų darbų knygos 17-uoju skyriumi – dievobaimingumu. Tie, kurie laukia dieviškojo prisilietimo, jį gali atpažinti lengviau, bet tik jei turi ausis klausyti. Pavyzdžiui, būtų sunku sakyti, kad fariziejai ir Rašto aiškintojai iš tiesų stokojo išganyimo ilgesio. Tačiau Jėzus juos dažnai kaltina kietasprandiškumu ir veidmainyste, mat jie šio išganyimo laukia tik pagal savo pačių sąlygas ir remdamiesi savo pačių teisumu, todėl negali nei išgirsti ir, dažnu atveju, net pamatyti, kad Dievo Karalystė jau pas juos atėjo, tik itin netikėtu būdu. Paradoksalu, bet nereto pagonio širdies dirva buvo išpurenata, o ausys paruoštos geriau nei Išrinktosios tautos atstovų, nors ir tarp jų buvo tokių, kurie vadovavosi savo, o ne dieviškąja išmintimi, ją laikydami kvailyste. Kaip rašo Paulius:

„Kristus nesiuntė manęs krikštyti, bet Evangelijos skelbti, tiktai ne žodžių išmintimi, kad Kristaus kryžius neliktų be galios.

Mat žodis apie kryžių tiems, kurie eina į pražūtį, yra kvailystė, o mums, einantiems į išganyką, jis yra Dievo galybė. Juk parašyta:

Sunaikinsiu išmintingųjų išmintį,
niekais paversiu gudriųjų gudrybę.

Kur išminčius? Kur Rašto aiškintojas? Kur šio amžiaus tyrinėtojas? Argi Dievas nepavertė pasaulio išminties kvailyste? O kadangi pasaulis išmintimi Dievo nepažino iš Dievo išminties veikalų, Dievas panorėjo skelbimo kvailumu išgelbėti tuos, kurie tiki. Žydai reikalauja stebuklų, graikai ieško išminties, o mes skelbiame Kristų nukryžiuotąjį, kuris žydams yra papiktinimas, pagonims – kvailystė. Bet pašauktiesiems – tiek žydams, tiek graikams – skelbiame Kristų, kuris yra Dievo galybė ir Dievo išmintis. Dievo kvailybė išmintingesnė už žmones, ir Dievo silpnybė galingesnė už žmones“ (1 Kor 1, 17–25).

Apaštalas, nors ir būdamas itin išsilavinęs mąstytojas, būtent Evangelijos žinią laiko išganymo jėga, o ne savo retorinius gebėjimus ar erudiciją. Į ją reaguoja tie, kurių širdys minkštos ir kurie turi ausis klausyti.

Čia verta dar kartą prisiminti, kodėl evangelistas-apologetas ne tik skelbia Gerąją Naujieną, bet ir siekia įtikinti savo adresatą jos tiesa. Jo tikslas ir viltis – išgelbėti artimą. Tiesa, pats jis to padaryti negali, nes tai – Dievo prerogatyva. Nepaisant to, jam nurodoma ir jis ryžtasi veikti. Bent keturi iš evangelistų-apologetų yra unikalūs tuo, kad jų vardais pavadintos ir jų autorystei priskiriamos keturios evangelijos. Šie savo adresatus siekia įtikinti ir pačiais evangelijų naratyvais bei kruopščia jų struktūra.

„Evangelijų pasakojimai – Mato, Morkaus, Luko ir Jono – yra kruopščiai parengtos teologinės Jėzaus biografijos, kuriose pagrindinis dėmesys skiriamas jo Evangelijos skelbimui. Jos paremtos apaštalu, kaip įvykių liudininkų, parodymais. Tiesa, tai nėra vien istoriniai dokumentai. Šie pasakojimai sukonstruoti taip, kad iškeltų teiginį, kuris mestų iššūkį skaitytojo mąstymui ir elgesiui. Evangelijų pasakojimai turi du pagrindinius tikslus: 1) patikimai perteikti pasakojimą apie Jėzų iš Nazareto, kuris yra nukryžiuotas ir prisikėlęs Izraelio Mesijas ir tikrasis pasaulio Viešpats; 2) įtikinti skaitytoją pripažinti Jėzaus viešpatystę ir tapti jo mokiniu“ (Mackie ir Quinn, s. a.). Kitaip tariant, nors šie naratyvai ir siekia pateikti istoriškai patikimą Jėzaus ir jo gyvenimo paveikslą, tačiau jie nėra skirti vien informuoti. Savo tekstais evangelijų autoriai nori skaitytoją paveikti, priversti daryti pasirinkimą – pripažinti Jėzaus valdžią ir pakeisti savo gyvenimą, tampant jo sekėju.

Evangelijų autoriai nė kiek savo tikslų nesigėdija ir neslepia. Pavyzdžiui, evangelistas Jonas rašo: „Savo mokinių akivaizdoje Jėzus padarė dar daugel kitų ženklų, kurie nesurašyti šitoje knygoje. O šitie surašyti, kad tikėtumėte, jog Jėzus yra Mesijas, Dievo Sūnus, ir tikėdami turėtumėte gyvenimą per jo vardą“ (20, 30–31). Kitas evangelistas – Lukas – taip pat atvirai deklaruoja savo apologetinį tikslą, įžangoje sakydamas: „Daugelis jau yra mėginę išdėstyti raštu pasakojimą apie buvusius pas mus įvykius, kaip mums perdavė nuo pradžios savo akimis mačiusieji ir buvusieji žodžio tarnai. Taip pat ir aš, rūpestingai viską nuo pradžios ištyręs, nusprendžiau surašyti tau, garbingasis Teofili, sutvarkytą pasakojimą, kad įsitikintum tikrumu mokslo, kurio esi išmokytas“ (1, 1–4).

Kiekvienas iš autorių akcentuoja unikalius Jėzaus bruožus, tiek atsižvelgdami į jau minėtus tikslus, tiek į pasirinktą auditoriją. Gana universaliai priimta, kad Mato auditorija yra judėjai ir iš jos kilę krikščionys, kuriems Jėzus pristatomas kaip hebrajų Biblijoje išpranašautasis, įgyvendinantis jau senovėje Izraeliui duotus pažadus. Morkaus auditorija yra platesnė ir neżydiška. Jiems Jėzus pristatomas kaip tas, kuris įgyvendina

dieviškąją misiją aktyviai veikdamas ir skelbdamas Dievo Karalystę, tačiau paradoksaliu būdu. Lukas rašo tiems, kuriems svarbūs duomenys ir jų patikimumas. Jo evangelijoje Jėzus atskleidžiamas kaip tas, per kurį Evangelija atnešama visoms tautoms. Galiausiai, Jonas kreipiasi į visus, kurie pasirengę išgirsti ir pamatyti, kad Jėzus yra įsikūnijęs Izraelio Dievas, atėjęs į pasaulį.

Jėzus ir jo Evangelija, evangelistų supratimu, nėra tiesiog dar vienas vertas dėmesio asmuo, skelbiantis dėmesio vertą žinią. Jėzus iš Nazareto, jo mirtis ir prisikėlimas yra tai, kas esmiškai pakeitė pasaulį, todėl jo žinią yra ne tik verta, bet ir būtina skelbti, o ji reikalauja atsako. Anot N. T. Wrighto: „Naujiena yra tai, kas nutinka ir dėl ko viskas dabar yra kitaip“ (Mackie ir Wright s. a.). Šie keturi tekstai arba vadinamoji *keturguba Evangelija* ir yra skirti šią naujieną paskelbti, tačiau siekiant ne tik informuoti, bet ir paveikti skaitytoją taip, kad jis suprastų esąs pasirinkimo kryžkelėje. Jam reikia apsispręsti, kaip elgtis to Jėzaus, kuris pristatomas, atžvilgiu.

Žymus XX a. krikščionių mąstytojas C. S. Lewisas Jėzaus metamą iššūkį, kaip jį pateikia evangelistai, yra apibūdinęs taip: „Aš stengiuosi užkirsti kelią tikrai kvailystei, kurią žmonės dažnai sako apie Jį: „Esu pasirengęs priimti Jėzų kaip didį dvasios mokytoją, bet nesutinku, kad Jis buvo Dievas.“ Taip sakyti negalima. Žmogus, kuris būtų tikrai žmogus ir kalbėtų tokius dalykus, kuriuos kalbėjo Jėzus, negalėtų būti didis dvasios mokytojas. Jis būtų arba beprotis – tokio pat lygio kaip ir tas, kuris tvirtina esąs virtas kiaušinis, – arba velnias iš pragaro. Turi rinktis. Arba šis žmogus buvo ir yra Dievo Sūnus, arba Jis yra tiesiog išprotėjęs, jei ne dar blogiau. Gali nesiklausyti Jo, kaip neklausai kvailio, gali spjauti į Jį ir užmušti kaip demoną arba gali pulti Jam po kojomis ir vadinti Jį Viešpačiu ir Dievu. Tačiau nešnekėkim nesąmonių, kad Jis buvo didis mirtingas mokytojas. Jis nepaliko mums tokios galimybės. Nė neketino palikti“ (2014).

Tiek evangelistai, tiek šiuolaikiniai apologetai turi dvejopą užduotį: 1) siekia abejinguose žmonėse pažadinti išganyimo ilgesį, atkreipdami dėmesį; 2) liudydami ir pristatydami argumentus parodyti, kad Jėzus iš Nazareto yra to išganyimo atliepas. Pirmasis žingsnis įgyvendinamas per *negatyviąją apologetiką*, o antrasis – per *pozityviąją*, kuriose abiejose gali būti taikoma tiek *netiesioginė*, tiek *tiesioginė komunikacija*. Apie tai ir bus kalbama paskutiniame skyriuje.

4.1. Negatyvioji apologetika ir netiesioginė komunikacija

Apologetiką išskyrus į du etapus, aptarimą logiška pradėti nuo pirmojo žingsnio – *negatyviosios apologetikos*. Ji ir netiesioginė komunikacija turi

nemažai sąlyčio taškų, mat pastaroji yra viena pagrindinių negatyviosios apologetikos komunikacinių priemonių. Nepaisant to, tai nereiškia, kad negatyviojoje apologetikoje nėra jokie tiesiogiskumo, tačiau apie tai bus kalbama kiek vėliau.

Negatyviosios apologetikos netiesiogiskumas yra tas, kad ja nesiekama nei įrodyti, nei pagrįsti krikščionybės tiesos. Vietoj to ją pasitelkus norima atskleisti žmogaus būklę pasaulyje, kuri, jei nėra Dievo, yra absurdiška ir apverktina. Tai daroma viliantis, kad žmoguje slypintys prasmės, gėrio ir grožio troškimai paims viršų ir paskatins asmenį atkreipti dėmesį į krikščioniškąjį sprendimą, randamą Jėzujų Kristujų ir jo Evangelijoje.

Williamas Lane'as Craigas kaip esminius negatyviosios apologetikos proponentus, kurių apologetika paremta žmogaus būklės aiškinimu, įvardija Blaise'ą Pascalį, Fiodorą Dostojevskį, Søreną Kierkegaard'ą ir Francis'ą Schaefferį. Pascalio apologetika, Craigo vertinimu, pirmiausia atskleidžia niūrią žmogaus būklę be Dievo, o vėliau parodo žmogaus džiaugsmą su Dievu. O Dostojevskį labiausiai kankino teodicėjos klausimas, kurio vienas iš sprendimų yra parodyti, kad nesant Dievo, liekame pasmerkti moraliniam reliatyvizmui, nors daug ką pasaulyje norime įvardyti kaip negera ar nesąžininga. Kierkegaard'o apologetiką Craigas sieja su trimis gerai žinomais gyvenimo lygiais / stadijomis: estetinė, etinė ir religinė. Žmogui, kad patektų į aukščiausiąją – religinę – stadiją, reikalingas tikėjimo šuolis, kuris, pagal amerikiečio interpretaciją, yra jokių kriterijų neturintis šuolis į tamsą, siekiant išvengti nevilties ir neautentiškos egzistencijos. Galiausiai, Schaefferis, panašiai kaip ir Kierkegaard'as, išvelgė daug problemų hegelio filosofijoje, kuri iš visuomenės sampratos pašalino absoliutus. Be jų visuomenė ir atskiras individas yra pasimetę, patiria nevilgtį ir degeneruoja. Tik absoliutus krikščionybės Dievas gali išgelbėti žmogų patį nuo savęs, o visuomenę nuo susinaikinimo (2008, 66–70).

Nors minėtieji autoriai savo apologetikoje netaiko vien netiesioginės komunikacijos, jos apraiškų (ar bent nuorodų į ją) galima aptikti nemažai. Vienas iš paradigminių pavyzdžių yra *Pascalio lažybos*. „Mintyse“ (Pascal 1997, 77–82) filosofas pasiūlo situacijos, kai Dievo buvimo protu neįmanoma nei įrodyti, nei paneigti, sprendimą.

Pirmiausia Pascalis nuogaštuoja dėl neaiškumo Dievo buvimo atžvilgiu. Gamta neduoda aiškaus pagrindo tarti, kad Dievas yra, tačiau joje taip pat nėra nieko tokio, kas leistų tokią tikimybę atmesti. Autoriaus širdis trokšta tikėti, tačiau jis yra visiškai pasimetęs ir nežino, kurlink save turėtų kreipti.

Toliau pateikiami paprasti numanomų pokalbio partnerių argumentai, siekiantys eliminuoti Dievo buvimo tikimybę tiesiog suabejojant Dievo koncepcijos skaidrumu ir logiškumu, mąstytojui atrodo neįtikinami. Jis juos

atremia kontrargumentuodamas, kad, viena vertus, jei kas nors mums nepažįstama protu ar atrodo neįmanoma, nereiškia, jog tai netiesa; kita vertus, galima žinoti, kad kažkas yra ir negalint tiksliai objekto apibrėžti bei ne iki galo suprantant jo prigimtį. Kaip pavyzdžius jis pateikia tašką, kuris skriedamas neribotu greičiu yra ir vienas visose vietose, bet taip pat ir visas kiekvienoje iš jų; taip pat ir begalinį skaičių, kurio tiksliai įvardyti negalima, tačiau žinoma, kad jis vis tiek turi skaičiaus prigimtį. Panašiai ir su Dievu, kurio prigimtis nėra mums suprantama, tačiau tai nereiškia, jog ji prieštarauja protui arba kad Dievo apskritai nėra, nes negalima žinoti, kas jis yra.

Atlikęs šią užduotį, Pascalis pripažįsta, kad Dievo suprasti nepavyks. Jis beribis ir nedalus, todėl peržengia mūsų suvokimo ribas, o mes negalime patvirtinti nei jo buvimo, nei nebuvimo fakto. Nepaisant to, tokiu Dievu tiki krikščionys ir už tai jiems priekaištaujama, kad jie savo nesuprantamą religiją skelbia pasauliui. Jei ir galima priimti, kad neįrodomus tikėjimo dalykus skleisti leistina, mat krikščionys pripažįsta jų „kvailystę“, bet vis dėlto patiria tikėjimo prasmę, ar dera juos priimti kitiems? Šį klausimą Pascalis ir sprendžia tuo, kas vadinama *lažybomis*.

Filosofas teigia, kad nesant galimybės protu nustatyti nei Dievo buvimo, nei jo nebuvimo, būtina kirsti lažybų. Prieštaraujantiems ir sakantiems, kad geriausia yra apskritai susilaikyti nuo sprendimo, Pascalis atšauna, jog pasirinkimo nėra – lažintis yra būtina. Pagal implikaciją reikėtų manyti, kad čia autorius nurodo praktinio gyvenimo realybę, kuri reikalauja nuolat daryti sprendimus, kaip elgtis. Negana to, nuo požiūrio į Dievo buvimą ar nebuvimą priklauso ir egzistencinė žmogaus būklė, kuri, jei nėra Dievo, yra skurdi ir apverktina. Todėl savo gyvenimu balansuoti lyg ant lyno visada nepavyks, reikia spręsti, kaip gyventi, o to gyvenimo kokybė priklauso nuo asmens įsitikinimo dėl Dievo (ne)buvimo.

Parodęs, kad lažintis reikia, Pascalis, taikydamas tikimybių teorijos principus, apeliuoja į žmogaus troškimą laimėti. Jis kviečia svarstyti, koks pasirinkimas yra mažiausiai rizikingas. Tiek statomos, tiek pralaimėti galimos yra dvi poros dalykų: protas ir valia (statomi) bei tiesa ir gėris (galimi pralaimėti). Taip pat kvalifikuojama, kad vengti reikia irgi dviejų dalykų: skurdo ir paklydimo. Anot Pascalio, šiame kontekste darant bet kurį sprendimą, racionalumas, kadangi nėra vieno iki galo pagrįsti neįmanoma, nėra aukojamas.

O kaip dėl žmogaus laimės? Čia autorius samprotauja taip: jei statant vieną gyvenimą yra galimybė laimėti du – rizikuoti ir lošti verta. O jei galimas laimėjimas yra amžinas ir begalinis gyvenimas, o statymas – baigtinis ir ribotas, lošti ne tik verta, bet ir protinga bei būtina. Kitaip tariant: „<...> jei laimite, išlošiate viską, jei pralaimite, nepralošiate nieko“ (Pascal 1997, 233).

Į prieštaravimą, kad neverta rizikuoti, nes laimėjimas nėra garantuotas, o štai rizikuojama tuo, ką jau užtikrintai turi, Pascalis atsako, kad tokia yra lažybų prigimtis. Kiekvienas lošėjas stato kažką, ką turi, dėl potencialios galimybės įgyti tai, ko neturi. Be to, nėra taip, kad baigtinio gėrio užtikrintumas, o begalinio neužtikrintumas yra tolygūs. Šiose lažybose galimybė laimėti ir pralaimėti yra vienoda, tačiau pralaimėti rizikuojama kai ką baigtinio, o laimėti galima kai ką begalinio, todėl rizikuoti reikia.

Į kitą prieštaravimą, kad reikia daugiau įrodymų, ar kad potencialus lažybininkas tiesiog negali patikėti, Pascalis reaguoja kreipdamas adresato dėmesį į elgesį tų, kurie jau susidūrė su panašia problema ir rado jai sprendimą. Šis sprendimas, tiesa, yra ne grįstas įrodymais, protu ir argumentais, o jau minėta valia ir jos vedamu pasirinkimu elgtis taip, lyg jau tikėtum, t. y. atliekant dvasines praktikas ir apeigas. Šiuo atveju ne įsitikinimas veda link tam tikro elgesio, o konkretus elgesys gimdo įsitikinimą. Tai gali būti sunku, tačiau įtikinti save reikia ne ieškant papildomų įrodymų, o mažinant turimus geismus ir juos keičiant religine veikla.

Hipotetinis pokalbis baigiamas retoriniu klausimu dėl potencialios pasirinkimo žalos. Į tai Pascalis tarsi numoja ranka ir teigia, kad „blogiausia“, kas lažybininkui gali nutikti, yra tai, kad jo gyvenimas pasižymės dorybėmis (nuolankumu, gerumu, dėkingumu ir pan.), o jame bus mažiau tuščių malonumų ir garbės siekimo. Tad, dar net nelaimėjęs amžino gyvenimo, pradėjęs keistis žmogus pastebės, kad iš tiesų nieko nepralošė, o jau daug laimėjo. Ir vis dėlto, jei dar liktų abejonių, ar tikrai verta daryti sprendimą Dievop, kuris neturi užtikrinto rezultato, Pascalis sako, kad faktiškai visi mūsų sprendimai garantuoto rezultato neturi. Jei imtumės veiksmų tik tada, kai būtume visiškai užtikrinti, apskritai nieko nedarytume. Jei protinga dirbti rytojui, kuris mums nėra garantuotas, tuo labiau verta dirbti dėl amžinybės, kuri, nors ir [šiuo atveju] nėra užtikrinta, yra gerokai vertesnė mūsų pastangų nei bet kas kita, ką laikome jų vertu. Todėl daryti pasirinkimą (o rinktis privalome) lažinantis amžino gyvenimo ir Dievo link yra protingiausia, ką žmogus gali padaryti.

Jei netiesioginės komunikacijos esmė laikytume kiergegoriškąjį dėmesio atkreipimą ir gebėjimo rinktis perdavimą, Pascalio lažybos atliktų būtent tokią funkciją. Autorius nesiekia perduoti jokių konkrečių religinių turinių ar juo labiau juos pagrįsti adresatui, bet kreipiasi į jo praktinį protą, remdamasis tikimybių teorija ir eudemonistiniu apeliavimu į aukščiausius žmogaus troškimus.

Nors negatyvioji apologetika ir nėra tapati netiesioginei komunikacijai, tačiau čia galima išvelgti esminių sąlyčio taškų. Tikriausiai tiksliau būtų sakyti, kad negatyvioji apologetika inkorporuoja netiesioginę komunikaciją,

kaip vieną priemonių, siekiant atkreipti asmens dėmesį į krikščionišką tikėjimą.

4.2. Negatyvioji apologetika ir tiesioginė komunikacija

Kita vertus, negatyvioji apologetika gali pasitelkti ir tiesioginę komunikaciją savo tikslui – įtikinti klausytoją rinktis krikščionybę – pasiekti. Įvardijus žmogaus būklę ir parodžius jos absurda pasaulyje be Dievo, galima tiesiogiai ir nusakant krikščionybės turinius adresatui perteikti, kad būtent ši pasaulėžiūra geriausiai sprendžia desperatiškos ir beviltiškos žmogaus būties problemą.

Tam tikra prasme šią priegią naudojo tas pats Pascalis. Jis yra pasakęs: „Žmonės niekina religiją, jos nekenčia ir bijo, kad ji nebūtų tikra. Norint tai pataisyti, reikia pirmiausia parodyti, jog religija nepriešinga protui, jog yra gerbtina, ir taip įkvėpti jai pagarbą. Tada padaryti ją mylėtiną ir taip sukelti gerųjų <žmonių> troškimą, kad ji būtų tikra. Pagaliau reikia parodyti, jog ji yra tikra. Gerbtina, nes gerai pažino žmogų. Mylėtina, nes žada tikrąjį gėrį“ (1997, 65). Pascaliui buvo svarbu ne tik atskleisti absurdišką žmogaus būklę bedieviškame pasaulyje viliantis, kad šis bus išpurtytas iš egzistencinio letargo ir imsis ieškoti atsakymų, bet kartu jį nukreipti religijos (krikščionybės) link, pademonstruojant jos grožį. Tačiau prieš tai reikia parodyti, kad ji neprieštaruja protui, o jau tada įkvėpti žmogui troškimą, kad ji būtų tiesa.

Šiuo troškimo įkvėpimu ir vien negatyvia prieiga Pascalis neapsiribojo. Ir ne vien tiesiogine kalba atskleisdamas krikščionybės grožį, į kurį reaguoja sujaudinta žmogaus širdis, ar parodydamas, kad krikščionybė neprieštaruja protui, kas leidžia krikščionybės patrauktajam į ją gręžtis, nepatiriant proto priekaištų. Mąstytojas, nors ir pradėdamas nuo negatyviosios apologetikos ir koncentruodamasis daugiausia į ją, pasiūlė ir pozityvių, į protą apeliuojančių apologetinių argumentų krikščionybės tiesai pagrįsti. Jis rašo: „Pagal galimybių dėsnį turite stengtis ieškoti tiesos, nes jei mirsite negarbinęs tikrosios priežasties – jūs žuvs. – „Bet,“ – sakysite, – „jei būtų norėjusi, kad ją garbinčiau, tai būtų palikusi man savo valios ženklų“. – Tai ji ir padarė, bet mojata į juos ranka. Tad ieškokite jų, tai išties verta“ (1997, 82). Pascaliu vertinimu, ta „tikroji priežastis“ (reikia suprasti – Dievas) paliko tam tikrų ženklų, kuriais sekant, galima ją pažinti ir, galiausiai, pagarbinti. Tie ženklai, dar įvardijami *religijos įrodymais*, yra „dorovė, mokymas, stebuklai, pranašystės, įvaizdžiai“ (Pascal 1997, 95).

Kadangi prancūzų filosofas buvo kiek plačiau aptartas prieš tai pateiktame skyriuje, toliau bus pristatomas Lietuvos auditorijai mažiau žinomas pavyzdys

– amerikiečių teologas ir apologetas Francisas Schaefferis (1912–1984). Prieš apžvelgiant jo apologetinę prieigą ir metodiką, verta pažymėti vieną įdomų faktą. Schaefferis, kaip ir Kierkegaard’as, kovojo su hegelizmu. Tiesa, amerikietis Hegelį kaltino kone priešingu dalyku nei danas. Schaefferiui Hegelis buvo ne ultra racionalistas, bet vartai, atvėrę *nevilties ribą* (angl. *line of despair*) (2020, 44). Šeiferiškoji *nevilties riba* žymi tašką istorijoje, nuo kurio objektyvi tiesa ir absoliutai pradėti kvestionuoti, o vietoj jų adaptuojama subjektyvi perspektyva, vedanti link nihilizmo ir beprasmybės patirties. Tai autorius grindžia plačiai žinomo Hegelio tezės-antitezės-sintezės proceso – dialektinio mąstymo, – kuris yra priešingas ankstesnei tiesos sampratai, efektu. Ikihegelinis mąstymas tiesą suprato kaip antitezę, o Hegelio sintezę atvėrė duris tiesos reliatyvizavimui ir racionalumo atsisakymui, nors pats filosofas jo neatmetė.

Pirmasis mąstytojas po *nevilties riba*, pasak Schaefferio, yra būtent Kierkegaard’as, kuris įvardijamas kaip „modernaus egzistencinio mąstymo tėvas“ (2020, 44). Bene žymiausia frazė, siejama su šiuo asmeniu, yra *tikėjimo šuolis*. Būtent dėl jos, o tiksliau – dėl minties, kuri šiuo žodžiu junginiu yra išreiškiama, Kierkegaard’as tokio titulo nusipelno. Schaefferis rašo: „Dėl to nuo to laiko, jei racionalus žmogus nori tvarkytis su tikrai svarbiais žmogiškojo gyvenimo dalykais (tokiais kaip tikslas, reikšmė, meilės validumas), jis turi atsisakyti bet kokio racionalaus jų apmąstymo ir atlikti milžinišką, neracionalų tikėjimo šuolį. Racionalistinė žiūra, grįsta protavimu, nesugebėjo pateikti atsakymo, todėl visos vieningo žinojimo viltys turi būti atmestos“ (2020, 47). Toks mąstymas, Schaefferio vertinimu, padarė įtaką visoms vėlesnėms filosofijos šakoms, kurios, nors pažiūrėti gali atrodyti skirtingos, tačiau visas jas sieja viena gija – atsisakymas priimti visa apibrėžiančią tiesą. Dėl šios priežasties jas, „<...> su visu rimtumu, galima vadinti antifilosofijomis“ (2020, 49).

Kaip vieną pagrindinių XX a. pradžios (anti)filosofijos krypčių Schaefferis įvardija egzistencializmą, išskirdamas dvi jo rūšis, kurios abi kyla iš Kierkegaard’o: sekuliarų ir religinį egzistencializmą (2020, 49). Tiesa, „religinio“ ir „ateistinio“ egzistencializmų perskyra ryškiausiu pavidalu pasirodo pirmiausia Jeano-Paulio Sartre’o darbe „Egzistencializmas yra humanizmas“ (1945), kuris išleistas jo skaitytų paskaitų pagrindu. Čia jis siekia atsakyti į įvairius kaltinimus, metamus egzistencializmui, ir tai pradeda būtent šios filosofinės srovės apibrėžimu. Jis rašo, kad egzistencialistams „visiems bendra tai, kad egzistencija laikoma pirmesnė už esmę, arba tai, kad išeitis tašku pripažįstamas subjektyvumas“ (2005). Atrodytų, kad pavyko nesudėtingai pateikti pakankamai aiškia definicija, tačiau reikalas, ir pats

Sartre'as tai pažymi, komplikuojasi tada, kai pradedama kalbėti apie konkrečius egzistencialistus.

Šią problemą autorius sprendžia vėlgi ganėtinai paprastai – išskirdamas dvi egzistencialistų rūšis: *krikščioniškuosius* ir *ateistinius*. Pirmiesiems filosofas priskiria Gabrielį Marcelį, kuris yra katalikas, ir Karlą Jaspersą; antriesiems – Martiną Heideggerį, kai kuriuos prancūzų egzistencialistus (galima numanyti, kad tarp jų būtų ir Albert'as Camus bei Maurice'as Marleau-Ponty) bei patį save. Nepaisant to, panašu, kad problema išlieka, mat, nors Sartre'o ir Camus filosofija yra bendramatiškesnė, yra didelių Jasperso ir Marcelio mąstymo skirtumų, o Heideggerį apskritai sunku priskirti tiek vienai, tiek kitai kategorijai. Kitaip tariant, nors tam tikrą vienybę ateistiniame egzistencializme – jame nėra vietos Dievui – galima užčiuopti sąlyginai nesudėtingai, krikščioniškasis arba religinis egzistencializmas nėra vienalytis fenomenas.

Tokią Sartre'o siūlomą perskyrą kritikuoja ir Walteris Kaufmannas. Pasak jo, nors Sartre'as ir būtų ateistas, Heideggerį tokiu pavadinti sunku, o Jaspersas laikytinas labiau agnostiku negu religingu, koks, pavyzdžiui, būtų Kierkegaard'as. Tad toks skirstymas yra ne tik dirbtinis, bet dar ir iškreipė vėlesnių kartų mąstymą apie egzistencializmą. Viename savo interviu Kaufmannas (2011) išskiria būtent šiuos keturis egzistencialistus – Kierkegaard'ą, Jaspersą, Heideggerį ir Sartre'ą – ir teigia, kad ne tik minėta perskyra, bet ir pats terminas *egzistencializmas* yra problemiškas, mat visų šių autorių filosofijos toli gražu nėra vienodos, o kai kur ir drastiškai viena kitai oponuoja. Nepaisant to, Kaufmanno teigimu, pats terminas gali būti naudingas, jei tik turėsime tai, kas ką tik pasakyta, omenyje.

Anot jo, tokio termino nauda yra ta, kad jis padeda nusakyti tam tikrą grupę asmenų, kuriuos verta studijuoti kartu, mat jų filosofijos vienaip ar kitaip yra tarpusavyje susijusios, taip siekiant suprasti jų idėjas, išskirtinumą ir indėlį į filosofiją. Atsakydamas, ar kas nors vis dėlto šiems egzistencialistams yra bendra, Kaufmannas teigia, kad visiems jiems išėjties taškas yra kraštutinės / ribinės / ekstremalios situacijos ar patirtys (pvz., aiškus artėjančios mirties suvokimas). Kadangi ne visi filosofai nuo to pradėdavo, egzistencialistai daro kai ką nauja. Kita vertus, graikų tragikai, kiti literatai, religiniai rašytojai ar poetai stipriai tokias patirtis akcentuodavo ir apie jas kalbėdavo, tačiau jų egzistencialistais laikyti nedera. Tad egzistencialistai skiriasi tuo, kad tos patirtys, kurios buvo apmąstytos religijoje, literatūroje ir pan., tampa pradžia būtent filosofiniam mąstymui. Tiesa, jis, prasidėjęs tokiomis patirtimis, neretai tampa gana miglotas ir pernelyg akademiškas (2011).

Grįžtant prie sartriškojo klasifikavimo, toliau jį nagrinėdami ir bandydami rasti jam pateisinimą, pradėkime nuo patikslinimo. Iš tiesų, krikščioniškąjį

egzistencializmą būtų pravarčiau vadinti *religiniu*, mat jei ir esama bendramatiškumo tarp Jasperso ir Marcelio, tai pirmasis būtų sunkiai įvardijamas kaip krikščioniškas mąstytojas, o antrojo filosofijai bažnytiškumas, jei galima taip pavadinti, yra svarbus. Tad *religinis* nusakytų tai, kas tam tikra prasme jungtų šiuos ir kitus panašius mąstytojus bei atskirtų juos nuo Sartre'o ateistinio, Dievą dėl savos egzistencijos neigiančio egzistencializmo. Kadangi ta jungtis nėra krikščionybės doktrinos ar Bažnyčia, jos reikėtų ieškoti kitur, nors ir neapleidžiant religijos lauko.

Jaspersas savo „Filosofijos įvade“ rašo, kad „kaip egzistencija, mes susiję su Dievu – transcendencija“ (1998, 35). Panašu, kad transcendencijos sąvoka ir samprata ir būtų tai, kas leistų abu, Jaspersą ir Marcelį, vadinti religiniais egzistencialistais. Tiek vienas, tiek kitas ją vienaip ar kitaip pripažįsta ir ja remiasi. O Sartre'ui ir Camus transcendencija jokių pavidalų neegzistuoja. Viskas prasideda ir baigiasi žmogumi. Čia, kaip problemiška figūra, pasirodo jau minėtas Heideggeris, kurio filosofija, remiantis šiomis kategorijomis, nėra lengvai klasifikuojama.

Martinus Heideggeris iš tiesų negali būti laikomas krikščioniškuoju egzistencialistu. Jam, panašiai kaip Jaspersui, nei Bažnyčia, nei krikščioniškosios doktrinos nėra svarbios. Jie abu nebūtų bažnytiškai religingi. Nepaisant to, nuo sartriškojo – ateistinio – egzistencializmo Heideggeris taip pat atsiriboja (net yra teigęs, kad jei Sartre'as – egzistencialistas, tada jis toks nėra). Jo filosofijoje sunku pastebėti aiškų Dievo buvimo teigimą ar neigimą. Susidaro įspūdis, kad šio filosofo pozicija būtų panašesnė į laikino agnostiko. Tad Heideggeris tarsi atsiduria kažkur tarp arba už abiejų kategorijų. Dėl šios priežasties būtų verta pabandyti Heideggerio filosofijoje paieškoti tam tikrų bruožų, kurie duotų nuorodų į tai, kokio tipo egzistencialistas jis galėtų būti.

Minėta, kad Heideggerio laikysena būtų kažkas panašaus į laikiną agnosticizmą. Laikinumas pasireiškia per, taip galimą pavadinti, *laukimo momentą* šio mąstytojo filosofijoje. Ko jis laukia? Galima manyti, kad būties atsivėrimo. Dabartinė būties užmarštis lemia, kad šventybė mums nėra prieinama. Nors žmonių būklė būties atžvilgiu yra sutemos, tačiau yra vilties, kad būties mąstymas dar sugrįš. Tad šventybės sąvoka pasirodo, bet ji yra tolimoje perspektyvoje. Ji gali pasirodyti tik būties horizonte.

Tas eschatologinis momentas gali būti siejamas su tam tikrais Heideggerio biografijos faktais ir buvusiais interesais. Jo karjera pirmiausia prasidėjo nuo teologinių studijų, kurias jis, jėzuitų remiamas, pradėjo Freiburge ir tik vėliau pasuko į filosofiją. Būdamas profesoriumi Marburge dėstė kursus, kur buvo analizuojami apaštalo Pauliaus laišakai. Kaip Naujajame Testamente pabrėžiamas ir krikščionims svarbus Viešpaties dienos, kuri ateis kaip vagis

naktį, laukimas, panašiai laukimas rūpi ir Heideggeriui ir tampa svarbia tema jo filosofijoje. Filosofas, kaip ir griežtai ateistiniai egzistencialistai, suvokia savo apleistumą pasaulyje be Dievo, tačiau, skirtingai nei jie, nepasiduoda nevilčiai ir absurdui ir kartu su religiniais egzistencialistais išreiškia tam tikrą viltį. Jis viltingai laukia, kada atsivers būtis, ir kartu lyg ir laukia Dievo, nors šito atvirai neįvardija. Tomas Sodeika tai yra pavadinęs *Didžiojo Šeštadienio* būseną. Nepaisant to, Heideggeris, taip pat Jaspersas transcendencijos nesupranta krikščioniškai ir tokios nepripažįsta. Jie nėra pajėgūs tikėti tokiu būdu.

Iš to, kas pasakyta, išryškėja sartriškosios perskyros problematika, kuriai išsklibinti buvo pasitelktas Heideggerio asmuo ir jo filosofija bei Walterio Kaufmanno mintys apie egzistencializmą. Nepaisant to, Sartre'o logiką, kaip jau minėta, būtų galima pabandyti pateisinti šiek tiek praplečiant pirmąją kategoriją ir krikščionybę pakeičiant platesniu terminu – *religija*. Tai, kas atskirtų Jaspersą ir Marcelį nuo Sartre'o ir kitų ateistinių egzistencialistų, tačiau leistų juos grupuoti kartu kaip religinius mąstytojus, galėtų būti *transcendencijos* sąvoka.

Karlas Jaspersas kalba apie Dievą ir, nors ir neigdamas bet kokią galimybę įrodyti jo buvimą, teigia, jog Dievas tiesiog yra. Tiesa, Jasperso Dievas yra kitoks nei byloja krikščioniškasis apreiškimas ir kuriuo, būdamas katalikas, turėtų remtis Marcelis. Pasak Jasperso, „Dievas nėra joks pažinimo objektas, jo negalima atverti moksliskai. Dievas nėra ir joks juslinio patyrimo objektas. Jis neregimas, jo negalima stebėti, jį galima tik tikėti“ (1998, 48). Dievą jis tapatina su transcendencija ir vadina *Aprėptimi*, kuri gali būti mąstoma tik kaip būtis. Išganymo, asmeninio bendravimo, juslinio bendravimo su Dievu, jo įsikūnijimo Jėzuje idėjos yra nesvarbios ir neaktualios. Svarbu tai, kad Dievas yra ir juo galima tik tikėti. Tikėjimas gimsta per autentišką žmogaus laisvę būtyje – egzistenciją. Būtent radikaliai egzistenuodamas laisvėje žmogus gali įsitikinti Dievo buvimu. Tačiau jis supranta, kad ta jo laisvė nėra paties užtikrinama. Žmogus nėra savo būties pagrindas. Čia Jaspersas įveda *filosofinio tikėjimo* sąvoką, darydamas aiškią skirtį tarp jo ir krikščioniškojo tikėjimo supratimo.

Gabrielis Marcelis, kita vertus, yra Bažnyčios žmogus, pripažįstantis, ar bent jau turintis pripažinti, Šventojo Rašto turinius, dieviškąjį apreiškimą, jo asmeniškumą, galimybę bendrauti su Dievu ir pan. Bažnyčiai oficialiai pasmerkus egzistencializmą, Marcelis norėjo likti ištikimas jai, kratėsi egzistencialisto vardo ir apskritai bandė kiek įmanoma atsiriboti nuo Sartre'o, save vadindamas neosokratiku, o savo filosofiją – *egzistencijos filosofija*. Jam svarbios dėkingumo, vilties ir komunijos (artimos bendrystės, santykio) temos. Jis sako, kad tokie mąstytojai kaip Sartre'as ar Camus yra tarsi užstrigę

nusivylime ir pagiežoje ir į tai nori įtraukti kitus. Tačiau Marcelis kviečia į atvirumo kitam būseną, kurioje ypač svarbus meilės momentas (o meilė gali būti tik patirta, ne paaiškinta). Meilė nėra absurdiška, ji nėra saviapgaulė, bet kaip tik tai, kas tikra, kas ženklina transcendenciją. Galiausiai, žmogus turi būti atviras ne tik kitam žmogui, bet ir būčiai – Dievui, su kuriuo įmanomas santykis ir į kurį kreipiamasi pamatiniu žodžiu *TU*.

Matyti, kad Jasperso ir Marcelio egzistencializmai pakankamai ženkliai skiriasi, o jų religingumas toli gražu nėra tapatus. Kita vertus, abu filosofai kalba apie Dievą ir tikėjimą, nors ir pateikia skirtingas sampratas. Nepaisant to, būtent dėl to, kad abiem šiems mąstytojams svarbi transcendencija ir būtinybė žmogui peržengti save, vienaip ar kitaip susiejant save, priklausant ar atsiveriant kažkam daugiau, jie netelpa į ateizmo kategoriją, ir, nors ir nelabai patogia, tačiau iš principo gali būti bandomi pastatyti šalia vienas kito po religijos skėčiu.

Kaip ir Marcelis, akivaizdus kandidatas į grynojo religinio mąstytojo kategoriją būtų Kierkegaard'as, kurio savo klasifikacijoje Sartre'as nepamini. Galima spėti, kad taip yra dėl to, kad egzistencializmas kaip toks atsirado jau po Kierkegaard'o, tad prancūzas pateikė tik savo amžininkų pavardes. Kaufmannas, kita vertus, į savo ketvertuką būtinai įtraukia danų filosofą ir pabrėžia jo religiškumą. Tačiau net ir čia tokių dviejų pakankamai aiškiai religinių ir, jau dabar galima taip sakyti, krikščioniškųjų egzistencialistų mąstymas išsiskiria. Nors ir Marceliui, ir Kierkegaard'ui nepatiko sistemiškumas, Marcelis save priskyrė Bažnyčiai kaip institucijai ir buvo katalikas, o Kierkegaard'as, augęs kaip liuteronas, siekė atsiriboti nuo valstybinės Bažnyčios ir jos struktūrų bei jas kritikavo. Be to, jam apskritai svarbiausias klausimas buvo „kaip tampama krikščionimi?“ Jis nuolat abejojo, ar toks yra, tačiau visu kuo to siekė.

Grįžtant prie Schaefferio, jis mini tris sekuliariojo egzistencializmo sroves: šveicariškąjį, prancūziškąjį ir vokiškąjį (2020, 49). Tiesa, skirtingai nei Sartre'as, Jaspersą ir Heideggerį priskiria būtent sekuliarajai kryptčiai. Kadangi religinio ir sekuliariojo egzistencializmų skirties problematika jau buvo atskleista, čia daugiau nesustosime. Svarbu tai, kad, amerikiečio vertinimu, tiek vienos, tiek kitos rūšies egzistencializmo šaltinis yra Kierkegaard'as. Vienas iš esminių egzistencializmo bruožų, rūpėjęs Schaefferiui ir kėlęs jam nerimą, yra patirties nekomunikabilumas. Autorius neabejoja tą ribinę ar ekstremalią patirtį (pasak Kaufmanno) išgyvenusiųjų nuoširdumu, tačiau nuoširdumas neužtikrina galimybės tą patirtį perduoti nei sau, nei kitiems. Tai veda prie *gilio tamsybės siaubo*, net jei tas išgyvenimas būtų teigiamas, kaip kad Jasperso įvardijamos *ribinės patirties* atveju. Schaefferis rašo: „Rytoj ryte jie gali sakyti: „Vakar išgyvenau patirtį.“ Kitą

dieną jie vis dar gali sakyti: „Išgyvenau patirtį.“ Po mėnesio, metų jie niūriai laikosi vienintelės savo reikšmingumo ir užtikrintumo vilties vis kartodami: „Žinau, kad išgyvenau patirtį.“ Šios situacijos siaubas kyla iš savo vilčių sudėjimo į neracionalią, nelogišką ir nekomunikabilią patirtį“ (2020, 51).

Toks hipotetinis scenarijus primena jau minėtojo Gianni Vattimo filosofiją ir jo *silpnąjį mąstymą*. Savo knygoje „Tikėti, kad tiki“ (2009, 91–92) autorius pateikia jos pavadinimo atsiradimo istoriją, kuri iliustruoja ir jo santykį su krikščionyste. Kažkada praeityje Vattimo iš telefono automato šalia greitkelio Milane turėjo paskambinti aristotelinės-tomistinės filosofijos atstovui, profesoriui Gustavo'ui Bontadini pasikalbėti apie įvairius praktinius akademinius klausimus, susijusius su konkursu į katedrą, kur abu dirbo kaip kolegos. Galiausiai, Bontadini nusprendė pereiti prie fundamentalesnių reikalų ir pokalbio pabaigoje paklausė Vattimo, ar šis dar tikis į Dievą. Šis atsakęs, jog tiki, kad tiki.

Būtent ši mintis, tapusi knygos pavadinimu, paties Vattimo yra vadinama „pusiau tikinčiojo apologija“ (2009, 91). Tokiu jis laiko ir pats save, šiuo tekstu tarsi ieškodamas sau pačiam vietos (katalikų) Bažnyčioje, kurios dogmų negali priimti ir nemano, kad reikia jas priimti. Tad, kaip jis pats teigia, remdamasis krikščionyste ir joje slypinčiu kenozės įvykiu, apvalo krikščionybę nuo dogmų, ją sulygindamas su *caritas* principu. „Tasai, kuris visa tai mano esant skandalinga, turėtų priimti priešingo bandymo našta, kas tebūtų tik atnaujinta metafizinė pozicija, kuri nebeatrodo turinti galimybių“ (2009, 92).

Kadangi Schaefferis mirė dar iki Vattimo knygai pasirodant, šios pavadinimo tikrai nežinojo ir apskritai neaišku, ar buvo girdėjęs apie italą. Tačiau amerikietis yra vienas tų, kuris priima šį iššūkį, dar prieš postmodernizmui (kokia laikytina ir Vattimo filosofija) ir reliatyvizmui įsigalint Vakaruose. Negana to, jis perspėjo, kad ta trajektorija, o tiksliau – laiptai po *nevilties riba*, galiausiai ir nuves prie vatimiškų pozicijų, kurios, savo ruožtu, ne išlaisvins, o sugniuždys šiuolaikinį žmogų.

Schaefferis būtent laiptais žemyn vaizduoja žingsnius žemiau *nevilties ribos*. Pirmas jų – filosofija, apie kurią, aptariant esminius autorius, jau buvo kalbėta. Toliau – menas, žemiau jo yra muzika, dar toliau – bendroji kultūra ir galiausiai – teologija. Išties, anot filosofo, „ką dabar kalba naujoji teologija, jau prieš tai buvo sakyta kiekvienoje iš šių disciplinų“ (2020, 38). Kitaip tariant, viena vertus, nieko nėra naujo po saule, atkartojant Ekleziasto žodžius, o kita vertus, pasikeitimas neįvyksta per naktį. Schaefferis filosofiją su Kierkegaard'u priešakyje mato kaip pirmą laiptelį po *nevilties riba*, kurių yra daugiau, o „naujoji“ teologija, kuriai tarsi galėtume priskirti ir Vattimo, tėra ankstesnių procesų atspindys. Negana to, jei pratęstume Schaefferio ir

Vattimo polemiką, pirmasis pasakytų, kad italo „krikščionybė“ yra visai ne krikščionybė, o kažkas prisilipinęs jos vardą. Anot jo, „nedera pamiršti, kad istorinė krikščionybė remiasi antiteze. Be jos istorinė krikščionybė yra beprasme“ (2020, 37).

Galiausiai taip prieiname ir prie šeiferiškosios apologetikos. Jo supratimu, kadangi Bažnyčia, ir čia jis turi omenyje konfesiškai evangelinę jos dalį, kuriai ir save priskyrė, visiškai nesuvokė šių procesų, todėl nepadarė faktiškai nieko, kad juos sustabdytų. Tai plačiai atvėrė vartus sekuliariai minčiai ir liberaliai teologijai, o tarp racionalumo ir tikėjimo atsivėrė praraja. Iki 1890-ųjų Europoje ir iki 1935-ųjų JAV žmonės, kad ir romantiškai ir be jokio gero pagrindo, apie tiesą dar mąstė tezės ir antitezės principu, o po šio laiko – *nevilties ribos* – situacija radikaliai pasikeitė. Žinoma, autorius neteigia, kad pasikeitimas įvyko akimirksniu ir tik laiptais keliavo iš vienos disciplinos į kitą. Kiti du būdai, kaip tai vyko, yra geografiškai – iš Vokietijos į kontinentą ir paskui į Didžiąją Britaniją bei JAV – ir socialiai – nuo intelektualų iki darbininkų ir, galiausiai, vidurinės klasės (2020, 38).

Toks pokytis reikšmingas ne tik žmonijai apskritai, kuri, ieškodama ir nerasdama, o galiausiai ir paliaudama ieškoti atsakymų, išgyvena beprasmybę, bet ir apologetikai, kuri nori žmones pasiekti su krikščionybės tiesa, nors dvasios virsmą ir pražiopsojo. Schaefferio supratimu, iki *nevilties ribos* klasikinė apologetika vis dar buvo veiksminga, nes žmonės tiesą laikė priešingu dalyku netiesiai ir atvirksičiai. Tačiau po šią ribą, kai žmogaus mąstymas operuoja visiškai kitokiomis kategorijomis tiesos atžvilgiu, būtina kitokia prieiga, kurią Schaefferis ir siūlo.

Šeiferiškoji apologetika dažnai priskiriama presupozicinei kryptčiai. Suprantama paviršutiniškai, presupozicinė apologetika laikoma tokia prieiga, kuri kaip duotybę priima Dievo buvimą ir Šventojo Rašto tiesas, tad savo tezes iškart grindžia šiuo pamatu, nematydama reikalo paaiškinti, kodėl jį turėtų priimti ir kiti. Taip bent iš dalies yra todėl, kad visi vadovaujasi įvairiomis prielaidomis, kurios nėra pagrindžiamos atskirai, todėl ir presupozicinis apologetas turi tokią pačią teisę. Tuo labiau kad Dievas yra ir yra save apreiškęs, todėl šito įrodinėti nėra būtina, bet galima remtis kaip pamatu, kuris yra akivaizdesnis nei priešininko. Tačiau šia prieiga besivadovaujantieji nėra visiškai atitrūkę nuo realybės ir puikiai supranta tiek prielaidų, tiek argumentų reikšmę, tad pastarųjų neignoruoja. Esminis skirtumas nuo klasikinių apologetų – pagrindas, ant kurio argumentas statomas.

Negana to, Schaefferis, norėdamas išvengti nesusipratimų, yra atvirai išdėstęs savo požiūrį į apologetiką ir išskleidęs savąjį apologetinį metodą (2020 Appendix A). Pirmas dalykas, kurį reikia turėti omenyje, yra tai, kad apologetika nėra skirta tvirtovių statymuisi, kad krikščionys jaustųsi saugūs.

Antra, kalbant apie šeiferiškąjį apologetikos metodą, būtina suprasti, kad tokio metodo iš tiesų nėra. Tiksliau, kaip rašo pats autorius, nėra vieno metodo, kuris tikėtų kalbant su visais, visais laikais ir visose situacijose. Nepaisant to, egzistuoja tam tikri principai, kuriais vadovaujantis, pokalbius megzti galima. O jei reiktų išskirti esminį, visa apimančią šeiferiškosios metodologijos principą, tai būtų meilė.

Šitai gali skambėti banalokai ar kaip išsisukinėjimas, nes iš Schaefferio gyvenimo ir darbų akivaizdžiai matyti tam tikra apologetinė prieiga, kurią autorius taiko. Kita vertus, žvelgiant krikščioniškai, kitokio atsakymo būti ir negali. Tai jau buvo aptarta disertacijos pradžioje, bandant atsakyti į moralinį prieštaravimą evangelizacijai, kaip netolerantiškai ar propagandinei veiklai. Visos apologetinės ir evangelizacinės pastangos kyla iš Didžiojo paliepimo, bet remiasi Didžiuoju įsakymu. Schaefferio atvejis tai patvirtina.

Amerikietis įvardija dvejopą žmogaus pasimetimą. Pirmine prasme jis yra pasimetęs evangeliškai, t. y. jis maištauja prieš Dievą, yra kaltas, bet to nepripažįsta ir neieško būdo keisti savo būklę. Antrine prasme jis yra pasimetęs, nes nežino atsakymų į esminius gyvenimo klausimus, tokius kaip „kokia yra gyvenimo prasmė?“ ar „kokia yra esančių dalykų prigimtis?“ Negana to, kadangi gyvena po *nevilties riba*, jis yra praradęs viltį apskritai tuos atsakymus gauti. Ši meilė, apie kurią kalbėta, ir ragina padėti žmogui rasti atsakymus, taip randant ir save patį bei išgyvenant prasmę, o ne neviltį.

Schaefferio supratimu, į antrinį pasimetimą atsako Kūrėjo buvimas. Nuo „Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę“ (Pr 1, 1) ir prasideda absurdiškos žmogaus būklės po *nevilties riba* sprendimai. Dievas egzistuoja, o tai reiškia, kad egzistuoja ir absoliutai, be kurių žmogus yra pasimetęs ir paklydęs. O paskui jau galima adresuoti pirminį žmogaus pasimetimą, kuris yra ir antrojo priežastis, apeliuojant į Gelbėtoją Kristų. Ir tai nėra kvietimas atlikti aklą (Schaefferio supratimu, kierkegorišką) šuolį į tamsą, bet priimti biblinius atsakymus į esminius žmogaus klausimus, kuriais tikėti yra adekvačių ir pakankamų priežasčių. Maža to, tos priežastys yra tokios tvirtos, kad jų nepripažįstant, žmogus, bibrine samprata, yra laikomas neklusniu ir kalnu.

Reaguodamas į klausimą, kodėl žmonės šių atsakymų nepriima, autorius atskleidžia dvejopą krikščionybės prigimtį. Viena vertus, krikščionybė yra pati lengviausia religija – Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia padaro viską dėl žmogaus išgelbėjimo, o žmogus neprideda nieko. Kita vertus, būtent dėl šios priežasties žmogus, priimdamas krikščionybės tiesą, privalo atsisakyti autonomijos. Kadangi to nenori, vengia priimti ir jos pateikiamus atsakymus. Negana to, žmogaus mąstymas yra ribotas ir dar paveiktas nuodėmės, todėl ir geras priežastis turintys krikščioniški – bibliniai – atsakymai žmogui gali atrodyti nepakankami ar net klaidingi.

Galiausiai, šeiferiškosios apologetikos tikslas yra artimo išgelbėjimas. Kaip ir bandyta parodyti anksčiau, tai taip pat galioja Kierkegaard'ui ir jurodivams, kurie visi iš pažiūros neturi nieko bendro, o Kierkegaard'o ir Schaefferio atveju vienas kitam prieštarauja. Amerikiečio supratimu, jei apologetikos tikslas yra tiesiog pateikti teisingus atsakymus ar vien sausai patvirtinti krikščionybę, jos nauda yra abejotina, jei ne apskritai neegzistuojanti. Todėl apologetika turi būti integrali evangelizacijos dalis, siekiant padėti žmogui rasti biblinius atsakymus į jo esmingiausius klausimus, dėl kurių jis išgyvena nevirtį. Šie atsakymai veikia kaip vaistas, o jais tikėti yra gerų priežasčių.

Prieš atskleidžiant vieną šeiferiškosios apologetikos elementą, kuris iliustruotų tiesioginę komunikaciją netiesioginėje apologetikoje, verta pažymėti du dalykus. Pirma, Schaefferio išskirti du žingsniai – Dievo buvimo atskleidimas ir tik tada nurodymas Kristaus kaip Gelbėtojo – sprendžiant žmogaus pasimetimo problemą, atitinka klasikinės apologetikos metodologiją. Ja remiantis, pirmiausia taip pat pagrindžiamas Dievo buvimas, o tik tada pateikiami krikščioniškieji įrodymai. Skirtumas tarp šių prieigų toks, kad Schaefferis remiasi dieviškuoju apreiškimu Biblijoje. Ja tikėti yra pagrindo, todėl galima nurodyti joje pateikiamus atsakymus, kurie rezonuoja su klausiančiuoju. Klasikinis apologetas, savo ruožtu, nebūtinai remiasi bibliniais tekstais, bet ieško papildomų įrankių, kaip atskleisti krikščionybės tiesą tam, kuris Biblija nepasitiki, pavyzdžiui, formuluoja ir teikia filosofinius argumentus Dievo buvimui pagrįsti.

Antra, nors ir paradoksalu, Schaefferis, kaip ir Kierkegaard'as, abejoja žmogaus racionalumu, apeliuodamas į jo ribotumą ir nuodėmingumą, darantį įtaką ir jo racionalumui, tačiau neteigia visiško nesugebėjimo atsakyti į dieviškąjį apreiškimą bei religinius turinius, todėl vietoj *tikėjimo šuolio* siūlo kitą sprendimą.

Schaefferio supratimu, komunikacija, įskaitant ir kalbą (net egzistenciškai keičiančią kalbą) apie religiją, yra įmanoma. „Komunikacija reiškia, kad mintis, kurią turiu galvoje, per mano lūpas (arba pirštus – daugumoje meno formų) pasiekia kito žmogaus protą. Tinkama komunikacija yra tokia, kuri, pasiekusi adresato protą, lieka esmiškai tokia pati, kaip ir palikusi manąjį“ (2020, 184). Kitaip tariant, turinius perduoti yra įmanoma, o jie perduodami žodžiais arba kitomis formomis, kurios perteikia informaciją adresatui. Tai nereiškia, kad viskas, kas manoma, gali būti perduodama taip, kaip norima, tačiau esmė gali būti suprantama.

Schaefferis skiria ir kelias problemas, susijusias su turinių perdavimu. Pirma yra pačios kalbos, kaip kitos negu pašnekovo, problema. Norint gerai komunikuoti, reikia mokėti adresato kalbą. Kita problema yra susijusi su

laiku, mat jam bėgant žodžių reikšmės kinta, o tai ypač pastebima žemiau *nevilties ribos*. Taip pat egzistuoja socialinė komunikacijos problema, kai bandoma kalbėti su žmogumi iš kito socialinio habituso (2020, 185). Nors šios problemos atrodo akivaizdžios ir net banalios, tačiau svarbu į jas atkreipti dėmesį, jei norima susikalbėti. Tai reikalauja pastangų ir laiko, o krikščioniui, kuris nori perduoti Gerąją Naujieną, dar ir asmeninio pažeidžiamumo, atveriant save kitam, kaip meilės išraišką.

Negana to, kalbant su kitu, pasak autoriaus, būtinos dar kelios sąlygos. Pirmą, krikščionis į kitą žiūri kaip į asmenį; ne kaip į mechanizmą ir ne kaip į nieką. Dievas yra asmeniškasis ir žmones sukūrė asmeniškus, todėl pokalbis su kitu visada yra kaip su asmeniu, individu, o ne besivadovaujantis formulėmis ar metodologijomis. Antra, Dievas kiekvieną sukūrė pagal savo atvaizdą, todėl kitas yra vertas orumo ir pagarbos, o tai reiškia, kad komunikacija turi būti grįsta, kaip jau sakyta ne kartą, meile. Meilė nereiškia vien tam tikro emocinio nusiteikimo, bet gebėjimą, kuris reikalauja didelių pastangų, nuoširdžiai rūpintis kitu, pastatant save į jo vietą. Trečia, su kitu turi būti kalbama kaip esančiu *tos pačios rūšies*, nepaisant to, kad jis maištauja prieš Dievą ir / ar yra pasimetęs evangeline prasme. Galiausiai, su kitu bendraujama kaip su vienu, ne apeliuojant tik į kurią nors jo dalį (pvz., sielą, kuri gelbstima), tačiau į visą žmogų, su visais jo atributais (2020, 187–88).

Turint tai omenyje, galima išskirti tą principą, kuris yra vienas svarbiausių šeiferiškajai komunikacijai. Kaip ne kartą pažymėta, autorius daug dėmesio skiria prielaidoms, kurių laikosi ne tik visuomenė po *nevilties riba*, tačiau ir kiekvienas konkretus asmuo. Mąstytojo supratimu, ir čia jam galima visiškai pritarti, kiekvienas žmogus, kad ir kokie būtų jo išsilavinimas, socialinė padėtis ir pan., vadovaujasi tam tikromis prielaidomis, tačiau nebūtinai tai daro sąmoningai. Būtų galima pridėti, kad kiekvienas turi tam tikrą pasaulėžiūrą, t. y. žvilgsnį į išorinį pasaulį ir save jame, kuris daro įtaką asmens mąstymui ir elgesiui visose srityse. Kaip ir prielaidos, grindžiančios pasaulėžiūrą, ši gali būti ir dažnai yra, neapmąstyta.

Autorius teigia, kad „joks ne krikščionis negali nuosekliai laikytis savo prielaidų logikos. To priežastis paprasčiausiai yra ta, kad jis gyvena realybėje, o realybė susideda iš dviejų dalių: išorinio pasaulio ir jo formos, ir *žmogaus žmogiškumo* (angl. *mannishness of man*) <...>“ (2020, 188). Žmogus apie pasaulį ir save patį gali galvoti ką nori, tačiau negali pabėgti nuo to, kad gyvena Dievo pasaulyje. Dėl šios priežasties beveik niekada nesilaiko loginių savo prielaidų išdavų. Pavyzdžiui, jau ne kartą minėti abu, Sartre'as ir Camus, pripažino pasaulio be Dievo absurdiškumą, tačiau antrasis savo kūryba nuolat ieškojo atspirčių moralei, o pirmasis, nors ir kritikavo kolegą dėl loginio nenuoseklumo, pats pasirašė Alžyro manifestą, taip pasirinkdamas moralinę

poziciją. Pasak autoriaus, šis loginis nenuoseklumas, t. y. laikymasis nekrikščioniškų prielaidų, bet negebėjimas nuosekliai pagal jas gyventi, sukelia įtampos žmoguje tašką (angl. *point of tension*). Vienas gali būti arčiau realybės, kaip kad Camus, kitas – toliau nuo jos, kaip kad Sartre'as, tačiau tą įtampą patiria visi, nepriimantys krikščioniškų prielaidų, bet vis dėlto gyvenantys Dievo pasaulyje, kuriam ir sukurti. Kitaip tariant, „kuo žmogus, besilaikantis nekrikščioniškos pozicijos, yra logiškesnis savo prielaidų atžvilgiu, tuo toliau jis yra nuo realaus pasaulio ir kuo arčiau jis yra realaus pasaulio, tuo nelogiškesnis jis savo prielaidų atžvilgiu“ (Schaeffer 2020, 191). Kad komunikacija galėtų vykti tinkamai, pasak Schaefferio, reikia rasti tą įtampos tašką ir pradėti nuo jo.

Tiesa, jei žmogus išvadų, prie kurių veda jo prielaidos, laikytųsi nuosekliai, komunikacija apskritai būtų neįmanoma. Tačiau, kadangi nėra tokių, kurie gebėtų nuosekliai gyventi Dievo pasaulyje, laikydamiesi nekrikščioniškų prielaidų, visi jų besilaikantieji patiria minėtąją vidinę įtampą, kuri kartu su prieš tai išvardytomis sąlygomis įgalina kalbėtis, tinkamai perduodant ir suprantant informaciją.

Taip prieiname prie minėtojo šeiferiškosios apologetikos elemento, kuris gali būti priskiriamas negatyviajai apologetinei prieigai, tačiau taikant tiesioginę komunikaciją. Jį Schaefferis vadina *stogo nudengimu* (angl. *taking the roof off*). Autoriaus supratimu, kadangi asmuo dažniausiai nekeliauja tenlink, kur logiškai veda jo prielaidos, jį pirmiausia dera ne nuo jų atkalbėti, bet padėti jam patirti visą jų svorį. Tai daroma švelniai ir su meile, kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, stumiant jį link jo nekrikščioniškų prielaidų loginių išdavų ir nudengiant tą stogą, kuris jį saugo nuo šių pasekmių įsisąmoninimo ir potyrio.

Iš vienos pusės, tai gali pasirodyti žiauru, nes nepriimant krikščioniško atsakymo, bet priimant logines nekrikščioniškų prielaidų išdavas, pasaulis gali pasirodyti beprasmiškas ir slegiantis. Autorius net pasakoja apie vieną merginą, kuri, tai įsisąmoninusi, nesėkmingai (visa laimė) bandė atimti sau gyvybę, o galiausiai priėmė krikščionybę. Kita vertus, tai yra didelės meilės išraiška, nes krikščionybė yra teisinga ir ji yra atsakymas į giliają žmogaus problemą ir minėtosios įtampos sprendimas, tačiau nesuprantant problemos gylio ir pasekmių, sprendimo nebus ieškoma. Tad mąstytojas pripažįsta tokios prieigos pavojų ir riziką, ragina į ją atsižvelgti, taip pat atsižvelgiant ir į kiekvieną žmogų. Nepaisant to, mato ją kaip būtinybę, padedant kitam rasti atsakymą (2020, 198–202).

Nors Schaefferis dažnai užsiėmė negatyviaja apologetika, jis vertino tiek pozityviają jos pusę, tiek tiesioginę komunikaciją. Pavyzdžiui, apie savo pokalbius su Jasperso sekėjais, kurie teigia išgyvenę ribinę patirtį ir pripažįsta,

kad tokią yra patyręs ir Schaefferis, amerikietis rašo taip: „Jie tai laiko aukščiausiu komplimentu ir aš visada atsakau: „Išties labai ačiū.“ Tai sakau labai rimtai, nes vienam iš šių vyrų teigti ortodoksiniam krikščioniui, kad, jų manymu, jis supranta [tą patirtį], yra nuostabu. Tačiau sakau ir tai: „Taip, išgyvenau ribinę patirtį, bet ji gali būti verbalizuota ir ji yra tokios prigimties, kad gali būti racionaliai aptarta.“ Tada pasakoju apie savo asmeninį santykį su asmenišku Dievu, kuris yra. Stengiuosi, kad jie suprastų, jog šis santykis yra paremtas rašytine, propozicine Dievo komunikacija žmonėms ir užbaigtu Jėzaus Kristaus darbu erdvėje ir istorijoje. Jie atsako, kad tai neįmanoma ir kad bandau padaryti tai, ko padaryti tiesiog negalima. Ir diskusija tęsiasi“ (2020, 50).

Tad, autoriaus supratimu, „problema, su kuria susiduriame kreipdamiesi į šiuolaikinį žmogų, nėra ta, kaip pakeisti krikščioniškąjį mokymą, kad jis taptų priimtinesnis, nes taip elgdami prarastume bet kokią galimybę duoti tikrąjį atsakymą į nevirtį puolusiam žmogui; tai greičiau problema, kaip perteikti Evangeliją, kad ji būtų suprasta“ (2020, 205). Šitą problemą siekia spręsti pozityvioji apologetika, ieškodama kūrybiškų būdų, kaip perteikti Evangeliją – tiesą ir vaisią nuo nevilties – šiuolaikiniam žmogui, kad šiam ji būtų suprantama.

4.3. Pozityvioji apologetika ir netiesioginė komunikacija

Pozityvioji apologetika nebūtinai turi komunikuoti tiesiogiai. Siekdama įtaigiai pristatyti krikščionybę, ji gali rinktis ir netiesioginės komunikacijos metodą. Reikia atsiminti, kad netiesioginė komunikacija negali būti redukuota vien iki komunikacinių technikų, kai tiesiogiai nepasakoma tai, kas turima omenyje. Netiesioginė komunikacija savo esme yra gebėjimo perdavimas. Anksčiau buvo bandyta atskleisti, kad gebėjimas, apie kurį kalbama, yra gebėjimas rinktis. Kita vertus, netiesioginė komunikacija pozityviojoje apologetikoje gali atlikti abu vaidmenis: gebėjimo rinktis perdavimą (pamatinis dėmuo) ir komunikacinę formą (funkcinis dėmuo).

Kalbant apie funkcinį netiesioginės komunikacijos aspektą, vienas būdų, kaip tai įgyvendinama krikščioniškoje apologetikoje, yra humoras. Šis fenomenas nėra vienalytis ar lengvai apibrėžiamas: ką vieni laiko humoru, kitiems gali būti visiškai antitetiškas jam dalykas. *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas* jį įvardija kaip 1) komiškumo rūšį – pakantų, neįžeidžiamą pajuokimą; 2) juokavimą, pašaipą. O sarkazmas nusakomas kaip 1) piktas pašiepimas, aštri ironija arba 2) kandi, pajuokiama pastaba, satyra – kaip blogio pavidalų, ydų aštrus, piktas pajuokimas, jų beprasmiškumo pabrėžimas, o ironija – kaip sąmojingas, pridengtos formos pašiepimas

(„Lietuvių kalbos išteklių informacinė sistema „E. kalba“, s. a.). Remiantis šiais apibrėžimais galima pažymėti, kad tiek humoras, tiek minėtos jo rūšys yra siejami su pajuoka ir pašaipu, tačiau pastaruosius išskiria jų kandumas ir aštrumas. Panašiai galėtų atsakyti ir nė karto žodyno nevertęs žmogus, pats patyręs aštrų ir kandų kito asmens liežuvį ir atpažinęs tai, kas buvo pasakyta, pavyzdžiui, kaip sarkazmą. Tokia reakcija gerai sietusi ir su pačia sarkazmo etimologija, mat šis žodis kildinamas iš graikų kalbos *sarkazein*, o tai reiškė plėšyti mėsą (mėsinius audinius) kaip šuniui, vėliau įgijusio daiktavardžio formą *sarkasmos*, kas reiškia pajuoką ar skaudžią pašaipą. Tokia sarkazmo samprata gali duoti vertingų įžvalgų tolesniam temos aptarimui.

Johnas Morreallis, apžvelgdamas humoro filosofijos istoriją, pateikia tris populiariausias humoro teorijas. Pirmoji – *Viršenybės (pranašiojo juoko) teorija* – teigia, kad iš kito juokiamasi siekiant iškelti ir / ar išaukštinti save, parodant kito asmens kvailumą. Antroji – *Iškrovos (atsipalaidavimo) teorija* – kalba apie juoką, kaip apie būdą tvarkytis su neigiamais jausmais / emocijomis bei sušvelninti situaciją. Trečioji – *Neatitinkimo teorija* – sako, kad kažką kaip juokingą / humoristišką atpažįstame, kai kažkoks posakis, reiškinys ar įvykis neatitinka mūsų kasdienių proto funkcionavimo šablonų ir lūkesčių (2016). Panašu, kad sarkazmas, ironija ir satyra natūraliausiai būtų siejami su *Viršenybės teorija*, o tai dar labiau suproblemintų jo vartojimą krikščioniškosios apologetikos kontekste, norint išlaikyti tinkamai krikščionišką etinę laikyseną ir elgesį. Tai patvirtintų ir psichologo Cliffordo N. Lazaruso mintis, kad „sarkazmas iš tikrųjų tėra priešiškas, besimaskuojantis kaip humoras“ (2012).

Remiantis šia apžvalga, tampa akivaizdu, kad humoro vartojimas apologetikoje tampa dvigubai problemiškas. Viena vertus, evangelizacija, ypač pasitelkiant į pagalbą apologetinius argumentus, gali reikštis ir būti vertinama kaip opresyvus, netolerantiškas ir nemylintis elgesys, taip paminant aukščiausią krikščioniškąją etiką – meilę. Kita vertus, net ir pagrindus (kas bandyta daryti anksčiau), kad taip vis dėlto nėra, sarkazmo, ironijos ir satyros, suprantamų kaip pašėpiančių, niekinančių kitą asmenį ir potencialiai žeidžiančių jo orumą, taikymas apologetikoje, panašu, neturėtų būti toleruojamas ar tuo labiau skatinamas dėl savo antitetiškumo Kristaus mokymams. Negana to, tai gali užkirsti kelią išgirsti norimus išsakyti argumentus, mat adresatas gali pasijausti įžeistas ir visiškai atsiriboti, o tai apologetiką padarytų neefektyvią. Turint omenyje visa tai, kodėl reikėtų manyti, kad humoras ne tik nebūtinai yra krikščionišką etinę laikyseną kompromituojantis reiškinys, bet ir gali būti laikomas tinkama priemone įgyvendinti meilę Dievui bei artimui?

Bandant pagrįsti sarkazmo, ironijos ir satyros krikščioniškumą, galima pradėti Oso Guinnesso knygoje „Fool’s Talk. Recovering the Art of Christian Persuasion“ (2015, 21–22) pateikiamu pavyzdžiu. Autorius aprašo, kaip Normanas Maileris, kontroversiškas romanistas, mėgęs save vadinti šovininistine kiaule, buvo pakviestas kalbėti į *University of California Berkeley*. Tai nepatiko studentėms, ir jos masiškai sugužėjo į auditoriją kalbėtojo nušvilpti. Maileris buvo perspėtas dėl jų priešiško nusiteikimo, tačiau jis ryžtingai ir su pasitikėjimu nužingsniavo iki scenos ir pareiškė, kad visos (-i), esantys auditorijoje ir laikantys jį šovininistine kiaule, būtent tai ir padarytų – jį nušvilptų. Tarsi davus ženklą, auditorijoje pasigirdo garsus švilpimas ir šūksniai, trukę kurį laiką. Jiems nurimus, kalbėtojas priartėjo prie mikrofono ir tarė: „Na ir paklusnios jūs, mažos moterėlės.“ Po šio rizikingo manevro kurį laiką veiduose buvo matyti sutrikimas, tačiau vėliau pasigirdo plojimų ir juoko, o galiausiai stoji tylą, kurioje net aršiausios feministės klausėsi to, ką jis norėjo pasakyti. Pasak Oso Guinnesso, tai, ką padarė Maileris, savo turiniu buvo visiškai *antikrikščioniška*, tačiau itin *krikščioniška* savo stiliumi, mat taip jis sugebėjo patraukti ir prikaustyti savo auditorijos, kuri prieš tai jam buvo visiškai priešiška, dėmesį. Tokiam teiginiui pagrįsti pravartu pažvelgti į bibliinius tekstus.

Siekiant pateikti sistemingą apžvalgą, toliau bus aptariami pranašų ir Dievo veikimo pavyzdžiai iš Senojo Testamento, Jėzaus elgesio bei Pauliaus raštų. Kalbant apie Senąjį Testamentą, tradiciniu pavyzdžiu galima laikyti pranašo Elijo ir Baalo pranašų istoriją, randamą 1 Karalių knygoje, 18 skyriuje. Žmonėms sukantis nuo Dievo, Elijas norėjo parodyti, kad jo garbinamas Dievas yra tikrasis, o ne Baalas. Ant Karmelio kalno buvo surengtos „rungtynės“, kuriose Baalo pranašams niekaip nepavyko išsikviesti savo dievo, kad jis užkurtų ugnį atnašoms sudeginti. „Atėjus vidudieniui, Elijas iš jų pasityčiojo, sakdamas: „Šaukite garsiau! Juk jis dievas! Arba jis užsisvajėjo, arba paėjęs į pakele, arba keliauja, arba galbūt užmigo ir turi būti pažadintas“ (1 Kar 18, 27), tokiu sarkastišku komentaru rodydamas, kad Baalas yra bejėgis. Galiausiai Elijas šaukėsi savo Dievo, o šis siuntė ugnį iš dangaus, taip patvirtindamas, kad Jis yra tikrasis, o reginį matę žmonės tai išpažino.

Kitoje Senojo Testamento vietoje kalba jau pats Dievas, vėlgi priekaištaudamas savo tautai už tai, kad jie pradėjo sekėti kitus dievus. Jis sako: „Tie, kurie sako medžio gabalui: ‘Tu – mano tėvas!’ ir akmeniui: ‘Tu mane pagimdei!’, man atgręžė nugarą, o ne veidą, tačiau, bėdai užėjus, šaukia: ‘Ateik ir gelbėk mus!’ Kurgi tie tavo dievai, kurių prisidirbai? Tegū jie ateina! Ar išgelbės jie tave, kai tu bėdoje?“ (Jer 2, 27–28). Taip jis siekia patraukti

nuo jo nūsikususių dėmesį, atskleisdamas jų elgesio absurdiškumą, kad jį pamatę, grįžtų atgal pas tikrąjį Dievą.

Sarkazmas, ironija ir satyra aptinkami ne tik Senajame, bet ir Naujajame Testamente. Pats Jėzus, krikščionių laikomas ne tik tikru žmogumi, bet ir tikru-įsikūnijusiu Dievu, kuris tą žmogišką prigimtį prisiėmė, tačiau liko be nuodėmės (vadinasi, visada išliko tobulai mylintis), neretai vartodavo įvairius šokiruoti ir pritraukti dėmesį skirtus būdus, norėdamas išreikšti konkrečią mintį. Pavyzdžiui, Jėzus, kalbėdamas su fariziejais ir Rašto aiškintojais, jiems sako: „Puikiai jūs apeinate Dievo įsakymą, norėdami išsaugoti savo papročius!“ (Mk 7, 9). Kitoje vietoje, vėl turėdamas omenyje tą pačią žmonių grupę, kalba taip: „Vargas jums, veidmainiai Rašto aiškintojai ir fariziejai! Jūs duodate dešimtinę nuo mėtų, krapų ir kmytų, o pamirštate, kas svarbiausia Įstatyme: teisingumą, gailestingumą ir ištikimybę. Reikia tai daryti ir ano neapleisti! Aklieji vadai, jūs iškošiate uodą, o praryjate kupranugarį...“ (Mt 23, 23), tokiu būdu tarsi atplėšdamas jų akis, kad jie pamatytų tai, kam yra akli, t. y. savo veidmainiškumui.



Galiausiai, vienas iškiliausių apaštalų – Paulius, sarkazmo nevengdavo savo laiškuose. Pavyzdžiui, adresuotame Korinto bažnyčiai Paulius rašo: „Beje, jūs jau esate sotūs, jau turtingi, jau pradėjote be mūsų karaliauti! O, kad jūs iš tikrųjų karaliautumėte ir kad mes galėtume kartu karaliauti! Man atrodo, kad Dievas mums, apaštalam, paskyrė paskučiausią vietą, tarsi pasmerktiesiems myriop. Mes pasidarėme reginys pasauliui, angelams ir žmonėms. Mes kvaili dėl Kristaus, o jūs išmintingi Kristuje. Mes silpni, o jūs stiprūs; jūs gerbiami, o mes nieku laikomi“ (1 Kor 4, 8–10). Akivaizdu, kad Paulius sarkastiškai ir su ironija kalba apie korintiečius, kurių bendruomenėje buvo nemažai problemų, norėdamas ne tik apsiginti nuo įvairių kaltinimų pats, bet ir perteikti konkrečią žinią jiems. Tai jis paaiškina vėliau: „Aš tai rašau ne norėdamas jus gėdinti, bet įspėdamas kaip mylimus savo vaikus“ (1 Kor 4, 14).

Galima pateikti ir dar svaresnį pavyzdį iš šv. Pauliaus Laiško galatams. Jo pabaigoje apaštalas polemizuoja su apipjaustymą skatinančiais neramumų bendruomenėje kurstytojais ir kaltina galatus lengvai pasiduodant tiesos iškraipymams: „Jūs taip gražiai bėgote! Kas gi jums sukliudė laikytis tiesos? Ne tasai, kuris jus šaukia, šitaip prikalbėjo. Truputis raugo įraugina visą maišymą. Aš pasitikiu jums Viešpatyje, kad nepriimsite kitokių pažiūrų, o jūsų drumstėjas, kad ir kas jis būtų, susilauks pasmerkimo“ (Gal 5, 7–10). Tada rėžia: „O kad jūsų kurstytojai visiškai nusipjautų!“ (Gal 5, 12). Šis paskutinis sakiny yra aštrus tiek perkeltine, tiek tiesiogine prasme. Apaštalas drumstėjus, kuriems taip svarbus apipjaustymas, ragina prie to nesustoti ir

procedūrą visiškai užbaigti. Nesunku įsivaizduoti, kad jo auditorijai tai turėjo padaryti stiprų įspūdį.

Žinoma, ne viskas, kas yra aprašyta Biblijoje, krikščionių yra / turėtų būti primama kaip nurodymai. Tai daroma tik tuo atveju, jei konkrečių elgesio, kalbos ir mąstymo modelių yra mokoma arba jie pateikiami kaip teigiami pavyzdžiai. Be jau aptartų eilučių, sarkazmo vartojimui apologetikoje paremti būtų galima pasiūlyti ir daugiau, tačiau šių minimaliam reikalingam pagrindimui turėtų pakakti.

Nepaisant to, kaip rašo tas pats apaštalas Paulius: „Viskas valia!‘ Bet ne viskas naudinga! ‘Viskas valia!’ Bet ne viskas ugdo! Niekas teneieško, kaip jam geriau, bet kaip kitam“ (1 Kor 10, 23). Maža to, imant Jėzų, kaip pagrindinį elgesio pavyzdį krikščionims, pažymima, kad jis su skirtingais žmonėmis kalbėdavo skirtingai, o sarkastiškas jo tonas pasireiškėdavo gana retai ir dažniausiai su jau minėtają fariziejų ir Rašto aiškintojų grupe. Galiausiai, jei Dievas yra meilė, o krikščionims yra prisakoma ne tik mylėti vieniems kitus, bet ir savo priešus, ar verta išvis kada nors vartoti sarkazmą, net jei ir kai kuriais atvejais leistina? Mat Dievas tikrai, o pranašai ir apaštalai, panašu, kad nesuklydo, tačiau tai nereiškia, jog į klaidą nepaklius „paprastas“ krikščionis. Tai pabrėžia ir Henri Bergsonas, teigdamas, kad, nors juokas gali būti labai naudingas, „iš to neplaukia, nei kad juokas visada yra taiklus, nei kad yra įkvėptas geranoriškų ar teisingų paskatų“ (2014, 144). Tad toliau bus apžvelgiami keli atvejai, skirti parodyti, kad humorą vartoti kai kada ne tik leistina, bet gali būti ir naudinga, norint įgyvendinti meilę Dievui ir artimui.

Hansas Fiene'  luteronų pastorius, teigia, kad sarkazmas, ironija ir satyra galimi taikyti, kai reikia apginti doktrinos tiesą tam, kad nebūtų suklaidinti tiesos ieškantieji. Kaip pavyzdį jis pateikia vadinamuosius *netikrus mokytojus*, kurie iškreipia biblinę doktriną, todėl teologiniais smūgiais turi būti nugalėti, kad laimėtų tiesa (2015). Oponentas paprastai pateikiamų argumentų gali net nebandyti išgirsti, o humoras leidžia pramušti šią sieną ir laimėti oponento ausį, nors tai ir nėra maloniausia procedūra. Nepaisant to, tai daroma tik dėl jau minėto aukštesnio tikslo, jokių būdu nesiekiant kito asmens pažeminti ir išlaikant tyrą motyvaciją, tad šis metodas neturėtų būti taikomas visais atvejais ir su visais žmonėmis, bet tik  rus savo širdį. Jis išskiria tris prielaidas, kurios tai leidžia daryti: 1) oponentas sutinka kovoti; 2) oponento širdis yra kieta; 3) jo mokoma doktrina yra neteisinga ir (arba) jis piktybiškai bando užkirsti kelią Evangelijai. Į ringą, kuriame kovojama, automatiškai pakliūva tie, kurie turi mokytojo autoritetą / atsakomybę, kitais atvejais – galioja anksčiau išsakyti kriterijai (2015).

Panašiai kalba ir Marie Wood. Ji teigia, jog sarkazmas yra leistinas ir, nors nebūtinai reikalingas kiekvienu atveju, tačiau naudos turėti gali. Durys taikyti

ši metodą apologetikoje atsiveria tada, kai priešininkas stoja į teisuolio poziciją ir yra išdidus. Tokiu atveju sarkazmas gali padėti išgirsti norimą perteikti žinią, kurios įprastai adresatas neklausytų (2017).

Jau išsakytas mintis iš dalies paremia ir Osas Guinnessas. Pasak jo, ankstyvosiomis Bažnyčios dienomis krikščionybės gynybai apibūdinti buvo vartojami suspausto kumščio ir atviros rankos simboliai. Kumštis reiškė *dissuasoria*, t. y. negatyviąją / besiginančią apologetikos pusę, kuri naudojasi aukščiausiomis žmogaus protavimo galimybėmis tiesos gynybai, o atvira ranka reiškė *persuasoria*, t. y. pozityviąją / puolančiąją apologetikos pusę, kuri tiesos pristatymui ir gynybai į pagalbą pasitelkia žmogaus kūrybiškumą, taip reikšdama Jėzaus meilę bei naudodama vaizduotę, humorą bei iškalbingumą. Toks būdas reikalingas atverti uždarams širdims ir protams, kurie ilgą laiką priešinosi Dievo malonei (2015, 253).

Be to, reikia pabrėžti, kad humoras, kaip komunikacinė priemonė, gali būti ypač naudingas daug kartų minėtam dėmesio atkreipimui. Kaip rašo Kierkegaard'as: „[p]riversti žmogų įgyti nuomonę, įsitikinimą, tikėjimą – šito aš negaliu (net per visą amžinybę); tačiau viena galiu: priversti jį atkreipti dėmesį. <...> Priversdamas atkreipti dėmesį, priverčiau jį spręsti“ (2006, 74–75). Kai kito dėmesys yra atkreiptas, jis jau atsiduria tokioje pozicijoje, kurioje teks priimti sprendimą. Jis gali niršti, pykti ir niekinti tą, kuris privertė atsidurti tokioje situacijoje, tačiau iš jos lyg tarp kitko pasitraukti negali. Jis privalo spręsti. Sprendimas nebūtinai bus toks, kokio nori skelbėjas, tačiau pirminis tikslas yra pasiektas. Negana to, kaip minėta, „versti žmones atkreipti dėmesį ir spręsti būtent ir yra tikrosios kankinystės bruožas. Tikras kankinys niekuomet nevartojo jėgos, bet kovojo bejėgiškumu. Jis vertė žmones atkreipti dėmesį“ (2006, 75). Visa tai siejasi su krikščionišku įsitikinimu, kad priversti tikrai patikėti yra neįmanoma. Evangelistas-apologetas jam prieinamais būdais siekia atkreipti dėmesį, pristatyti Evangeliją, pateikti argumentų (tai daro išlikdamas nuolankus), bet širdį įtikina tik Šventoji Dvasia, kuri teikia gyvybę.

Tiesa, Tomas Sodeika humorą vertintų ne tik kaip tai, kas tiesiog atkreipia dėmesį, bet ir kaip retorinį įrankį, tolygų loginiams argumentams ir galinti veikti kaip jie. Pasak filosofo, Kierkegaard'as aiškiai suvokia, kad tikėjimo įgijimo neįmanoma pasiekti loginėmis priemonėmis. Logika reikalinga tik tam, kad išryškintų paradoksaliumą, o tikėti galima tik tuo, kas prieštarina. Reikia peržengti logikai įkandamas ribas. Remiantis Kierkegaard'u, tai būtų galima padaryti per netiesioginę komunikaciją, kurios sričiai priklauso humoras. Tai ir yra turiningoji dalis (2019).

Galiausiai, Erazmas Roterdamietis, girdamas kvailybę ir gindamas save, kalba apie tai, kad humoro vartojimas retorikoje ir komunikacijoje nėra naujas

(net jo metu), dalykas. Jis tik seka senaisiais autoriais, tokiais kaip Homeras, Ovidijus, Lukianas, Plutarchas ir pan. Žinoma, taip neapeliuojama į humoro krikščioniškumą, tačiau toliau rašoma, kad nėra blogai, jei mokslininkas geba „žaismingus dalykus traktuoti taip, jog bent kiek gudresnis skaitytojas turės iš jų naudos daugiau negu iš kieno nors kito pedantiškų ir putlių samprotavimų“ (2000, 9). Efektyvus humoro taikymas komunikacijoje klausytojui gali atnešti didesnės naudos būtent tuo būdu, kad norima išsakyti mintis jam bus paveikesnė. Svarbu tik, kaip sako Erazmas, kiek atkartodamas Šventojo Rašto principą, kad „valiūkavimas nevirstų siautėjimu“. Apskritai, kartu su autoriumi galima stebėtis „klausytojų ausų švelnumu, kurios, atrodo, nieko nebeįpakenčia, tik iškilmingus titulus“ (2000, 9).

Norint paremti tokią argumentacinę liniją, verta priminti, kodėl krikščionims taip svarbu, kad būtų priimta krikščioniškoji tiesa. Nors priešasčių galima pateikti daugiau, tačiau vienos pagrindinių yra šios: Jėzus teigė esąs „kelias, tiesa ir gyvenimas“ (Jn 14, 6), įsakė skelbti Gerąją Naujieną apie savo mirtį už žmonių nuodėmes ir savo prisikėlimą, kviesdamas visus atgailauti ir tikėti juo, kad būtų atkurtas tinkamas santykis su Dievu, kuriam kiekvienas tarnautų ir galėtų juo mėgautis amžinai. Sulaikant Evangeliją nuo žmonių ne tik būtų atsisakoma vykdyti Didįjį paliepimą, bet ir nesuteikiama proga žmonėms išgirsti apie tą, kuris vienintelis gali juos išgelbėti ir įvesdinti į meilės santykį su Dievu, kitais ir visa kūrinija; į tokį santykį, kuriam žmogus buvo sukurtas. Krikščioniška tiesa nėra vien intelektualiai tiesa ir tai turi implikacijų visai žmogaus egzistencijai.

4.4. Pozityvioji apologetika ir tiesioginė komunikacija

Tiesioginę komunikaciją galima apibrėžti priešpriešinant ją netiesioginei ir įvardijant kaip atvirą religinių turinių išskleidimą ir pristatymą, siekiant juos perteikti adresatui, o apologetikos atveju – jų apgynimą ir pagrindimą. Bent jau klasikinės apologetikos atveju tai būtų pagrindinis komunikacijos būdas, skelbiant ir grindžiant krikščionybės tiesą.

Kierkegaard'o priekaištai krikščioniškai apologetikai, tiesioginei komunikacijai krikščionybėje ir nepamatuotam protavimo sureikšminimui, be abejonės, turi pagrindo. Racionalizmas ir siekis kuo tiksliau įvardyti bei perteikti turinius savo kulminaciją pasiekė XX a. viduryje, kai į filosofines problemas kai kurie mąstytojai pasiūlė žvelgti išimtinai per kalbą ir jos analizę, atsisakant metafizikos.

Po Antrojo pasaulinio karo Britanijoje iškilo grupė filosofų, kurie, įkvėpti Ludwigo Wittgensteino, daugiausia dėmesio skyrė kalbos tyrinėjimams. Vienas pagrindinių jų įsitikinimų buvo, kad filosofinės problemos kyla būtent

iš netinkamo kalbos vartojimo ir supratimo, tad filosofinių problemų analizavimas iš tiesų reiškia kalbos analizę. Tinkamai taikoma ir suprantama *kasdienė kalba* (angl. *ordinary language*) leistų visiškai išvengti tokių problemų.

Pats kasdienės kalbos filosofijos judėjimas, kurį galima suprasti kaip tam tikrą analitinės filosofijos fazę, prasidėjo Kembridžo universitete. Čia dėstė Wittgensteinas, o jo mintys padarė didelę įtaką vėlesniems kasdienės kalbos filosofijos plėtotojams. Iš tiesų, ankstyvasis – Kembridžo – kasdienės kalbos filosofijos etapas net kartais vadinamas vitgenšteiniškuoju. Tiesa, kasdienė kalbos filosofija laikoma ne tiek filosofijos šaka, kiek metodologija, savo dėmesio centre turinti kalbą ir su jos analize susijusius klausimus.

Jos šaknimis galima laikyti, nors tai ir atrodytų paradoksalu, mintis vokiečių matematiko Gottlobo Frege'ės XIX a. darbe „Aritmetikos pagrindai“ (1884). Kai kurių manymu, būtent šios knygos 62-ame paragrafe pasakoma tai, kas duoda pagrindinį impulsą lingvistiniam posūkiui filosofijoje, t. y. perėjimui nuo tradicinių filosofinių problemų apmąstymo, kurios buvo susijusios su esmėmis, prie kalbos analizavimo. Frege'ė savo darbą pradeda užklausdamas apie skaičiaus prigimtį. Kitaip tariant, „kas yra skaičius?“ Jo manymu, tikras nesusipratimas, kad skaičiai naudojami jau tiek laiko, o niekas negali pasakyti, kas pats skaičius yra. Problema ta, kad į tokį klausimą atsakymo ieškoti yra dar ir beviltiška. Tad tokį metafizinį klausimą reikėtų keisti kitu – lingvistiniu. Frege'ė rašo: „Kadangi žodžiai prasmę gali turėti tik teiginio kontekste, mūsų problema tampa tokia: nustatyti teiginio, kuriame pasirodo skaičius-žodis, prasmę“ (1884, pastr. 62). Taip nuo tradiciškai filosofinių klausimų apie esmes, substancijas ir pan. kėlimo ir nagrinėjimo pereinama prie kalbos analizės.

Pasak Raymondo Monko, pirmasis supratęs Frege'ės mintį ir tai eksplikavęs buvo britų filosofas Bertrandas Russellas (Mulhall, Monk ir Tanney 2013). Russellas pradėjo kalbėti apie reikmę performuluoti filosofiskai problemiškus teiginius į aiškesnius, kurie, bent jau taip manyta, turėjo būti mažiau problemiški. Tokia kasdienės kalbos analizė ar perrašymas į skaidrius teiginius, kurių tiesa gali būti nustatoma su visišku tikslumu, turėjo padėti prasimušti pro gramatinę formą ir pasiekti loginę formą, kurią gramatinė iškreipia. Nuskaidrinimas galimas per *idealią kalbą*, kuri turėtų būti aiškesnė ir kur kas tiksliau atspindėti realybę nei kasdienė kalba, paieškas ir tinkamą jos vartojimą.

Prie viso šito Russellas pridėjo mintį, kad paprasčiausias teiginio teisingos loginės formos dalys atitinka paprasčiausias realybės sudedamąsias dalis. Šios teiginių dalys reprezentuoja atitinkamas realybės dalis. Minėtos idėjos sudarė filosofo *loginio atomizmo* teorijos rėmus. Loginio atomizmo esmė buvo

gebėjimas tinkamai įstatyti kalbą į teisingą jos loginę formą, kuri, šitaip atspindėdama realybę, leistų mums perskaityti ontologinę realybės struktūrą. Pagrindinė tokios teorijos prielaida ir idealios kalbos paieškų akstinas buvo tas, kad esminė kalbos funkcija yra reprezentuoti pasaulį, koks jis yra. Turima omenyje, kuo idealesnė kalba, tuo ji tiksliau atitinka realybę.

Šias idėjas vėliau išplėtojo ir joms daugiau substancijos suteikė Ludwigas Wittgensteinas. „Loginiame filosofiniame traktate“ (2010) jis pasaulį apibūdina kaip faktų, o ne daiktų visumą. Faktas, o tokių gali būti tiek atominių, tiek molekulinių (sudėtinių), yra tam tikros būsenos (angl. *state of affairs*) egzistavimas. Šios būsenos yra objektų arba daiktų kombinacijos, tačiau jie tėra šių būsenų sudedamosios dalys. Žodžiai tuos daiktus pavadina. Problema ta, kad vienas žodis gali pavadinti daug skirtingų daiktų, todėl iškyla idealios kalbos poreikis, kur vienas žodis atitiktų vieną daiktą realybėje. Minėtus faktus mes įsivaizduojame (angl. *picture*), o tas mums išskylantis įvaizdis yra realybės modelis. Jame randame tam tikrų elementų, kurie reprezentuoja objektus, daiktus. Šis įvaizdis yra tam tikra būseną (angl. *state of affairs*), t. y. faktas. Tad turi būti atitikimas tarp įvaizdžio ir to, ką jis vaizduoja. Kyla klausimas, koks santykis yra tarp įvaizdžio ir objektyvios situacijos (angl. *state of affairs*)? Kadangi šis kognityvinis įvaizdis gali būti sudarytas iš žodžių, reikia loginės kalbos formos, kuri atitiktų loginę situacijos (angl. *state of affairs*) formą. Tiesa, egzistuoja ne tiek kalbos ir situacijos atitikimas, kiek tam tikras jų formų susipynimas – realybė turi loginę kalbos formą ir joje yra vaizduojama. Tai žinoma kaip Wittgensteino *vaizdinio teorija* (angl. *Picture Theory*).

„Traktato“ pabaigoje jis tarsi apibendrina šio veikalą mintį ir nurodo, kad teisingas filosofinis metodas būtų sakyti vien tai, kas gali būti pasakyta, t. y. gamtos mokslų teiginius, ir tai, kas neturi nieko bendro su filosofija. Negana to, jei kas nors ryžtųsi pasakyti ką nors metafiziško, reikia parodyti, kad jam nepavyko savo teiginiuose suteikti ženklams jokios prasmės. Pasak Wittgensteino, nors tai ir nemalonu adresatui, tai yra vienintelis teisingas filosofinis metodas. Filosofas prideda, kad tas, kuris teisingai supras „Traktate“ pateikiamus teiginius, atpažins, jog ir jie yra beprasmiški ir buvo reikalingi tik užkopti ten, iš kur galima matyti, tad dabar turi būti nuspirti tarsi lipti padėjusios kopėčios. Galiausiai, viską užbaigia žodžiais: „Apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti“ (2010, 90).

Tokia metafizikos kritika padarė didelę įtaką *Vienos rateliui*, kuris plėtojo loginio pozityvizmo arba loginio empiricizmo doktriną. Šiai grupei, kuriai priklausė tokie žmonės kaip Rudolphas Carnapas, Moritzas Schlickas ir kt., labiausiai rūpėjo mokslo filosofija, epistemologija, logika. Skirtingai nei to meto Kembridžo filosofai, ratelio nariai norėjo ne performuluoti klausimus ir

su metafizika elgtis griežčiau, filosofiją vykdant tiksliau, bet absoliučiai atsisakyti metafizikos. Pasak pozityvistų, ir čia jie jau skyrėsi nuo Wittgensteino, metafiziniai teiginiai yra nesąmoningi, beprasmingi ne dėl to, kad bando pasakyti tai, kas negali būti pasakyta, bet todėl, kad jie negali būti empiriškai patikrinti, verifikuoti. Tikri, faktiniai teiginiai sako kažką apie pasaulį ir gali būti empiriškai patikrinti – patvirtinti arba paneigti; jie atitinka pasaulį, koks jis yra, todėl turi turinį. Tad, remiantis empiricistine prasmės teorija, teiginio prasmė yra jo verifikacijos metodas, o laikantis verifikacijos principo – jei teiginys negali būti empiriškai patikrintas, jis yra beprasmis.

Apskritai, remiantis loginio pozityvizmo teorija, dauguma tradicinių filosofinių klausimų ir teiginių nėra nei teisingi, nei neteisingi. Jie yra tušti, beprasmingi. Tad filosofijai lieka kalbos analizavimas ir kritika. Ji atlieka pagalbinę funkciją, atskirdama, kurie žodžiai yra prasmingi, t. y. turi empirinio atitikimo galimybę, o kurie – ne. Prasmingi teiginiai tada deleguojami atitinkamiems mokslams, kurie gali verifikuoti jų teisingumą ar neteisingumą. Iš to kyla, kad teisingų teiginių visuma yra gamtos mokslų visuma. Filosofija, savo ruožtu, yra ne doktrinų rinkinys, bet veikla. Ji nebando atvaizduoti tikrovės, nes tai yra mokslo prerogatyva. Mokslas negali nieko pasakyti nei apie religinius, nei apie etinius teiginius, nes jie nėra empiriškai patikrinami. Todėl, pavyzdžiui, visi teiginiai apie moralę yra paprasčiausiai beprasmingi. Tokia kalba yra susijusi su kalbančiojo jausmais, o ne su tuo, kaip yra iš tikrųjų. Visas šis pozityvistų įdirbis tik dar labiau išskėlė idealios kalbos reikšmę. Tokia kalba turėjo padėti formuluoti aiškius ir tikslus teiginius, leidžiančius kalbėti prasmingai, išvengiant nesusipratimų ir beprasmių metafizinių svaičiojimų.

Kasdienės kalbos filosofija tokiame kontekste kaip tik ir radosi kaip atsakas idealiai kalbai. Paradoksalu, kad Wittgensteinas buvo vienas tų, kurie pradėjo ją kritikuoti. Antrąją jo minties raidos fazę žymi jo darbas „Filosofiniai tyrinėjimai“ (1958), kuriame skeptiškai atsiliepiama apie idealios kalbos projektą ir siūloma grįžti prie kasdienės kalbos. Tad tam tikra prasme kasdienės kalbos filosofija gimė iš savikritikos. Tiesa, metodologiškai tiek idealios, tiek kasdienės kalbos teorijos savo dėmesio centre laikė būtent kalbą, o jas pasitelkus ir buvo atliktas jau minėtas lingvistinis posūkis, kurio pagrindinė mintis ta, kad kalbos tikros filosofinės problemos iš tiesų yra lingvistinės problemos. Be to, abiejų teigimu, filosofinės problemos kyla būtent iš netinkamo, neteisingo kalbos vartojimo, taikymo. Tačiau, nors, pavyzdžiui, pozityvistai visiškai atmetė bet kokius metafizinius teiginius, kasdienės kalbos filosofai juos vertino kaip užslėptą nekasdienės kalbos vartojimą, reikalingą tinkamo vertinimo kriterijaus, o ne kaip visiškai atmestiną. Be to, kasdienės kalbos filosofams joks teiginys negali būti

priskirtas kokiai nors kategorijai pats savaime. Jie, sekdami Wittgensteinu, pabrėžė, kad teiginio turinys yra nusakomas tuo, kaip jis yra vartojamas kalboje, jo kontekstu.

Su tuo susijęs Wittgensteino terminas *kalbos žaidimai*. Tai reiškia, kad analizuojant kalbą reikia žiūrėti ne į paskirus žodžius ar teiginius, tačiau į tai, kaip jie vartojami kalboje, sakinių ir situacijos kontekste. Mąstytojas „Filosofiniuose tyrinėjimuose“ bando atsitraukti nuo to, kaip filosofai anksčiau žiūrėdavo į žodžius, kurie kalba apie dalykų esmę ar prigimtį, taip sukeldami problemų, ir stebi, kaip tie teiginiai vartojami gyvenime, kasdienėje kalboje.

Pats terminas *kasdienė* nebuvo vienodai suprantamas visų judėjimo atstovų. Pasak Stepheno Mulhallo, *kasdienė* nereiškė nekasdieniškos, specializuotos ar techninės kalbos. Taip pat nebuvo kalbama apie tai, kad fizika ar matematika negali turėti savo terminijos. Kasdienė kalba kontrastuoja su dviem dalykais. Pirmiausia, su kalbos perrašymu į formalią skaičiuotę ir, antra, su metafiziniais teiginiais (2013). Filosofams reikia nustoti operuoti metafiziniais teiginiais, nereikia ieškoti ir idealios kalbos, kuri atitiktų realybės loginę formą, bet grįžti prie kasdienės kalbos, kuria gali būti pasakyta kas nors prasmingo. Kasdienės kalbos filosofija yra būdas suprasti priemones, kuriomis filosofija yra „daroma“. Ji kreipia dėmesį būtent į tai, kaip žodžiai yra vartojami ir kokią prasmę įgauna atitinkamame kontekste.

Kiek vėliau vėlyvosios vitgenšteiniškosios Kembridžo kasdienės kalbos filosofijos idėjos pasiekė ir Oksfordą. Čia prasidėjo kitas kasdienės kalbos filosofijos etapas, kuris buvo savarankiškesnis ir labiau koncentruotas į Wittgensteino idėjų pritaikymą filosofijai, jos problemoms spręsti, o ne tų problemų ištirpdimui. Oksfordo kasdienės kalbos filosofija vis dar iš esmės rūpinosi kalba ir jos vartojimu, tačiau atsisakė idėjos, kad neįmanomas joks filosofinis žinojimas. Nepaisant to, jie vis dar laikė, kad filosofinis kalbos vartojimas gali sukelti neaiškumų, tad liko prie minties, kad kasdienės kalbos analizavimas gali padėti ją išspręsti.

Vienos pagrindinių Oksfordo figūrų šiame kontekste buvo J. L. Austinas, Gilbertas Ryle'is ir Peteris Strawsonas. Dėl savo įtakos kaip pavyzdys toliau bus imamas pirmasis. Jis išplėtojo vadinamąją *kalbos aktų teoriją*, kurios pamatinės idėjos randamos jo veikale „Kaip daryti daiktus žodžiais“ (1962) (angl. *How to Do Things with Words*). Pasak Austino, kalba nėra skirta vien apibūdinti ar faktams apie pasaulį nurodyti, tačiau ja galime atlikti ir tam tikrus veiksmus, pavyzdžiui, liepti, pažadėti, perspėti ir t. t., tad suskirstė įvairius pasakymus į *konstatyvus*, kai kažkas apibūdinama ar nusakoma, ir *performatyvus*, kai jais atliekamas koks nors veiksmas ar jo siekiama (pvz., „imu tave žmona“ arba „gal gali uždaryti langą?“). Pirmieji gali būti ir teisingi

ir neteisingi, tačiau performatyvams toks kriterijus taikomas būti negali ir labiau tiktų juos vertinti kaip vykusius ir nevykusius.

Kalbą, pasak Austino, galima analizuoti ir pragmatiškai, ne tik semantiškai. Pragmatinė analizė gali būti skirstoma į tris aktus: *lokucinius*, *ilokucinius* ir *perlokucinius*. Lokuciniai aktai yra susiję su situacijos apibūdinimu, ko nors nusakymu, ilokuciniai – su paliepimu, prašymu, kvietimu ir pan., o perlokuciniai – su įtikinimu, privertimu. Austinas pateikia tokius pavyzdžius: „Jis man pasakė: ‘Nušauk ją!’“ (lokucinis), „Jis ragino mane ją nušauti“ (ilokucinis)“ ir „Jis įtikino mane ją nušauti“ (perlokucinis) (1962, 101). Iš pateiktų pavyzdžių ir to, kas pasakyta anksčiau, matoma, kad kalba toli gražu nėra vartojama vien tik deskriptyviai, tačiau turi ir visiškai kitokių funkcijų, leidžiančių atlikti tam tikrus veiksmus ar net įtvirtinti tam tikrą realybę. Pavyzdžiui, jungtuvių atveju, kai egzistuoja visi reikalingi atributai ir sąlygos – liudininkai, valstybės ar Bažnyčios atstovas, turintis įgaliojimus, du sutinkantys tuoktis žmonės ir pan., – vyro ir moters ištartas „sutinku“ įtvirtina naują realybę, t. y. jų santuoką, kuri iki šių žodžių negaliojo. Tad kasdienės kalbos analizė gali padėti išsiaiškinti ir spręsti tam tikras filosofines problemas.

Daiva Tonkūnienė yra apgynusi magistro darbą (2019), kuriame Kierkegaard'o netiesioginę komunikaciją nagrinėja pasitelkusi kalbos aktų teoriją. Autoriaus pastangą ji interpretuoja kaip ilokucinių aktų, kuriais, žinoma, buvo siekiama ir perlokucinių efektų, visumą. Kitaip tariant, visa danų mąstytojo komunikacija (ne tik raštu, bet ir jo paties gyvenimas) buvo skirta komunikuoti krikščionybei. Ja jis siekė, kaip rašo „Požiūrio taške į mano autorinę veiklą“ (2006), atkreipti adresato dėmesį, priversti rinktis, padėti atsidurti akistatoje su Absoliutu – Dievu ir pan., o tam naudojo įvairiausias netiesioginės komunikacijos formas (pseudonimai, ironija, performansai mieste ir t. t.).

Kita vertus, ankstyvoji kasdienės kalbos filosofijos srovė metė iššūkį krikščioniškajai apologetikai, mat jos teiginiai kone išimtinai metafiziniai. Jau minėtas Schaefferis loginį pozityvizmą ir tokią kalbos filosofiją vis dėlto laiko antifilosofijomis, kaip ir egzistencializmą. Autorius pripažįsta, kad jos iš egzistencializmo nekyla, ir net teigia, kad yra šiam priešingos, tačiau jos yra antifilosofijos (tik dėl kitų priežasčių). Pozityvizmas teigia savo žingsnius statantis ant racionalaus pamato, tačiau nesugeba, nebando ir savo paties sistemoje neturi galimybių to pamato pagrįsti. Kitaip tariant, jis ignoruoja pirmąjį žingsnį ir toliau veikia nekliūdamas. Kalbos filosofija, savo ruožtu, nedaro nieko daugiau, išskyrus paruošiamąjį darbą filosofijai. Negana to, neretas kalbos filosofas yra optimistiškas humanistas, nors jo filosofija negali nieko pasakyti nei apie prasmę, nei apie reikšmę. Tad, vertindamas žmogaus

būklę, jis naudojasi savo autoritetu, atlikdamas tikėjimo šuolį, bet ne laikydamasis savo filosofijos principų. Schaefferio manymu, problema ta, kad nors pozityvizmas patyrė krachą, o kalbos filosofija negali pasiūlyti nieko substanyvaus, jo laikų mąstytojai (XX a. vidurio) lyg niekur nieko vadovaujasi pozityvistinėmis prielaidomis, nors tam neturi jokio gero pagrindo (2020, 53–57).

Filosofu Quentino Smitho vertinimu, iki XX a. vidurio akademija tapo beveik visiškai sekuliarizuota. Tačiau amžiaus antrojoje pusėje pasirodžiusios Alvino Plantingos knygos „God and Other Minds“ (1967) ir „The Nature of Necessity“ (1974) pradėjo situaciją keistis iš esmės. Smithas rašo: „Analitiniai filosofai (vyraujančioje analitinėje filosofijoje) teizmą traktavo kaip antirealistinę arba nekognityvistinę pasaulėžiūrą, reikalaujančią ne dievybės, o tik emocinės išraiškos realumo. <...> Akademinės bendruomenės sekularizacija ėmė greitai irti 1967 m. išleidus įtakingą [Alvino] Plantingos knygą apie realistinį teizmą „Dievas ir kiti protai“ (angl. *God and Other Minds*). Filosofams tapo akivaizdu, kad ši knyga parodė, jog teistai-realistai nenusileidžia natūralistams pagal labiausiai vertinamus analitinės filosofijos standartus: sąvokų tikslumą, argumentacijos griežtumą, techninę erudiciją ir nuodugnų originalios pasaulėžiūros gynimą. <...> Šiandien gal ketvirtadalis ar trečdalis filosofijos profesorių yra teistai, dauguma jų – ortodoksiniai krikščionys. <...> Dievas akademinėje bendruomenėje nėra „miręs“; jis grįžo į gyvenimą septintojo dešimtmečio pabaigoje ir dabar yra gyvas ir sveikas savo paskutinėje akademinėje tvirtovėje – filosofijos katedrose“ (2001).

Be abejonės, ne visi sutiktų su tokiu Smitho situacijos vertinimu, tuo labiau kad jis šiuos duomenis grindžia ne statistika, o labiau savo patirtimi. Nepaisant to, jei jis ir nebūtų visiškai teisus, tiesos giją jis užčiuopia. XX a. viduryje universitetinėje aplinkoje vyravusias nuostatas pats Plantinga yra įvardijęs kaip „pozityvistinio antimetafizinio priešiško klestėjimo laikotarpį“ (1985, 19). Jamesas Beilby’is, rašęs trumpą biografinę apžvalgą apie Plantingą kaip apologetą, šitokią aplinką vertina kaip vieną iš dviejų svarbių kontekstinių faktorių, padariusių įtakos Plantingos gyvenimo pasirinkimams ir jo filosofijai. Šeštojo ir septintojo dešimtmečių vyraujančią nuostatą akademiniam pasaulyje jis vertina kaip *antireliginę* ir *antiteistinę*. Tuo metu ne tik buvo mažai krikščionių, užsimančių filosofija, bet ir tai dariusieji vengė teologinių bei religinių temų, nes nenorėjo būti išstumti į akademijos paraštes. Be to, galima paminėti ir bendrą požiūrį į metafiziką bei religinius pasaulio supratimo būdus, kaip nenaudingus ir net nekoherentiškus (2020, 635).

Kaip jau rašė Smithas, Alvinas Plantinga situaciją kardinaliai pakeitė. Ilgametis jo kolega ir draugas filosofas Nicholasas Walterstorffas kalba: „1967 m. išleistą savo pirmąją knygą Alas pavadino „Dievas ir kiti protai“

(angl. *God and Other Minds*). Atkreipkite dėmesį: ne kalba apie Dievą, bet Dievas. Šiandien, praėjus daugiau nei keturiasdešimčiai metų, beveik neįmanoma suvokti, koks drąsus tai buvo žingsnis. Tuo metu ore sklandė kalbos apie kalbą apie Dievą, nes kone visuotinai buvo manoma, kad toks kalbėjimas daro kažką kita, nei duoda nurodą į Dievą ar formuluoja teiginius apie jį. Į šį šurmulį įsitraukė jaunas filosofas ir paskelbė knygą apie Dievą. Knyga pasirodė esanti ne mažiau įtakinga negu buvo drąši. Neilgai trukus apie kalbėjimą apie Dievą daug kalbėjo tik Wittgensteino religijos filosofai; kiti kalbėjo apie Dievą“ (2011, 256–257).

Minėtoje knygoje „pagrindinis argumentas yra pariteto argumentas: jei racionalu tikėti kitais (žmonių) protais, tai racionalu tikėti Dievu; racionalu tikėti kitais (žmonių) protais, todėl racionalu tikėti Dievu. Šis veikalas suvaidino lemiamą vaidmenį keičiant pagrindinę analitinės religijos filosofijos temą nuo religinės kalbos prie religinio tikėjimo epistemologijos. Nuo to laiko religinio tikėjimo epistemologija tebėra pagrindinė analitinės religijos filosofijos tema“ (2011, 257). Šis, jau kitas, lingvistinis posūkis nuo kalbos apie kalbą apie Dievą prie kalbos apie Dievą turėjo ir didžiulę įtaką ne tik filosofijai, bet ir tam, kaip filosofija yra „daroma“ bei, pagal implikaciją, ir apologetikai.

Justinas Beilby'is (2020, 484–487) skiria keturias pagrindines apologetikos sritis, kurioms Plantingos įtaka atpažįstama labiausiai: religinė kalba, blogio ir kančios problema, mokslo ir natūralizmo santykis bei religinė epistemologija. Jau minėta, kad daugiausia Plantingos dėka įvyko naujasis lingvistinis posūkis, po kurio imta kalbėti ne apie kalbą apie Dievą, bet apie Dievą.

Plantinga taip pat nemenkai prisidėjo prie to, kad būtų išspręsta loginio blogio ir kančios problema. Ji įprastai formuluojama taip: jei Dievas yra tobulai geras ir visagalis, blogio ir kančios būti negali, nes tai – loginis prieštaravimas. Pasiūlytas sprendimas, dažnai vadinamas *laisvos valios gynyba* (angl. *free will defense*), į jį atsako maždaug taip: nors teoriškai ir įmanoma įsivaizduoti, kad galėtų egzistuoti tokių pasaulių, kuriuose būtų daugiau gėrio nei blogio, logiška manyti, kad net visagalis Dievas tokių pasaulių negalėtų sukurti, jei juose egzistuotų ir reikšmingą laisvą valią turinčių žmonių. Kitaip tariant, jei žmogus iš tiesų gali daryti prasmingus moralinius pasirinkimus, tam, kad pasaulyje nebūtų blogio ir kančios, Dievui gali tekti apsiriboti sukuriant, pavyzdžiui, du žmones, nes, jei būtų sukurtas trečias, situacija galėtų radikaliai pasikeisti. O jei Dievas sukurtų tik tokius asmenis, kurie renkasi vien gėrį, kiltų klausimas, ar jie iš tiesų gali rinktis (reikšmingai) laisvai.

Įsiterpdamas į diskusijas apie mokslo ir tikėjimo santykį, Plantinga taip pat pateikė įtakingų įžvalgų. Jo teigimu, mokslas ir religija (krikščionybė) vienas kitam neprieštarauja ir netgi dera kur kas geriau nei natūralizmas ir mokslas. Su mokslu nedera tik tam tikri bibliinių tekstų interpretavimo būdai (pvz., kad žemė yra kelių tūkstantmečių amžiaus), o krikščioniška pasaulėžiūra geriau atsako į klausimą, kodėl žmogaus kognityviniai gebėjimai apskritai geba ką nors sužinoti ir suprasti apie pasaulį. Negana to, Plantinga taip pat pagrindė, kad metodologinis natūralizmas nebūtinai yra vienintelė tinkama prieiga mokslininkams. Jo supratimu, nėra nė vienos religiškai neutralios disciplinos, tad save riboti, remiantis tik daliniu žinojimu ir atsisakant to, ką siūlo religija, nėra protinga. Jis taip pat pasiūlė ir evoliucinį argumentą prieš natūralizmą, parodydamas, kad evoliucija ir būtent jis, o ne religija, yra nesuderinami. Remiantis evoliucine paradigma ir superšant ją su metafiziniu natūralizmu, mūsų įsitikinimus generuojantys mechanizmai turėtų būti varomi aklo siekio išgyventi, o ne tiesos paieškų. Tad jais mes pasitikėti iki galo negalime. Tai reiškia, kad negalime pasitikėti ir savo įsitikinimais dėl evoliucijos ir natūralizmo.

Galiausiai, Plantinga pasiūlė tokią religinės epistemologijos sampratą, kuri apologetikai „<...> yra svarbi dviem aspektais. Jis įvardija tam tikrą galimybę, kaip krikščioniškas tikėjimas gali būti pagrįstas, šitaip neutralizuodamas teiginį, kad krikščioniškas tikėjimas negali turėti pozityvaus episteminio statuso. Jis taip pat parodo, kad ateistai negali tiesiog pateikti *de jure* prieštaravimų krikščioniškam tikėjimui, bet turi argumentuoti, kodėl krikščioniškas tikėjimas yra neteisingas, o tai padaryti yra gerokai sunkiau“ (Beilby 2020, 486). Ta Plantingos įvardyta galimybė, kaip minėta, vadinama *reformuotąja epistemologija*. Ja remiantis, tikėjimas Dievu gali būti laikomas griežtąja prasme baziniu (angl. *properly basic*), net ir neturint jokių papildomų įrodymų tam pagrįsti. Autoriaus teigimu, mes kaip epistemiškai pateisinamus primame įvairiausius įsitikinimus, pavyzdžiui, kad egzistuoja kiti protai, ne tik mūsų pačių. Tokiam įsitikinimui mes negalime pateikti jokių konkrečių argumentų, tačiau esame linkę jį priimti nekvestionuodami, kaip griežtąja prasme bazinį. Knygoje „Dievas ir kiti protai“ daroma tokia išvada: „<...> jei mano įsitikinimas (angl. *belief*), kad egzistuoja kiti protai, yra racionalus, tokiu atveju toks yra ir mano tikėjimas (angl. *belief*) Dievu. Akivaizdu, kad pirmasis yra racionalus, vadinasi, kad toks yra ir antrasis“ (Plantinga 1967, 46:271).

Taip svarstydamas, amerikiečių filosofas suabejoja ateistų nubrėžtomis griežtąja prasme bazinių įsitikinimų ribomis ir atskleidžia, kad yra ir kitokių variantų, kurie, taikant tuos pačius kriterijus, niekuo nenusileidžia įprastai priimamiems. Čia kyla klausimas, kaip dera apibrėžti griežtąja prasme

bazinius įsitikinimus arba *nulinį lygmenį*? Ieškodamas atsakymo, Descartes'as nusprendė suabejoti viskuo, kol kaip tą nulinį lygmenį pasiekė patį save; tiksliau – savo paties mąstymą, kuris nurodo ir mąstantįjį. Nors Descartes'as, panašu, ir nesutiktų su Plantingos teiginiu, kad vienas iš griežtąja prasme bazinių įsitikinimų yra tikėjimas, jog egzistuoja ir kiti protai, amerikiečiui tai neturėtų būti problema. Jis nesiremia kraštutiniu skepticizmu, bet sveiku protu, į kurį apeliavo ir Aristotelis, teigdamas, kad kiekvienas sveiko proto žmogus skiria, ką reikia įrodinėti ir ko ne. Žinoma, ne kiekvienas įsitikinimas, priskiriamas prie griežtąja prasme bazinių, yra vienodai tikėtinas, tačiau kalbant apie teizmą ir ateizmą, visiškai nėra aišku, kodėl pirmoji pozicija, kaip pradinė, yra blogesnė negu antroji. Pozicijos tikėtinumą reikia pagrįsti, bet neužtenka teigti, kad ji tiesiog yra neracionali.

Pavyzdžiui, jei Dievas yra ir sukūrė mus turinčius gebėjimą susiformuoti įsitikinimą, kad jis egzistuoja, yra pagrįsta manyti, jog toks įsitikinimas yra griežtąja prasme bazinis. Tiesa, krikščionys turi daugiau ir dar konkretesnių įsitikinimų, tokių kaip Jėzaus mirtis už jų nuodėmes, jo prisikėlimas iš mirusiųjų ir pan. Šie, vadinamieji religiniai, įsitikinimai susiformuoja ne tiesiog svarstant apie pasaulį, bet „<...> jie kyla iš Šventosios Dvasios darbo, kuri priverčia mus patikėti ir priimti tas didžias Evangelijos tiesas. Šie įsitikinimai nėra įprastų mūsų noetinių gebėjimų veiklos rezultatas, bet antgamtinė dovana. Krikščionis, kuris gavo šią tikėjimo dovaną, žinoma, bus pateisintas (paprasčiausia šio žodžio prasme) tikėdamas taip, kaip tiki. Čia nėra nieko prieštaraujančio episteminėms ar kitoms pareigoms. Tiesą sakant, priėmus šią tikėjimo dovaną, gali būti ne jo jėgoms nuo tokio įsitikinimo susilaikyti“ (Plantinga 2008, 202).

Remiantis tokiu požiūriu, krikščionis ne tik gali būti laikomas racionaliu, laikydamasis savo religinių įsitikinimų, bet jiems nereikia ir jokių papildomų įrodymų. Čia apologetikai kyla esminė problema: jei tikėjimas yra Dievo dovana ir jam nereikia jokių argumentų, kokią prasmę turi pati apologetika?

Būtų galima pamanyti, kad Plantinga argumentus atmeta, tačiau tai netiesa. Filosofo teigimu, tai, kad tikėjimui – nei teizmui, nei konkrečiai krikščionybei – nebūtinai argumentai, „nereiškia, kad gerų teistinių argumentų nėra; tiesą sakant, <...> gerų teistinių argumentų yra – bent jau pora tuzinų ar panašiai“ (2009, 203). Kitaip tariant, nors argumentai nėra tikėjimo priežastis ir pamatas, jų ne tik yra, bet ir yra gerų. Žinoma, nėra savaiame suprantama, kas būtent argumentą padaro gerą, ir Plantinga tai pripažįsta. Svarstymų čia galima pateikti įvairių, tačiau ką galima įvardyti, bent jau kalbant iš krikščioniškosios (apologetinės) perspektyvos, yra tai, kokią naudą arba vaidmenį teistiniai argumentai turi. Filosofas įvardija keturis rezultatus, kuriuos jie gali pasiekti (2009, 209):

1. Priartinti žmogų prie teizmo, parodydami, pavyzdžiui, religinių įsitikinimų intelektualinį validumą.
2. Prisidėti prie krikščioniškos filosofijos plėtojimo, atskleisdami sąsajas tarp prielaidų ir argumentų bei nukreipdami tinkame linkme mąstyti apie tam tikrus klausimus iš teistinės perspektyvos.
3. Patvirtinti jau esančius teistinius ar krikščioniškus įsitikinimus.
4. Sustiprinti teistinių įsitikinimų pagrįstumą.

Vienas jo neoficialių mokinių, jau ne kartą minėtas Williamas Lane'as Craigas, sekdamas Plantinga, taip pat laikosi reformuotosios epistemologijos pozicijos, bet netgi dar aktyviau nei pastarasis užsiima pozityviaja apologetika, taikydamas joje tiesioginę komunikaciją. Jo supratimu, vien gynybos neužtenka, mat negatyvioji apologetika atskleidžia tik tai, kuo krikščionys netiki, tačiau neatskleidžia pozityvių įsitikinimų ir nepateikia jiems pagrindimo. Craigas taip pat įvardija keturgubą apologetikos (jau ne vien apologetinių argumentų) vaidmenį (2008, 15):

1. Padeda krikščionims įgyvendinti Didįjį įsakymą, mylint Dievą savo protu.
2. Padeda parodyti netikintiesiems krikščionybės tiesą.
3. Padeda patvirtinti ją jau tikintiems.
4. Padeda atskleisti sąsajas tarp krikščioniškosios doktrinos ir kitų tiesų.

Craigui taip pat svarbi apologetikos įtaka kultūrinei terpei, kurioje apologetiniai argumentai ir Evangelija sklinda. Sekuliarizuotame pasaulyje krikščionybė ir jos teiginiai neretai prilyginami pasakoms apie fėjas ir Kalėdų Senelį, o nuoseklios apologetinės pastangos palaiapsniui tokį požiūrį gali perkeisti, kaip kad jau yra atsitikę minėtu Alvino Plantingos atveju.

Plantingos, Craigo ir kitų šiuolaikinių apologetų argumentai dažniausiai nėra prievartiniai, t. y. vos tik juos išgirdus, nėra jokios galimybės jais netikėti, jei nesinori būti palaikytam neracionaliu. Jie yra tikimybiniai, pateikiantys tokias prielaidas, kurios daug kam galėtų pasirodyti tikėtinos ir vedančios prie loginės išvados arba parodantys, kad (krikščioniškasis) teizmas geriausiai paaiškina turimus duomenis. Šiuolaikinėje apologetikoje racionalaus diskurso pobūdis nebėra toks kaip klasikinio determinizmo, kai iš nekvestionuojamų prielaidų griežtai ir nuosekliai seka išvada, bet nemažai remiamasi tikimybių teorijos teiginiais. Dėl prielaidų ir išvadų galima diskutuoti, tačiau vis dėlto jos nėra atsitiktinės, bet tokios, kurios, panašu, turėtų būti priimtose nemenko kiekio žmonių, kurių kognityvinis aparatas veikia tinkamai. Taip pat galima kalbėti apie tam tikrų duomenų rinkinius, kuriems reikia paaiškinimo, o kaip geriausias jų pasirodo esantis krikščionybėje. Craigas ne kartą yra sakęs, kad apologeto veiklą galima laikyti sėkminga tada, jei jam pavyksta parodyti, kad teizmas ar, konkrečiai, krikščionybė yra labiau tikėtini negu ne.

Kalbant apie teistinius ir krikščioniškus įsitikinimus, pravartu padaryti skirtį tarp įsitikinimų (angl. *belief*) ir tikėjimo (angl. *faith*). Nors iki šiol šios sąvokos vartotos gana sinonimiškai, tačiau, norint pabrėžti tai, kas svarbu Kierkegaard'ui, *belief* ir *faith* gali būti vienas iš raktų, reikalingų atrakinti filosofo siekiamos autentiškos krikščionybės, kurią sunku įgyvendinti, o jos turinių kitam perduoti – apskritai neįmanoma.

Šiek tiek supaprastinant, *belief* būtų galima sieti su kognityvinėmis nuostatomis ir loginiu samprotavimu. Gyvendami savyje aptinkame tam tikrų įsitikinimų (*beliefs*), daugumos kurių pradžios ar priešasčių net neįsivaizduojame. Kita vertus, turime ir tokių įsitikinimų, kurių priešastis ar bent jau procesą, privertusį mus juos priimti, suvokiame gana neblogai. Pagrindiniai mūsų įsitikinimai, kaip antai kad egzistuoja kiti protai, ar kad išorinis pasaulis yra realus, gali būti vadinami griežtąja prasme baziniais. Plantinga teigtų, kad į šią kategoriją patektų ir įsitikinimai, kad Dievas yra, ar net tai, kad Jėzus mirė už žmonių nuodėmes ir prisikėlė. Tokios kognityvinės nuostatos gali būti laikomos racionaliomis net neturint jokių objektyvių įrodymų joms pagrįsti. Teistinių, kaip griežtąja prasme bazinių, įsitikinimų racionalumą sąlygoja prielaidos, kad Dievas yra ir kad jis veikia.

Būtų galima pamanyti, kad apologetika reikalinga tik tais atvejais, kai norima žmogų, neturintį teistinių ar krikščioniškų įsitikinimų, paveikti taip, kad juos priimtų, t. y. susiformuotų tokius *beliefs*, tačiau tai nebūtų tiesa. Pirmiausia, kaip jau minėta išskiriant Plantingos ir Craigo mintis, apologetika naudinga ne tik siekiant įtikinti bedievi, bet gali pasitarnauti ir tikinčiajam. Antra, apologetika nėra skirta tiesiog prigaminti daugiau žmonių, turinčių teistines ar krikščioniškas kognityvines nuostatas. Kaip ne kartą sakyta, apologeto tikslas yra išgelbėti artimą.

Išgelbėti artimą šiame kontekste reiškia padėti adresatui įgyti tikėjimą, tik jau ne *belief*, o *faith* prasme. Apologetas pats tokio gebėjimo neturi, tai – Dievo prerogatyva, mat tikėjimas yra Dievo, o ne apologeto dovana (plg. Ef 2, 8–9). Angliškasis *faith* ir yra tai, ką būtų galima laikyti kierkegoriškuoju tikėjimu. Tokio pobūdžio tikėjimo trokšta pats apologetas, ir būtent tokį siekia perduoti jo neturinčiajam, nors to neretai siekia ir loginės argumentacijos priemonėmis. Tačiau šiuolaikinis apologetas kitame dažniau siekia pažadinti išganymo ilgesį (negatyvioji apologetika), o jį turinčiam parodyti, kad to ilgesio atliepas yra randamas krikščionybėje, o dar tiksliau – Jėzuje Kristuje.

Vėlgi apologetas, į pagalbą pasitelkdamas logiką ir argumentaciją, nesikliauja vien jų jėga. Tai nereiškia, kad jam tinka bet kokios priemonės, o argumentai ir protavimas toli gražu nėra bereikšmiai. Tačiau, kadangi tikslas nėra adresatą vien tik įtikinti priimti tam tikrą idėjų rinkinį, jis supranta, kad

argumentų ir logikos toli gražu nepakanka tam, kad žmogus taptų krikščionimi.

Taip grįžtame prie Kierkegaard'ą kamavusio klausimo, kuriam jis paskyrė visą savo autorinę veiklą: „kaip tampama krikščionimi?“ Krikščioniškosios teologijos kalba kalbant, atsakymas būtų toks: per Šventosios Dvasios atgimdymą (plg. Jn 3). Krikščioniškai žvelgiant, būtent ji ir padaro žmogų krikščionimi ir dar tokiu krikščionimi, apie kurį kalba ir kokių nori būti Kierkegaard'as. Mechanizmas, kaip konkrečiai tai įvyksta, visiškai nėra aiškus, tačiau tokia žiūra padeda išspręsti ir artimo išgelbėjimo klausimą. Šventoji Dvasia – Dievas – dažnu atveju veikia per savo atvaizdus ir bendradarbius (plg. Pr 1), t. y. žmones. Šventoji Dvasia artimo išgelbėjimo darbui gali panaudoti ir apologetinį argumentą, ir pamokslą, ir patirtį, ir Biblijos skaitymą, ir krizinę situaciją, etc.

Apologetai, skirtingai nei galėtų pasirodyti Kierkegaard'ui, nėra tokie naivūs, kad mąstyty, jog tai jie, pasitelkę savo gilią išmintį ir nenuginčijamus argumentus bei taikydami atitinkamas komunikacines technikas, prigaminę naujų krikščionių. Padaryti krikščionimi yra Dievo darbas, bet jis naudoja žmogiškąsias pastangas ir tai, vėlgi kalbant krikščioniškai, yra slėpinys. Apologetas apologetiką taiko iš artimo meilės, vildamasis pažadinti išganymo ilgesį kitame ir parodyti, kur galima rasti jo atliepą. Ir visgi tikrąjį darbą atlieka ne jisai. Panašiai kaip Kierkegaard'as, jis siekia atkreipti dėmesį, tačiau skiriasi jo metodas(-ai). Taip pat būtų galima sakyti, kad konvencinis apologetas, mat apologetu gali būti laikomas ir pats danas, žengia dar vieną žingsnį parodydamas, kad tą dėmesį atkreipti ir tikėti tuo, į ką dėmesys buvo atkreiptas, yra verta ir protinga.

Taigi apologetiką ir Kierkegaard'ą, panašu, galima sutaikyti. Danų filosofas ir teologas, pagal darbe naudojamą apologetikos sampratą, pats būtų laikytinas apologetu, tik taikančiu konkretų – netiesioginės komunikacijos – metodą. Remiantis reformuotąja epistemologija, krikščionybei apskritai nereikalingi jokie įrodymai, tačiau tai nereiškia, kad jų nėra ar kad jie neturi naudos. O krikščionimi tampama, bet kokių atveju, Šventosios Dvasios veikimu ir, nors ne grynai argumentų ir logikos jėga, tačiau jie turi savo vietą ir Dievo gali būti panaudoti artimo išgelbėjimui, kurio ir trokšta apologetas, o dar labiau trokšta jo pats Dievas.

IŠVADOS

- Krikščionišką apologetiką laikomi tikėjimo tiesų gynyba ir pagrindimas, tai darant kūrybiškai ir įtaigiai. Ji gali būti skiriama į negatyviąją ir pozityviąją. Pirmoji tvarkosi su krikščioniškajam tikėjimui metamais iššūkiais ir stengiasi išbudinti sielos išganymo ilgesį tuose, kuriems egzistenciniai klausimai neatrodo verti dėmesio. Antroji siekia pagrįsti krikščioniškąsias doktrinas, vildamasi įtikinti atsakymų ieškantįjį, kad jie randami Jėzuje ir jo Evangelijoje. Apologetika kyla iš biblinio įgaliojimo, yra remiama bibliinių pavyzdžių ir, žvelgiant iš krikščioniškosios pusės, turi praktinės naudos, t. y. iš tiesų padeda atkreipti dėmesį į krikščionybę ir joje ieškoti išganymo vilties, kartu stiprindama ir patį tikintįjį. Ji nėra propagandinė priemonė prigaminti daugiau konvertitų, bet savo atspirties tašką randa Didžiajame įsakyme – mylėti Dievą visa savo esybe, o savo artimą kaip save patį – bei Didžiajame paliepime – padaryti Jėzaus mokiniais visų tautų žmones. Tokia veikla užsiimantis asmuo – apologetas – susiduria su esmine problema: kaip egzistenciškai keičiantį tikėjimą perduoti kitam, mat jokie apologetiniai argumentai to padaryti nėra pajėgūs.
- Apologetinės komunikacijos kontekstu, apie kurį kalbama disertacijoje, turimi omenyje sukrikščioninti, bet jau postkrikščioniški Vakarai. Tokia išvada daroma remiantis socialinių tyrimų duomenimis, įvairių autorių įžvalgomis bei socioreligine pajauta. Atsispiriant nuo filosofo ir teologo Williamo Lane'o Craigo minčių argumentuojama, kad šiuolaikinis Vakarų pasaulis, priėmęs Dievo „mirtį“, neviseškai supranta tokios pozicijos pasekmes, tačiau jas pradeda jausti praktiškai, t. y. vis dažniau patiria absurda. Nepaisant to, kartu gyvena nerūpestingai, neretai ignoruodamas egzistencinių klausimų svarbą. Bažnyčia, turinti būti tiesos, vilties ir prasmės nešėja, pati ne iki galo gerai skaito laiko ženklus ir, ignoruodama esminių klausimų svarbą individui bei visuomenei, tampa mechanistiška ir negalinti pasiūlyti substanyvios egzistencinės pagalbos, kuriai pravarti gali būti apologetika.
- Žymus danų filosofas ir teologas, įžvelgdamas oficialios Danijos Bažnyčios – liuteronų – problemas bei teigdamas, kad jokie religiniai turiniai negali būti perduodami tiesiogiai, kaip sprendimą siūlo netiesioginę komunikaciją. Nors, jo manymu, religinis individas turi tylėti, jis visa savo egzistencija ir kūryba siekia atkreipti dėmesį į Kristų. Taip jis siekia iš egzistencinio ir religinio letargo išbudinti krikščioniją, prikeldamas ją krikščionybei, kurią supranta kaip besąlygiškai reikšmingą

(ar bent jau turinčią tokia būti) individui. Kadangi, Kierkegaard'o supratimu, perduoti tikėjimo kitam neįmanoma, taikant netiesioginę komunikaciją galima perduoti gebėjimą rinktis. Nors autorius stipriai kritikavo apologetiką ir racionalizmą, jis pats protavimo toli gražu neatsisakė, o jo netiesioginės komunikacijos metodas pats savo esme yra apologetinis. Taip yra todėl, kad jis, laikydamasis tiek Didžiojo įsakymo, tiek Didžiojo paliepimo, siekia išgelbėti artimą, tad nori jį įtikinti, nors ir supranta neturintis tokios galios.

- Šiuolaikiniai sėkmingo apologetikos taikymo pavyzdžiai rodo, kad į ją lengva ranka numoti negalima. Išskiriant apologetiką į dvi dalis – negatyviąją ir pozityviąją – galima parodyti, kad jose abiejose gali būti taikoma tiek netiesioginė, tiek tiesioginė komunikacija. Sėkmė čia nereiškia masinės konvertitų, kurie sugeba atkartoti iškaltas teologines tiesas, gamybos. Ji, viena vertus, suprantama kaip tam tikras pokytis tiek individo, tiek visuomenės gyvenime, kai skiriama daug dėmesio krikščioniškiesiems atsakymams į didžiuosius gyvenimo klausimus. Kita vertus, kai apologetinėmis pastangomis pavyksta parodyti, kad krikščionybė yra labiau tikėtina negu ne. Šiuolaikiniai, konvenciniais pavadinti, apologetai, tokie kaip Alvinas Plantiga ar Williamas Lane'as Craigas, nėra tokie naivūs, kad mąstytojų, jog patys argumentai ar gryna logika asmenyje gali įvykdyti egzistencinį pokytį. Remdamiesi reformuotąja epistemologija, jie teigia, kad krikščionybei argumentai būtini apskritai nėra. Tikintysis gali būti tikras, kad krikščionybė yra teisinga vien dėl to, kad jo vidiniam Pačiam tai paliudija Šventoji Dvasia. Tačiau tai nereiškia, kad argumentų nėra ar kad jų reikėtų atsisakyti. Argumentų, pasak mąstytojų, yra ir yra gerų, o egzistenciniam pokyčiui padaryti Dievo Dvasia gali panaudoti ir juos. Ši prieiga leidžia atsakyti į Kierkegaard'o metamą iššūkį krikščioniškajai apologetikai.
- Galiausiai, tokiems autoriams kaip Kierkegaard'as ar Pascalis rūpėjusius egzistencinius klausimus, turinčius besąlygišką reikšmę individui, akademijoje verta svarstyti platesniu mastu ir ne tik griežtai objektyviai, visiškai atsiribojant nuo atsakymų į juos keliamų implikacijų. Šiuolaikinį žmogų draskančiam egzistenciniam nerimui įveikti galima rasti ne tik cheminių vaistų, o svarstytinu verta laikyti ir krikščioniškąjį-evangelinį atsakymą, kurio pagrindimu užsiima apologetika.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

- Alekna, Darius, ir Vytautas Ališauskas. 2003. *Bažnyčios tėvai. Antologija*. Vilnius: Aidai.
- „Almost Half of Practicing Christian Millennials Say Evangelism Is Wrong“. 2019. Barna. 2019 m. www.barna.com/research/millennials-oppose-evangelism/.
- Andrijauskas, Antanas, sud. 2006. *Egzistencijos paradoksai: Kierkegaard'o filosofijos interpretacijos*. Vilnius: Versus Aureus.
- Asakavičiūtė, Vaida. 2015. „EGZISTENCINIO TIKĖJIMO SLĖPINYS KIERKEGAARD'O FILOSOFIJOJE Mystery of Existential Faith in Kierkegaard 's Philosophy“, nr. 86: 29–34.
- „Atanaziškasis tikėjimo išpažinimas“. s.a. Lietuvos evangaikų liuteronų bažnyčia.
- Atėnagoras Atėnietis. 2003. „Krikščionių užtarimas“. *Bažnyčios tėvai. Antologija*, 193–206. Vilnius: Aidai.
- Augustinas, Aurelijus. 2004. *Išpažinimai*. Aidai.
- Augustine of Hippo. 1887. „St. Augustin's City of God and Christian Doctrine“. *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, sudarė Phillip Schaff. T. 2. Buffalo: Christian Literature Company.
- Augustine of Hippo, Saint. 1968. „The Teacher“. *Saint Augustine. The Teacher. The Free Choice of the Will. Grace and Free Will*, 59:1–62. Washington D. C.: Catholic University Of America Press. <https://doi.org/10.1093/nq/s6-X.252.329-i>.
1982. *Eigthy-three Different Questions*. Washington D. C.: Catholic University Of America Press.
- Augustine, Saint. 1991. „On the Literal Interpretation of Genesis: an Unfinished Book“. *On Genesis, The Father*, 143–90. Washington D. C.
- Austin, J. L. 1962. *How to do Things with Words. How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Beilby, James. 2020. „Alvin Plantinga. Christian Philosophy as Apologetics“. *The History of Apologetics.: A Biographical and Methodological Introduction*, sudarė Benjamin K. Forrest, Joshua D. Chatraw, ir Alister E. McGrath, 633–47. Grand Rapids: Zondervan.
- Bergson, Henri. 2014. *Juokas. Studija apie komizmo reikšmę*. Vilnius: Vaga.
- BibleProject. s.a. „How to Read the Bible: The Parables of Jesus“. BibleProject. <https://bibleproject.com/view-resource/347/>.
- Biblija arba Šventasis Raštas*. 1999. Ekumeninis. Vilnius: Lietuvos Biblijos Draugija.
- Buber, Martin. 1998. *Dialogo principas I. Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis.

- Camus, Albert. 2019. *Sizifo Mitas*.
- Cowan, Steven B., sud. 2000. *Five Views on Apologetics*. Zondervan.
<https://www.scribd.com/read/170437505/Five-Views-on-Apologetics>.
- Craig, William Lane. 2008. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. 3rd leid. Wheaton: Crossway.
- Dawkins, Richard. 1995. *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*. London: Weidenfeld & Nicolson.
2016. *The God Delusion*. 10th leid. London: Transworld Publishers.
- Diamond, Malcolm L. 1964. „Kierkegaard and Apologetics“. *The Journal of Religion* 44 (2): 122–32. <https://www.jstor.org/stable/1200281>.
- Elwell, Walter A., ir Barry J. Beitzel. 1988. „Sign“. *Baker Encyclopedia of the Bible*. Baker Book House.
- Fiene, Hans. 2015. „The Use of Snark in Lutheran Confession“. YouTube. 2015 m.
- Frege, Gottlob. 1884. *The Foundations of Arithmetic*.
- Geisler, Norman. 2014. „12 Points That Prove Christianity Is True“. Legacy Trainer.
- Guinness, Os. 2015. *Fool's Talk: Recovering the Art of Christian Persuasion*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Hartog, Paul A. s.a. „Martyr“. *The Lexam Bible Dictionary*.
- Holm, Anders. 2013. „Kierkegaard and the Church“. *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, sudarè John Lippitt ir George Pattison, 112–28. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199601301.013.0007>.
- Holms, Arthur. 2015. „A History of Philosophy | 21 Augustine's Christian Philosophy“. YouTube. Wheaton College. 2015 m.
- Holms, Arthur F. 2015a. „A History of Philosophy | 19 Neo-Platonism and the Church Fathers.“ YouTube. Wheaton College.
https://youtu.be/nA5_VgJAcU.
- 2015b. „A History of Philosophy | 20 Augustine and Neo-Platonism“. YouTube. Wheaton College. <https://youtu.be/QpBvJs4Pu-4>.
- Jaspers, Karl. 1998. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Pradai.
- Juzefovič, Agnieška. 2006a. „NETIESIOGINĖS KOMUNIKACIJOS YPATYBĖS I: AUTORIAUS SANTYKIS SU TEKSTU IR SKAITYTOJU“. *LOGOS*, nr. 45: 144–54.
- 2006b. „NETIESIOGINĖS KOMUNIKACIJOS YPATYBĖS II: ŽAIDIMAS PSEUDONIMAS, AFORIZMAIS, METAFOROMIS IR IRONIJA“. *LOGOS*, nr. 46: 188–200.

- Kardelis, Naglis. 2008. *Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai*. Vilnius: Naujasis Židinys-Aidai.
s.a. „Kinikai“. *Visuotinė lietuvių enciklopedija*.
- Kaufmann, Walter. 2011. „Walter Kaufmann: Discussion of Existentialism, part 1 of 5“. *SocioPhilosophy*. 2011 m. <https://youtu.be/eOUaNRVLY48>.
- Kellenberger, J. 1984. „Kierkegaard, indirect communication, and religious truth“. *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (2).
- Kenterberietis, Anzelmas. 1996. *Proslogionas*. Aidai.
- Kierkegaard, Søren. 1967. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*.
2000. *Filosofiniai trupiniai arba truputis filosofijos*. Vilnius: Aidai.
2002. *Baimė ir drebėjimas*. Aidai.
2006. *Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą*. Baltos lankos.
2009. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*.
Sudarė Alastair Hannay. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Cambridge. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511626760>.
2012. „Journalen NB12“. *Søren Kierkegaards Skrifter*, sudarė Johnny Kondrup og Alastair McKinnon Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Elektronis. Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
<http://sks.dk/nb12/txt.xml>.
- Kohler, Kaufmann, ir H. G. Friedmann. 1906. „Pseudo-Messiahs“. *Jewish Encyclopedia*, 251–55.
- Lazarus, Clifford N. 2012. „Think Sarcasm Is Funny? Think Again. Is Sarcasm really Just Hostility Disguised as Humor?“ *Psychology Today*, 2012 m. birželio.
- Lewis, Clive Staples. 2014. *Tiesiog krikščionybė*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai.
- „Lietuvių kalbos išteklių informacinė sistema „E. kalba““. s.a. Dabartinės lietuvių kalbos žodynas. <https://ekalba.lt/dabartines-lietuviu-kalbos-zodynas>.
- Lockhart, Jennifer Ryan. 2011. „Kierkegaard: Indirect Communication and Ignorant Knowledge“. University of Chicago.
- Mackie, Tim, ir Carissa Quinn. s.a. „How to Read the Gospel“. Portland: BibleProject. <https://bibleproject.com/view-resource/337/>.
- BibleProject. s.a. „The Prophets“. Portland: BibleProject. https://d1bsmz3sdihplr.cloudfront.net/media/Study_Notes/The_Prophets_Study-Notes.pdf.

- Mackie, Tim, ir N. T. Wright. s.a. „What Does the Word ‚Gospel‘ Mean?“ BibleProject Podcast. Žiūrėta 2023 m. balandžio 28 d. <https://bibleproject.com/podcast/what-does-word-gospel-mean/>.
- Martyr, Justin. 1885a. „The First Apology of Justin“. *The Ante-Nicene Fathers*, sudarė Alexander Roberts ir James Donaldson, American E. Buffalo: The Christian Literature Company.
- 1885b. „The Second Apology of Justin“. *The Ante-Nicene Fathers*, sudarė Alexander Roberts ir James Donaldson, American E. Buffalo: The Christian Literature Company.
- Morreal, John. 2016. „Philosophy of Humor“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Moseley, Alexander. s.a. „Philosophy of love“. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Mulhall, Stephen, Raymond Monk, ir Julia Tanney. 2013. „Ordinary Language Philosophy“. *In Our Time*, sudarė Melvyn Bragg. BBC Radio 4. <https://www.bbc.co.uk/programmes/b03ggc19>.
- Narbekovas, Andrius, ir Justė Milušauskienė. 2015. „Komunikavimas kaip krikščioniškosios teologijos pagrindas ir šaltinis“. *Soter: religijos mokslo žurnalas* 56 (84): 9–23. [https://doi.org/10.7220/2335-8785.56\(84\).1](https://doi.org/10.7220/2335-8785.56(84).1).
- Naujasis Testamentas. Evangelija pagal Matą ir Evangelija pagal Morkų su komentarais*. 2023. NEV. Vilnius: Lietuvos Biblijos Draugija.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *Linksmasis mokslas*. Vilnius: Pradai.
- „Nikėjos – Konstantinopolio tikėjimo išpažinimas“. s.a. Katalikai.lt. <https://katalikai.lt/tikejimometai/index.php?id=24>.
- Outka, Gene. 2005. „Christian Ethics?“ *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, sudarė William Schweiker. Blackwell Publishing.
- Pascal, Blaise. 1997. *Mintys*. Sudarė Nijolė Keršytė. Aidai.
- Pažeraitė, Aušra. 2016. „Religija ir emancipacija“. Mano teisės. 2016 m.
- Penner, Myron Bradley. 2013. *The End of Apologetics: Christian Witness in a Postmodern Context*. Baker Publishing Group. <https://www.scribd.com/book/235011083/The-End-of-Apologetics-Christian-Witness-in-a-Postmodern-Context>.
- Petraitytė, Astrida. 1997. „Jei Dievas būtų žalias paukštis raudonu snapu. Prof. Arvydas Šliogeris apie Sioreną Kierkegorą“. *Nuo Kierkegaardso iki Kamiu*, 7–28. Pradai.
- Petrauskienė, Jūratė. 2022. „Lietuvos gyventojai 2021 metais“.
- Plantinga, Alvin. 1967. *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God. Religious Studies*. T. 46. Ithaca and

- London: Cornell University Press.
<https://doi.org/10.1017/S0034412509990321>.
1974. *The Nature of Necessity*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198244142.001.0001>.
1985. *Self Profile*. D. Reidel Publishing Company.
1989. *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans.
2008. *Warranted Christian Belief*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library. <https://doi.org/10.1093/mind/110.440.1110>.
2009. „Appendix: Two Dozen (or so) Theistic Arguments“. *Alvin Plantinga*, sudarė Deane-Peter Baker, 203–28. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511611247.010>.
- Platonas. 2009. *Sokrato apologija*. Vilnius: Aidai.
- Pons, Jolita Q. 2006. „Įvadas“. *Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą*. Baltos lankos.
- Pritchard, Greg. s.a. „What Is Apologetics and Why Is It Important?“ *Bethinking*.
- Ramsden, Michael. 2012. „Answering the Tough Questions. Apologetics Defined: A Biblical Mandate for Apologetics.“ C. S. Lewis Institute.
- Ratzinger, Joseph. 2017. „The New Pagans and the Church“. *Homiletic & Pastoral Review*. 2017 m. sausio 30 d.
- Roterdamietis, Erazmas. 2000. *Pagiriamasis žodis kvailybei*. Alma Littera.
- Russell, Bertrand. 1985. „A Free Man’s Worship“. *The Journal Of The Bertrand Russell Archives*, 1819–28.
- Sartre, Jean-Paul. 2005. „Egzistencializmas yra humanizmas“. *Metai*, nr. 2. <http://www.tekstai.lt/zurnalas-metai/117-2005-m-nr-2-vasaris/254-jean-paul-sartre-egzistencializmas-yra-humanizmas-1.html>.
2009. *Šleikštulys*. Vaga.
- Schaeffer, Francis. 2020. *The God Who is There*. The IVP Si. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Sire, James W. 2009. *The Universe Next Door*. 5th leid. Downers Grove: IVP Academic.
- Skinkaitis, Rimas. 2021. *Trejbėje vienas Dievas: dogmos istorija ir teologija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas. <https://doi.org/10.7220/9786094674877>.
- Smith, Quentin. 2001. „The Metaphilosophy of Naturalism“. *Philo* 4 (2): 195–215. <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/philo20014216>.
- Sodeika, Tomas. 2006. „Kierkegaard netiesioginė komunikacija“. *Egzistencijos paradoksai: Kierkegaard filosofinės interpretacijos*, sudarė Antanas Andrijauskas, 223–44. Versus Aureus.

2019. „Lauryno Jacevičiaus konsultacija su Tomu Sodeika dėl baigiamojo magistro darbo“. Kaunas.
- 2022a. „Egzistencinės tiesos gimimas iš nevirties dvasios“. *Arba, arba I*, 6–40.
- 2022b. „Sørenas Kierkegaard’as ir egzistencinės tiesos gimimas iš nevirties dvasios“. *Postsekuliarus būvis*, 93–152. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla. <https://doi.org/https://doi.org/10.15388/vup-book-0030>.
- Søren Kierkegaard Research Centre. s.a. „The Corsair“. Søren Kierkegaard - the global Dane. Žiūrėta 2023 m. balandžio 21 d.
- Sproul, R. C., John Gerstner, ir Arthur Lindsley. 1984. *Classical Apologetics*. Sudarė Jack Stewart. Grand Rapids: Zondervan Corporation.
- Šerpytytė, Rita. 2009. „Religija darkart vien tik proto ribose, arba (ne)mokslinis įvadas į G. Vattimo nihilizmą“. *Tikėti, kad tiki*, 5–27. Vilnius: Dialogo kultūros institutas.
- Šliogeris, Arvydas. 1978. „Ironijos principas S. Kjerkegoro filosofijoje“. *Problemos*, nr. 21: 27–39. <https://doi.org/https://doi.org/10.15388/Problemos.1978.21.6210>.
- Šulcienė, Lina. 2015a. „Disciplina arcani ankstyvosiose sirų ir egipto krikščionių bendruomenėse“. *Logos*, nr. 83: 50–55.
- 2015b. „Slėpinio nekomunikabilumas“. YouTube. 2015 m.
- „Tarptautinių žodžių žodynas“. s.a. Žodynas.lt.
- Tertullian. 1885. „The Prescription Against Heretics“. *Ante-Nicene Fathers*, sudarė Alexander Roberts ir James Donaldson, American R. Buffalo: The Christian Literature Company.
- Tonkūnienė, Daiva. 2019. „Netiesioginė komunikacija religijoje: kierkegoriškoji perspektyva“. Magistro darbas, Vilniaus universitetas.
- Turchin, Sean A., ir Christian Kettering. 2020. „Søren Kierkegaard: Apologetic of Christianity for Christendom“. *The History of Apologetics. A Biographical and Methodological Introduction*, sudarė K. Benjamin Forrest, Johua D. Chatraw, ir Allister E. McGrath, ePub Editi. Zondervan Academic. <https://ereader.perlego.com/1/book/1243058/2>.
- Urbonaitė, Ieva. 2010. „Pusė Lietuvos krikščionių netiki, kad Kristus – gyvas“. Delfi. 2010 m. vasario 2 d. <https://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/puse-lietuvos-krikscioniu-netiki-kad-kristus-gyvas.d?id=33344453>.
- Vattimo, Gianni. 2009. *Tikėti, kad tiki*. Vilnius: Dialogo kultūros institutas.
- „William Lane Craig v Erik Wielenberg | ‚God & Morality‘ | NC State - Feb 2018“. 2018. ReasonableFaithOrg. <https://youtu.be/xHhmuqBW6Dw>.

- Witgenstein, Ludwig. 2010. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Project Gutenberg.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Second Edi. Oxford: Basil Blackwell.
- Wodziński, Cezary. 2007. *Šv. Idiotas: apofatinės antropologijos projektas*. Bookitem. Vilnius: Aidai.
- Wolterstorff, Nicholas. 2011. „Then, Now, and AI“. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 28 (3): 253–66. <https://doi.org/10.5840/faithphil201128325>.
- Wood, Marie. 2017. „Can Christians Be Sarcastic?“ YouTube. 2017 m.
- Wright, N. T. 2011. *Simply Jesus: a New Vision of Who He Was, What He Did, and Why He Matters*. Epub Editi. HarperCollins.

PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS

1. Jacevičius, Laurynas. *Dievo (ne)buvimo reikšmė žmogaus egzistencijai W. L. Craigo požiūriu*. SOTER: religijos mokslo žurnalas 2022, Nr. 82 (110), p. 5–18. [https://doi.org/10.7220/2335-8785.82\(110\).1](https://doi.org/10.7220/2335-8785.82(110).1)
2. Jacevičius, Laurynas. *Humoras kaip būdas mylėti Dievą ir artimą*. SOTER: religijos mokslo žurnalas 2021, Nr. 78 (106), p. 5–20. [https://doi.org/10.7220/2335-8785.78\(106\).1](https://doi.org/10.7220/2335-8785.78(106).1)

SUMMARY IN ENGLISH

The dissertation seeks to provide an *apologia* for Christian apologetics, by justifying its implementation in the secularized Western world. The relevance of such work arises from the fact that even though Christianity to this day, at least according to statistics, remains the largest religion in the world, it is viewed by many as exclusive, narrow-minded, irrational, naïve, delusional, or even evil. At the same time, some of its ideas are progressively being pushed against (e. g., Dawkins 2016). However, being proclamatory at its core, it cannot remain silent. Since the very beginning of the movement, Jesus' followers have been proclaiming highly controversial news that its founder died for the sins of the world, has been raised to life, and is the King of the Universe, inviting all to give allegiance to him. On the other hand, due to being a persecuted Jewish sect, it had to defend and justify its beliefs and practices, while hoping to convince those who heard the news to start following Jesus and become his disciples. This practice is known by the term *apologetics* (gr. *apologia* – verbal defense, a defensive speech), and it has been continuing to this day.

One may think, that in such a context, apologetics would not only be useful for Christians but also welcomed by those critiquing the faith since it is supposed to offer a rational justification for the truth claims of Christianity, and thus respond to criticism. Nevertheless, this does not seem to be the case. Given the secular and pluralistic context of the Western world, the whole notion of proselytization, which can often include apologetics, is deemed intolerant or even oppressive. The term *apologetics* itself now has a prominently negative connotation. For example, several Lithuanian online dictionaries, as one of the primary meanings of the word, offer this definition: “a biased defense or glorification of something to the exclusion of objective analysis” (e.g., *zodynas.lt*).

Thus, how can apologetics, as an integral part of evangelism, be justified? Some say that Christianity already had its time by usurping a monopoly on truth in the West, presenting all its arguments, none of which were convincing, oppressing many by implementing certain moral standards, etc. Since humanity has been disenchanted from this spell and continues progressing, the Christian message and religious values should be reserved only for internal use or, better yet, move toward becoming more inclusive.

Moreover, not only the act of spreading the Christian message or its content but also particular forms of communication are considered unethical. An interesting and noteworthy example is humor, which is sometimes used in evangelism and can even serve the same purpose as a rational argument.

However, humor has been viewed favorably neither by theologians nor by philosophers. Reasons include humor causing one to lose self-control, disrespecting others, being incompatible with the Great Commandment, desecrating the Gospel while demeaning the addressee, and particular Bible passages that warn against jokes and idle talk.

In addition, starting roughly in the 19th and lasting until the mid-20th century, ‘God-talk’ in academia was considered meaningless. This was influenced by the Enlightenment and regained some popularity with the rise of New Atheism at the beginning of the 21st century. Thus, the whole project of apologetics was viewed as futile since it tried to argue for something that could, in principle, be neither argued for nor spoken about.

To make matters worse, challenges to the communicatory aspects of Christianity come not only from outside but also from within. According to the 2018 BARNA survey, almost half of ‘practicing’ Christian millennials agree, at least in part, that it is wrong to proclaim one’s faith to a person of another confessional persuasion to convert him/her (“Almost Half of Practicing Christian Millennials Say Evangelism Is Wrong” 2019). Since apologetics has as its primary goal to remove as many obstacles as possible to believing in Jesus Christ and His Gospel, and doing so by refuting challenges to the Christian worldview, and then convincingly presenting a substantive justification for the truth claims of Christianity, showing it to be superior to other worldviews, this whole project seems (to some) to be either unbelievably arrogant or naively stupid. Thus, it should not be taken seriously or even canceled as hate speech.

In addition to the ethical issue, there is the problem of (mis)communication. As the Danish philosopher and Christian theologian Søren Aabye Kierkegaard famously put it: religious contents cannot be communicated directly (e.g., 2009, Ch. 2). That is, saying that Christ rose from the dead and giving arguments for that fact does not change anything on the existential level for the person hearing the message. Moreover, all arguments have counterarguments, and it is impossible to decide based on them. Hence, according to Kierkegaard, the person needs to make a radical choice, throwing himself into the hands of God in an act that seems to be illogical by also believing in something absurd (like the God-Man dying on the cross for the sins of the world and rising on the third day). Given Kierkegaard’s understanding, a religious individual (by ‘religion’, he meant Christianity) should remain silent altogether (e.g., 2002). Paradoxically, he felt compelled to speak and present Christianity to others, leaving a vast library of written work devoted to that purpose. For that, however, he formulated and implemented a concept of ‘indirect communication’ through which he tried to

pass on the capability to choose by attracting attention to Christ and Christianity (e.g., 2006, 74–75) rather than plainly presenting its truth claims.

Considering this context, the concept and practice of apologetics seems to face some difficult challenges. This dissertation aims to address and respond to them by fulfilling four objectives corresponding to separate chapters within the dissertation.

The first chapter of the dissertation explores the concept of Christian apologetics and presents as well as addresses the problem of the (im)possibility of directly communicating religious contents. It starts by explaining that the Christian mission's nature is inseparable from communication. This is based on the dogma of the Holy Trinity, which allows Christians to claim that God is love (e.g., 1 Jn 4, 8). The triune God has existed in a loving relationship for eternity and does not need to create anybody in order to express or receive love. Humanity, thus, is made not out of need, but rather of the sheer will of God as an outpouring of His love. Its goal, as well as that of every individual human being, is to enter into a loving relationship with God and participate in the life of the Trinity, the eternal community. Man cannot do that himself, but God, out of His love, reaches down in Christ, becoming a human being, and invites all to trust Him, His death and resurrection.

Interestingly, Christ commissions those who have faith/trust in him to go out and make disciples of all nations (Mt 28:16–20), pointing everyone to the true source of love. Thus, the Great Commandment commands Jesus' followers to participate in God's love, while the Great Commission sends them to spread it. This invitation for people to trust in the person and work of Jesus, which allows them to enter into a loving relationship with God, can be called evangelization and often includes apologetics.

Further in the chapter, a brief overview of the concept of apologetics is presented. Christian apologetics in the Anglosphere is frequently divided into two branches: classical and presuppositional (e. g. Sproul, Gerstner, and Lindsley 1984, 183–84). The first direction affirms natural theology and appeals to arguments and evidence to substantiate the Christian truth claims. In contrast, the second attitude seriously questions the human ability to come to faith via reasoning, by emphasizing the sinful human nature. According to it, humans know that God exists but suppress this truth in sin (Rom 1:18). Thus, they need to be exposed to their predicament rather than be intellectually convinced of theism and/or Christianity.

Apologetics can also be differentiated according to its method into positive/offensive and negative/defensive apologetics (e. g., Craig 2008, 23–25). The latter is used to defend the Christian truth claims against various

challenges and is primarily passive. In contrast, the former goes on the attack, so to say, and proactively seeks to convince the skeptic by providing various arguments *for* the truth of Christianity.

Regarding the definition of Christian apologetics, a number of authors offer slightly different variations. Still, it is generally agreed that it has to do with presenting, defending, and substantiating various Christian truth claims as objectively and reasonably as possible. Even though it is primarily a theoretical discipline that tries to expose the rational warrant for the Christian faith, it cannot be detached from its practical application. Therefore, a broader definition of Christian apologetics is used in this work, which includes not only the rational justification for the Christian truth claims, but also views apologetics as the art and science of Christian persuasion (e.g., Pritchard, n.d.; Guinness 2015).

Since, as was already explained, apologetics is not necessarily viewed favorably by Christians and non-Christians alike, this whole project needs an *apologia* of its own. Thus, the first chapter continues by providing one. It consists of several different strands of reasoning: the biblical mandate, biblical examples, and showing that apologetics can be viewed as means to love God and neighbor, that is, to fulfill the Great Commandment. The Bible commands believers always to be ready to give a reason for the hope that Christians have (1 Pt 3:15), to love and glorify God with their minds (Mt 22:37), to defend the true doctrine against falsehood (2 Cor 10:5), etc. Biblical examples include Paul the Apostle, who reasoned with various people (Acts 17:16–17), defended the Gospel verbally (Phil 1:17), and Jesus himself, who rebuked false teaching (Mt 15:6–9) and corrected those who had false beliefs (Mt 22:29), etc. Lastly, since the Christian has a mission to share the Good News about Jesus with his neighbor, he will undoubtedly have to answer various questions about his faith and try to convince his fellow human being of the truth of Christianity by appealing to reason, thus employing apologetics.

Regardless, the famous Danish Protestant theologian and philosopher Søren Kierkegaard viewed direct evangelization and apologetics as futile for several reasons. First, there is an unbridgeable gap between God and a human person, which cannot be crossed by building any sort of epistemological bridge since God is “pure subjectivity” (Turchin and Kettering 2020, 357, cited from Kierkegaard, JP, Vol. 3, L–R, 121). Secondly, God and man are not only separated by ontological quality, but also by sin, which Johannes Climacus – one of Kierkegaard’s pseudonyms – defines as “to be untrue and be guilty of it” (2000, 36). Thirdly, man on his own is incapable of seeking truth or knowing it; only God is the condition because of which man can seek and find it. Lastly, even though it would be possible to have flawless Christian

dogmatics which could be presented convincingly, what of it? According to Kierkegaard, what matters is not truth in itself but *subjective* truth. This means that it must be existentially changing and unconditionally meaningful to its beholder, and such truth cannot be communicated directly (e. g., Kierkegaard 2009, Ch. 2). This poses a severe problem for Christian apologetics from within.

Thus, the first objective is to provide an overview of the concept of Christian apologetics, by discussing the types of apologetics and revealing the issues related to the communication of the religious content through apologetic methods. Christian apologetics is the defense and justification of the truths of the faith creatively and persuasively. It can be divided into negative and positive. The former deals with challenges to the Christian faith and seeks to awaken a longing for salvation in those who do not find existential questions worthy of attention. The latter seeks to justify Christian doctrines to convince the seeker that the answers are to be found in Jesus and his Gospel. Apologetics comes from a biblical mandate, is supported by biblical examples, and, from a Christian perspective, has a practical benefit, i.e., it serves to draw attention to Christianity and to seek the hope of salvation in it while also strengthening the believer himself. It is not a propaganda tool to win more converts, but it finds its starting point in the Great Commandment to love God with all one's being and one's neighbor as oneself and in the Great Commandment to make disciples of Jesus of all nations. The apologist who engages in such an activity is faced with a fundamental problem: how to communicate an existentially transforming faith to another since no apologetic argument can do so.

The dissertation's second chapter explores the context of communication, by drawing upon insights from William Lane Craig and Joseph Ratzinger. The context that the work addresses is Christianized but already post-Christian West. The secularization of the West seems to have had the opposite effect of what it was supposed to bring: instead of freedom from all bonds and unrestrained joy, people seem to become more lost and anxious. This can be tied to the idea that all is absurd if God does not exist. The death of God, identified as such by Nietzsche, has brought the precise effects about which he was prophesying in *Gay Science* (1995). Existential angst is a constant companion of the Westerner, one of the reasons for which is the loss of absolutes which can only be grounded in God.

This idea is then explored with the help of the famous contemporary American theologian, philosopher, and apologist, William Lane Craig, who claims that if there is no God, human existence is absurd (e.g., 2008, pt. 2). He supports this idea by pointing out that, if God does not exist, human life

has no meaning, no value, and no purpose, as there is nowhere to ground the meaning, value, and purpose. This conclusion, following naturally from an atheistic framework, would even be accepted by such atheists as Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Bertrand Russell, and Richard Dawkins. On the other hand, they all encourage fellow human beings not to despair but rather find meaning in their own free choices, discoveries, etc. However, this approach seems inconsistent with their purported worldview, and thus is critiqued. Christian apologetics, on the other hand, can explain such contradiction and provide a much better solution to the human predicament. Since all human beings are created in *imago Dei* and live in God's, they all desire meaning and purpose and acknowledge the value of human life, regardless of their beliefs. An apologist can show that this desire is not vacuous and can find fulfillment in the Christian God.

On the other hand, it seems that the Christian Church today, at least in Lithuania but also more broadly in the Western world, has lost its influence and power and is not taken for granted. In the 19th century, Kierkegaard was already complaining about the state of the Danish (Lutheran) Church (e.g., Holm 2013). Joseph Ratzinger, later to become Pope Benedict XVI, in the middle of the 20th century, claimed that most of those who hold themselves to be people of faith are only such *in form*, and that their true religion is paganism (2017). In comparison, Lithuanian Bishop Kęstutis Kėvalas, in his 2010 interview, said that in Lithuania, faith is more a *title* than a *practice* (Urbonaitė 2010). Drawing upon Ratzinger, it would seem that this period of purging is not bad for the Church, even though it might be hard to survive or accept. It increases the quality and purity of doctrine and practice while also returning Christianity, in a sense, to the age of apologists.

Therefore, the second objective is to outline the context of the application of this communication, by providing an assessment of the human person as such and of the particular state of Christianity, as well as an overview of the potential solutions to the problem. In the context of apologetic communication, which is the subject of this thesis, we are referring to the Christianized but already post-Christian West. This conclusion is based on social research data, the insights of various authors, and socio-religious insight. Drawing on the philosopher and theologian William Lane Craig, it is argued in the dissertation that the contemporary Western world, having accepted the 'death of God', does not fully understand the consequences of this position but is already beginning to feel them in practice, i.e., by increasingly experiencing the absurd (e.g., 2008, pt. 2). Nevertheless, at the same time, it lives in a state of carelessness, while often ignoring the importance of existential questions. The Church, which is supposed to be the

bearer of truth, hope, and meaning, does not read the signs of the times very well. Also, ignoring the importance of the fundamental questions for the individual and society makes it mechanistic and incapable of offering the substantive existential help that apologetics can provide (e.g., Ratzinger 2017; Schaeffer 2020).

The third chapter explores the Kierkegaardian concept of indirect communication. Even though, as was already mentioned, the Danish philosopher thought it better for the religious individual to remain silent, he spent almost all of his life communicating, while also carefully controlling his discourse. Striving to be a faithful Christian, he had to take Christ's commands, including the Great Commission, to heart, and act accordingly. However, he was also convinced that it was impossible to communicate religious truth directly. Thus, the need arises for a different method which was termed indirect communication. Various scholars researching Kierkegaard offer different definitions for the term, while mainly focusing on the technical aspects or forms of indirect communication, but what emerges as the essential aspect of such communication is the transferring of capability. Since, according to Kierkegaard, all communication of knowledge is direct communication, indirect communication does not pass on knowledge, but rather passes a capability to choose. One must be faced with a choice to either take a *leap of faith* into the hands of God, or turn away from him. By acting in such a way, this person shows that the Christian truth has become his subjective truth, which can only be appropriated by action. Thus, Kierkegaard does not attempt to communicate any doctrines of the Gospel, to convince him of the truth of Christianity, or to teach anything at all. Instead, he tries to attract attention and force a decision (Kierkegaard 2006, 74–75).

The second part of the third chapter compares Kierkegaard to the phenomenon of the so-called holy fools or fools for Christ, relying heavily on the writings of Cezary Wodziński (2007). This comparison needs justification since the erudite Western philosopher and theologian would not seem to have much in common with the uneducated and strange wandering Byzantine figure. However, both Kierkegaard and The Fool for Christ prefer silence to speech, both put a significant emphasis on paradox and the absurd, and both employ (and embody) irony. But the most crucial hinge allowing this comparison is their shared goal – the salvation of their neighbor.

Having established this, another comparison is made, putting the conventional apologist and Kierkegaard side by side. It is clear that Kierkegaard did not hold conventional apologetics in high esteem, while some apologists (e.g., Craig 2008; Schaeffer 2020) viewed Kierkegaard as part of the problem for the loss of absolutes and the decline of Christianity since they

too share the same goal – namely, to save their neighbor. Even though the Kierkegaardian method does not rely on arguments and evidence, Kierkegaard still tries to convince and does not refuse to use reason. Instead, he tries to find a proper place for it and emphasizes the existentially changing experience. Despite differing methods, their goal remains the same – pointing people to Christ by convincing them to follow him, which allows Kierkegaard to be called an apologist, as well.

Hence, the third objective is to present Søren Kierkegaard and his proposed method of indirect communication to overcome the fallen state of man and the Church as essentially apologetic. The famous Danish philosopher and theologian, who sees the problems of the official Danish Church, the Lutheran Church, and argues that no religious contents can be communicated directly, proposes indirect communication as a solution. Although he believes that a religious individual must remain silent, he seeks to draw attention to Christ with his whole existence and work. In this way, he aims to awaken Christianity from its existential and religious lethargy by raising it to a Christianity that he understands as *unconditionally meaningful* (or at least ought to be) for the individual. Since, in Kierkegaard's understanding, it is impossible to transmit the faith to another, it is possible to transfer the ability to choose through indirect communication. Despite his strong criticism of apologetics and rationalism, Kierkegaard was far from abandoning reasoning altogether, and his method of persuasion is in itself apologetic. This is because, in keeping with both the Great Commandment and the Great Commission, he seeks to save his neighbor, so he wants to persuade him, even though he is aware that he does not have the power to do that.

The final chapter offers a short exegesis of several biblical passages (e.g., Acts 17, Mk 1, Mt 4, Lk 5, etc.), exploring the place of communication and logical arguments in making disciples. Then, the structure and the purpose of the Gospels are touched upon, by trying to show that they, too, are carefully crafted to be convincing and to convey a certain message which requires a response. After that, four subsections explore the relationship between the negative/positive apologetics and direct/indirect communication, by using examples of Blaise Pascal, Francis Schaeffer, Alvin Plantinga, William Lane Craig, and others. It is shown that the so-called conventional apologists, such as Plantinga and Craig, just like Kierkegaard, do not think that arguments themselves can make a person a Christian, or that evidence is necessary for Christianity to be true. This thinking is based on what is called reformed epistemology, which says that a person can be a Christian and be considered rational without being aware of any arguments for the truth of his beliefs because of the witness of the Holy Spirit directly to him.

On the other hand, they do not dismiss arguments and evidence, by saying that even though they are not necessary, there are good arguments for God's existence and the truth of Christianity. Since one can only become a Christian through the work of the Holy Spirit in his heart or, in other words, through the inner self, an apologist tries to convince him of the truth of Christianity, hoping that God's Spirit will use them to make this existential change. And this is not highly different from what Soren Kierkegaard tries to do.

Thus, the fourth objective is to show, by giving examples of the conventional negative and positive apologetics using indirect and direct communication, that Kierkegaard's critique of apologetics and direct communication is not entirely correct, and that it is not necessary to abandon this approach. Modern examples of the successful use of apologetics show that it should be taken seriously. By dividing apologetics into two parts, negative and positive, it is possible to show that both can use indirect and direct communication. Success here does not mean the mass production of converts who are able to replicate the theological truths that have been memorized. On the one hand, it is understood as a kind of change in the life of both the individual and the society, where Christian answers to the great questions of life are visibly addressed.

On the other hand, apologetic efforts are considered successful when they show that Christianity is more likely true than not. Modern apologists described as conventional, such as Alvin Plantinga and William Lane Craig, are not so naive as to think that arguments alone or pure logic in a person can bring about an existential change. On the basis of reformed epistemology, they claim that arguments are not necessary for Christianity at all. A believer can be sure that Christianity is true simply because the Holy Spirit testifies to his inner self. But this does not mean that arguments do not exist, or that they should be abandoned. Arguments, according to the thinkers, are there, and they are good, and the Spirit of God can use them to bring about existential change (e.g., Plantinga 1967; 2008; Craig 2008, pt. 1). This approach allows to respond to Kierkegaard's challenge to Christian apologetics and direct communication of religious truths.

GYVENIMO APRAŠYMAS

IŠSILAVINIMAS

2019–2023

Doktorantas, filosofija

Vilniaus universitetas, Filosofijos institutas
Mokslinis vadovas prof. dr. Tomas Sodeika

2017–2019

Magistras, religijos studijos (cum laude)

Vilniaus universitetas, Kontinentinės
filosofijos ir religijos studijų katedra

2010–2014

Bakalauras, socialinis darbas

Vilniaus universitetas, Socialinio darbo ir
socialinės gerovės katedra

2007–2009

**Bakalauras, teologija ir psichologija
(nebaigtas)**

LCC tarptautinis universitetas, Klaipėda

KONFERENCIJOS,

SEMINARAI IR

DISKUSIJOS

2023 m. gegužės 5 d.

**Pranešimas: *Apologetika.lt: įrankis
Bažnyčiai, iššūkis skeptikui, klausimas
pasauliui***

Praktinis seminaras „Krikščioniškų iniciatyvų
vadyba“

Vytauto Didžiojo universitetas, Katalikų
teologijos fakultetas

2023 m. kovo 8 d. ir

Seminarų ciklas: *Krikščioniškoji apologetika*

kovo 15 d.

1. Apologetikos samprata

2. Apologetikos taikymas

Vilniaus Šv. Juozapo kunigų seminarija

2022 m. gegužės 11 d.

**Pranešimas: *Dievo (ne)buvimo reikšmė
žmogaus egzistencijai***

- Doktorantų seminaras
Vilniaus universitetas, Filosofijos institutas
- 2022 m. vasario 17 d. **Diskusija: *Apologetika: vakar, šiandien ir rytoj***
Vytauto Didžiojo universitetas, Katalikų teologijos fakultetas
- 2021 m. rugsėjo 11 d. **Diskusija: *Ar naujosios viešosios komunikacijos priemonės išplės kalbos laisvės ribas?***
Akademinis savaitgalis Liškiavoje
Lietuvos katalikų mokslo akademija ir kt.
- 2021 m. birželio 11 d. **Pranešimas: *Piligriminės vietos ir (ne)byli komunikacija***
Tarptautinė mokslinė konferencija Šiluvoje
„Keliavimo paradigmos kaita XXI a.: vartotojai ar piligrimai?“
Vytauto Didžiojo universitetas, Katalikų teologijos fakultetas ir kt.
- 2021 m. balandžio 28 d. **Pranešimas: *Humoras kaip būdas mylėti Dievą ir artimą***
Doktorantų seminaras
Vilniaus universitetas, Filosofijos institutas
- 2020 m. gegužės 25–28 d. **Pranešimas: *Humour in Contemporary Christian Apologetics Using Social Media***
15th Annual International Conference on Philosophy, Athens, Greece
Athens Institute for Education and Research
- 2020 m. gegužės 7 d. **Pranešimas: *Grąžinti realybę. Naujasis Maurizio Ferrario realizmas ir jo kritika***

Prof. dr. Ritos Šerpytės dėstomas
„Šiuolaikinės italų filosofijos“ kursas
magistrantams

Vilniaus universitetas, Kontinentinės
filosofijos ir religijos studijų katedra

2019 m. balandis–
gegužė

Seminarų ciklas: YHWH

1. Dievo sąvoka. Sąvokos vartojimo
fenomenas ir koks skirtumas, ar Dievas
egzistuoja ar ne?
2. Filosofinės teizmo prielaidos.
3. Objektyvios moralės problema. Ar
objektyvi moralė egzistuoja be Dievo?
4. Krikščionybė teisme: ar krikščioniškasis
tikėjimas atlaikytų teismo procesą?

Korporacija „Iustitia“

Vilniaus universitetas, Teisės fakultetas

DĖSTYMAS

2022 m. rugsėjis–
gruodis

Autorinis kursas *Christian Apologetics*

Baltic Methodist Theological Seminary,
Tallinn, Estonia

2022 m. sausis–vasaris

**Mentorius. Respublikinis moksleivių esė
konkursas „Religija ir mokslas: ar jie
suderinami?“**

Vytauto Didžiojo universitetas, Katalikų
teologijos fakultetas

TARPTAUTINĖ

AKADEMINĖ

VEIKLA

2022 m. vasario 5 ir
vasario 9 d.

Seminarų dalyvis

1. Prof. Phil Ziegler (Aberdeen), „On the Present Possibility of Sola Scriptura“.

2. Prof. Eleonore Stump (Saint Louis University), „The Problem of Mourning“.

University of St. Andrews, The Logos Institute for Analytic and Exegetical Theology

2021 m. gegužė–liepa

Stažuotė

University of Malta, Faculty of Theology

MOKSLO

POPULIARINIMAS

Nuo 2016 m.

Projekto *apologetika.lt* kūrėjas

Civilizuoto diskurso filosofiniais ir teologiniais klausimais visuomenėje skatinimas, kartu pristatant krikščionišką pasaulėžiūrą. Vaizdo įrašai, straipsniai, seminarai, pranešimai, diskusijos, konferencijos ir pan.

Radio laidų vedėjas

- Bendradarbis „Marijos radijo“ laidose „Tikėjimo vartai“ ir „Biblijos slėpiniai“ (nuo 2022 m.).
- Autorinės diskusijų laidos radijo stotyje „XFM“ kūrėjas (nuo 2017 m.).

Nuo 2017 m.

Straipsnių autorius

Straipsniai portale *bernardinai.lt* ir žurnaluose „Ateitis“ bei „Gyvieji šaltiniai“.

PADĖKA

Norėčiau padėkoti savo moksliniam vadovui prof. Tomui Sodeikai už galimybę dirbti kartu, išvalgas, padaršimus ir individualias konsultacijas, kurios neretai turėdavo terapinių sesijų poveikį. Taip pat esu dėkingas visiems besidomintiems apologetika ir palaikantiems konkrečiai *apologetika.lt* iniciatyvą – taip kuriamas apologetinės medžiagos poreikis ir padedama ją plėtoti. Galiausiai, dėkoju savo žmonai Aušrai, mane pakentusiai ir palaikiusiai pasirinktame kelyje bei skaičiusiai pirminį disertacijos variantą. Taip pat savo dukrytei Petrai, kurios gimimas prieš pat atiduodant disertaciją į leidyklą įpūtė naują žmogaus egzistencijos apmąstymų gūšį ir, kaip sako Vytauto Didžiojo universiteto doc. Lina Šulcienė, leido man įgauti naują ontologinę kokybę.

UŽRAŠAMS

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius
El. p. info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
bookshop.vu.lt, journals.vu.lt
Tiražas 15 egz.