

daim*n*

Urednik
Mirjana Sovrović

Likovni urednik
Milica Mičić

Naslov originala

Richard H. Popkin
The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle
revised and expanded edition
Oxford New York, Oxford University Press, 2003.

Ričard Popkin

Istorija skepticizma od Savonarole do Bejla

prepravljeno i prošireno izdanje

S engleskog preveo i priredio
Predrag Milidrag



Beograd 2010.

*Trojici mojih saradnika na istraživanju istorije skepticizma,
Čarlsu B. Šmitu (1933–1986), Đorđu Toneliju (1928–1979)
i Ezekijelu de Olasu (1932–1996)*

Predgovor

Kao tinejdžer odrastao kasnih tridesetih godina dvadesetoga veka u Njujorku, postao sam skeptičan u vezi s mnoštvom ideologija o kojima se tada raspravljalo. No, tek što sam ranih četrdesetih godina došao na Kolumbijski univerzitet upoznao sam se s pravim argumentima grčkih skeptika. Bio sam student na kursu iz istorije filozofije koji je tada držao Džon Herman Rendal. Platonovi i Aristotelovi tekstovi, koje je Rendal tražio da čitamo, bili su u to vreme vrlo teški za mene. Posle njih, okrenuli smo se spisima grčkog skeptika Seksta Empirika. Sećam se da sam na polici u biblioteci Filozofskog seminara našao jednu njegovu knjigu; uzeo sam je i iznenadio se koliko je bila domišljata i uzbudljiva. Čitao sam je dok sam se metroom vraćao kući u Bronks, a s velikim zadovoljstvom čitao sam je i sledećih dana. Meni je najinteresantnija bila ta knjiga i kasnija čitanja spisa škotskog skeptika Dejvida Hjuma. Godine 1944. izabrao sam kurs iz postaristotelovske grčke filozofije koji je držao Pol Oskar Kristeler. Bio je to, zapravo, njegov prvi kurs u Sjedinjenim Američkim Državama. Prisustvovala su mu samo dva studenta. Predavanja je držao s podijuma, sat i po, a potom bi nam se obratio sa: „Ima li pitanja, gospodo?“ Od petnaest nedelja kursa, dve su bile posvećene Sekstu Empiriku. To je znatno podstaklo moje interesovanje za grčki skepticizam. Kada sam, godinama kasnije, pitao profesora Kristelera zašto je Sekstu posvetio toliko mnogo vremena iako mu njegove ideje nisu bile bliske, kazao mi je da je sledio beleške s predavanja koja je držao njegov učitelj Martin Hajdeger!

Sledećih nekoliko godina pisao sam seminarske radove u kojima sam Seksta Empirika upoređivao sa svim tipovima ljudi i koristio njegove argumente za sve vrste problema. Kada sam bio na Jejlu 1946, na kursu o Hjumu napisao sam seminarski rad o Hjumu i Sekstu Empiriku i pokušao da pokažem da su Hjumovi najbolji argumenti modifikovani oblici argumentata koji se mogu naći kod Seksta. Kad sam profesoru Kristeleru pokazao taj rad, kazao mi je da smatra da je vrlo zanimljiv i da bi trebalo da ispitam je li bilo skeptičke tradicije u Evropi i pre Hjuma. To me je odvelo čitanju Pjera Bejla i drugih autora iz sedamnaestog i osamnaestog veka.

Glavna teza *Istorije skepticizma* počela je da se formira oko 1950, ubrzo pošto sam završio doktorat i posvetio se novom istraživanju. Istovremeno, bio sam veoma zainteresovan za sličnosti koje sam pronašao u argumentima Dejvida Hjuma i irskog filozofa Džordža Berklija s argumentacijom antičkih skeptičara. Posle izučavanja te teme, počeo sam da formulišem svoje gledište, naime da je moderna filozofija proizašla iz skeptičke krize koja je dovela u pitanje sve prethodno znanje, krize koja se razvila u šesnaestom veku. Veliki članak o tome objavio sam u časopisu *Review of Metaphysics* (1953–1954). Taj članak izvorno je bio predavanje koje sam održao u Društvu za humanističke studije [Humanities Society] Univerziteta Ajove. Poslao sam ga svom učitelju Polu Vajsu, tadašnjem uredniku pomenutog časopisa. Rekao mi je da će ga rado objaviti ako ga opremim pratećim aparatom za svako ime i svako delo koji su u njemu pomenuti. Rezultat je bio izuzetno dugačak tekst u tri nastavka. Zahvaljujući Fulbrajtovoj stipendiji 1952–1953, mogao sam da pretražujem spise različitih skeptičkih mislilaca od šesnaestog veka nadalje. Rezultat je bio uvid da je skeptička kriza delom bila reakcija na sukob religijskih stanovišta tokom reformacije i kontrareformacije. U sledećih nekoliko godina napisao sam mnoštvo studija o različitim skeptičarima, od Erazma pa nadalje. Posle još jedne godine u Evropi, 1957/1958. na Univerzitetu u Utrehtu, dovršio sam rukopis obima knjige u kojem sam svoje nalaze sakupio

pod naslovom „Istorija skepticizma od Erazma do Dekarta“. Knjiga je bila ponuđena dvema velikim američkim univerzitetским izdavačkim kućama i obe su je odbile zamerajući joj da nije dovoljno filozofska. Na kraju, objavio ju je 1960. Univerzitet u Utrehtu. Na moje iznenađenje, stručnjaci u Evropi i Americi brzo su je prihvatili. Broširano izdanje za studente objavila je kuća Harper and Row 1964.

Na početku sam planirao da dalje proširim studiju o uticaju skepticizma na savremenu filozofiju u nizu knjiga koje bi se bavile periodom posle Dekarta. Zamislio sam da se u njima bavim periodom sve do ranog devetnaestog veka. Zbog drugih interesovanja odlagao sam rad na toj zamisli i naposljetku sam proširio originalnu knjigu i objavio je pod naslovom *Istorija skepticizma od Erazma do Spinoze* u izdavačkoj kući University of California Press, 1979. godine.

U svetlu novog materijala, novih ideja i narastajućeg doprinosa drugih istraživača, pre otprilike pet godina odlučio sam da se poduhvatim onoga za šta mislim da će biti konačna verzija ove knjige. Do tog vremena postao sam svestan da se u Firenci skraja petnaestog veka razvio početni impuls za izučavanje antičkih skeptičkih tekstova. Dominikanski kaluđer Savonarola, njegov saveznik Đovani Piko dela Mirandola i njegov učenik Đanfrančesko Piko dela Mirandola smatrali su da je tekst Seksta Empirika – što je glavni tekst grčkog skepticizma koji imamo – osnova za odbacivanje svih oblika paganske filozofije. Znao sam tada da su ta trojica učenjaka zaslužni što su evropski mislioci postali svesni skeptičkih argumenata. I tako, hteo sam da konačnu verziju knjige započnem upravo na tački evropske istorije u kojoj je grčka misao prenetu u Evropu, u vreme kada je bila prevedena na latinski jezik i ondašnje evropske jezike.

Želeo sam, takođe, da mnogo bolje obradim zaleđe religijskih struja koje su koristile skeptičke ideje. Hteo sam da pokažem uticaj španskih jevrejskih mislilaca, odmetnutih katolika i nekonvencionalnih protestanata na upotrebu skeptičkog materijala u borbi s njihovim protivnicima. Osim obogaćiva-

nja materijala zaleđa, takođe sam želeo da uključim i različite filozofije sedamnaestog veka kao reakcije na skeptičke argumente ili kao kompromis s njima. Na osnovu toga, pridodata su poglavlja o Tomasu Hobsu, kembričkim platoničarima, filozofima Kraljevskog društva (Royal Society), o Nikoli Malbranšu i Gotfridu Vilhelmu Lajbnicu. Osim toga, hteo sam u knjigu da uključim i ondašnji skeptički pokret sve do kraja sedamnaestog veka, zajedno s Pjerom Gasendijem, Simonom Fušekom, biskupom Danijelom Ijeom i superskeptičarem Pjerom Bejлом. Nadao sam se da će ta proširenja pružiti bolju sliku o tome kako je skepticizam postao tako važan na početku moderne filozofije i kako je postao, da parafraziramo Karla Marksa, bauk koji kruži evropskom mišlju. Trudio sam se da zabeležim i skorije rezultate drugih autora i da bar pomenem svako njihovo neslaganje s mojom slikom naše intelektualne istorije. Bibliografija nije iscrpna, ali bi trebalo da ponudi početnu osnovu za dalje istraživanje.

Reči zahvalnosti

Ova studija razvijana je tokom pola veka i predstavlja ne samo rezultate autorovih uvida već je i rezultat pomoći, saveta i ohrabrenja mnogih ljudi i institucija. Zato, veliko mi je zadovoljstvo što sam u prilici da zahvalim onima koji su mi tako izdašno pomogli na različite načine.

Pre svega, želim da zahvalim Stejt departmentu, koji mi je dodelio Fulbrajtovu stipendiju za boravak na univerzitetima u Parizu 1952–1953. i Utrehtu 1957–1958. kao i Američkom filozofskom društvu, koje mi je dodelilo stipendije 1956. i 1958. da nastavim istraživanje u Francuskoj i Italiji. Zahvaljujući tim stipendijama bio sam u prilici da ispitam i istražim mnogo materijala koji nije dostupan u Americi, te da budem oslobođen nastavnčkih obaveza kako bih se usredsredio na pripremanje ove knjige.

Posle prvog izdanja dobio sam stipendije sledećih institucija: *American Council of Learned Societies*, *Alexander Kohut Foundation*, *John Simon Guggenheim Foundation*, *American Philosophical Society*, *Memorial Foundation for Jewish Culture*, kao i *National Endowment for the Humanities*. Te su mi stipendije pomogle da proširim znanje i razumevanje modernog skepticizma.

Veoma sam zahvalan mnogim bibliotekama u Sjedinjenim Američkim Državama i Evropi zato što su mi dopustile da koristim njihov materijal; posebno sam zahvalan sledećim bibliotekama: Nacionalnoj biblioteci, Pariz, Britanskoj biblioteci, *Biblioteek van de Universiteit van Utrecht*, biblioteci *Laurenziana*, Firenca, *Rijksbiblioteek* u Hagu, biblioteci Univerziteta u Am-

sterdamu, biblioteci Katoličkog instituta u Tuluzu, Nacionalnoj biblioteci, Tuluzu, Nacionalna biblioteka, Monpelije, *Newberry Library of Chicago*, biblioteci Kalifornijskog univerziteta, San Dijego, biblioteci Henri Hantington, biblioteci Vilijam Endrus Klark, Kalifornijskog univerziteta, Los Anđeles, *Olin Library Washington University*, Sent Luis, Njujorškoj javnoj biblioteci, biblioteci Univerziteta Jejl, Harvardskoj biblioteci, biblioteci Lajdenskog univerziteta, *Bibliothèque de l'Histoire du Protestantisme Français*, *Bibliothèque de Sainte Geneviève*, *La Bibliothèque de l'Arsenal*, *Herzog August Bibliothek*, Volfenbitel, *Marsh Library*, Dablin, *Dr. Williams Library*, London, *Warburg Institute Library*, London, biblioteci Londonskog univerziteta, *Sutro Library*, San Francisko, *Hebrew Union College Library*, Sinsinati, biblioteci Ets Haim, Amsterdam, Nacionalnoj biblioteci Izraela, Jerusalem, *Bibliothèque Municipale de Lyon*, *Institute for Humanities*, En Erbor, Mičigan, biblioteci Bankroft Kalifornijskog univerziteta, Berkli; *Condé Archives*, Šantiji, Francuska.

Veoma su me zadužili Državni univerzitet Ajove i pokojni dekan Koledža za postdiplomske studije Volter Leving svojom darežljivošću kada je reč o obezbeđivanju materijala i time što su mi omogućili da koristim fondove neophodne za završetak moje početne studije.

Početno upoznavanje i interesovanje za skepticizam i njegovu ulogu u modernoj filozofiji dugujem svojim učiteljima, posebno Džonu H. Rendalu i Polu O. Kristeleru s Kolumbijskog univerziteta, kao i Čarslu V. Hendelu s Univerziteta Jejl. Zahvaljujući ohrabrenjima Pola Vajsa s Jejla, skicirao sam svoja gledišta u seriji članaka u časopisu *Review of Metaphysics*. Izuzetno sam zahvalan mnogim kolegama koji su sa mnom strpljivo raspravljali o istoriji skepticizma i savetovali me i ohrabivali u radu; to su Suzana Okerman, otac Žilijen-Ejmar d'Anžer, Žan-Rober Armogat, Migel Benitez, ser Isaija Berln, Silvija Berti, Džon Bidvel, Konstans Blekvel, Olivije Bloh, Džastin Čempion, Džejms R. Kolins, Brajan Kopenhejver, Elison Kuder, Isidora Dampaska, Kornelija de Vogel, Poli Dibon, Artur Fild, Lučano Floridi, Džejms Fors, Donald Frejm, Lila Fridman, Amos Fun-

kenstajn, Alan Gabi, Den Garber, Ginter Gevlik, Džuda Goldin, Met Goldiš, Anri Guije, Žan Grenije, Vil Hemlin, otac Pol Henri, Majkl Hejd, Kristofer Hil, Majkl Hanter, Sara Haton, Moše Idel, Rob Ilif, Džonatan Izrael, Sali Dženkinson, Džozef Kaplan, Dejvid Kac, Lešek Kolakovski, Karl Kotman, Aleksandar Koare, Karl Kajpers, Elizabet Labrus, Žaklin Lagre, Ijen Ting Laj, Imre Lakatoš, Džon Laursen, Fabricio Leli, Tomas Lenon, opat Rober Lenobl, Andre Luj Leroa, Artur Lesli, Hose Maja Neto, Herbert Markuze, Entoni Makena, Anri Mekulan, Arnaldo Momiljano, Pjer-Fransoa Moro, Martin Mislov, Silvija Mur, Stiven Nadler, Ezekijel Olaso, Žan Orsibal, Đani Paganini, Šlomo Pine, Rene Pintar, Peter Ril, Bernard Roksišo, Džon Rodžers, Leonora Koen Rozenfild, Antonio Rotondo, Dejvid Ruderman, Teo Ruiz, Karl Šmit, Geršom Šolem, Pol Šreker, Stiven Švarcsild, Luiza Simonuti, Avrum Strol, Džef Tans, S. Luiz Tijsen-Šoute, Đorđo Toneli, Hju Trevor-Roper, Vip van Bang, Jan van den Berg, Ernestina van der Val, Tero Verbek, Džon Votkins, Ričard Votson, Čarls Vebster, Donald Vajnstajn, Robert Vestman, Artur Vilijamson, Jan Vojcik i Tomas Rajt.

Takođe, hoću da zahvalim i postdiplomcima Kalifornijskog univerziteta Los Anđeles, Kimberli Gumol, Raselu Kortu, Ani Siranji, Timu Korelu, Lauri Talamante i Melisi Soderman, koji su obavljali istraživanja i radili u bibliotekama kad je za mene postalo isuviše teško da putujem ili da čitam materijal.

Posebno bih želeo da zahvalim dvema asistentkinjama koje su učinile da završetak ove knjige bude moguć. Gabrijela Goldstajn je započela projekat na kompjuteru, čitala mi je izvorni materijal, hvatala beleške i započela organizovanje ovog proširenog i revidiranog izdanja. Stefani Čejsin, koja je poslednje godine radila na projektu skoro svaki dan, obavila je neprocenjiv posao privodeći ga kraju. Bila je čitač, sekretarica, urednica i savetnica. Beskrajno sam zahvalan tim mladim ljudima koji su mi učinili mogućim da se upustim u ovaj projekat i da ga privedem kraju, uporedo s narastanjem moje nesigurnosti da je to moguće. Nadam se da konačan rezultat vredi njihovih napora.

Bez sumnje, mnogi od pomenutih ljudi neće se složiti s nekim od zaključaka do kojih sam došao, ali njihovi razgovori sa mnom bili su neizmerno vredni zbog razjašnjavanja i razvijanja mojih ideja. Takođe, želeo bih da zahvalim nekima od mojih nekadašnjih studenata i kolega koji su mi pomagali, posebno Grejamu Konroju, Džordžu Arbou, Ričardu Votsonu, Florens Vajnberg, Filipu Kaminsu, Hariju M. Brekenu i Teodori Voldman, koji su se nalazili na Državnom univerzitetu Ajove u vreme kad je bila pisana prva verzija ove knjige.

Veoma sam zahvalan Džonu Loventalu i svojoj ženi Žilijet, koji su mi pružili ogromnu pomoć u priređivačkom poslu.

Na kraju, i najvažnije, želim da zahvalim svojoj porodici, svojoj ženi Žilijet i svojoj deci Džeremiju, Margaret i Suzan na njihovoj snazi i strpljenju tokom svih pokušaja, muka i odiseje autora i njegovog rukopisa. Bez njihove ljubavi, dobrote i spremnosti da se žrtvuju, ova knjiga nikad ne bi bila završena. Mogu se samo nadati da ona opravdava sve teškoće koje im je prouzrokovala.

Uvod

Skepticizam kao filozofsko gledište, a ne kao niz sumnji u vezi s tradicionalnim religijskim verovanjima, ima izvor u antičkoj grčkoj misli. U helenističkom periodu različita skeptička zapažanja i stavovi ranijih grčkih mislilaca razvijeni su u skup argumenata u prilog tome da 1) ili nikakvo znanje nije moguće 2) ili postoji samo nedovoljno i neodgovarajuće svedočanstvo da bi se odredilo da li je ikakvo znanje moguće, te da se, otud, treba uzdržati od suđenja o svim pitanjima koja su u vezi sa znanjem. Prvo gledište naziva se skepticizam Akademije, drugo pironistički skepticizam.

Formulisan na platonovskoj Akademiji u trećem veku pre n. e. skepticizam Akademije, razvio se iz sokratovskog zapažanja da „znam da ništa ne znam“. Njegova teorijska formulacija pripisuje se Arkesilaju (oko 315–241. godine pre n. e.) i Karneadu (oko 213–129. godine pre n. e.), koji su sastavili seriju argumenata primarno usmerenih protiv tvrdnji stoičkih filozofa o znanju ne bi li pokazali da ništa ne može biti spoznato. Prema tome kako su ti argumenti stigli do nas, posebno preko spisa Cicerona, Diogena Laertija i svetog Avgustina, cilj skeptičkih filozofa na Akademiji bio je da, uz pomoć grupe argumenata i dijalektičkih problema, pokažu da dogmatički filozof (tj. filozof koji tvrdi da zna *nekakvu* istinu o stvarnoj prirodi stvari) ne može s apsolutnom izvesnošću znati stavove za koje tvrdi da ih zna. Akademičari su formulisali niz poteškoća da bi pokazali da podaci koje dobijamo posredstvom čula mogu biti nepouzdana, da ne možemo biti sigurni da je naše zaključivanje pouzdano, kao i da ne posedujemo siguran kriterijum ili

merilo na osnovu kojeg bismo odredili koje su naše prosudbe istinite, a koje su lažne.

Osnovni problem o kojem je reč jeste da svaki stav [*proposition*] koji navodno potvrđuje nekakvo saznanje o svetu sadrži i neke tvrdnje [*claims*] koje idu dalje od pukih empirijskih prikaza onoga što nama izgleda da je na delu. Za skeptike, posjedovanje bilo kakvog saznanja značilo bi da znamo neki stav tako što potvrđujemo neku neempirijsku ili transempirijsku tvrdnju za koju smo sigurni da ne može biti lažna. Ako bi mogla biti lažna, tvrdnja ne bi zasluživala da se nazove znanjem već samo mnenjem, to jest moglo bi upravo to da bude na delu. Prema mišljenju skeptika svedočanstvo za svaku takvu tvrdnju zasnilo bi se ili na čulnim informacijama ili na zaključivanju – pri tom i jedan i drugi izvor jesu u nekoj meri nepouzdati, a, takođe, ne postoji garantovan ili krajnji kriterijum istinskog znanja, niti je on poznat – te je uvek prisutna izvesna sumnja u to da li je neempirijski ili transempirijski stav apsolutno tačan i da li, otud, konstituiše stvarno znanje. Kao rezultat toga, skeptici Akademije tvrdili su da ništa nije izvesno. Najbolje do čega možemo doći jeste verovatno znanje i o svem znanju treba da se sudi na osnovu verovatnoća. Karnead je na osnovu toga razvio jedan tip teorije verifikacije i jedan tip probabilizma koji ponešto sličje teoriji naučnog „znanja“ današnjih pragmatičara i pozitivista.

Arkesilajev i Karneadov skepticizam dominirao je filozofijom platonovske Akademije sve do prvog veka pre n. e.. U periodu Ciceronovih studija, Akademija se pomerila od skepticizma do eklekticizma Filona iz Larise i Antioha iz Askalona. Argumenti akademičara opstali su uglavnom zahvaljujući Ciceronovim prikazima u delima *Academica*^a i *De Natura*

^a Marcus Tullius Cicero, *O prirodi bogova*, prva knjiga, Sveti Simeon mirotčivi, Vrnjačka Banja 1989; Marcus Tullius Cicero, *Libri theologicici*, svezak prvi, *O prirodi bogova (knjiga I–III)*, preveo Daniel Nečas Hraste, Demetra, Zagreb 1999. Napomene samih autora obeležene su brojevima, dok su napomene prevodioca obeležene slovima. Osim u citatima, tekst u uglastim zagradama prevodiočev je dodatak. Imena su pisana u fonetskoj transkripciji.

Deorum^b i njihovom pobijanju u Avgustinovom delu *Contra Academicos*, kao i u pregledu Diogena Laertija. Centar skeptičke aktivnosti premestio se, međutim, iz Akademije u škole pironičarskih skeptika, što je verovatno povezano s metodičkom školom medicine u Aleksandriji.

Pironistički pokret svoje početke pripisuje legendarnoj ličnosti Pirona iz Elide (oko 360–275. godine pre n. e.) i njegovom učeniku Timonu (oko 315–225. godine pre n. e.). Izveštaji o Pironu ukazuju da on nije bio samo teoretičar već i živi primer čoveka koji sumnja u sve, čoveka koji ne bi pristao ni uz jedan sud koji bi išao dalje od onoga što je izgledalo da jeste. Njegova su interesovanja, izgleda, bila primarno usmerena na etiku i moral, i u tom području pokušavao je da izbegne nesreću koja bi mogla nastati ako se prihvate vrednosne teorije i prosuđivanja na osnovu njih. Ukoliko su takve vrednosne teorije u bilo kom stepenu podložne sumnji, njihovo prihvatanje i upotreba jedino mogu voditi duhovnoj patnji. Pironizam, teorijska formulacija skepticizma, pripisana je Enesidemu (oko 100–40. godine pre n. e.). Pironičari su smatrali da i dogmatičari i akademičari potvrđuju previše, jedna grupa tako što kaže: „Nešto može biti spoznato“, a druga tako što kaže: „Ništa ne može biti spoznato.“ Umesto toga, pironičari su predložili uzdržavanje od suđenja o svim pitanjima u vezi s kojima se čini da postoje sukobljena svedočanstva, uključujući i pitanje o tome može li se išta znati.

Oslanjajući se na argumente koje su razvili Arkesilaj i Karnead, Enesidem i njegovi naslednici sastavili su nizove „tro-pa“ ili procedura pomoću kojih se dolazi do uzdržavanja od suđenja o različitim tvrdnjama. U jedinom sačuvanom delu

ciji na naš jezik, a originalno pisanje navedeno je u indeksu na kraju knjige; imena ličnosti koje nisu navedene u indeksu ili u bibliografiji, a pojavljuju se u tekstu, navođena su u uglastim zagradama u samom tekstu.

^b Ciceron, *Academica*, knjiga I-II, u Pavle Stojanović (prir.), *Skeptički priručnik*, tom 1, *Antički skepticizam*, Plato, Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 2007, 83–158.

pironističkog pokreta, u tekstovima Seksta Empirika, procedure su izložene u grupama od deset, osam, pet i dva troja, pri čemu svaki skup nudi razloge zbog kojih se treba uzdržati od suđenja o saznajnim tvrdnjama koje idu dalje od onoga što se pojavljuje. Pironistički skeptici pokušavali su da izbegnu davanje pristanka na ma koje pitanje, čak i na ono da li su njihovi argumenti smisleni. Prema njihovom mišljenju skepticizam je bio sposobnost – ili duhovno držanje – da se iznosi suprotno svedočanstvo kako u prilog svakom pitanju o onome što nije očigledno tako i protiv njega, eda bi se na taj način uzdržalo od suđenja o tom pitanju. Takvo stanje duha vodi stanju nazvanom *ataraxia* – smirenosti ili neuznemirenosti – u kojem se skeptik više ne brine oko stvari koje su izvan onog pojavnog. No, za razliku od skepticizma Akademije, koji je, na osnovu sumnji, stigao do negativnog dogmatskog zaključka, pironistički skepticizam nema nikakvo slično tvrđenje, već naprosto kaže da skepticizam pročišćava i uklanja sve, uključujući i sebe samog. Pironičar, dakle, živi na nedogmatski način, prateći svoja prirodna nagnuća, pojave kojih je svestan i zakone i običaje društva u kome živi, a da se nikad ne upusti u suđenje o njima.

Pironistički pokret procvetao je oko dvestote godine nove ere, što je približno vreme Seksta Empirika, i to uglavnom u medicinskoj zajednici Aleksandrije, kao protivotrov za dogmatske teorije, pozitivne i negativne, drugih medicinskih grupa. Pironističko stanovište do nas je stiglo uglavnom preko spisa Seksta Empirika *Hypotyposes* (*Osnove pironizma*^c) njegovog većeg dela *Adversus mathematicos*, u kojima su skeptičkom razaranju podvrgnute najrazličitije discipline, od logike i matematike do astrologije i gramatike.

Dva skeptička stanovišta imala su vrlo malo uočljivog uticaja u posthelenističkom periodu. Pironističko gledište malo je bilo poznato na Zapadu sve do ponovnog otkrića u kasnom petnaestom veku, a gledišta Akademije bila su uglavnom po-

^c Sekst Empirik, *Osnove pironizma*, prva knjiga, u *Skeptički priručnik*, tom 1, str. 33–82.

znata i razmatrana onako kako ih je obrađivao sveti Avgustin. Pre doba kojim ću se baviti bilo je nekih ukazivanja na skeptički motiv, uglavnom među antiracionalnim teolozima, jevrejskim, islamskim i hrišćanskim. Teološki pokret, koji je na Zapadu kulminirao u radu Nikole Kuzanskog u petnaestom veku, koristio je mnoge skeptičke argumente da bi narušio poverenje u racionalni pristup religijskom saznanju i istini.

Period koji ću obrađivati, od 1450. do 1710. godine, zasigurno nije jedinstven period skeptičkog uticaja na savremeno doba. I pre i posle tog vremena mogu se pronaći važni uticaji antičkih skeptičkih mislilaca. Moj je stav, međutim, da je skepticizam igrao posebnu i različitu ulogu u periodu koji se prostiže od religijskih sporova koji su doveli do reformacije pa sve do razvitka modernih metafizičkih sistema u sedamnaestom veku; specijalna i posebna uloga skepticizma u tom periodu počiva na činjenici da se intelektualna kriza koju je donela reformacija vremenski podudarila s ponovnim otkrićem i oživljavanjem argumenata antičkih grčkih skeptika. Od sredine petnaestog veka, s otkrićem rukopisa radova Seksta Empirika, na delu je oživljavanje interesovanja za antički skepticizam i primenu njegovih gledišta na probleme onog vremena.

Savonarola je izabran kao početna tačka ove studije zato što je prvi sugerisao da bi grčki skeptički materijal trebalo da bude objavljen na latinskom kao deo odbrane istinske religije. Nekoliko decenija kasnije, Erazmo je uveo druge skeptičke teme eda bi izašao na kraj s Luterovim izazovom.

Naglasak u ovoj studiji na oživljavanju interesovanja za tekstove Seksta Empirika ne treba da umanja ili ignoriše usputnu ulogu koju su u skretanju pažnje mislilaca šesnaestog i sedamnaestog veka na klasična skeptička gledišta igrali antički autori kao što su Diogen Laertije ili Ciceron. Izgleda, međutim, da su spisi Seksta Empirika imali posebnu i dominantnu ulogu kod mnogih filozofa, teologa i naučnika koji će biti ovde razmatrani i izgleda da je on bio neposredni ili posredni izvor mnogih njihovih argumenata, koncepata i teorija. Jedino se u radovima Seksta Empirika nalazi celovito izlaganje stanovišta

pironističkih skeptika, sa svim njihovim dijalektičkim oruđima, upotrebljenim protiv mnoštva filozofskih teorija. Ni izlaganja skepticizma Akademije kod Cicerona i svetog Avgustina ni sažeci oba tipa skepticizma – Akademijinog i pironističkog – kod Diogena Laertija nisu bili dovoljno bogati da zadovolje one koji su bili zaokupljeni skeptičkom krizom renesanse i reformacije. Zato su se mislioci kao što su Mišel Montenj, Maren Mersen i Pjer Gasendi okrenuli Sekstu Empiriku kao izvoru za materijal za obradu problema svog vremena. Otud je kriza prikladnije opisana kao *crise pyrrhoniene* umesto kao *crise accademicienne*. Na kraju sedamnaestog veka, veliki skeptik Pjer Bejl mogao je pogledati unazad i videti ponovno uvođenje argumenata Seksta Empirika kao početak moderne filozofije. Najveći broj pisaca iz perioda koji razmatramo izraz „skeptički“ koristi kao ekvivalent izrazu „pironistički“ i obično slede Sekstovo gledište da skeptici Akademije nisu bili pravi skeptici već negativni dogmatičari. (U vezi s tim valja zapaziti da je skeptik skraja sedamnaestog veka Simon Fuše zacrtao plan da oživi Akademijin skepticizam i da pokuša da ga odbrani od takvih optužbi.)

Period istorije skepticizma koji je razmatran u ovoj knjizi kreće se do skeptičkog izazova Pjera Bejla upućenog starim i novim teorijama u filozofiji, nauci i teologiji. On pokriva Dekartov monumentalni pokušaj da odgovori na skepticizam, kao i skeptičke izazove prerađene da bi mogli da se suoče s Dekartovim izlaganjem. Proširujući neke Dekartove argumente na religiju, Spinoza je, potom, razvio novu formu skepticizma koja će procvetati u prosvetiteljstvu. Džon Lok, Nikola Malbranš i Gotfrid Vilhelm fon Lajbnic, svaki na svoj način, bavili su se skepticizmom kao živom temom, posebno onim skepticizmom koji se javljao u delima skeptika s kraja sedamnaestog veka, kod Simona Fušea, Pjer-Danijela Ljea i Bejla. Volter je kasnije kazao da je Bejl obezbedio arsenal za prosvetiteljstvo. Ono što se događalo u osamnaestom veku obrađivano je u mnogim studijama.

Kada sam pre četrdeset godina pisao predgovor za prvo izdanje, predvideo sam da ću napisati niz studija o istoriji poptonjeg toka epistemološkog skepticizma koje će pokrivati

glavne mislioce koji su imali ulogu u tom toku, od Spinoze do Hjumana, Kanta i Kjerkegora. Mnogo materijala o tome ispitao sam ja sam u svojim studijama, ali i moji studenti i drugi istoričari, tako da nisam siguran koliko bi te sledeće knjige bile nužne. Moje se interesovanje pomerilo ka istraživanju istorije neverničkog skepticizma. Iz toga je proizašla knjiga o Isaku la Pejreru i njegovom uticaju, kao i druge studije o milenarizmu i mesijanizmu u vezi sa skepticizmom.

Dva ključna termina ove knjige jesu „skeptizam“ i „fideizam“ i želim da preliminarno ukažem na to kako će oni biti razumevani u kontekstu u ovoj knjizi. Pošto je izraz „skeptizam“, bar u poslednja dva veka, povezan s neverovanjem, posebno neverovanjem u glavna učenja judeohrišćanske tradicije, može na prvi pogled izgledati čudno kad se pročita da su skeptici u šesnaestom i sedamnaestom veku skoro jednoglasno potvrđivali da su iskreni vernici hrišćanske religije. Kasnije će biti razmotreno da li su uistinu i bili. No, prihvatanje nekih verovanja ne bi u sebi samom protivrečilo njihovom navodnom skepticizmu – skepticizmu u smislu filozofskog gledišta koje pokreće sumnje u vezi s adekvatnošću ili pouzdanošću svedočanstva koje bi moglo biti navedeno kao podrška za neki stav. Skeptik, pironističke ili Akademijine tradicije, razvijao je argumente da bi pokazao ili sugerisao da svedočanstvo, razlozi ili dokazi korišćeni kao temelji za naša različita verovanja nisu u potpunosti zadovoljavajući. Potom je skeptik preporučivao uzdržavanje od suđenja u vezi s pitanjem da li su ta verovanja istinita. Ipak, ta verovanja mogla su se zadržati, iako sve vrste uveravajućih faktora ne bi trebalo pogrešno uzeti kao adekvatno svedočanstvo da je verovanje istinito.

Prema tome, „skeptik“ i „vernik“ nisu suprotne klasifikacije. Skeptik iznosi sumnje o racionalnim ili činjeničkim vrednostima opravdanja koja su navedena u prilog verovanju; on sumnja da su otkriveni, ili da bi mogli biti otkriveni, nužni i dovoljni razlozi koji bi mogli da pokažu da ijedno konkretno verovanje mora biti istinito i da nikako ne može biti lažno. No, kao i svako drugi, i skeptik može i dalje prihvatati raznolika verovanja.

Kao fideiste određujem one osobe koje jesu skeptici u odnosu na mogućnost dostizanja saznanja racionalnim sredstvima bez posedovanja nekih osnovnih istina znanih na osnovu vere (upravo istina koje nisu zasnovane na nekom racionalnom svedočanstvu). Tako, na primer, fideista može odbacivati ili sumnjati da je moguće ponuditi nužne i dovoljne razloge za utemeljenje istine stava „Bog postoji“, a ipak može reći da taj stav može biti spoznat kao istinit jedino ako se poseduje neko znanje posredstvom vere ili ako se veruje u nešto. Mnogi mislioci koje bih okarakterisao kao fideiste smatrali su da ili stoje uveravajući faktori koji mogu izazvati verovanje, ali *ne i dokazati ili utemeljiti* istinu onoga u šta se veruje, ili da je, pošto je vera prihvaćena ili pronađena, moguće ponuditi razloge koji bi objasnili ili razjasnili ono u šta se veruje bez njegovog dokazivanja ili utemeljivanja.

Fideizam pokriva grupu mogućih gledišta koja se kreću od 1) slepe vere koja razumu odriče svaku sposobnost da dopre do istine ili da je učini verovatnom i koja svu izvesnost zasniva na potpunom i bezupitnom pristajanju na neke objavljene ili prihvaćene istine do 2) postavljanja vere ispred razuma. Drugo gledište negira da razum može dopreti do potpune i apsolutne sigurnosti u vezi sa istinom pre nego što se verom prihvati neka tvrdnja ili više njih (tj. prihvatanja da su *sve* racionalne tvrdnje u nekoj meri podložne sumnji pre nego što se nešto prihvati verom), iako razum može igrati određenu, relativnu ili verovatnu ulogu u potrazi za istinom ili u njenom objašnjanju. U tim mogućim verzijama fideizma, čini mi se, postoji zajedničko jezgro, naime to da se do znanja, posmatranog kao informacija o svetu koja nikako ne može biti lažna, ne može stići ako se nešto ne prihvati verom i da, nezavisno od vere, skeptičke sumnje mogu biti pokrenute u vezi s bilo kojim navodnim saznajnim tvrdnjama. Neki mislioci, Bejl i Kjerkegor na primer, naglašavali su element vere i insistirali da ne može biti nikakvog odnosa između onoga što je prihvaćeno verom i nekakvog svedočanstva ili razloga koji se mogu navesti u prilog načelu vere [*article of faith*]. Bejlov nekadašnji kolega i potonji

neprijatelj Pjer Žirje sumirao je to tvrdeći: „Je le crois parce que je veux la croire.“^{cc} Ne traže se nikakvi dodatni razlozi niti se za njima traga i ono što je prihvaćeno verom može se ne slagati s onim što je smisleno ili čak dokazivo. Na drugoj strani, mislioci kao što su sveti Avgustin i mnogi avgustinovci inisistirali su da se mogu navesti razlozi u prilog veri *pošto* se ona prihvati i da razlozi koji mogu izazvati verovanje mogu biti navedeni *pre* prihvatanja vere, ali da ne mogu demonstrirati^c istinu onoga u šta se veruje. I avgustinovsko i kjerkegorovsko gledište može biti određeno kao fideističko po tome što oba priznaju da se nikakva nesumnjiva istina ne može naći ili ustanoviti bez nekog elementa vere, religijske, metafizičke ili neke druge.

Takav smisao fideizma odgovara, verujem, onom prisutnom kod mnogih protestantskih pisaca kada kao fideiste određuju svetog Avgustina, Lutera, Kalvina, Paskala i Kjerkegora. Neki katolički pisci, među njima i moj dobar prijatelj pokojni otac Žilijen-Ejmar d'Anžer, osećaju da bi izraz „fideista“ trebalo ograničiti na one koji razumu odriču svaku ulogu odnosno funkciju u traganju za istinom kako pre tako i posle prihvatanja vere.

^c Verujem zato što želim da verujem.

^{cc} Ne sme se zaboraviti da „demonstracija“ u srednjovekovnoj i ranoj modernoj filozofiji nije tek dokaz u današnjem smislu, da su postojali demonstrativni i nedemonstrativni dokazi, ali ni to da su demonstracije postojale i u, na primer, etici i religiji. Demonstracija je „legitimni ili validni argument na osnovu samoočiglednih premisa; dokaz ili silogizam koji vodi izvesnom naučnom (*scientia*) zaključku; zaključak na osnovu izvesnih i nužnih premisa čiji su predikati suštinski atributi“ (Bernard Wuellner, S. J., *Dictionary of Scholastic Philosophy*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1956, str. 34). Dakle, aksiome, silogizam, nužnost zaključka, znanje kao *scientia*, suština i predikati. Za srednji vek, up. i vrlo informativnu odrednicu u *New Catholic Encyclopedia*, Washington, D.C, The Catholic University of America Press, 2002, tom IV, str. 651–654. Pojam demonstracije kao nužog, „geometrijskog“ dokaza na osnovu aksioma a u vezi sa suštinama stvari zadržava i Dekart, ali i svi drugi filozofi sedamnaestog veka; za Dekarta, up. Roger Ariew *et al.* (prir.), *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Maryland and Oxford, Lanham, The Scarecrow Press Inc, 2003, 77. S ovih ćemo se razloga u prevodu strogo držati razlike koja postoji i u Popkinovom tekstu, naime između demonstracije i dokaza.

U tom smislu, sveti Avgustin i možda Paskal (a neki bi tumači tvrdili, možda, i Luter, Kalvin, pa čak i Kjerkegor) ne bi više bili klasifikovani kao fideisti.

Odluka kako će se određivati „fideizam“ delimično je terminološke, a delimično doktrinarne prirode. Reč, očigledno, može biti određivana na različite načine da bi odgovarala različitim upotrebama. No u odluku o tome šta izraz znači uključeno je i osnovno razlikovanje između reformatorske protestantske misli i rimokatoličke misli, pošto je rimokatolicizam osudio fideizam kao jeres i smatrao ga za osnovnu grešku protestantizma, dok su neliberalni protestanti tvrdili da je fideizam osnovni element temeljnog hrišćanstva koji se pojavljuje u učenjima svetog Pavla i svetog Avgustina. Iako je moja upotreba bliža onoj kod protestantskih nego kod katoličkih pisaca, ne želim da sudim o svemu tome, niti da zauzimam stranu u sporu.

U upotrebi izraza „fideizam“ sledio sam prilično uobičajenu upotrebu tog termina u literaturi na engleskom jeziku. Nadalje, smatram da ta upotreba jasnije ističe skeptički element koji je uključen u fideističko gledište shvaćeno u širem smislu reči. Očito je, međutim, da bi, ukoliko se klasifikacije „skeptik“ i „fideista“ drugačije odrede, različite ličnosti koje sam tako odredio mogle biti kategorisane na sasvim drugačiji način.

U ovoj knjizi, antiteza skepticizmu jeste „dogmatizam“, gledište da se može ponuditi svedočanstvo koje će ustanoviti da bar jedan neempirijski stav ne može nikako biti lažan. Kao i skeptici koje ćemo razmatrati, i ja verujem da se mogu izneti sumnje u vezi sa svim dogmatičkim tvrdnjama, te da takve tvrdnje, u krajnjoj liniji, počivaju na nekom elementu vere, a ne na svedočanstvu. Ukoliko je to u nekoj meri tako, svako dogmatičko gledište postaje fideističko. No ukoliko bi se dalo pokazati, tada bi skeptik bio siguran u vezi s nečim i postao bi dogmatičar.

Moje su simpatije na strani skeptika koje sam ispitivao. Pokazujući, međutim, kako su izvesni elementi njihovih gledišta vodili skepticizmu koji je zastupao Hjum, moja namera nije da branim taj konkretni rezultat razvitka pokreta *nouveau pyrr-*

honisme. Zapravo, više imam simpatija prema onima koji su koristili skeptička i fideistička gledišta novog pironizma za religijske a ne za sekularne ciljeve i to sam pokušao da pokažem u drugim studijama.

Moj pristup jeste pristup istorije ideja kako je ona razvijena u mnogim skorijim radovima. Još od studentskih dana na mene su uticali filozofi kao što su Aleksandar Koare, Džon Herman Rendal, Pol Oskar Kristeler i mnogi drugi. Preuzeo sam različite elemente njihovih metodologija da bih istražio autore koji su pisali o skepticizmu od Savonarole pa nadalje. Neki su ukazivali da ne govorim uvek o skepticizmu već i o onima koji su raspravljali o skepticizmu. To može biti, ali ne znam kako bi bilo moguće pisati istoriju skepticizma koja ne bi najvećim delom bila o ljudima koji su raspravljali o toj temi. Takođe, optuživali su me da umanjujem uticaj društvene, političke i kulturne sredine u kojoj su skeptici delovali. Trudio sam se da izvučem korist iz mnogih sličnih studija i da u knjigu uključim i materijal iz njih. Naravno, ostaje još mnogo da se uradi da bi se jedan mislilac smestio u svoj milje. Mnoge rasprave autora koje sam uključio uglavnom se usredsređuju na ideje tih mislilaca nezavisno od prilika. To može navesti na pogrešan trag ako se ne uzme u obzir koje su ideje i argumenti izlagani u različitim vremenima tokom istorije. Izuzetno je teško pogoditi pravu srazmeru između intelektualne istorije i kulturne istorije i dao sam sve od sebe da do nje dođem s obzirom na resurse koji su mi stajali na raspolaganju. Uzdám se u to da će drugi otići dalje u istraživanju skeptičkih struja i da će obogatiti razumevanje uloge koju je skepticizam imao u nastanku našeg današnjeg intelektualnog sveta.

Pre nekoliko godina, kad sam počeo da razmatram šta bi trebalo da se uradi za pripremu novog izdanja ove knjige u svetlu svih istraživanja obavljenih u SAD i Evropi u poslednje dve decenije, vrlo ozbiljno sam razmišljao o nekoliko mogućnosti. Jedna je bila da se tekst ostavi kakav jeste, osim ispravljanja očiglednih grešaka, dodavanja novoobrađenog materijala o Savonaroli i njegovoj grupi, i zaključka o skepticizmu posle

Spinoze. To bi bilo praćeno bibliografskim esejom o tome šta je napisano tokom poslednjih dvadeset godina. Kada sam razmotrio tu mogućnost, činilo mi se da bi izvorna knjiga tada delovala pomalo konfuzno ako ne bi bila osavremenjena i obogaćena novim materijalom na mestima gde je to važno. I tako, pre godinu i po dana, započeo sam reviziju teksta uz pomoć i bodrenje dveju izuzetnih asistentkinja, Stefani Čejšin i Gabrijele Goldstejn. Dodatna komplikacija bilo je to što u vreme početka rada na reviziji knjige više nisam bio u stanju da čitam tekstove, tako da je posao uključivao mnoga optička pomagala, aparate za skeniranje i posebne kompjuterske programe, kao i mukotrpno čitanje naglas mojih asistenata. Nisam više bio u stanju da koristim biblioteke i morao sam da se oslonim na asistente koji su mi donosili materijal i na kolege iz celog sveta koji su mi slali materijale ili su pak za mene tragali za ovim ili onim. Pokušao sam da zahvalim mnogim, mnogim ljudima koji su mi u tome pomogli a nadam se da su rezultati vredni njihovih napora.

1

Intelektualna kriza reformacije

U poznorenesansnu misao skeptička gledišta antike ušla su, pre svega, kao glavna tema prepirke u vezi s reformacijom; reč je o raspravi o pravom merilu religijskog znanja ili onoga što je poznato kao „merilo vere [*rule of faith*]“. Taj je problem pokrenuo jedan od klasičnih problema grčkih pironičara, naime problem kriterijuma istine. S ponovnim otkrićem spisa grčkog pironičara Seksta Empirika u petnaestom i šesnaestom veku, argumenti i gledišta skeptika postali su deo filozofskog jezgra religijskih borbi koje su se tada vodile. Problem pronalaženja kriterijuma istine, prvi put postavljen u teološkim raspravama, a kasnije pokrenut s obzirom na prirodno znanje, doveo je do *la crise pyrrhonienne* u ranom šesnaestom veku.

Problem od kritičnog značaja, opravdanje kriterijuma za istinito i izvesno religijsko znanje, jednim je delom pokrenuo Savonarola u sporu s papskim autoritetom 1497. i 1498. i, na obuhvatniji način, Martin Luter tokom prvih godina raskida s Rimom. Prvo ću pogledati kako ta stvar stoji u kategorijama Luterovog stanovišta, budući da je to forma u kojoj će problem postati dominantan u religijskim sporenjima šesnaestog veka. Potom ću se okrenuti Savonaroli, koji je uočio potrebu da se uvedu grčki skeptički argumenti da bi pobio preovlađujuću filozofiju i teologiju. Nažalost, Savonarola je utamničen, suđeno mu je i pogubljen je pre nego što je bio u prilici da razvije svoj skeptički napad. Gledišta Martina Lutera i njegov spor s

Erazmom mogu se ukratko razmotriti kao pokazatelj kako je reformacija pokrenula nov problem. Započeti sa Savonarolom ili s Luterom ponešto je proizvoljna polazišna tačka praćenje skeptičkih uticaja na formiranje savremene misli. U oba slučaja ključan je sukob između kriterijuma religijskog saznanja crkve i kriterijuma pobunjeničkih reformatora, kao i tip filozofskih poteškoća koje će sukob proizvesti.

Luter se postepeno razvijao od reformatora unutar ideološke strukture katolicizma do vođe reformacije koji odbacuje autoritet rimske crkve. U prvim protestima protiv oproštajnica, papskog autoriteta i drugih crkvenih principa, Luter je argumentisao u kategorijama prihvaćenog kriterijuma crkve, naime da se o religijskim stavovima sudi na osnovu njihove saglasnosti s crkvenom tradicijom, saborima i papskim odlukama. U svojim *Devedeset pet teza* i u pismu papi Lavu X, pokušao je da pokaže da je, sudeći prema merilima na osnovu kojih crkva odlučuje o tim pitanjima, on bio u pravu i da su pogrešni neki delovi crkvene prakse i opravdanje koje je za njih nuđeno.

No, u Lajpciškoj raspravi iz 1519. i u spisima iz 1520, u *Otvorenom pismu hrišćanskom plemstvu nemačkog naroda o reformi hrišćanske crkve* i u *Vavilonskom ropstvu crkve*,^{1a} Luter je preduzeo kritični korak odbacivanja merila vere crkve i izložio radikalno drugačiji kriterijum religijskog znanja. U tom periodu, on se razvio iz samo još jednog reformatora koji osuđuje zloupotrebe i korupciju opadajuće birokratije u vođu intelektualnog revolta koji će uzdrmati sam temelj zapadne civilizacije.

Njegov protivnik u Lajpcigu Johan Ek sa zgražanjem nas izveštava da Luter ide tako daleko da u celini odbacuje autoritet pape i crkvenih sabora, tvrdeći da učenja koja su sabori osudili mogu biti istinita i da sabori mogu pogrešiti zato što ih čine samo ljudi.² U *Otvorenom pismu hrišćanskom plemstvu*

¹ ^a Martin Luther, *Temeljni reformatorski spisi*, dva toma, preveo Goran Gajšak, Demetra, Zagreb 2006.

² Ekov opis lajpciške rasprave iz 1519. cit. u knjizi *Documents of the Christian Church*, prir. Henry Bettenson, New York 1947, 271–272.

nemačkog naroda Luter je otišao još dalje i negirao da papa može biti jedini autoritet u religijskim pitanjima. Umesto toga, tvrdio je da celo hrišćanstvo ima samo jedno jevanđelje, jedan sakrament, da svi hrišćani imaju „moć razlučivanja i prosuđivanja šta je ispravno a šta pogrešno u stvarima vere”,³ te da je Sveto pismo nadređeno čak i papi u određivanju pravih religijskih gledišta i dela.⁴ U *Vavilonskom ropstvu*, Luter je dodatno razjasnio temeljno odbacivanje crkvenog kriterijuma religijskog znanja: „Video sam da tomistička shvatanja, bilo da ih je odobrio papa bilo sabor, ostaju to i ne postaju načela vere, sve i da anđeo s neba kaže da treba odlučiti drugačije. Jer ono što je potvrđeno bez autoriteta Svetog pisma ili što nije dokazano objavom može se smatrati jednim uverenjem, ali nema obaveze da se u njega veruje”.⁵

I konačno Luter je svoj novi kriterijum izneo u najdramatičnijoj formi kada je na Saboru u Vormsu 1521. odbio da se odrekne svog učenja:

Vaše carsko veličanstvo i vaša gospodstva traže prost odgovor. Evo ga, direktan i bez ulepšavanja. Ako ne budem ubeđen sveđočanstvom iz Pisma ili zdravim razumom, onda ću i dalje ostati uveren mestima iz Pisma koja sam naveo i moja će savest ostati zarobljenik božje reči. Jer ja ne verujem isključivo papi i saborima kada svi znaju da su se oni često varali i protivurečili samima sebi. Vezan sam Pismima na koja sam se pozvao i moja je savest vezana rečju božjom. Ne mogu i neću ništa da poreknem s obzirom na to da nije ni sigurno ni ispravno ići protiv sopstvene savesti. Drugačije ne mogu, ovde stojim, tako mi Bog pomogao. Amin.⁶

³ Martin Luter, *Otvoreno pismo hrišćanskom plemstvu nemačkog naroda*, cit. u Bettenson, *Documents of the Christian Church*, str. 277.

⁴ *Isto*, str. 277.

⁵ Luter, *Vavilonsko ropstvo crkve*, cit. u *Documents of the Christian Church*, str. 280.

⁶ Luter na Saboru u Vormsu, cit. u Bettenson, *Documents of the Christian Church*, str. 285.

U ovoj objavi hrišćanske slobode Luter je pokazao novi kriterijum religijskog saznanja: istina je ono u šta je savest prisiljena da veruje na osnovu čitanja Svetog pisma. Katolicima poput Eka, to je moralo zvučati neverovatno! Vekovima je tvrdnja da neki stav iznosi religijsku istinu značila da ju je potvrdila crkvena tradicija, papa ili sabori. Tvrditi da bi ti kriterijumi mogli biti pogrešni ličilo je na odbacivanje pravila logike. Odbacivanje prihvaćenih merila uklonilo bi celokupnu osnovu za testiranje istine religijskih stavova. Otvoriti čak i samu mogućnost da bi kriterijumi mogli biti pogrešni značilo je zameniti jedan drugi kriterijum po kome bi se moglo suditi o onima prihvaćenim, i otud, zapravo, sasvim odbaciti okvir na osnovu kojeg je vekovima određivana pravovernost.

Kada se jednom temeljni kriterijum dovede u pitanje, na osnovu čega se može reći koju od alternativnih mogućnosti treba prihvatiti? Na osnovu čega se mogu braniti ili odbaciti Luterove tvrdnje? Prihvatanje bilo kog stanovišta zahteva neki drugi standard na osnovu kojeg će biti prosuđeno o samoj stvari. Tako je Luterovo odbacivanje kriterijuma crkve i iznošenje novog merila za utvrđivanje šta je religijska istina vodilo do prilično lepog primera problema kriterijuma kako se on pojavljuje kod Seksta Empirika u delu *Hypotyposes* (*Osnove pironizma*), drugi deo, četvrto poglavlje:

Da bismo odlučili o problemu koji je pokrenut o kriterijumu, moramo posedovati prihvaćen kriterijum na osnovu kojeg ćemo biti u stanju da prosudimo o tom problemu, a da bismo posedovali prihvaćeni kriterijum, prethodno već mora biti odlučeno o problemu kriterijuma. Kada se tako argument svede na jednu formu kružnog zaključivanja, postaje neostvarljivo otkriće kriterijuma, pošto im ne dopuštamo [dogmatičkim filozofima] da usvoje kriterijum na osnovu jedne pretpostavke, dok ih, ako ponude da o kriterijumu sude na osnovu kriterijuma, prisiljavamo na regres *ad infinitum*.⁷

⁷ Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, prev. Rev. R.G. Bury, Cambridge, Mass. 1939, Loeb Classical Library, knjiga 2, pogl. 4, odeljak 20, str. 163–165.

Problem opravdanja merila istinitog saznanja ne pojavljuje se sve dok se kriterijum ne dovede u pitanje. No u epohi intelektualne revolucije, kakva je bila ona koju razmatramo, samo pokretanje pitanja može proizvesti nerešivu *crise pyrrhonienne*, kako su to pokazali raznoliki gambiti koje je Sekst Empirik ispitao i do kojih je došao. Pandorina kutija koju je Luter otvorio u Lajpcigu imaće najdalekosežnije posledice ne samo za teologiju već i za celokupno intelektualno područje Zapada.

Šta bi se moglo ponuditi kao svedočanstvo u odbranu temeljnog kriterijuma? Vrednost svedočanstva zavisi od kriterijuma, a ne obrnuto. Neki teolozi, Ignacio Lojola na primer, pokušavali su da zatvore kutiju insistiranjem da se možemo „potpuno složiti i biti u saglasju sa samom crkvom, ukoliko je ona tako odredila, u tome da je nešto crno što se našim očima pojavljuje kao belo: upravo i treba da ga proglasimo za crno“.⁸ To, međutim, ne opravdava kriterijum već samo pokazuje koji je on.

Problem ostaje. Da bi se mogla prepoznati istinska vera, potreban je kriterijum. Kako, međutim, prepoznati istiniti kriterijum? I pobornici novog i branitelji starog bili su suočeni sa istim problemom. Obično su s njim izlazili na kraj tako što su napadali kriterijum svojih protivnika. Luter je napadao autoritet crkve pokazujući nesaglasnosti u njenim gledištima. Katolici su se trudili da pokažu nepouzdanost individualne savesti i poteškoće u razabiranjima šta je istinski smisao Svetog pisma bez vođstva crkve. Obe su strane upozoravale na katastrofu – intelektualnu, moralnu i religijsku – ukoliko se usvoji protivnikov kriterijum.

Neka su slična pitanja bila već isplivala na površinu tokom sukoba dominikanskog fratra Điolama Savonarole i papskog autoriteta. U periodu kada je imao političku i teološku vlast u Firenci, Savonarola je tvrdio da poseduje posebno proročko znanje koje opravdava njegovu materijalnu i duhovnu refor-

⁸ Sveti Ignacio Lojola, *Pravila mišljenja unutar crkve*, cit. u Bettenson, *Documents of the Christian Church*, pravilo 13, str. 364–365.

mu. Pošto je postajao sve glasniji u žigosanju ponašanja pape, opravdavajući svoje tvrdnje proročkim uvidima i čitanjem Pisma, bio je konačno ekskomuniciran. Na toj tački, on je odbio da prihvati papški autoritet i insistirao je da je on u pravu, a da papa greši. Preduzeo je korak koji je mogao voditi do ranijeg početka reformacije, pokušavajući da okupi oko sebe religijske i političke vođe zarad uspostavljanja jednog novog religijskog autoriteta i nove osnove za prosuđivanje o religijskom znanju. Proces protiv njega i pogubljenje ubrzo su okončali taj prekid s tradicionalnim katoličkim autoritetom, tako da ne znamo da li bi on sledio put kojim je pošao Luter. Nedavna istraživanja otkrila su jednu vrlo zanimljivu činjenicu, naime da je 1494. na vrhuncu svoje bitke s papstvom, Savonarola naredio troma monasima da pripreme latinsko izdanje spisa grčkog skeptika Seksta Empirika. Nema svedočanstva da je taj poduhvat ikad ostvaren. To je, međutim, prvi put u renesansi da se delo Seksta Empirika upliće u teološke rasprave. U vreme kada je Savonarola tamo delovao, u manastiru svetog Marka bilo je pet rukopisnih kopija Sekstovih dela, uključujući i onu koja je pripadala Piku dela Mirandoli, velikom firentinskom humanisti. Savonarola je bio nastavnik sholastičke logike u manastiru i učestvovao je u raspravama između različitih filozofa, platoničara i aristotelovaca koji su se tamo okupljali. Iako nije znao grčki, očigledno je znao šta se nalazi u Sekstovim spisima. Na osnovu načina kako je te spise kasnije koristio jedan od njegovih učenika Đanfrančesko Piko dela Mirandola, nećak velikog Pika, možemo pretpostaviti da je Savonarola nameravao da upotrebi grčke skeptičke argumente, naime za napad na sve forme filozofskog dogmatizma, podrivajući njihove kriterijume saznanja kao način da se opravda proročko znanje kao jedina istinita i izvesna vrsta znanja. Đanfrančesko Piko dela Mirandola je pomogao da se među njegovim savremenikima proširi vest o Sekstu Empiriku, kako se to vidi, na primer, u pismu koje je napisao Žaku Lefevru d'Etaplu avgusta 1500. o „Sekstu Piro-

niku" i o „efekticima“.⁹ Prema njegovom izveštaju, Savonarola je sugerisao sledbenicima da čitaju Seksta Empirika kao uvod u hrišćansku veru. Ne znamo koliko ih je još poslušalo taj savet osim Đanfrančeska Pika. Pikova gledišta razmotriću nešto kasnije. Postavljanje grčkog skepticizma protiv filozofskog ili teološkog dogmatizma moglo je bez teškoća proizvesti skeptičku krizu skraja petnaestog veka. Ne možemo biti sigurni koliko bi od grčkog skepticizma Savonarola uključio u svoj napad, ali znamo da je jedan od sudija na njegovom suđenju ispitivao vatikansku kopiju Sekstovih spisa pre nego što je otputovao u Firencu.¹⁰ Uvođenje grčkog skepticizma na toj tački moglo je voditi do još moćnijeg podrivanja autoriteta. Zasad nema svedočanstva da je javno uveden pre knjige Đanfrančeska Pika iz 1520. godine. Povremeno je sugerisano da je napad na astrologiju starijeg Pika, koji je objavio njegov nećak 1496, bila samo kompilacija argumenata iz spisa Seksta Empirika. Moglo bi se ispostaviti da taj rad, za koji se smatra da je imao veliki značaj za razvitak moderne astronomije, prvi uvodi pironističke argumente u moderni intelektualni svet.¹¹

⁹ Pismo Đanfrančeska Pika Žaku Lefevru d'Etaplu, oko avgusta 1520; objavljeno u *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Etaples and Related Texts*, prir. Eugene F. Rice, Jr., New York 1972, 418. [„Efektičar (grč. 'koji se uzdržava') – prema Diogenu Laertiju (IX, 70) naziv za skeptičara“, F. Kirchner, K. Mihaelis, *Rečnik filozofskih pojmova*, prir. A. Regenbogen, U. Majer, Bigz publishing, 2004, 182]

¹⁰ Prema mišljenju Lučana Floridija, jedan od sudija na Savonarolinom suđenju Đoakino Torijani mogao je odlučiti da prouči Seksta zato što je Savonarola izjavio da je takva vrsta studija uvod u hrišćansku veru. Videti Luciano Floridi, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford 2002, 303.

¹¹ Vilibald Pirkhajmer (1470–1530) preveo je neke Lukijanove radove i napisao je neobjavljeno delo *Odbrana astrologije* protiv Pikovog dela *Disputationum adversus astrologos libri XII* i protiv dela Đanfrančeska Pika dela *Mirandole De rerum praenotione libri XII*, u kojem je ustao protiv Seksta Empirika. Po svemu sudeći, Lorencije Behajm [Laurentius Beheim] u pismu koje se može datirati u 1507. ukazao mu je na Sekstovo delo *Adversus astrologos* i uverio Pirkhajmera da su dva „mirandolovića“ sve svoje argumente uzeli iz tog dela. Videti Luciano Floridi, *Sextus Empiricus*, str. 63.

Jedan od katoličkih argumenata tokom reformacije bila je tvrdnja da bi Luterov kriterijum vodio religijskoj anarhiji: svako bi se mogao pozvati na *svoju sopstvenu* savest i tvrditi da jeste istina ono što se njemu pokazuje kao istina. Ne bi preostao nikakav delotvorni kriterijum istine. Tokom prvih godina reformacije, takvo predviđanje potvrđeno je naglim razvitkom svih vrsta novih verovanja kod grupa kao što su cvikauovski proroci, anabaptisti, antitrinitaristi. Reformatori su bili neprestano zaokupljeni pokušajima da opravdaju vlastiti tip subjektivnog, individualnog kriterijuma i da, istovremeno, taj kriterijum koriste kao objektivno merilo pomoću kojeg će osuditi kao jeres pozivanja na savest njihovih protivnika.

U bici za utvrđivanje koji je kriterijum vere istinit, neki mislioci zauzeli su skeptičko držanje, pre svega u odbranu katolicizma. I dok su mnogi katolički teolozi pokušavali da ponude istorijsko svedočanstvo da bi opravdali autoritet crkve (a da nisu, istovremeno, bili u stanju da pokažu da je istorijsko svedočanstvo kriterijum), Erazmo Roterdamski ukazao je na mogućnost skeptičke odbrane vere, odbrane koja će dominirati francuskom kontrareformacijom. Erazma, koji je bio jedan od pokretača zahteva za reformom, sve su jače pritiskali između 1520. i 1524. da otvoreno napadne Lutera.¹² (Erazmo je imao različite razloge i sredstva da to izbegne, ali ovde ćemo razmotriti samo krajnji rezultat.) Godine 1524. Erazmo je konačno objavio rad *De Libero Arbitro ΔIATPIBH*, u kojem oštro napada Luterova gledišta o slobodi volje. Erazmov generalni antiintelektualizam i nesklonost racionalnim teološkim raspravama vodili su ga tome da predloži jednu vrstu skeptičke osnove za ostanak u Katoličkoj crkvi. (Njegova reakcija na filozofe s Pariskog univerziteta iz njegovih studentskih dana i njegova osuda, u *Pohvali ludosti*, njihove intelektualne potrage kao takve, vrhunila je u tvrdnji da „u životu ima toliko tamnih i raznorodnih stvari da

¹² Videti uvod koji je napisao Craig R. Thompson za knjigu Desiderius Erasmus, *Inquisitio De Fide*, *Yale Studies in Religion* 15, New Haven 1950, 1–49.

je prosto nemogućno pronaći jednu pouzdanu istinu, što su pravilno naglasili moji akademičari, koji su među filozofima najmanje oholi“.)¹³ Taj prezir prema intelektualnom pregnuću bio je udružen s Erazmovom odbranom prostog, neteološkog hrišćanskog pijetizma.

De Libero arbitrio počinje objavom da je sloboda volje jedan od najzakučastijih problema. Teološke kontroverze nisu bile Erazmova specijalnost i on kaže da će radije slediti stav skeptika i uzdržati se od suđenja, posebno tamo gde to dopuštaju nenarušivi autoritet Svetog pisma i odluke crkve. Erazmo izjavljuje da je u svemu voljan da se pokori odlukama, razumeo njih i razloge za njih ili ne.¹⁴ Sveto pismo nije jasno onoliko koliko bi Luter želeo da verujemo, i mnoga mesta su isuviše tajnovita da bi ljudska bića mogla da prodru u njihov smisao. Teolozi su o tome argumentisali i argumentisali bez kraja i konca. Luter je tvrdio da je pronašao pravi odgovor i da je Sveto pismo razumeo na ispravan način. No kako možemo kazati da je on to zaista postigao? Mogu se ponuditi i druga tumačenja koja deluju mnogo bolje od Luterovih. U sagledavanju poteškoće oko utvrđivanja onog istinskog smisla Pisma u vezi s problemom slobodne volje, zašto ne prihvatiti tradicionalno rešenje koje je ponudila crkva? Zašto se uzrujavati u vezi s nečim što se ne može znati ni sa kakvom izvesnošću?¹⁵ Za Erazma, važna je bila prosta, osnovna hrišćanska pobožnost, hrišćanski duh. Ostatak, nadgradnja suštinskog verovanja, suviše je složena da bi čovek o njoj sudio. Lakše je, otud, zadržati se na skeptičkom stavu i prihvatiti drevnu mudrost crkve o tim pitanjima nego pokušavati razumeti ih i za sebe suditi o njima.

To skeptičko držanje, a ne skeptički argument, izraslo je iz gnušanja prema onome što je Kjerkegor nazvao „komedija

¹³ Erasmus, *The Praise of Folly*, prev. Leonard Dean, Chicago 1946, 84 [Erazmo Roterdamski, *Pohvala ludosti*, Samostalno autorsko prevodilačko izdanje, Založba Mladinska knjiga, Beograd 1990, 83].

¹⁴ Erasmus, *De Libero Arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ*, Basel 1524, a2–a3.

¹⁵ *Isto*, str. a5.

uzvišenog ludila“. Ono nije zasnovano, kako je Montenj mislio, na svedočanstvu da ljudski razum ne bi mogao dostići izvesnost ni na jednom području. Umesto toga, izgleda da je Erazmo bio zaprepašćen očiglednom jalovošću intelektualaca u potrazi za izvesnošću. Sva mašinerija tih sholastičkih duhova ispustila je iz vida suštastvenu poentu, prost hrišćanski nazor. Hrišćanska Ludost daleko je bolja od oholih teologa Pariza, uhvaćenih u lavirint koji su sami napravili. I tako, ukoliko se ostane hrišćanska Luda, može se živeti istinskim hrišćanskim životom i može se izbeći ceo svet teologije tako što će se prihvatiti religiozna gledišta koja je obznanila crkva, bez pokušaja da se i razumeju.

Taj ranoreformatorski pokušaj skeptičkog „opravdanja“ katoličke vere proizveo je žestok Luterov odgovor, u delu *De Servo Arbitro* iz 1525. Erazmova knjiga, izjavio je Luter, sramna je i šokantna, tim više što je napisana tako dobro i s takvom rečitošću. „To je kao da se prikupljeno đubre ili balega stavlja u zlatnu ili srebrnu vazuu.“¹⁶ Glavna greška te knjige, prema Luterovom mišljenju, bila je to što Erazmo nije shvatio da hrišćanin ne može biti skeptik: „Hrišćanin ... treba da bude ili siguran u ono što tvrdi ili nije hrišćanin.“¹⁷ Hrišćanstvo sadržava potvrdu izvesnih istina zato što je nečija savest potpuno uverena u njihovu istinitost. Prema Luteru, sadržaj religijskog znanja isuviše je važan da bi se prihvatio zdravo za gotovo. Mora se biti apsolutno siguran u njegovu istinitost.¹⁸ Otud, hrišćanstvo jeste odbacivanje skepticizma u celini. „Anatema na hrišćanina koji ne bi bio siguran u ono u šta navodno veruje i koji to ne shvata. Kako može verovati u ono u šta sumnja?“¹⁹ Da bi se pronašla istina, potrebno je samo videti šta piše u Svetom pismu. Naravno, neke njegove delove teško je razumeti i mnogo je toga u

¹⁶ Luther, *De Servo Arbitrio*, u *Luther's Werke*, tom 18, Weimar 1908, 601.

¹⁷ *Isto*, str. 603.

¹⁸ *Isto*, str. 603–605.

¹⁹ *Isto*, str. 605.

vezi s Bogom što ne znamo i što verovatno nikad nećemo ni saznati. To, međutim, ne znači da ne možemo pronaći istinu u Svetom pismu. Glavna religijska istina može se u njemu naći u jasnim i očiglednim izrazima koji čine jasnijim i ona mračnija mesta. Ukoliko, međutim, za neke ljude mnogo šta ostaje nejasno, za to nije krivo Sveto pismo nego slepilo onih koji ne žele da spoznaju objavljene istine. Nije sunce pomračeno zbog toga što ja mogu da zatvorim oči i odbijem da ga vidim. Učenja o kojima se spore Luter i crkva jasna su ako postoji želja da se pogleda i da se prihvati ono što se vidi. Ukoliko se to ne učini, odričemo se hrišćanske objave.²⁰

Luter je smatrao da postoje religijske istine koje se mogu spoznati, da su te istine od ključnog značaja za ljude i da će Luterovo merilo vere – ono u šta je savest prisiljena da veruje posle čitanja Svetog pisma – pokazati te istine. Osloniti se na Erazmov skeptički smer znači isuviše rizikovati; mogućnost greške isuviše je velika. Samo pomoću izvesnog znanja božje zapovesti bićemo spaseni. Tako je Luter kazao Erazmu da njegov skeptički pristup zapravo uopšte ne implicira verovanje u Boga već je način izrugivanja s Bogom.²¹ Da je želeo, Erazmo je mogao ustrajavati na svom skepticizmu sve dok ga Hristos ne pozove. No, upozorava Luter, „Sveti duh nije skeptik“ i u naša srca on nije upisao neizvesna mnjenja već potvrde najjače vrste.²²

Dijalog između Erazma i Lutera ukazuje na ponešto od osnovne strukture problema kriterijuma. Erazmo je voljan da prizna da ne može s izvesnošću da kaže šta je istina, ali je, *per non sequitur*, spreman da prihvati odluke crkve. To ne znači da crkva poseduje merilo vere, već ukazuje na Erazmovo oprezno držanje. Pošto nije u stanju da s izvesnošću razlikuje istinu od laži, on je hteo da odgovornost preuzme institucija koja je pravila tu razliku vekovima. Luter je, s druge strane,

²⁰ Isto, str. 606–610.

²¹ Isto, str. 605.

²² Isto.

insistirao na izvesnosti. Isuviše je velik ulog da bi se prihvatilo išta manje od toga i nijedno ljudsko biće ne može dati drugom ljudskom biću odgovarajuće garancije. Da ne bude zabune, protivnik bi mogao pitati zašto je istina ono u šta nam je savest prisiljena da veruje na osnovu čitanja Svetog pisma. Pretpostavimo da se nađemo u situaciji u kojoj možemo biti prinuđeni da verujemo u međusobno sukobljene stvari: koja je od njih istinita? Luter je samo insistirao na tome da nam je istina nametnuta i da istinsko religijsko znanje ne sadrži nikakve protivrečnosti.

Merilo vere protestanata se, otud, ispostavlja kao subjektivna izvesnost, kao prinuda sopstvene savesti. Taj tip subjektivizma podložan je, međutim, mnogim primedbama. Svet je prepun onih koji veruju u najčudnije stvari. Svet reformacije obilovao je teolozima koji su zastupali međusobno suprotstavljena gledišta, od kojih je svako bilo osigurano savešću čoveka koji ga je zastupao. Protivnicima takvog jednog gledišta novi kriterijum religijskog znanja izgledao je tek kao pola koraka od čistog skepticizma, od toga da su sva religijska gledišta samo mnjenja vernika, bez ikakve objektivne izvesnosti. Uprkos Luterovim bombastičnim žigosanjima Erazmovog skepticizma, tvrdnja da su reformatori samo prikriveni skeptici postala je opšte mesto kontrareformacije.

Da bi učinio jasnijim i potkrepio reformatorsku teoriju religijskog znanja, naredni veliki vođa ustanka protiv crkvenog autoriteta Žan Kalvin u svom *Nauku* i u bici protiv antitrinitarističkog jeretika Migela Serveta pokušao je da detaljnije izradi jednu teoriju novog merila vere. Već s početka *Nauka hrišćanske vere*, Kalvin tvrdi da crkva ne može biti merilo za Sveto pismo, pošto autoritet crkve počiva na nekim mestima u Bibliji. Prema tome, Sveto pismo je osnovni izvor religijske istine.²³

²³ Jean Calvin, *Institute of the Christian Religion*, prir. John T. McNeill, prev. Ford Lewis Battles, Louisville, Ky. 1960 [Žan Kalvin, *Nauk hrišćanske vere*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1996].

No, na osnovu kojih merila, prepoznajemo veru i kako sa izvesnošću određujemo šta kaže Sveto pismo? Prvi je korak shvatiti da je Biblija reč božja. Na osnovu kojih kriterijuma možemo kazati da je tako? Ukoliko pokušamo razumom to da dokažemo, priznaje Calvin, možemo razviti jedino problematične ili retoričke argumente.²⁴ Ono što se traži jeste svedočanstvo koje je tako potpuno i tako uverljivo da ne možemo izneti nikakve nove sumnje ili pitanja. Da bi isključilo svaku zamislivu sumnju ili pitanje, svedočanstvo bi trebalo da bude samopotvrđujuće. Takvo je jedno svedočanstvo dato prosvetljenjem Svetim duhom. Imamo unutarnju uverenost koju nam je dao Bog, tako snažnu da postaje puna garancija našeg religijskog znanja. Ta unutarnja uverenost ne samo da nas uverava da je Pismo reč božja već nas i prisiljava da ga čitamo pažljivo da bismo uhvatili njegov smisao i da bismo verovali u njega. Na delu je, dakle, dvostruko prosvetljavanje za odabrane, prvo s obzirom na merilo vere Sveto pismo, i drugo, Pismo kao merilo, naime sredstva za raspoznavanje njegove poruke i verovanje u nju. Ta dvostruka prosvetljenost merila vere i njegove primene daje nam potpunu uverenost. „Takva je, dakle, uverenost koja ne zahteva nikakve razloge; takvo je znanje s kojim se razum ponajbolje slaže – u kojem je duh istinski miran s većom sigurnošću i stalnošću nego bilo s kojim drugim razlozima; takvo je, konačno, osećanje koje može poroditi samo nebeska objava. Ne govorim ni o čemu drugom do o onom što svaki vernik iskušava unutar sebe, iako moje reči ne dosežu pravo objašnjenje stvari.“²⁵

Samo oni koje Bog odabere mogu prepoznati religijsku istinu. Kriterijum da li je neko izabran jeste unutarnja uverenost koja omogućava da se Pismo ispita i da se prepozna istina u njemu. Bez božanske prosvetljenosti ne može se sa sigurnošću reći ni koja knjiga jeste Sveto pismo niti šta ono znači. Može se, međutim, božjom milošću, prihvatiti merilo vere koje je postavljeno u *Ispovedanju vere protestantskih crkava u Francuskoj*

²⁴ *Isto*, str. 36–37.

²⁵ *Isto*, str. 37.

iz 1559: „Znamo da su te knjige kanonske i da su najizvesnije merilo naše vere, ne toliko na osnovu opšteg slaganja ili pristanka crkve koliko svedočanstvom i unutaršnjim uverenjem od Svetoga duha koji nam je omogućio da ih razaznamo.“²⁶ Za odabrane, Pismo je merilo vere i, što se takođe tvrdilo, Pismo je merilo Pisma.

Izvornim kalvinistima, temeljno svedočanstvo istinitosti njihovih gledišta bila je unutarnja uverenost. No, na osnovu čega se može kazati da je ta uverenost autentična i da nije tek subjektivna izvesnost za koju bi se lako moglo pokazati da je iluzorna? Važnost toga da se bude u pravu jeste tolika da, kako je insistirao Kalvinov pomoćnik Teodor Beza, potrebujemo siguran i nepogrešiv znak. Taj znak jeste „puno prožimanje [koje] razdvaja odabranu božju decu od brodolomnika i jeste pravo bogatstvo svetaca“.²⁷ No posledica je krug: kriterijum religijskog znanja jeste unutarnja ubeđenost, garancija autentičnosti unutarnje uverenosti jeste ono što je uzrokovao Bog, a u to smo uvereni svojom unutarnjom ubeđenošću.

Neobična poteškoća garantovanja nečijeg religijskog znanja izoštreno se pokazala u kontroverzi vezanoj uz Serveta. Imali smo tu čoveka koji je očigledno bio uveren unutarnjom ubeđenošću da u Svetom pismu ne postoji osnova za učenje o Trojstvu i da je to učenje lažno. No Calvin i njegovi sledbenici bili su tako sigurni u istinu *vlastitih* religijskih uverenja da su

²⁶ „Confession de foi des églises protestantes de France 1559“, u Eug. i Em. Haag, *La France Protestante*, tom 10, Paris 1858, 32. Videti i *Vestminster-sko ispovedanje vere*, paragraf 1, koji kaže: „Autoritet Svetog pisma ... ne zavisi ni od kakvog svedočenja nijednog čoveka iz crkve već u celini zavisi od Boga (koji je sam istina), njegovog tvorca. ... Naša potpuna ubeđenost i uverenost u nepogrešivu istinu i božanski autoritet Pisma potiču od unutaršnjeg dela Svetog duha koji u našim srcima svedoči pomoću Reči. ... Ničeg nema što bi s vremenom trebalo dodati, bilo da su u pitanju nove objave Duha bilo tradicije ljudi. ... Nepogrešivo merilo za tumačenje Pisma jeste Pismo samo“, cit. prema Bettenson, *Documents of the Christian Church*, str. 347.

²⁷ Theodore Beza, *A Discourse, of the True and Visible Marks of the Catholique Church*, London 1582, 44. stranica (nepaginirano).

osudili Serveta na smrt kao jeretika. Jedini Servetov branilac među reformistima, učenjak Sebastijan Kastelio iz Bazela, smatrao je da je način za argumentisanje protiv osude napad na kalvinističku tvrdnju o izvesnosti. U svom delu *De Haereticis*,²⁸ napisanom ubrzo posle Servetovog pogubljenja na lomači, Kastelio je pokušao da razori temelje Kalvinove potpune uverenosti u istinu svojih religijskih verovanja, a da istovremeno ne budu uništene same mogućnosti religijskog znanja.

Kasteliova metoda bila je da ukaže na to da je u religiji mnogo toga isuviše nejasno i da je mnogo mesta u Pismu koja su isuviše neprozirna da bi iko bio apsolutno siguran u istinu. Te nejasne stvari bile su izvor kontroverzi tokom vekova i očito nijedno gledište nije bilo dovoljno očigledno da bi ga svi prihvatili. (U suprotnom, zašto bi se kontroverza nastavljala, „jer ko je toliko lud da život da zarad odbacivanja očiglednog?“)²⁹ Na osnovu kontinuiranih neslaganja i nejasnosti Pisma, Kastelio je ukazao da niko ne može biti zaista tako siguran u istinu o religijskim pitanjima da bi mogao da opravda ubijanje drugog ljudskog bića kao jeretika.

To umereno, skeptičko držanje i odbrana različitih gledišta izazvalo je ružan i vatren odgovor. Teodor Beza odmah je uočio o čemu je reč i napao Kastelija kao nekoga ko oživljava Novu akademiju (platoničku Akademiju dve generacije posle Platona, počev od sredine četvrtog stoleća stare ere) i skepticizam Karneada, pokušavajući da izvesnosti koje zahteva jedan istinski hrišćanin zameni za verovatnoće u religijskim pitanjima.³⁰ Beza je insistirao da postojanje kontroverzi dokazuje samo to da neki ljudi greše. Istinski hrišćani uvereni su objavom, božjom rečju, koja je jasna svima koji je znaju. Uvođenje *akatelepsisa*

²⁸ Sebastian Castellio, *De Haereticis*, Magdeburg 1554.

²⁹ Cit. prema engleskom prevodu, *O jericima*, prev. i priir. Roland H. Bainton, New York 1935, 218.

³⁰ Theodore Beza, *De Haereticis a civili Magistratu puniendis libellus, adversis Martini Bellii farraginem, & Novorum Academicorum sectam*, bez mesta objavljivana, 1554. str. 65–77.

Akademijinih skeptika u potpunosti je protivno hrišćanskom verovanju. Ima istina koje je postavio i otkrio nam Bog i izgubljen je svako ko ih ne zna, ne priznaje i ne prihvata.³¹

Iako ga je napisao, Kastelio nije i objavio odgovor u kojem je pokušao da na principijelnom nivou pokaže koliko malo možemo znati, da pokaže „razuman“ način za prosuđivanje o takvom saznanju i da, zatim, primeni svoja skromna merila na kontroverze onog vremena. Delo *De arte dubitandi*³² na mnogo je načina izuzetna knjiga jer ide ispred svog vremena, predlažući liberalni, naučni i oprezni pristup intelektualnim problemima, nasuprot totalnom dogmatizmu kalvinističkih protivnika.³³

Kasteliova teorija teško da je bila skeptička koliko je to bila Erazmova i zasigurno nije dostigla nivo Montenjove potpune sumnje. Cilj dela *De arte dubitandi* jeste da se ukaže u šta treba verovati, pošto jedan od osnovnih problema čoveka u to doba kontroverzi jeste da veruje u neke stvari koje su upitne i da sumnja u neke koje nisu. Ima mnogo stvari koje nisu uistinu upitne, stvari koje će svaka razumna osoba prihvatiti. To, za Kastelija, uključuje egzistenciju Boga, njegovu dobrotu, kao i autentičnost Svetog pisma. Kao svedočanstvo, on nudi argument [za egzistenciju Boga] na osnovu uređenosti u prirodi i verovatnoće slike sveta Svetog pisma.³⁴

Potom, s druge strane, postoji vreme za veru i vreme za sumnju. U religijskim stvarima, vreme za sumnju nastupa ka-

³¹ Isto, str. 65–66 i 75–77.

³² Sebastian Castellio, *De arte dubitandi*. Ceo se latinski tekst nalazi u *Reale Accademia d'Italia, Studi e Documenti, V11, Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, prir. D. Cantimori i E. Feist, Roma 1937, 307–403. Materijal o kojem je raspravljano u tekstu preuzet je iz francuskog izdanja, Sebastien Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, prev. Chas. Baudouin, Geneva 1953.

³³ *De arte dubitandi* objavila je Elisabeth Feist Hirsch: Sebastian Castellio, *De arte dubitandi et confidendi ignorandi et sciendi*, Leiden 1981; važan uvod Elizabete Hirš nalazi se na stranicama 1–12.

³⁴ Castellio, *Art de douter*, knjiga 1, pogl. 1–17, str. 27–75. Latinski tekst, str. 307–345.

da postoje stvari koje su nejasne i neizvesne i to su one o kojima je raspravljano. „Jer, jasno je da se ljudi ne raspravljaju o stvarima koje su izvesne i koje su dokazane, osim ako nisu ljudi.“³⁵ Ne možemo, međutim, rešiti problematične momente tek tako što ćemo ispitivati Pismo, kako to sugerišu kalvinisti, pošto postoje razlike u vezi s tim kako tumačiti Bibliju, koja je na mnogim mestima nejasna. U vezi s velikim brojem pitanja jednako su verovatna dva međusobno protivrečna gledišta sve dok ih crpemo iz biblijskih tekstova.³⁶

Da bismo procenili stvar oko koje se raspravljamo, nužno je tragati za principom zahvaljujući kojem će istina biti tako očigledna, na osnovu kojeg će je svi tako dobro prepoznati da nikakva snaga u kosmosu nikada neće učiniti verovatnim alternativnu mogućnost.³⁷ Taj princip, tvrdio je Kastelio, jeste ljudska sposobnost čula i uma, jedan instrument za prosuđivanje na koji se moramo osloniti. Ovde je on izložio temeljnu racionalnu veru u to da posedujemo prirodne moći da procenimo sporna pitanja. Kastelio skreće pažnju da je čak i Isus Hristos razrešavao pitanja koristeći svoja čula i svoj razum.³⁸ Kao odgovor antiracionalistima, Kastelio je ponudio odgovor koji uvelike slični argumentu Seksta Empirika:

Dolazim sada do onih autora [verovatno kalvinista] koji od nas traže da verujemo zatvorenih očiju u neke stvari koje protivrečne čulima i, pre svega, hoću da ih pitam da li su do tih gledišta došli zatvorenih očiju, što će reći bez rasuđivanja, inteligencije ili razuma, ili su imali pomoć suđenja. Ukoliko su govorili bez rasuđivanja, odbacićemo ono šta su kazali. Ako su, nasuprot tome, zasnivali svoja gledišta na rasuđivanju i razumu, onda su nedosledni kada nas svojim rasuđivanjem uveravaju da se odrekne našeg.³⁹

³⁵ *Isto*, pogl. 18, str. 77, latinski tekst str. 346.

³⁶ *Isto*, pogl. 22, str. 87–90, latinski tekst str. 354–356.

³⁷ *Isto*, pogl. 23, str. 90–91, latinski tekst str. 357.

³⁸ *Isto*, pogl. 23, 24, str. 90–97, latinski tekst str. 357–362.

³⁹ *Isto*, pogl. 25, str. 97, latinski tekst str. 362.

Kasteliova vera u racionalnu sposobnost da odlučimo o pitanjima išla je zajedno sa skepticizmom koji se ticao upotrebe te sposobnosti u praksi. Postoje dve vrste poteškoća (koje, ako se uzmu isuviše ozbiljno, mogu potpuno podriti Kasteliov kriterijum): prva, da naše sposobnosti mogu da ne funkcionišu kako treba, zbog bolesti ili zato što ih svesno zloupotrebjavamo; druga, da spoljne okolnosti mogu sprečiti rešavanje problema. Čovekov vid može biti slab ili čovek može odbiti da gleda; ili njegovo mesto ili predmeti koji se mešaju mogu zaprečiti njegov pogled. Suočen s tim mogućnostima, Kastelio je priznao da ništa ne možemo učiniti u vezi s prirodnim uslovima koji mogu uticati na rasuđivanje. Ako neko ima loš vid, to je baš rđavo. Spoljni uslovi ne mogu se promeniti. U svetlu tih praktičnih razmatranja, sve što možemo jeste da na uslovan način primenimo instrumente rasuđivanja, naša čula i razum, da budemo „razumni“ u procenama na osnovu zdravog razuma i prošlog iskustva, te da uklonimo koliko god je to moguće ono što možemo kontrolisati a što utiče na rasuđivanje, kao što su zlonamernost ili mržnja.⁴⁰

Kasteliov delimični skepticizam predstavlja još jedan aspekt problema saznanja koji je pokrenula reformacija. Ako je već nužno otkriti jedno „merilo vere“, kriterijum na osnovu kojeg će se razlikovati istinita vera od lažne, kako da se to postigne? I Erazmo i Kastelio naglašavali su tu teškoću, posebno pri pokušaju raskrivanja poruke Pisma. No umesto da upotrebi skeptičke probleme u vezi s religijskim saznanjem kao izgovor ili kao opravdanje za prihvatanje „puta autoriteta“ crkve, Kastelio je ponudio kriterijume, doduše manje nego savršene, ljudskih sposobnosti čula i razuma. Pošto bi sama ograničenja njihovih odgovarajućih delatnosti sprečila postizanje bilo kakvog sasvim pouzdanog religijskog znanja, potraga za izvesnošću trebalo bi da bude napuštena zarad potrage za razložnošću. (Odavde je razumljivo što je Kastelio uglavnom uticao na naj-

⁴⁰ Isto, pogl. 27–33, str. 103–124, latinski tekst str. 366–368.

liberalnije forme protestantizma.)⁴¹ Rukopis njegovog neobjavljenog dela *De arte dubitandi* bio je na početku sedamnaestog veka poznat Hugu Grocijusu koji je, kako ću pokazati, razvio slično ograničeno skeptičko gledište i umereni pristup rešavanju intelektualnih problema. Grocijusova gledišta veoma su uticala na teorije religijskog znanja umerenih protestanata u Engleskoj koji su razvili opravdanje religijskih i naučnih gledišta pozivanjem na verovatnoće i razložne sumnje.

U borbama između odavno uspostavljenog poretka Katoličke crkve i novog poretka reformatora, ovi drugi morali su da insistiraju na potpunoj izvesnosti onoga što su tvrdili. Da bi postigli svoju crkvenu revoluciju, morali su da insistiraju da oni i samo oni imaju obezbeđena sredstva za otkrivanje religijskog znanja. Raskid s autoritetom nije išao u prilog tolerantnom individualizmu u religiji, čemu bi vodila Kasteliova gledišta, već u prilog potpunom dogmatizmu u religijskom znanju. Da bi potkrepili svoje stanovište, reformatori su pokušavali da pokažu da rimska crkva ne nudi nikakvu garanciju za svoje navodne religijske istine, da kriterijum tradicionalnog autoriteta ne donosi sigurnost u apsolutnu izvesnost stanovišta crkve, osim ukoliko crkva ne bi nekako dokazala da je tradicionalni autoritet istinit kriterijum. Kako bi se to moglo učiniti? Pokušaj da se opravda jedan kriterijum zahteva druge kriterijume koji, nadalje, moraju i sami da budu opravdani. Kako bi se mogla utemeljiti nepogrešivost crkve u stvarima religije? Da li bi sveđočanstvo bilo nepogrešivo? Taj tip napada konačno je naveo protestantske vođe da počnu da pišu rasprave o pironizmu rimske crkve u kojima su pokušavali da, koristeći same one

⁴¹ Videti Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism*, tom 1, Cambridge, Mass. 1947, 205–208; Etienne Giran, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste*, Haarlem 1913, pos. pogl. 9–11; Elisabeth Feist Hirsch, „Castellio's *De arte dubitandi* and the Problem of Religious Liberty” i J. Lindeboom, „La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit”, u *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, prir. B. Becker, Haarlem 1953; Antonio Rotondò, *Calvin and the Italian Anti-Trinitarians*, prev. John i Anne Tedeschi, *Reformation Essays and Studies 2*, Saint Louis, Mo. 1968.

principe religijskog znanja koje je ponudila Katolička crkva, pokažu da se nikad ne može biti siguran u to 1) da je Katolička crkva istinska crkva i 2) šta jeste istinito u religiji.⁴² (Možda je vrhunac tog tipa argumentisanja bio argument da je, prema stanovištu crkve, samo i jedino papa nepogrešiv. Ko, međutim, može kazati ko je papa? Član crkve ima samo pogrešivu pamet na osnovu koje sudi. Na taj način, samo papa može biti siguran ko jeste papa, a ostali članovi crkve nemaju načina da budu sigurni i, prema tome, nemaju mogućnosti da pronađu nijednu religijsku istinu.)⁴³

Na drugoj strani, katolička strana mogla je da napada i jeste napadala protestante pokazujući neopravdivost njihovog kriterijuma i pokazujući način na koji bi protestantske tvrdnje o izvesnosti vodile potpunom subjektivizmu i skepticizmu u vezi s religijskim istinama. Jedna vrsta svedočanstva koju su izneli Erazmo i Kastelio postala je njihovo početno uporište: tvrdnja protestanata da se istina može naći u Pismu samo pomoću njegovog bespredrasudnog ispitivanja. Značenje Pisma nije međutim jasno, što pokazuju ne samo kontroverze o tome između katoličkih i protestantskih čitalaca već i one unutar samog protestantskog tabora. Dakle, neophodan je sudija da bi se postavila merila za pravo tumačenje. Protestanti kažu da je savest, unutarnja svetlost ili nešto tome slično sudija za Pismo.No različiti ljudi imaju različite unutarnje svetlosti. Kako možemo odrediti ko je u pravu? Kalvinisti insistiraju na tome da je unutarnja svetlost prava kada je data od Svetog duha ili kada je njime vođena.No čija je to svetlost? Kako ne-

⁴² Videti Jean La Placette, *De Insanabili Romanae Ecclesiae Scepticismo, Dissertatio qua demonstratur nihil omnino esse quod firma fide persuadere sibi pontificii possint*, Amsterdam 1696; i Johannes A. Turretin, *Pyrrhonismus Pontificus*, Leiden 1692.

⁴³ La Placette, *Of the Incurable Scepticism of the Church of Rome*, London 1688 (datum na naslovnoj stranici je greškom 1588), pogl. 9; *Traité de l'Autorité des Sens contre la Transsubstantiation*, Amsterdam 1700, 24–25; i David-Renaud Boullier, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*, Amsterdam 1757, 91.

ko može razlikovati „opsesiju“ od istinskog prosvetljenja? Na ovom mestu, izgleda da su jedini kriterijum koji protestanti nude njihova privatna gledišta i ništa drugo, Kalvin misli da je Kalvin prosvetljen. Lična, nepotvrđena i nepotvrdiva gledišta različitih protestanata teško da mogu biti osnova za izvesnost u religijskim stvarima. (*Reductio ad absurdum* protestantskog stanovišta u ranom sedamnaestom veku kaže da kalvinizam nije ništa drugo do pironizam u religiji.)

Osim što je svaka strana pokušavala da potkopa temelje one druge i da pokaže da je ona druga suočena s nerešivom formom klasičnog skeptičkog problema kriterijuma, svaka je iznosila i tvrdnje o apsolutnoj izvesnosti sopstvenih gledišta. Katolici su pronalazili garanciju u tradiciji, protestanti u prosvetljenju koje otkriva božju reč u Pismu. Tolerantni poluskepticizam Kastelija nije bio prihvatljivo rešenje u toj potrazi za izvesnošću. (Valja zapaziti jedan izuzetak: umereni engleski teolog Vilijam Čilingvort prvo je napustio protestantizam zaradi katolicizma, zato što nije pronašao dovoljan kriterijum za religijsko znanje u protestantskoj tački gledanja, da bi potom napustio katolicizam s istog razloga. Završio je u protestantizmu koji nije bio toliko izvestan i koji je potkrepljivao čitanjem omiljenog Seksta Empirika.)⁴⁴

Intelektualna srž te bitke reformacije leži u traganju za opravdanjem nepogrešive istine u religiji pomoću neke vrste samopotvrđujućeg ili samoočevidnog kriterijuma. Svaka strana bila je u stanju da pokaže da ona druga nema „merilo vere“ koje bi sa apsolutnom izvesnošću garantovalo njene religijske principe. Tokom sedamnaestog veka, kako je slabila vojnička borba između katolicizma i protestantizma, intelektualna borba postajala je sve oštrija, na jasan način ukazujući na prirodu epistemološkog problema o kojem je bila reč. Pjer Nikol i Pol Pelison stalno su iznova pokazivali da je način ispitivanja protestanata „siguran put u pironizam“. Nikad se ne može s

⁴⁴ Raspravljaju o Čilingvortu u poglavljima 4 i 7, gde su i navedena pozivanja na mesta.

apsolutnom sigurnošću reći koja je knjiga Pismo, kako da se tumači i šta da se čini u vezi s tim, osim ako neko nije spreman da zameni učenje o ličnoj nepogrešivosti prihvatanjem nepogrešivosti crkve. To bi, nadalje, pokrenulo lavinu neprijatnih skeptičkih problema.⁴⁵

Na protestantskoj strani, dijalektičari kao što su bili La Plaset i Bulije bili su u stanju da pokažu da katoličko gledište „uvodi univerzalni skepticizam u celinu sistema hrišćanske religije“.⁴⁶ Pre prihvatanja „puta autoriteta“, trebalo bi otkriti da li je tradicija crkve prava tradicija. Da bi se to ustanovilo, potreban je autoritet ili sudija. Crkva ne može biti autoritet za sopstvenu nepogrešivost, pošto je pitanje o kojem je reč to da li je crkva istinski autoritet za religijska pitanja. Svako svedočanstvo koje se nudi za poseban status crkve zahteva pravilo ili kriterijum za ocenu da li je ono istinito. I put autoriteta, tvrdilo se, vodi pravo u najopasniji pironizam pošto se, pomoću tog kriterijuma, ne može uistinu biti siguran šta jeste istinita vera.⁴⁷

Izazov reformacije upućen prihvaćenim kriterijumima religijskog znanja pokrenuo je i najtemeljnije pitanje: kako opravdati osnovu saznanja? Taj problem pokrenuće skeptičku krizu ne samo u teologiji već, ubrzo, i u naukama i u drugim oblastima ljudskog znanja. Luter je, zapravo, otvorio Pandorinu kutiju u Lajpcigu 1519. i bila je potrebna sva unutarnja snaga najmuđrijih umova tokom sledeća dva stoleća da bi se pronašao način da se ona zatvori (ili da se bar drži po strani od uvida da nikad više ne može biti zatvorena). Potraga za izvesnošću

⁴⁵ Videti Pierre Nicole, *Les Prétendus Réformez convaincus de schisme*, Paris 1684. i Paul Pellison-Fontanier, *Réflexions sur les différends de la religion*, Paris 1686. Videti i Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, članak „Pelison“, primedba D.

⁴⁶ La Placette, *Incurable Scepticism*, leva strana stranice A2 u predgovoru.

⁴⁷ La Placette, *Traité de la Conscience*, Amsterdam 1695, 366–378; *Incurable Scepticism*; Boullier, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*, str. 61–63, 68, 88–89, 122 i 213–240; i Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, članak „Nikol“ primedba C i članak „Pelison“ primedba D.

dominiraće teologijom i filozofijom tokom sledeća dva veka, i zbog užasnog izbora, izvesnost ili totalni pironizam, biće izgrađene različite grandiozne misaone šeme ne bi li se prevazišla skeptička kriza. Postepeni neuspeh tih monumentalnih napora vodiće uvidu da traganje za izvesnošću vodi drugim dvema potragama, potrazi za verom (čistom fideizmu) i potrazi za razložnošću ili „umerenom skepticizmu“.

Nekoliko umerenjaka, klonulih, možda, od intelektualnih borbi rane moderne misli, moglo je da sagleda problem i ukaže na novi način za njeno rešavanje. Džozef Glenvil je 1665. objavio da se ništa „ne može očekivati do večna gungula i neredi sve dok ljudi zaljubljeno luduju za svojim privatnim uverenjima i dok svaki tašti imalac mišljenja seda u nepogrešivu stolicu svog sopstvenog mozga“;⁴⁸ on je preporučio svoj konstruktivni skepticizam kao rešenje. Martin Kliford je 1675. ukazao da „su raznolikost mišljenja pratili jadi pošto je reformacija u potpunosti proizašla iz dve greške, vezivanja nepogrešivosti uz ono za šta mi mislimo da je istina, ma šta to bilo, i osude onoga što mislimo da je greška, ma šta to bilo“ i ponudio rešenje ponešto nalik Glenvilovom.⁴⁹

Sušтина problema obuhvaćena je u raspravi između katoličkog oca Ibera Aja i protestantskog pastora Davida Bulijea u Bulijeovom delu *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*. Aj je pokazao da protestantizam vodi potpunoj neizvesnosti u vezi s religijskim verovanjem, te otud i do potpunog pironizma. Bulije je pokazao da katolički zahtev za nepogrešivim saznanjem vodi otkriću da nema takvog saznanja i, otud, totalnoj sumnji i potpunom pironizmu. Rešenje, insistirao je Bulije, leži u tome da se bude razložan i u nauci i u religiji i da se potraga za apsolutnom, nepogrešivom izvesnošću zameni prihvatanjem, na ponešto provizoran način, lične izvesnosti kao kriterijuma isti-

⁴⁸ Joseph Glanvill, *Scire tuum nihil est: or the Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing; Against the Exceptions of the Learned Tho. Albius in his late Sciri*, London 1665, šesta stranica (nepaginirano) predgovora.

⁴⁹ Martin Clifford, *A Treatise of Humane Reason*, London 1675, 14.

ne, merila koje, iako može biti manje od željenog, bar dopušta izvestan ograničeni način za razrešenje problema.⁵⁰

Problem kriterijuma saznanja, koji je reformacija načinila glavnim problemom, bio je u šesnaestom veku rešen na dva različita načina: na jednoj strani, Erazmovo skeptičko uzdržavanje od suđenja s pozivanjem na veru bez racionalnih temelja; a na drugoj, „razložno“ Kasteliovo rešenje koje sledi posle priznanja da ljudi ne mogu stići do potpune izvesnosti. Intelektualna istorija koja se nalazi pred čitaocem predlaže da se sledi razvitak ta dva rešenja, sve do skeptičke krize koju je reformacija izazvala. Pošto je specifičan karakter tog razvitka u dobroj meri posledica istorijskog slučaja da su spisi i teorije grčkih skeptika bili oživljeni u isto vreme kada je skeptička kriza nastala, važno je prikazati znanje o interesovanju za pironistički i Akademijin skepticizam u šesnaestom veku i učiniti jasnim način na koji je, s ponovnim otkrićem antičkih argumenata skeptika, kriza bila proširena s teologije na filozofiju.

⁵⁰ Boullier, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine* i Le P. Hubert Hayer, *La Règle de Foi vengée des Calomnies des Protestans et spécialement de celles de M. Boullier, Ministre Calviniste d'Utrecht*, Paris 1761.

2

Oživljavanje grčkog skepticizma u šesnaestom veku

Podaci o skepticizmu renesansnim misliocima postali su dostupni uglavnom iz tri izvora: spisa Seksta Empirika, Ciceronovih skeptičkih radova i izlaganja antičkih skeptičkih pokreta kod Diogena Laertija u njegovom delu *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*.^a Da bi se na pravi način procenio uticaj skepticizma na renesansnu misao, trebalo bi izučavati gde su i kada su ti izvori postali dostupni, kome su postali dostupni i kakve su reakcije izazvali. Čarls B. Šmit uradio je to s Ciceronovim delom *Academica*, pružajući detaljnu sliku njegovog uticaja od kasnog srednjeg veka do kraja šesnaestog veka.¹ Šmit je našao da se latinski izraz „skeptikus“, od kojeg potiče francusko „skeptique“ i englesko „skeptic“, prvi put pojavljuje u prevodu na latinski Diogena iz 1439. i u dvama neidentifikovanim latinskim prevodima Seksta iz prethodnog veka.²

Potreban bi bio minuciozan rad, kao što je Šmitov ili onaj Lučana Floridija, da bi se upotpunila slika ko je čitao Seksta, Diogena i skeptičke antiracionalističke islamske i jevrejske autore kao što su Gazali [El Gazali] i Juda Halevi. Neki od Šmi-

^a Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1985.

¹ Charles B. Schmitt, *Cicero Scepticus*, The Hague 1972.

² *Isto*, str. 12–13.

ovih rezultata, koji su se pojavili posle prvog izdanja ove knjige, biće uključeni u moju skicu glavnih puteva skepticizma, posebno toga kako je Evropu pogodila njegova pironistička forma koja je zauzimala centralno mesto u intelektualnim bitkama kasnog šesnaestog veka. Neposredno pre svog preranog povlačenja, Šmit je objavio briljantnu studiju „Ponovno otkriće antičkog skepticizma u moderno vreme“ u kojoj je pratio uticaj Seksta na renesansne autore koristeći kako nove informacije tako i one do kojih su on i drugi bili ranije došli.³ Započecu s delovanjem spisa Seksta Empirika na renesansnu misao.

Sekst Empirik obično je prikazivan kao nedovoljno jasan i neoriginalan helenistički pisac čiji su život i delo praktično nepoznati. Nedavna studija Ričarda Beta sugerise da je, u određenoj meri, Sekst ipak bio originalan mislilac. No kao jedini grčki pironistički skeptik čija su dela sačuvana do modernog doba, on je dobio dramatičnu ulogu u obrazovanju moderne misli. Istorijska slučajnost otkrića njegovih radova upravo u trenutku kada je pokrenut skeptički problem kriterijuma, iznenada je Sekstovim idejama pridala veću važnost nego što su je imale ikada pre ili posle tog vremena. I tako se, Sekst, upravo otkriveni čudak, preobrazio u „le divin Sexte“ koga su, do kraja sedamnaestog veka, počeli da smatraju ocem moderne filozofije.⁴ Štaviše, u kasnom šesnaestom i u sedamnaestom veku, uticaj njegove misli na problem kriterijuma podstakao je potragu za izvesnošću koja je dovela do novog racionalizma Renea Dekarta i „konstruktivnog skepticizma“ Pjera Gasendija i Marena Mersena.

³ Charles Schmitt, „The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times“, u Myles Burnyeat (prir.) *The Skeptical Tradition*, Berkeley 1983.

⁴ Videti Richard Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford 2000. i *Against the Ethicists*, Oxford 2000. Fransoa de la Mot le Vaje zvaoga je „le divin Sexte“. Pjer Bejl je u članku „Pyrrhon“ za svoj *Dictionnaire historique et critique*, primedba B, tvrdio da je moderna filozofija započela ponovnim uvođenjem Seksta (iako to Bejl datira osamdeset godina kasnije nego što se stvarno zbilo).

U prethodnoj verziji ove knjige kazao sam da su spisi Seksta Empirika bili skoro sasvim nepoznati u srednjem veku i da se zna za samo nekoliko čitalaca njegovih radova pre prvog štampanog izdanja 1562. Ta se ocena mora modifikovati na osnovu istraživanja Lučana Floridija objavljenih 2002. godine. On je pokazao da je postojalo neko ograničeno znanje i o Sekstu i o antičkom skepticizmu među enciklopedijskim piscima kasne antike i srednjeg veka; takođe, postojalo je aktivno interesovanje za odbranu od pironizma među vizantijskim autorima počev od devetog veka nadalje, te više rukopisa njegovih spisa nego što se ranije mislilo. Najraniji poznati sačuvani rukopisi jesu tri latinska prevoda dela *Hypotyposes* koja su se nalazila u Veneciji, Parizu i Madridu. Floridi ih je analizirao i pokazao da je u osnovi reč o istom prevodu i da ih je sve načinio Nikolo da Ređo [Niccolo da Reggio] (oko 1308–1345) četrdesetih godina četrnaestog veka. Zatim, tu je kasnolatinski prevod delova dela *Adversus mathematicos* koji je, verovatno, načinio Johanes Laurencijus. Različit latinski prevod, oko 1549, dela *Hypotyposes* velikog španskog humaniste Huana Paeza de Kastra, danas je u privatnom vlasništvu u Njujorku. Uz to, postoji još oko 70-75 grčkih poznatih ili zabeleženih rukopisa delova Sekstovih spisa iz petnaestog i šesnaestog veka. Prvo štampano izdanje objavio je Anri Etjen (Stefanus) 1562. godine; reč je o delu *Hypotyposes*.⁵ Drugo štampano izdanje tog dela zajedno s *Adversus mathematicos* pojavilo se 1569; tekst *Hypotyposesa* je Etjenov, prevod knjige *Adversus mathematicos* načinio je francuski kontrareformator i teolog Gentijan Hervet, na osnovu rukopisa koji je u to vreme pripadao kardinalu Lorene.⁶ Grčki tekst tek su 1621. štampala braća Šuet.⁷ Osim toga,

⁵ Rukopis na osnovu kojeg je urađen prevod još se nalazi u biblioteci u Torinu.

⁶ Svi detalji o svim tim rukopisima i ranim štampanim izdanjima mogu se naći u Luciano Floridi, *Sextus Empiricus*.

⁷ Sextus Empiricus, Σέξτου Ἐμπειριχοῦ τὰ Σωζόμενά *Empirici Opera quae extant ... Pyrrhoniaron Hypotyp[o]se[o]n libri III ... Henrico Stephano interprete. Adversus mathematicos libri X, Gentiano Herveto Avrelino inter-*

delovi *Hypotyposesa* pojavili su se na engleskom oko 1590. ili 1591. u onome što se tada zvalo Rolijev *Skeptick*, a potpun prevod na engleski pojavio se u *Istoriji filozofije* Tomasa Stenlija 1655–1661. Ta dva nezavisna prevoda prvo su pojavljivanje Sekstovih tekstova na nekom savremenom jeziku. Bilo je poprilično rasprava u tome da li je prvi prevod objavljen 1591. ili 1592. na šta ukazuje pozivanje Tomasa Neša. Nedavno istraživanje Vilijama Hamlina snažno sugerira da se nije pojavila nikakva publikacija već da je počela da kruži rukopisna kopija delova Sekstovih spisa. S još nepoznatih razloga, ser Volter Roli nazvao ih je *The Sceptick* i oni su štampani u izdanju Rolijevog književnog dela *Remains* iz 1651.⁸ Nijedno se drugo izdanje nije pojavilo u sedamnaestom veku, iako je Samuel Sorbjer započeo francuski prevod oko 1630.⁹ Postoji još jedan nedovršen francuski prevod u biblioteci Kalifornijskog univerziteta u Los Anđelesu koji je proučavao Čarls Šmit.¹⁰ Godine 1718. J. A. Fabricijus izuzetno je pažljivo pripremio izdanje zasnovano na izučavanju nekih rukopisa, ponudivši originalni tekst i revizije latinskih prevoda.¹¹ Godine 1725. matematičar Klod

prete, graece nunc primum editi ... To su izdanje štampani 1621. P. i Ž. Šue [P., J. Chouet] i izdanje se pojavilo u nekoliko gradova, uključujući i Pariz i Ženevu.

⁸ Videti William Hamlin, „A Lost Translation Found? An Edition of *The Sceptick* (oko 1590) Based on the Extant Manuscripts“, *English Literary Renaissance* 31 (2001), str. 34–51 i „Skepticism in Shakespeare’s England“, *Shakespearean International Yearbook*, tom 2 (2001).

⁹ Videti Richard H. Popkin, „Samuel Sorbière’s Translation of Sextus Empiricus“, *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), str. 617–621. Čarls B. Šmit pronašao je još jedan, mnogo potpuniji, neobjavljeni francuski prevod Nikole de la Toasona [Nicolas de la Toison] koji je datiran negde oko 1677. Videti Schmitt, „An Unknown Seventeenth-Century French Translation of Sextus Empiricus“, *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), str. 69–76.

¹⁰ Charles B. Schmitt, „An Unknown Seventeenth-Century French Translation of Sextus Empiricus“.

¹¹ Sextus Empiricus, *Opera, graece et latine... notas addidit* Jo. Albertus Fabricius, Leipzig 1718.

Ijar uradio je prvi celovit francuski prevod *Hypotyposesa* koji je ponovo štampan 1735.¹² Prvi nemački prevod delimičan je prevod *Hypotyposesa* Fridriha Imanuela Nithamera, dovršen 1791. a objavljen 1792.¹³

Prvo do sada poznato pozivanje na Seksta Empirika kod nekoga ko ga je čitao u Evropi u petnaestom veku nalazi se u pismu koje je Šmit otkrio; reč je o pismu humaniste Frančeska Filelfa njegovom prijatelju Đovaniju Aurispi iz 1441.¹⁴ Floridi sugerise da je prenošenje iz Grčke u Italiju spisa Seksta Empirika mogao započeti Pleton, ali nedavna studija Đanmarija Kaa pokazuje da je to verovatno počelo s grčkim rukopisima koje su posedovali kardinal Besarion i Filelfo. Filelfo je koristio materijal iz Sekstovih dela u spisima o svom progonstvu iz Firence na koji ga je osudio Kozimo di Mediči. On je ponudio primere iz Sekstovog dela *Adversus ethicos* da bi se usprotivio presudi koju je protiv njega doneo vladar Firence. Koristio je veoma upečatljive primere koje je Sekst izneo o ljudožderstvu i incestu da bi pokazao da se ni o čemu ne može suditi kao o istinskom dobru ili istinskom zlu. On nije citirao Seksta ali je koristio tekst iz knjige *Adversus ethicos*.¹⁵ Još treba ispitati da li je Filelfo o Sekstu čuo u Grčkoj i da li je nabavio njegove spise odatle ili od nekoga ko ih je doneo u Italiju četrdesetih godina petnaestog veka.

¹² Sextus Empiricus, *Les Hipotiposes ou Institutions pirroniennes*, Amsterdam 1725. i London 1735. Barbjeov *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes* pripisuje prevod Klodu Ijaru [Claude Huart] iz Ženeve. Za dodatne informacije o tome, videti Popkin, „Sorbière's Translation of Sextus Empiricus“, str. 620–621; „A Curious Feature of the French Edition of Sextus Empiricus“, *Philological Quarterly* 35 (1956), str. 350–352.

¹³ Bilo je još mnogo prevoda na mnoge jezike tokom devetnaestog i dvadesetog veka, uključujući i kineski, holandski, rumunski i ruski.

¹⁴ Charles B. Schmitt, „An Unstudied Fifteenth-Century Latin Translation of Sextus Empiricus by Giovanni Lorenzi“ (Vat. Lat. 2990), u Cecil H. Clough (prir.), *Cultural Aspects of the Italian Renaissance, Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, Manchester 1976, 245–246.

¹⁵ Videti Gian Mario Cao, „Savonarola e Sesto Empirico“, u P. Viti (prir.), *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze 1994.

U humanističkim delima u sledećem stoleću pojavljuju se rasprave o skepticizmu, o Sekstu i o upotrebi materijala iz Sekstovih spisa. Rukopise su obezbedili Lorenzo di Mediči i drugi, sakupljajući kolekciju grčkih tekstova. Veliki humanista Anđelo Policijano (1454–1494) izložio je pregled antičke filozofije zasnovan na materijalima iz dela Seksta Empirika.¹⁶ Drugi su humanisti u Sekstu našli rudnik informacija za razumevanje antičke misli. Nije bilo znatnijeg korišćenja pironističkih ideja pre štampanja Sekstovog *Hypotyposesa*, osim kod Đanfrančeska Pika dela Mirandole, nečaka velikog renesansnog humaniste, bliskog prijatelja i podržavaoca Đirolama Savonarole, firentinskog proroka. Đanfrančeskova dela mogu izgledati kao da su izolovana od glavnog toka razvitka modernog skepticizma koji počinje objavljivanjem latinskih prevoda i osavremenjenom formulacijom antičkog skepticizma koju je ponudio Mišel de Montenj. Oni, međutim, predstavljaju najneobičniju upotrebu skepticizma koja će se ponovo pojaviti u ranom sedamnaestom veku s Džozefom Midom, Džonom Djurijem i sledbenicima Jakoba Bemea, i u ranom osamnaestom veku u radovima „Viteza“ Remzija, prvog mecene Dejvida Hjuma, a zarad ojačavanja i opravdavanja proročkog znanja.

Na početku priče, Đovani Piko dela Mirandola, veliki firentinski humanista koji je ranije ponudio snažnu filozofsku viziju pomirenja paganskih, jevrejskih i hrišćanskih tumačenja sveta, poznao je Savonarolu, mladog sveštenika iz Ferare. Nije jasno da li ga je sreo u tom gradu ili na filozofskoj disputaciji u Bolonji. Svedočanstvo ukazuje da je Piko dela Mirandola bio, očigledno, odgovoran za to što su ubedili Lorenca di Medičija da pozove mladog sveštenika u Firencu ne bi li ovaj udahnuo neku religioznu aktivnost i žar u manastir svetog Marka. Sam Piko bio je tada aktivno uključen u rasprave o filozofiji i religiji sa Savonarolom u manastiru. Prisustvovao je mnogim Savona-

¹⁶ Videti važnu studiju Lučana Floridija *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford 2002.

rolinim slavnim propovedima, kao i njegovim predavanjima iz filozofije u manastiru svetog Marka, a učestvovao je i u radu intelektualne Akademije svetog Marka (*Accademia Marciana*) koja se okupljala u manastiru. Piko je verovatno takođe koristio Medičijevu biblioteku koja je tada bila smeštena u Svetom Marku da je ne bi uništila gomila koja je izazivala neredu posle smrti Lorenca di Medičija.

Piko, „feniks svoga doba“, približio se Savonarolinim gledištima u delima pisanim tokom poslednjih godina života 1492–1494. Zapravo, postao je sledbenik Savonarolinog religioznog reformističkog pokreta baš pre njegove smrti i tada mu je fratar dao dominikansku odeždu. Njegov nećak Đanfrančesko Piko bio je pod velikim uticajem i svog strica i brata. Priredio je celokupna Pikova dela (*Opera*) i napisao njegovu biografiju. Piko mlađi došao je u kontakt sa Savonarolom 1492, možda zbog interesovanja svog strica za fratrova gledišta i religiozni život. Uznemiren renesansnom humanističkom mišlju zasnovanom na paganskim idejama i oslanjanjem onovremenih hrišćanskih teologa na Aristotelov autoritet, mladi Piko bio je devedesetih godina petnaestog veka privučen Savonarolinim idejama i, očigledno, nekim antiintelektualnim kretanjima u tom pokretu.¹⁷ I tako, Đanfrančesko je odlučio da diskredituje celu filozofsku tradiciju paganske starine.

Đanfrančeskov prvi spis o filozofiji, dovršen u periodu kad je Savonarola bio duhovni vođa firentinske demokratije, pokušavao je da izloži razliku između (istinitog) hrišćanskog znanja i paganskih i nehrišćanskih gledišta. Napisao je odbrane za Savonarolu, protiv pape, posle Savonarolinog izopštenja. Potom, posle Savonarolinog smaknuća 1498, Đanfrančesko Piko napisao je važnu biografiju svog uzora koja je masovno čitana u rukopisu sve dok nije konačno objavljena 1674.¹⁸

¹⁷ Videti Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, prir. Robert Roldi, Edizione Nazionale, tom 1, Roma 1955, predica 5, str. 61–62.

¹⁸ Za život i spise Đanfrančeska Pika, videti Charles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and His Critique of Aristotle*, The

Tokom nametnutog egzila oko 1510, Piko je radio na delu *Examen vanitatis doctrinae gentium*, koje je objavljeno 1520. i posvećeno papi Lavu X.¹⁹ U tom radu Piko uvodi skeptičke argumente samog Seksta Empirika, dodajući im neke nove, da bi uništio sva filozofska gledišta, posebno ona Aristotelova, i da bi pokazao da je onako kako je utemeljeno u Svetom pismu jedino hrišćansko znanje istinito i izvesno. Savonarola se držao tog zaključka i, po svemu sudeći, raspravljao s Đovanijem Pikom dela Mirandolom i drugima, pokušavajući da pokaže da su Platonova i Aristotelova filozofija bezvredne. Pikovi stavovi očigledno su sadržavali semena za antifilozofiju koju je razvio njegov nećak.²⁰

Knjiga počinje pregledom antičke filozofije. U drugom se delu, od istorijskog izlaganja okreće teorijskoj raspravi o problemu izvesnosti. Od dvadesetog poglavlja druge knjige počinje

Hague 1967. Dodatak A, odeljak 1, daje obiman bibliografski pregled svih Pikovih radova, objavljenih i neobjavljenih.

¹⁹ Kompletan naziv tog rada glasi: Joannis Francisci Pici Mirandulae domini, et Concordiae comitis, *Examen vanitatis doctrinae gentium, et veritatis Christianae disciplinae, distinctum in libros sex, quorum tres omnem philosophorum sectam universim, reliqui Aristoteleam et Aristoteleis armis particulatim impugnant ubicunque autem Christiana et asseritur et celebratur disciplina* (Mirandulae 1520). Taj je rad preštampan s nekim manjim promenama u *Opera Omnia* Đanfrančeska Pika, Basel 1573. (zapravo je reč o drugom tomu radova velikog Pika).

Đan Mario Kao sugerisao je da je Piko započeo s pisanjem svog *Examina* pre 1510, oko 1502. godine. Videti njegov tekst „L'eredita pichiana: Gianfrancesco Pico tra Sesto Empirico e Savonarola“, u Viti, *Pico, Poliziano e l'umanesimo*.

²⁰ Charles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, str. 33. Nedavna studija S. A. Farmera dovela je u pitanje tu teoriju o promeni u Pikovim gledištima tokom poslednjih godina života. Farmer, takođe, snažno sugerise da je Đanfrančesko Piko pogrešno protumačio gledišta svog strica u njegovim neobjavljenim delima, pa da se ona podudaraju s njegovim vlastitim, iz čega bi sledilo da je Piko navodno podržavao ekstremni skepticizam svog nećaka u osudi svih paganskih filozofa. Videti S. A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, Ariz. 1998.

obimna rasprava o pironizmu, zasnovana na *Osnovama pironizma* Seksta Empirika; u njoj se sumiraju gledišta te knjige, ali se dodaje i dosta anegdotskog materijala. Sledeća se knjiga bavi materijalom iz Sekstovog dela *Adversus mathematicos*, a u poslednjim trima napada se Aristotel.²¹ Piko je u knjizi koristio skeptički materijal iz Sekstovih spisa da bi uništio svaku racionalnu filozofiju i da bi oslobodio ljude jalovog prihvatanja paganskih teorija. Krajnji rezultat nije trebalo da bude to da je sve pod sumnjom već da se treba od filozofije kao izvora znanja okrenuti jedinom vodiču kojeg ljudi imaju u ovoj „dolini suza“ – hrišćanskoj objavi.²²

Hrišćanski pironizam Đanfrančeska Pika dela *Mirandole* imao je osobitu boju koja, bar delimično, objašnjava njegov neuspeh u privlačenju šire publike koju je Montenj uspeo da okupi kasnije u šesnaestom veku. Ukoliko ljudi nisu u stanju da racionalnim sredstvima išta pojme ili da dođu do nekakve istine, prema Pikovom mišljenju jedini preostali izvor saznanja bila je objava proročanstvima.²³ I tako, nezadovoljan time da brani znanje zasnovano jedino na veri, kako nam je dato božjom objavom kako je tumači crkva, Đanfrančeskovo gledište moglo bi da vodi ozbiljnim opasnostima u religijskoj misli praveći, uz dar prorokovanja, od njih arbitre istine.

Ne znamo koliko je Savonarola, i sam student i kasnije predavač filozofije, iz prve ruke znao o antičkim grčkim skeptičkim argumentima, ali je zasigurno znao za njih. Iako je imao ugled nekoga ko je izuzetno učen u filozofiji, budući da je poznavao

²¹ Videti Schmitt, *Gianfrancesco Pico*.

²² Videti, na primer, poglavlje 20 knjige 2 i narednu knjigu 3; poglavlje 2 treće knjige naslovljeno je sa „Quid Sceptici contra disciplinas in universum attulerint, sumptis argumentis ex re quae doctrinae praebeatur, ex docente, ex discente ex modo doctrinae ubi contra ipsos nonnulla dicuntur, & aliqua dicuntur in laudem Christianae diciplinae“. Videti Louis I. Bredvold, *The Intellectual Milieu of John Dryden*, University of Michigan Publications, Language and Literature, tom 12, Ann Arbor 1934, 28–29. i Eugenio Garin, *Der Italienische Humanismus*, Bern 1947, 159–161.

²³ Videti Garin, *Der Italienische Humanismus*, posebno str. 160.

Platona, Aristotela, Plotina i kabalu,²⁴ i ugled specijalizovanog tomiste, poznato nam je da nije znao grčki.²⁵ Sekstovi grčki tekstovi bili su poznati i Đovaniju Piku i Fičinu. Rukopisni kodeksi u to vreme bili su dostupni u biblioteci manastira svetog Marka, kao i u Pikovoj ličnoj biblioteci koja je bila premeštena u manastir svetog Marka.²⁶ Sve u svemu, bilo je pet grčkih rukopisa Sekstovih radova u bibliotekama Svetog Marka oko 1494–1495. godine.²⁷ Jedna nam je studija ponudila svedočanstvo da je jedan monah iz Svetog Marka, Đorđo Antonio Vespuči (stric Ameriga Vespučija), poklonio Sekstov rukopis manastiru 1489.²⁸

²⁴ Ili je tako govorio njegov učenik Đovani Nezi. Za Savonarolu, videti Roberto Ridolfi, *The Life of Girolamo Savonarola*, Westport, Conn. 1976, 98, 281. Savonarolini filozofski spisi bili su u osnovi tomistički i zdravorazumsko aristotelovski i očito je reč o predavanjima držanim u manastiru svetog Marka. Videti Girolamo Savonarola, *Scritti Filosofici*, prir. G. Garfagnini i E. Garin, dva toma., u *Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola*, Roma 1982. i *Triumphus Crusis*, prir. Mario Ferrara, Roma 1961. Ovaj drugi rad objavljen je na engleskom 1651.

²⁵ Navodno je kazao da bi radije studirao hebrejski nego grčki i izgleda da je naučio ponešto hebrejskog od jevrejskog učitelja u Svetom Marku Blemerta [Blemmert] i od nekih tamošnjih proučavalaca Biblije. Postoje zabeleške o hebrejskom tekstu Biblije u Savonarolinim rukopisima za propovedi. Njegov učenik Đovani Nezi kazao je da je Savonarola tražio od svojih učenika da nauče tri biblijska jezika, hebrejski, grčki i latinski.

²⁶ Videti Schmitt, „Rediscovery of Ancient Skepticism“, str. 235.

²⁷ *Isto*, str. 249–250, nap. 78, 79 i 81. Navode se dva Sekstova rukopisa u Pikovoj biblioteci, tri u inventaru Medičijeve biblioteke koji je načinjen oko 1492. ali samo jedan u inventaru iz 1495. i jedan u biblioteci Svetog Marka. O tome, videti Berthold L. Ullman i Philip A. Stadter, *The Public Libraries of Renaissance Florence*, Padova 1972, 257. i 277. Reč je bila o rukopisu *Osnova pironizma*. Pikovi rukopisi navedeni su u Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936. Informacija o tome šta se nalazilo u Medičijevoj biblioteci od Sekstovih rukopisa pojavljuje se u K. Müller, „Neue Mitteilungen über Janos Lascaris und die Mediceische Bibliothek“, *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, tom 1 (1884), str. 333–412; E. Piccolomini, „Intorno alle condizioni ed alle vicende della Libreria Medicea privata“, *Archivio storico italiano*, treća serija, 19 (1874) i 21 (1875).

²⁸ Videti Walter Cavini, „Appunti sulla prima diffusione in Occidente della opera di Sesto Empirico“, *Medioevo, Rivista di Storia della Filosofia Me-*

Ima nekih naznaka da je Fičino čitao baš taj rukopis i da je beležio skeptičke argumente.²⁹

Najupečatljivija činjenica jeste to da je Savonarola želeo da neke njegove kolege prevedu celokupna Sekstova dela.³⁰ Prema delu Đanfrančeska Pika *Savonarolin život*, fratar je zadužio Vespučija i Zanočija Ačajuolija, dvojicu važnih firentinskih humanista, da rade na prevođenju Seksta na latinski.³¹ Iz teksta u biografiji nedvosmisleno se može zaključiti da je Savonarola znao kakva se vrsta antifilozofije nalazi u Sekstovim spisima.³² Prema Piku mlađem, „čuvši da su sačuvani izvesni grčki spisi filozofa Seksta, u kojima se raspravlja o svim učenjima koje je čovečanstvo izmislilo [tj. onima nasuprot objavljenom učenju] neposredno pre smrti naredio je da oni budu prevedeni s grčkog na latinski, pošto se gnušao neznanja mnogih koji su se hvalisali da nešto znaju“.³³ Poduhvat, očigledno, nije dovršen zbog meteža u Svetom Marku posle Savonarolinog pogubljenja.³⁴ Nisu pronađeni nikakvi tragovi o tom prevodu.³⁵

dievale 3 (1977), str. 16, nap. 3. Videti i Cao, „L'Eredità Pichiana“, str. 239. Kao datum u članku navedena je bar 1499. godina, ali to mora biti štamparska greška pošto je Konvent bio uništen 1498. a biblioteka rasuta.

²⁹ Cao, „L'Eredità Pichiana“, str. 239.

³⁰ Isto, str. 15–18.

³¹ Sve što se zna o tome pojavljuje se u Donald Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970, 243, nap. 46, i Cavini, „Appunti sulla prima diffusione“, str. 16–18.

³² Tekst iz Gianfrancesco Pico, *Vita R. P. Hieronymi Savonarolae*, prir. Jacques Quéatif, dva toma, Paris 1674, pogl. 2, str. 8, navedeno je u Cavini, „Appunti sulla prima diffusione“, str. 17, kao i tekst iz mnogo ranijeg rukopisa tog dela.

³³ Ovaj prevod se nalazi u D. P. Walker, *The Ancient Theology*, London 1972, 59.

³⁴ Videti isto, str. 59, zasnovano na izlaganju Đanfrančeska Pika.

³⁵ Charles B. Schmitt, „Rediscovery of Ancient Skepticism“, str. 235–236. Šmit je u članku „An Unstudied Fifteenth-Century Latin Translation“, str. 244–261 razmatrao još jedan pokušaj, oko 1485. godine, da se napravi latinski prevod. On piše: „Nema potvrde da je ijedan savremenik čitao Lorencijev prevod i on nije pomenut u literaturi pre 1920“, str. 248. Mladi italijanski filozof i istraživač Lučano Floridi pronašao je kopiju dela Lorenci-

Zaprepašćuje činjenica da je Savonarola hteo da se Sekst prevede; ona, takođe, predstavlja početak (istorije) modernog skepticizma. P. D. Voker izrazio je to na svoj umeren način: „Čini se da se ranije previđalo da posedujemo ovo vrlo dobro sve-dočanstvo u prilog tome da je Savonarola zapravo bio krajnji izvor modernog skepticizma i njegove upotrebe u apologet-ske svrhe”.³⁶ Prošlo je više od šezdeset godina pre nego što su Sekstovi spisi bili štampani na latinskom i postali dostupni učenom svetu.³⁷

Nažalost, nadstojnik Svetog Marka nije ostavio nikakvo objašnjenje za svoje interesovanje za Sekstova dela osim onoga koje je Piko naveo u biografiji. Mislim, međutim, da je moguće ponuditi neke spekulacije o tome koje se, izgleda, slažu s onim što je Savonarola govorio i pisao tokom svojih poslednjih godina, kao i s onim što je njegov učenik Đanfrančesko Piko sačinio od mentorovih misli, tada i kasnije. Neki komentatori, Donald Vajnštajn, D. P. Voker i Volter Kavini, ponudili su neke uverljive mogućnosti. Neki njegovi sledbenici Savonarolu su zvali Sokrat iz Ferare zbog pronicljivosti i posebne mudrosti.³⁸ Na donekle nesistematičan način, on je insistirao da je prirodno „znanje“ neadekvatno i da je samo objavljeno znanje istinsko i izvesno. Tvrdio je, naravno, da znanje dobija neposredno od

jevog prevoda koja je bila pogrešno katalogizovana u Torinskoj nacionalnoj biblioteci. Videti *Sextus Empiricus*, str. 123–124.

³⁶ Walker, *Ancient Theology*, str. 60. Pokušaću da pokažem da savonarolovsko pokretanje modernog skepticizma *nije* vodilo do onoga što sam opisao drugde kao moderni skepticizam, već da je pokrenulo jednu posebnu vrstu skepticizma kao podršku proročkom znanju, a koji se na mahove javljao tokom sledećih pet vekova.

³⁷ Charles B. Schmitt, „An Unstudied Fifteenth-Century Latin Translation“, str. 258, nap. 26. Šmit je shvatio da mora biti od nekog značaja Savonarolino interesovanje i zato je kazao: „Nadam se da ću drugom prilikom detaljnije razmotriti ovu stvar.“ Nažalost, izgleda da nije stigao da se vrati toj temi pre svog iznenadnog ranog povlačenja. Videti R. H. Popkin, „Prophecy and Scepticism in the Sixteenth and Seventeenth Centuries“, *British Journal of the History of Philosophy* 4 (1996), str. 1–20.

³⁸ To mu je ime dao Nezi.

Boga, znanje o prirodi sveta i o događajima koji će doći, da je ono najizvesnije, te da je izvesnije od svakog prihvaćenog znanja. U jednoj propovedi iz 1496, Savonarola je tvrdio da puteni čovek neznalica, dakle čovek bez intelektualnih interesovanja, ili zanimanja, ili iluzija, lakše može biti preobraćen za duhovni život nego što to može telesni čovek koji misli da zna, ali, zapravo, ne zna; drugim rečima, lakše nego filozofi.³⁹

Nekoliko izveštaja Đovanija Nezija i Pjera Krinita, uz raspravu u njegovim poslednjim propovedima, bacaju neku svetlost na Savonarolinu skeptičku antifilozofiju. Moramo se prisetiti da su se, pošto je Savonarola postao dominantni religiozni intelektualac u Firenci, posebno od 1494. pa sve do smrti 1498, u njegovoj orbiti našli skoro svi filozofi u tom gradu, od kojih su mnogi bili platonistički humanisti. Neki su se priključili njegovom pokretu, a neki su čak postali i monasi u Svetom Marku. Samo se Fičino, koji je nakratko usvojio neka Savonarolina gledišta, povukao, da bi se potom žestoko obrušio na fratra čim je ovaj umro. Mnogi drugi pisali su radove kao podršku Savonaroli tokom njegovog života i branili su njegove ideje pošto je ekskomuniciran i pogubljen. Čini se najčudnovatijim to što su vodeći platoničari i sinkretisti, kao veliki Piko, bili privučeni Savonarolinim idejama uprkos tome što je fratar prilično često izražavao svoj prezir prema antičkoj grčkoj filozofiji. Prema izveštaju Pjera Krinita, tokom rasprave u biblioteci svetog Marka na Akademiji svetog Marka (*Accademia Marciana*), Piko je bio nadahnuto rečit u vezi sa saglasnošću antičke filozofije i hrišćanstva. Savonarola ga je prekinuo, „kao i uvek, skromno i smireno“, rekavši:

Pripazite lukrecijanci [tj. platonistički filozofi koji su se kretali u krugu oko Lorenca di Medičija] nemojte prihvatati reči umesto stvari. Jer oni koji uvlače drevne filozofe u Akademiju veoma lako zavaraju sebe ili zavaraju druge. Platonovo učenje vodi gordosti duše, a Aristotelovo bezbožništvu. S dobrim razlozima, dakle,

³⁹ Videti Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, str. 61–62.

pozivam vas, lukrecijanci, da napustite puteve i gajeve filozofije zarad trema Solomonovog, gde se može naći najsigurniji način za život i istinu.

Zabeleženo je da Piko nije bio ubeđen ovim rečima.⁴⁰

Još jedno ukazivanje na Savonarolina gledišta pojavljuje se u delu Đovanija Nezija *Oraculum de novo saeculo*, napisanom 1496. i štampanom dva dana posle Savonaroline ekskomunikacije. Nezi je ranije bio aristotelovac, a tada novoplatoničar i Fičinov saradnik. Postao je glasnogovornik savonarolovskog pokreta.⁴¹ Njegov *Oraculum* platonička je vizija o proslavljenom proroku i učitelju Savonaroli i posvećen je Đanfrančesku Piku. U njemu nam je izložena slika Savonarole kako ide dalje od Platona i Plotina i kabale, tako „da on može iz njih [svetih pisama] izvući svu nauku i znanje, čak i o budućim stvarima“. Nezi je izjavio da „kao što je Ciceron Platona zvao bogom filozofa i filozofom onoga što je božansko, tako sam i ja navikao da njega [Savonarolu] nazivam isto tako“. Nezi je pozvao Đanfrančeska Pika da podrži tog božjeg izabranika i da se s njim bori u bici sudnjeg dana ne bi li video ispunjenje njegovog proročanstva.⁴²

Kako je Voker skrenuo pažnju, sam je Savonarola svoje filozofsko (ili antifilozofsko) stanovište odredio prilično jasno u nekim od poslednjih propovedi, kada je kritikovao i platoniističku filozofiju i aristotelizam kao neodgovarajuće za hrišćan-

⁴⁰ Tako kaže Pjero Krinito [Piero Crinito] u *De Honesta Disciplina*, delu koje je izvorno objavljeno u Bazelu 1532. i koje je preštampano u izdanju Pikovog dela *De Hominis Dignitate* (Firenze 1942), a koje je priredio Eudenio Garin. Walker, *Ancient Theology*, str. 48–49, navodi tekst i prevod koje sam koristio.

⁴¹ O njegovom životu i radu, videti Weinstein, *Savonarola and Florence*, str. 192–195.

⁴² Walker, *Ancient Theology*, opisuje Nezijevo delo *Oraculum* na str. 51–58. Citati se nalaze na stranicama 57. i 58. Videti i Weinstein, *Savonarola and Florence*, str. 192–202. Izgleda da je Nezi bio prvi koji je Savonarolu nazvao Sokratom iz Ferare.

sko znanje. U vezi s platoničarima, on je kazao: „No, pošto ne poseduju istinito znanje o smislu ljudskog života, i najmanje hrišćansko dete bolje je od njih.“⁴³ Aristotel je, nažalost, imao gledišta koja su suprotna veri. Zato je Savonarola u propovedi iz 1498. o Knjizi izlaska kazao: „Trebalo bi želeti da Platon bude Platon, Aristotel Aristotel, a ne bi trebalo da budu hrišćani zato što oni to nisu, zato što između Platona i hrišćana postoji velika udaljenost kao što postoji između greha i vrline, i velika je razlika između učenja Platona i učenja Hrista, onakva kakva postoji između senke i svetlosti. Neka filozofi budu filozofi, a hrišćani hrišćani“.⁴⁴

To da su Sekstova gledišta bila važan deo Savonarolinih nazora dolazi od jednog od njegovih protivnika Đoakina Torijanija, „generalis ordinis predicatorum“, jednog od sudija na crkvenom procesu u Firenci koji je prethodio pogubljenju, a koji je posudio vatikansku rukopisnu kopiju Seksta godine 1494. (Kopija je sada izgubljena.) Kako Lučano Floridi, koji je do ovog podatka došao, kaže, „Torijanijevo interesovanje za Seksta Empirika teško da može biti slučajno“.⁴⁵ To je mogao biti deo Torijanijeve pripreme za odbacivanje dalje upotrebe Sekstovih učenja kod Savonarole i njegovih sledbenika.

Posle Savonaroline smrti, mnogi su i dalje verovali da je posedovao naročito znanje. Neki su prihvatili njegovu gledište da to posebno znanje može opravdati odbacivanje čak i papinih tvrdnji. Propadanje papstva i katoličkog sveštenstva uzdrimalo je pouzdanost i kredibilitet katoličkih religijskih tvrdnji o znanju. Iako je Savonarola, koji je propovedao pre nego što je reformacija počela, tvrdio da je istinski i revni katolik, uskoro je postao na neki način uzor Martinu Luteru i ranim protestantima zbog problematizovanja katoličkog kriterijuma

⁴³ Iz njegovog dela *Prediche sopra Ezechiele* iz februara 1497; cit. u Walker, *Ancient Theology*, str. 43.

⁴⁴ Cit. u Walker, *Ancient Theology*, str. 46. To je, zapravo, iz poslednje Savonaroline propovedi.

⁴⁵ Videti Luciano Floridi, *Sextus Empiricus*.

istinskog religijskog znanja, kao i zbog zahteva da se sazove sabor koji bi reformisao crkvu. Oni su ga smatrali „svedokom u prilog istini“.⁴⁶

Njegov učenik i sledbenik Đanfrančesko Piko, možda prateći optužbu koju je uputio Đovani Nezi, izložio je temeljno ispitivanje i odbacivanje prirodnih, nehrišćanskih saznavnih tvrdnji da bi pokazao njihove neprimerenosti. Spajajući Sekstove skeptičke argumente, koje je citirao i upotrebljavao slobodno, sa Savonarolinim negativnim gledištem o prirodnom znanju, on je izložio prvi tekst koji je koristio pironizam još od antičkog vremena, upotrebivši ga za prosvetljenje znanja verom! Zaključio je da je svaka pojedinačna religijska dogma zasnovana na Pismu mnogo vrednija od cele paganske filozofije.

Kako nam je pokazao Čarls Šmit, mlađi je Piko morao čitati Seksta u grčkom rukopisu mnogo pre nego što je Sekstov tekst bio objavljen na grčkom ili latinskom.⁴⁷ On je, očigledno, koristio rukopis Sekstovog teksta koji je pripadao Đorđu Antoniju Vespučiju.⁴⁸ Iako je pažljivo izložio antičke skeptičke kritike čulnog saznanja i na njemu zasnovanih tvrdnji, kao i racionalnih kriterijuma za odlučivanje šta je istina a šta laž, Đanfrančesko Piko zasigurno nije branio skepticizam. Umesto toga, koristio je antičku skeptičku tradiciju ne bi li podrio poverenje u prirodno saznanje i ljude doveo do uvida da je objavljeno znanje jedino stvarno i pouzdano znanje. Šmit nam je skrenuo pažnju na to da Piko na skoro svakoj stranici odbacuje paganske filozofske tvrdnje.⁴⁹ Nedavno je Čarls Kopenhejver kazao: „Piko je samo hrišćanstvo smatrao imunim na skeptičku

⁴⁶ Videti najkorisnije izlaganje Savonarole i njegovog doprinosa reformaciji u Leroy E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, tom 2, Washington, D.C. 1946, 142–153, „Savonarola Martyred for Identifying Antichrist“. Videti i vrlo kritički intoniranu odrednicu u Bejlovom *Dictionnaire historique et critique*, u kojoj je osporavao navedenu ocenu protestanata.

⁴⁷ Charles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, str. 43.

⁴⁸ Charles B. Schmitt, „Rediscovery of Ancient Skepticism“, str. 236: Cavini, „Appunti sulla prima diffusione“, str. 15–18.

⁴⁹ Charles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, str. 43.

infekciju zato što ono ne zavisi od dogmatskih filozofija koje je Sekst odbacio.⁵⁰

Najveći deo *Examena* sastoji se od upotrebe Seksta protiv Aristotelove teorije saznanja. U tome Piko čini nešto novo, pošto su originalne pironističke formulacije bile, pre svega, usmerene protiv stoičkih i epikurejskih teorija saznanja. Kako je Šmit ukazao, Piko je od aristotelizma načinio jednu više empirističku teoriju nego što je to obično bilo prikazivano.⁵¹ Piko je, uz to, koristio i kritike aristotelizma koje tada nisu bile šire poznate, naime one koje je ponudio sefardski mislilac iz petnaestog veka Hasdaj Kreskas (čije delo još nije štampano i postoji još samo u hebrejskim rukopisima)⁵² i poznohelenistički komentator Jovan Filopon.⁵³

⁵⁰ Brian P. Copenhaver i Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford 1992, 246.

⁵¹ *Isto*, str. 76.

⁵² Te se kritike pojavljuju u šestoj knjizi *Examena*. Kako Šmit skreće pažnju, Piko je očigledno znao za Kreskasov rad na osnovu hebrejskog rukopisa i Piko je verovatno prvi u Zapadnoj Evropi koji je raspravljao o Filoponovim argumentima. Videti Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, str. 130, 148.

⁵³ Bilo je izvesne misterije u tome kako je Đanfrančesko Piko mogao da se upozna s onim što se nalazilo u Kreskasovom hebrejskom radu. Izučavaoci su приметili da su na stranicama posvećenim Kreskasu argumenti španskog autora tačno i izvrsno prevedeni. Sam tekst ekstremno je težak i ne bi mogao da ga čita neko ko zna hebrejski dovoljno dobro da čita Bibliju, ali koji, istovremeno, ne zna i filozofsku tradiciju srednjeg veka. Ključ zagonetke nađen je u radu Amatusa Luzitanusa, portugalskog botaničara i lekara iz šesnaestog veka koji je izvestio da je video rukopis pesnika Leona Ebra (Jude Abravanela) u kojem autor kaže da svoje delo, rad o kosmologiji, posvećuje Piku dela Mirandoli. Čini se verovatnim da on govori o mlađem Piku, pošto je stariji Piko umro 1494. u Firenci, a Leone Ebreo je stigao u Napulj leta 1492. i uopšte nije išao do Firence, koliko je nama poznato. Međutim, mlađi Piko je živeo u to vreme u Napulju sa ženom. Dva su čoveka bila zajedno i 1512. godine, tokom vojnog pohoda. Leone Ebreo bio je sin poslednjeg velikog teologa španskih Jevreja, don Isaka Abravanela, koga su podučavali Kreskasovi učenici. Leone, kojeg je filozofiji podučavao njegov otac; pokazao je zapanjujuće poznavanje drevnih i srednjovekovnih hrišćanskih, jevrejskih i islamskih filozofija u svom delu *Dialoghi d'amore*. Sve to moglo bi da ukazuje da bi Leone Ebreo mogao biti taj koji je Piku

Interesantno je zapaziti da su prvi renesansni mislioci zainteresovani za grčki skepticizam istovremeno bili i vrlo uključeni u kabalističke studije. Znamo da je Savonarola bio ekspert za

obezbedio rukopis Kreskasovog teksta i da ga je mogao i prevesti za Pika. Bilo bi interesantno ispitati da li je ta povezanost firentinskog humanizma i špansko-jevrejske filozofije imala još neke plodove. Takođe bi bilo interesantno da se ispita i da li su oni koji su u sledećem veku imali u rukama Đanfrančeskov tekst nalazili da su Kreskasovi antiaristotelovski argumenti od nekog značaja. Reč je bila o najjačim napadima na Aristotelovu fiziku i metafiziku koji su ikad bili pokrenuti. Kreskasovi radovi štampani su na hebrejskom 1555. a Spinoza je neke koristio u svojim argumentima.

Ima i nekoliko drugih mogućih kandidata koji su mogli pomoći Đanfrančesku Piku s hebrejskim tekstovima. Jedan od njih je i Johanan Alemanno, hebrejski učenjak koji se pridružio Đovaniju Piku u izučavanju kabale. Alemanno je bio u Napulju 1492. kada je Leone Ebreo stigao u taj grad. Đanfrančesko Piko ga je dobro poznavao. Njegov sin Isak je, zapravo, pomogao Đanfrančesku Piku oko nekih hebrejskih tekstova. Jehuda Meser Leon i njegov sin David takođe bi mogli biti umešani. Jehuda Meser Leon dodelio je doktorat iz hirurgije i fizike Alemanu u Padovi 1468. i bio je upravnik ješive [u klasičnom judaizmu, škola za izučavanje Tore, Talmuda i rabinske literature] u Napulju otprilike od 1478. David je bio mladi čovek u firentinskim krugovima Da Pizinih, Alemanovih pokrovitelja. Otac je napisao komentar na Aristotela, a sin je pisao poeziju i filozofsku kabalu, nalik Alemanu i Judi Abravanelu.

Sve što se zna, zajedno s mnogo pretpostavki pojavljuje se u disertaciji koju je pokojni David Harari odbranio u Jerusalimu 1998. On je, takođe, pokušao da rekonstruiše nedostajuću četvrtu knjigu Leonea Ebreo na osnovu njenih odlomaka koje je citirao Bruno. Videti Harari, „Léon l’Hébreu et Giordano Bruno; Leurs Rapports: Solution des Enigmes“, *Revue des Études juives* (januar–jun 1991), str. 305–316. „Some Lost Writings of Judah Abravanel (1465?–1535?) Found in the Works of Giordano Bruno (1548–1600)“, *Shofar* 10, 3 (proleće 1992), str. 62–89. Teorija da je Leone Ebreo obezbedio tekst i prevod za Đanfrančeska Pika izložena je u Nemačkoj, videti Bernhard Zimmerl, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance: Sein Leben, seine Werke und seine Lehren*, Leipzig 1886.

Veoma sam zahvalan Arturu Lesliju, koji mi je pružio najveći deo go-renavedenih informacija. U našim raspravama o odnosima onovremenih hebrejskih učenjaka s Pikom i Đanfrančeskom Pikom, Lesli, koji radi na priređivanju komentara Johanaana Alemana na *Pesmu nad pesmama*, takođe mi je kazao da su jevrejski učenjaci iz Španije stizali u Firencu tokom celog šesnaestog veka. Mnogi su ostajali s bankarom Jehijelom da Pizom. Tekstovi koje su donosili iz Španije mogli su se tamo sakupljati i biti dostupni za proučavanja.

kabalu, a Đovani Piko dela Mirandola formulisao je vlastita kabalistička gledišta. Pika je posetio Johan Rojhlina 1490. i pokazao mu svoj kabalistički materijal. Zahvaljujući Đanfrančesku Piku, već u to vreme Savonarolinom učeniku, gledišta Seksta Empirika postala su dostupna na latinskom. Piko je bio u kontaktu s Rojhlinom. Dvaput je putovao u Nemačku, 1502. i 1505, i s njim se narednih godina dopisivao.

Verovatno je Đanfrančeska Pika i Rojhlina povezivalo interesovanje za kabalu. Kabala je, takođe, mogla uticati na njegovo poznanstvo s Leoneom Ebreom, s obzirom na to kako je Ebreo kombinovao platonizam i kabalizam u svom slavnom delu *Dialoghi d'amore*. Sve ukazuje da je postojala nekakva duhovna veza između Savonarole, starijeg i mlađeg Pika, Rojhlina i Leonea Ebra i da su delili zajedničko interesovanje za kabalu i, možda, za skepticizam. Način na koji su te teme povezane predmet je daljeg istraživanje.

Interesantna neobičnost jeste Đanfrančeskova nova verzija Sekstovih argumenata o različitim gledištima upotrebljenih kako bi se pokazalo da se ne može biti siguran čak ni koji su Aristotelovi spisi. Postoje neslaganja u vezi sa statusom različitih tekstova koji su stigli do nas. Otud, kako možemo kazati šta je Aristotel stvarno napisao i da posedujemo tačan izraz njegovog gledišta? Prema tome, trebalo bi da se uzdržimo od suđenja o tome šta je *filozof* rekao.⁵⁴

Stanovište koje je Piko ponudio opravdavalo je Savonaroline saznanje tvrdnje u smislu da postoji objavljeno proročko znanje koje je apsolutno izvesno. Sve druge saznanje tvrdnje zasnovane na ljudskim filozofijama, otvorene su za ozbiljne sumnje. To je ono što je Savonarola očekivao da će pokazati poduhvat prevoda Sekstovih radova. Piko je i ostvario predloženi plan, čineći Sekstove argumente dostupnim na latinskom, i pokazao njihov destruktivni karakter s obzirom na ljudske saznanje tvrdnje, idući još dalje i uključujući jedno različito ve-

⁵⁴ Pico, *Examen Vanitatis*, knjiga 4, pogl. 4, 5, 7. Videti Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, str. 63–67.

oma moćno intelektualno svedočanstvo, kao što su Kreskasovi argumenti ili oni Filoponovi protiv Aristotelovih fizičkih teorija, s ciljem temeljnog razobličavanja ljudskih intelektualnih pretenzija koje nisu zasnovane na objavljenom znanju. Možda je *Examen* taštine paganskih filozofa bio namenjen da bude poslednja Savonarolina iskra gordosti. Otud i naslov.

Nadstojnik Svetog Marka možda nije bio sasvim svestan kako bi kritike koje je nudio antički paganin Sekst Empirik mogle pružiti razlog za prihvatanje kao istinitog jedino objavljenog proročkog znanja. On je, očigledno, znao dovoljno o pironističkom skepticizmu da bi zapazio njegovu vrednost na osnovu onoga što je čuo od nekih humanističkih učenjaka Svetom Marku, verovatno uključujući i Đanfrančeska Pika. Samo dve decenije kasnije, međutim, Đanfrančesko se izjasnio za kompletno skeptičko-religijsko stanovište Savonaroline grupe. Iako je Voker to posmatrao kao prvu formu modernog skeptičkog fideizma, to je, tvrdim, radikalno različito od onoga što se kasnije pojavilo s Montenjmom po tome što objavljeno izvesno znanje prethodi sumnjanju. Skepticizam je korišćen da bi se odbacile druge forme intelektualnog traganja za konačnom istinom pošto se istina već poseduje. Montenjovsko stanovište jeste da sumnja raščičava lažna ili sumnjiva gledišta i da, ako Bog tako hoće, znanje možemo posedovati samo zahvaljujući veri. Postajemo prazne table koje čekaju da Bog piše po njima.

Uprkos suprotnoj tvrdnji Strovskoga da je imala veoma veliki uspeh i da je dominirala skeptičkom mišlju u šesnaestom veku,⁵⁵ knjiga Đanfrančeska Pika dela Mirandole imala je, izgleda, prilično malo uticaja i nije poslužila za popularizaciju gledišta Seksta Empirika kao što je to kasnije učinio Montenjov ogled *Apologija Rajmunda Sebonda*.⁵⁶ Pjer Vile kaže da je Agripa od

⁵⁵ Fortunat Strowski, *Montaigne*, drugo izd., Paris 1931.

⁵⁶ Pierre Villey, *Les Sources et l'Evolution des Essais de Montaigne*, Paris 1908, tom 2, str. 166. Videti Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, pogl. 6, za detaljnije ispitivanje Pikovog uticaja. U nedavnom članku „Filippo Fabri and Scepticism: A Forgotten Defense of Scotus“, u *Storia e cultura al Santo a cura di*

Neteshajma, o kojem ćemo kasnije raspravljati u ovom poglavlju, koristio materijal iz Pikovih dela. Ako je to tačno, Agripa je, po svoj prilici, bio među malobrojnima koji su to činili.⁵⁷ U izlaganjima istorije skepticizma u sedamnaestom i osamnaestom veku, Piko se samo pominje ali se ne raspravlja o njemu. U Štojdlinovoj dvotomnoj istoriji skepticizma od Pirona do Kanta iz 1794, Piko je pripalo nekoliko rečenica, sa zaključkom da „i njegov celokupni rad nije dovoljno interesantan da bi ovde zasluživao dalju obradu“.⁵⁸

Čarls Šmit se sporio sa mnom u vezi s tim. On se slagao da Pikov rad nije uticao na radove Montenja, Bejla ili Dekarta, ali je, takođe, insistirao da nije bio nepoznat. Šmit je pratio uticaj Pikovog rada, ponekad površan, ponekad ozbiljniji, na Nizolija, Kastelanija, Sekstovog prevodioca Gentijana Herveta, na različite, ne toliko važne italijanske mislioce, na autore *Koimbrijskih komentara*,^b na Filipa Fabrija, Mersena, Pjera Gasendija, Kampanelu i na Lajbnica. Piko je, očigledno, imao neki uticaj, ali nije bio onaj zahvaljujući kome je skepticizam postao središnja tema. Vile je tvrdio da je Agripa od Neteshajma koristio materijal iz Pikovih spisa, ali je nedavno istraživanje pokazalo da je moguće da tu ocenu treba preispitati. Montenj očigledno nije znao za Pikov rad.⁵⁹ Verujem da je za dalji istorijski razvitak

Antonio Poppi, Vincenza 1976, 308–312, dodao je neke nove informacije o Pikovom uticaju.

⁵⁷ Pierre Villey, *Les Sources et l'Evolution*, str. 166, nap. 1, pokazuje da je vrlo malo verovatno da je Montenj koristio Pikovo delo. On skreće pažnju na to da su oba autora pozajmljivala od Seksta, ali da je Montenj obično to činio tačnije, te da Montenj nije koristio ništa od Pikovih anegdota, od kojih bi mu se mnoge svidеле da ih je video.

⁵⁸ Carl Friedrich Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus*, Leipzig 1794, tom. 1, str. 557.

^b Zbirka izuzetno uticajnih komentara na Aristotelova dela (kraj šesnaestog i početak sedamnaestog veka) čiji su autori jezuitski profesori sa Univerziteta u Koimbri, Portugal.

⁵⁹ Na to mi je, tokom naših razgovora, pažnju skrenuo Robert Vestman s Kalifornijskog univerziteta San Dijego, koji je pisao knjigu o ranoj astronomiji.

ključna bila, prvo, forma skeptičkog problema kriterijuma religijskog znanja koji je nastao u ranim sukobima protestanata i kontrareformatora, drugo, dostupnost Sekstovih tekstova koja je suštastveno povećana njihovim objavljivanjem na latinskom 1562. i 1569. godine, i treće, snažno izlaganje skepticizma kod Montinja u njegovoj *Apologiji Rajmunda Sebonda*. Savonarola i njegovi sledbenici nisu dovodili u pitanje crkveni kriterijum religijskog znanja, ali jesu da je onaj što sedi na tronu svetog Petra ovlašćen da primenjuje kriterijum. Ni Savonarola ni njegovi sledbenici nisu postali protestanti jer su tada insistirali, kao što se i danas insistira, da su bili i da su ostali istinski katolici koji pokušavaju da reformišu i spasu crkvu od lažnih katolika.

Malo je učenih humanista pominjalo Seksta pre prvog štampanog izdanja 1562. U raspravama o astrologiji mogla su se očekivati pozivanja na Sekstovu kritiku te navodne nauke. Tekstovi Seksta *Empirika* postali su 1488. prvi put deo javnog diskursa u Evropi. Veliki humanista Anđelo Policijano predavao je u Firenci veštine i nauke antike. U beleškama za predavanja iz 1488. koje postoje u rukopisu, on je dodao stranice iz Sekstovog dela *Adversus mathematicos* da bi objasnio antičko gledište o različitim disciplinama. Za Seksta je doznao iz grčkog rukopisa koji je pripadao Đorđu Antoniju Vespučiju, monahu manastira sveti Marko.⁶⁰ Delovi tog rukopisa tada su bili i objavljeni. To je činilo prvo štampano objavljivanje nekog odlomka iz spisa Seksta *Empirika*.

Policijano je koristio materijal iz Sekstovih spisa kao ilustraciju, a ne kao argumente nečemu u prilog. Do prve polemičke upotrebe Sekstovog rukopisa u Evropi došlo je nekoliko godina kasnije, u posthumnom delu Pika dela Mirandole *Adversus astrologiam*. Stariji je Piko posedovao kopiju Sekstovog dela protiv astrologije na starogrčkom – reč je o Sekstovom spisu *Adversus astrologiam* – i pažljiva analiza sadržaja Pikovog rada o astrologiji pokazuje da je mnogo šta preuzeo od Seksta. Taj

⁶⁰ Charles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, pogl. 6.

je rad štampao Đanfrančesko Piko 1495. godine.⁶¹ Piko i njegov nećak nisu se pozivali na Seksta u napadima na astrologiju već, kako je još njihov savremenik Vilibald Pirkhajmer primetio, Pikovo delo *Adversus astrologiam* i spis njegovog nećaka o istoj temi nisu ništa drugo do Sekstovi radovi.⁶² U svojoj analizi, Euđenio Garin pokazao je da Pikovo delo u osnovi čine Sekstovi argumenti protiv astrologije, drugačije organizovani i s dodatkom modernih primera uz Sekstove antičke.⁶³ Pikov rad o toj temi imao je značajnu ulogu u razvitku moderne astronomije. Čitao ga je mladi Kopernik, a i Kepler je bio pod njegovim velikim uticajem. Onovremeni astrolozi odbacivali su ga jer je u pitanju bio samo „podgrejani“ Sekst Empirik.

Godine 1994. održana je u Mirandoli konferencija povodom petstote godišnjice Pikove smrti. Nekoliko istoričara govorilo je tada o razvijanju interesovanja za ideje Seksta Empirika, počev od Policijana preko Pika do Đanfrančeska Pika i interesovanja za Seksta među Savonarolinim sledbenicima. Dvotomni zbornik s tog skupa nudi osnovnu informaciju o tome šta je poznato o interesovanju za Seksta poslednjih godina petnaestog veka u Firenci i korišćenju Seksta kao osnove za rad Đanfrančeska Pika iz 1520.⁶⁴

⁶¹ Giovanni Pico della Mirandola, *disputationes adversus astrologiam divinatricem*, prir. Eugenio Garin, Edizione Nazionale, dva toma, Firenze 1952. Na spisku Pikovih rukopisa, navedenih u Pearl Kibre, *The Library of Pico Della Mirandola*, no. 673 i no. 1044 nose naziv *Tractatus contra arithmeticos et contra astrologos*. No. 1044 pripisan je Sekstu u indeksu.

⁶² Taj je rukopis sada u biblioteci Laurencijana (*Biblioteca Medicea Laurenziana*) u Firenci, ms. 85.11. Prema Lučiji Čezarini Martineli [Lucia Cesarini Martinelli] Policijano je napravio ispravke nekih grčkih reči na rukopisu. Videti Martinelli, „Sesto Empirico e una dispersa enciclopedia delle arti e delle scienze di Angelo Poliziano“, *Rinascimento Seconda Serie* 20, Firenze 1980.

⁶³ Euđenio Garin analizirao je sadržaj Pikovog rada o astrologiji i ukazao u kojoj je meri reč o preradi Seksta Empirika. Videti Garin, „Prolusione generale“, u *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994): Mirandola, 4–8 October 1994*, prir. Gian Carlo Garfagnini, Firenze 1997.

⁶⁴ Isto.

Nova pominjanja pironizma koja se javljaju u ranoj literaturi šesnaestog veka ne ukazuju na poznavanje Seksta, već izgleda da potiču iz *Pironovog života* Diogena Laertija ili iz nekog drugog antičkog izlaganja grčkog skepticizma. Najslavnija rasprava o pironizmu u tom periodu jeste Rableova, u trećoj knjizi *Gargantue i Pantagruela*. Pantagruel pita različite učene ljude da li treba da se oženi. Jedan od onih koje pita jeste i Truilogan, filozof. Posle poglavlja koje ukazuje na poteškoće u dolasku do direktnog odgovora od Šupeljka, trideset šesto poglavlje predstavlja dijalog između filozofa i Pantagruela. Poglavlje je naslovljeno „Nastavak odgovora efeptika i pironovskog filozofa“. Pošto je Pantagruel na nekoliko stranica bio smeten, diže ruke od daljeg ispitivanja Šupeljka. Tada ustaje Gargantua i kaže:

Svaka tvar boga hvali. Vidim da se svet mnogo propametio od kad sam ga ono prvi put upoznao. Zar smo dotle došli? Zar su danas najupućeniji i najsmotreniji filozofi stupili u umovište i u učilište pironovaca, sumnjalica, skeptika i nezaključnika [efeptika]? Neka je bogu dobrome slava i hvala! Zaista, odsada je lakše uhvatiti lava i konja za grivu, bivola posred njuške, vola za rogove, kurjaka za rep, kozu za bradu i pticu za nožicu, negoli takve filozofe za njihovu reč. Zbogom, dobri prijatelji!⁶⁵

Slika pironičara koju nam Rable predstavlja jeste, to se s pravom moglo očekivati, manje slika skeptičkog filozofa a više jedne komične pojave. Truilogan ne zbunjuje niti posramljuje Pantagruela korišćenjem uobičajenih skeptičkih dijalektičkih gambita, kao što to čini Molijerov pironički filozof Marfurije u

⁶⁵ François Rabelais, *Œuvres de François Rabelais*, édition critique publiée sous la direction de Abel Lefranc, texte et notes par H. Clouzot, P. Delanay, J. Plattard et J. Porcher, Paris 1931, tom 5, str. 269, 1.112–122. Još jedno i ponešto detaljnije izlaganje Rableove diskusije o pironizmu pojavljuje se u Luciano Floridi, *Sextus Empiricus*, str. 59–60 [Fransoa Rable, *Gargantua i Pantrugruel*, tom I, preveo Stanislav Vinaver, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2000, 408].

delu *Ženidba na silu* (*Le mariage forcé*) u sledećem veku.⁶⁶ Ume-
sto toga, Rableov pironičar postiže cilj nizom izbegavanja, *non*
sequitur i zagonetnih odgovora. Njegov portret nije oslikan na
osnovu materijala iz dela Seksta Empirika. Gargantuin komentar
imao je, zapravo, malo osnova. Po svoj prilici, u to vreme nije
bilo filozofa koji su sebe videli kao pironičare.⁶⁷ Komentatori
objašnjavaju Gargantuine opaske u svetlu Ciceronovog dela
Academica, koje je tada proučavano i kroz prizmu dela Agripe
od Neteshajma *De incertitudine et vanitate scientiarum*, koje je
izazvalo neko interesovanje u to doba.⁶⁸ Terminologija, među-
tim, izgleda da dolazi od diskusije o Pironu Diogena Laertija.⁶⁹

⁶⁶ Molijerova verzija priče mnogo je bliža onome što pironizam jeste, pošto njegov skeptički filozof primenjuje raznolike uobičajene odgovore iz pironističke tradicije na pitanja o kojima je reč, treba li Zganarel da se oženi? Nakon što je pokazao da je u sumnjama u vezi sa svim stranama svih pitanja i da ni u šta nije siguran, Molijer ukrašava rableovsku situaciju time što Zganarel udara Marfurija štapom. Kada se pironičar požali, Zganarel ukazuje da skeptik ne može čak biti siguran ni da je bio udaren niti da ga boli [Molerré, *Ženidba na silu. Komedija u jednom činu, u Izabrana djela*, tom 1, Matica hrvatska, Zagreb 1951]. Kasniji komentator ovog mesta kod Molijera Fridrih Birling [Friedrich Bierling] u svom delu *Commentatio de pyrrhonismo historico*, Leipzig 1724, 23, skrenuo je pažnju na to da je Marfurije trebalo da odgovori Zganarelu: „Čini mi se da ste me udarili i čini mi se da mi se zbog toga čini da bi trebalo da isto uradim ja vama.“

⁶⁷ Henri Busson u svojoj knjizi *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601)*, Paris 1957, 234–235, koristi Rablea kao glavno svedočanstvo da je pironizam bio dobro poznato i uvreženo gledište u onovremenoj Francuskoj.

⁶⁸ Videti *Œuvres de Rabelais*, tom 5, str. 269, nap. 26; Rabelais, *Le tiers livre*, prir. Jean Plattard, Les Textes Français, Paris 1929, 285, nap. 19; Rabelais, *The Urquhart–Le Motteux Translation of the Works of Francis Rabelais*, prir. A. J. Nock i C. R. Wilson, New York 1931, tom 2, napomene, str. lxxii, nap. 7 za pogl. 36.

⁶⁹ Videti Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, prev. R. D. Hicks, Loeb edition, Cambridge, Mass. 1950, tom 2, knjiga 9, pogl. 11, str. 474–519 [Diogen Laertije, *Životi i mišljenja*, str. 314–329]. Pironovski skepticizam ukratko je opisao humanista Gijom Bide (s kojim se Rable dopisivao) u svom delu *De asse* (Paris 1541), str. cxxii, očigledno zasnovanom na pisanjima Diogena Laertija.

Floridi je ispitivao moguće izvore Rableove skeptičarske terminologije.⁷⁰

Kao što ću pokazati, izgleda da su sve opširne rasprave o skepticizmu u ranom šesnaestom veku, s izuzetkom one Đanfrančeska Pika dela Mirandole, zasnovane na podacima iz dela Cicerona, Lukijana, Diogena Laertija ili Galena.⁷¹

Od onih koji su u tom periodu bili označeni kao skeptici, možda je najzagonetnija zanimljiva ličnost Hajnriha Kornelija Agripe od Neteshajma (1486–1535). Bio je to čovek kojeg su interesovale mnoge oblasti, a najupadljivije ga je zanimala okultna nauka.⁷² Neobičan rad koji je napisao 1526. *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* doveo je do toga da bude klasifikovan kao rani skeptik. Popularnost tog dela, njegova mnoga izdanja na latinskom, kao i na italijanskom, francuskom i engleskom u šesnaestom veku, i uz to njegov uticaj na Montenja, nezasluženo je Agripi od Neteshajma doneo mesto među onima koji su imali ulogu u oživljavanju skeptičke misli u renesansi.

⁷⁰ Luciano Floridi, *Sextus Empiricus*.

⁷¹ Šmit je ušao u trag čitaocima, komentatorima i protivnicima Ciceronovog dela *Academica*, zaključujući da je ono bilo masovno čitano i da je izazvalo ne baš oštroomne odgovore od kojih su neki objavljeni, a neki ostali samo u rukopisu. Videti *Cicero Scepticus*. Videti i prikaz Šmitove knjige koji je napisao Ezequiel de Olaso, „Las Academica de Ciceron y la filosofia renacentista“, *International Studies in Philosophy* 7 (1975), str. 57–68, i u kome navodi još neke informacije o Ciceronovom uticaju.

⁷² O interesovanjima Agripe od Neteshajma i njegovoj burnoj karijeri, videti Bejlov članak „Agripa“ u njegovom *Rečniku*, uvod Frica Mautnera [Fritz Mauthner] za njegov prevod Agripinog dela *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*, München 1913, vi–xlv, i Charles G. Nauert Jr., „Magic and Scepticism in Agrippa’s Thought“, *Journal of the History of Ideas* 18 (1957), str. 161–182, i *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, Ill, 1965, R. H. Popkin, uvod za Olmsovo fototipsko izdanje Agripinih *Opera* (Hildesheim 1970) i eseje Paole Zambrelli [Paola Zambrelli] posebno „Corneille Agrippa, Erasme et la Theologie humaniste“, u *Douzième étage international d’études humanistes*, Tours 1969, tom. 1, str. 113–159, Paris 1972 i „Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), str. 69–103.

Sama knjiga je, zapravo, dugačka tirada protiv svake vrste intelektualne aktivnosti i svih vrsta umetnosti i veština. Name-ra, kaže nam Agripa u predgovoru, jeste da se žigošu svi koji su ponosni na ljudsku učenost i znanje i koji, otud, preziru sveta pisma kao isuviše prosta i gruba, oni koji prednost daju školi filozofije pred Hristovom crkvom.⁷³ Žigosanje je obavljeno pregledom veština i nauka (uključujući i veštine i nauke kao što su kockanje, prostituisanje i tako dalje) i objavom da su sve one beskorisne, nemoralne ili već nešto od te vrste. Praktično, ne pojavljuje se ni jedan jedini argument, već samo osude grehova koje baštine sve ljudske aktivnosti. Znanje, rečeno nam je, izvor je Adamovih problema i jedino će nam naneti bol ako pokušavamo da ga zadobijemo. „Ništa za ljude ne može biti zaraznije od znanja: baš je ta epidemija uništila celo čovečanstvo, prognala svu nevinost i učinila nas podložnim mnogim gresima, a i smrti takođe; ono [znanje] je pomračilo svetlost vere, kaznilo je naše duše slepim mrakom; ono je to koje je osudilo istinu, postavljajući grešku na najviši tron“.⁷⁴ Jedini pravi izvor istine jeste vera, objavljuje Agripa od Neteshajma. Nauke nisu ništa drugo do nepouzdati nazori koji nikad nisu uistinu potvrđeni.⁷⁵

Nezadovoljan tim iskazima, Agripa od Neteshajma potom raspravlja o svakoj nauci i veštini, otvoreno optužujući za lupeštvo naučnike i one koji vladaju veštinama. Gramatičarima je zamerano da izazivanje konfuziju oko pravog prevoda Svetog pisma, pesnike i istoričare su optuživali za laganje, logičari su kritikovani zato što sve čine još nejasnijim, matematičari zato što ne nude pomoć za spasenje, kao i zbog neuspeha u premeravanju kvadrature kruga, muzičarima je zamerano da traće tuđe vreme, prirodni filozofi zbog međusobnog neslaganje

⁷³ Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Of the Vanitie and Uncertaintie of Artes and Sciences*, Englished by James Sanford, London 1569, 4iv.

⁷⁴ *Isto*, str. 4r.

⁷⁵ *Isto*, str. 4v i 5r.

o svemu, metafizičari zbog proizvođenja jeresi, lekari su optuživani za ubijanje svojih pacijenata, a teolozi za međusobna nadmudrivanja i ignorisanje reči božje.

Umesto toga, Agripa od Neteshajma je smatrao da treba odbaciti sve znanje, postati prost vernik božje objave. „Bolje je, dakle, i korisnije biti idiot i ne znati ništa, verovati u sudbinu i milosrđe i zauzeti mesto odmah uz Boga nego biti ohol i gord i zbog suptilnosti nauke pasti u ruke Zmije.“⁷⁶ S tom se napomenom knjiga završava, uz konačnu osudu naučnika: „Oh, vi budale i razuzdani, koji odbacujete poklone Duha svetoga, nastojeći da od bezbožnih filozofa i gospodara grešaka naučite ono što treba da primimo od Boga i Duha svetoga.“⁷⁷

Ovaj primer fundamentalističkog antiintelektualizma teško da je originalni filozofski argument za skepticizam s obzirom na ljudsko znanje, a ne sadrži ni ozbiljnu epistemološku analizu. Neki komentatori dovodili su u pitanje tvrdnju da to delo predstavlja autentičnu Agripinu tačku gledanja u svetlu njegovih interesovanja za okultnu nauku. Drugi su *De vanitate* posmatrali više kao napad gneva nego kao ozbiljan pokušaj da se izlože sumnje o onome što se može saznati.⁷⁸ Nauertova studija pokušala je da pokaže odnos Agripinih gledišta o okultnom i njegovog „skepticizma“. Ona je ukazivala da je,

⁷⁶ Isto, str. 183v.

⁷⁷ Isto, str. 187r.

⁷⁸ Videti Mautnerov uvod, str. xlvii i Villey, *Les sources et l'évolution*, tom 2, str. 176. Mautner u uvodu, str. xlvi, naziva to „rezultatom gneva“, dok je kao „osveta naukama“ imenovan u Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus*, tom 1, str. 558. Neki francuski komentatori velikodušni su i spremni da pretpostave da je rad ironičan; „to je ironični pamflet protiv gluposti“, Strowski, *Montaigne*, str. 132–133. Vile pokušava da delo Agripe od Neteshajma smesti u žanr paradoksalne literature šesnaestog veka. Videti Villey, *les sources et l'évolution*, tom 2, str. 173–175. Tvrdnja Panosa P. Morfosa u njegovoj studiji *The Dialogues of Guy de Brués*, Johns Hopkins Studies in Romance Literatures, dodatni tom 30, Baltimore 1953, 77, da je „Agripina namera bila da odbrani protestantsko stanovište“ pod znakom je pitanja, pošto je Agripa očigledno ostao katolik celog života i pisao je protiv protestanata u delu *Vanitie*, str. 20r–v.

zbog nepoverenja u ljudske duhovne sposobnosti, Agripa od Neteshajma tragao za istinom posredstvom nekih ezoteričnijih načina. Prema toj interpretaciji, *De vanitate* predstavlja stupanj u razvitku Agripinih gledišta u kojima su vera i Biblija postale središnji elementi u potrazi za istinom, za koju je on osećao da se ne može sprovesti oslanjanjem na razum i nauku.⁷⁹ Novije studije iznose mogućnost da Agripina gledišta o okultnom prethode njegovom pisanju *De vanitate* i da se nastavljaju i kasnije. Njegova okultna filozofija bila je očigledno prilično dobro razvijena pre nego što se okomio na veštine i nauke.⁸⁰

Međutim, čak i da nije nikakva skeptička analizu ljudskog saznanja, Agripin rad predstavlja aspekt oživljavanja antičkog skepticizma i donekle je uticao na buđenje dodatnog interesovanja za skeptičku misao. Agripa od Neteshajma pominje Cicerona i Diogena Laertija kao izvore, a možda je koristio i rad Đanfrančeska Pika.⁸¹ U njegovoj knjizi nisam našao nijedno pozivanje na Seksta Empirika, iako ima odeljaka koji izgledaju kao da su zasnovani na tom izvoru.⁸² Što se tiče uticaja, Agripina

⁷⁹ Videti Charles G. Nauert, „Magic and Skepticism in Agrippa’s Thought“, pos. str. 167–182.

⁸⁰ Videti M. H. Keefer, „Agrippa’s Dilemma: Hermetic Rebirth and the Ambivalence of *De vanitate* and the *Occulta philosophia*“, *Renaissance Quarterly* 41 (1988), str. 614–653; B. C. Owen, „Cornelius Agrippa’s *De vanitate*: Polemic or Paradox?“, *Bibliothèque d’humanisme et renaissance* 34 (1972), str. 249–256; E. Korkowsky, „Agrippa as Ironist“, *Neophilologus* 40 (1976), str. 594–607; R. H. Popkin, „Scepticisme et sciences modernes (XVI^e–XVII^e siècles)“, u Alain Mothu, Antonella Del Prete (prir.) *Révolution scientifique et libertinage*, Turnhout 2000.

⁸¹ Pierre Villey, *Les Sources et l’Evolution*, tom 2, str. 166, i Strowski, *Montaigne*, str. 130 i 133, nap. 1, kažu tako. Paola Cambeli [Paola Zambelli] podržava to gledište u svom članku „A propositis della ‘de vanitate scientiarum et artium’ di Cornelio Agrippa“, *Rivista critica di storia della filosofia* 15 (1960), str. 166–180. Šmit pažljivo ispituje svedočanstva i sumnja da se Agripa od Neteshajma oslanjao na Pika; up. Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, str. 239–242.

⁸² Na primer, poglavlje 54, o moralnoj filozofiji, izgleda kao neke od Sekstovih rasprava o raznolikosti moralnog ponašanja. Međutim, tamo gde Sekst daje primer i kaže „takođe, kod Egipćana ljudi se žene svojim

knjiga bila je dobro poznata u šesnaestom veku i Montenju je koristio kao jedan od svojih izvora.⁸³

Nekoliko drugih rasprava o skeptičkim temama u ranom šesnaestom veku ukazuje na porast interesovanja za Akademijin skepticizam, dobijen pre svega iz Ciceronovih radova, a ne iz pironizma Seksta Empirika. Zanimanje za skepticizam Akademije, kakav je izložen u Ciceronovom delu *Academica*, razvilo se među onima koje je interesovala fideistička teologija. Brojni su bili teolozi koji su poricali sposobnosti ljudskog razuma i koji su insistirali da saznanje može biti zadobijeno samo verom. Kardinal Adrijano di Korneto kazao je 1509. da „jedino Sveto pismo sadrži istinsko znanje i da je ljudski razum nesposoban da sam sebe svojim sopstvenim snagama uzdigne do znanja božanskih stvari i metafizike.“⁸⁴ Mislioci koji su delili to gledište mogli su pronaći podršku u mnogim argumentima antičkih skeptika kasne platonovske Akademije.

Kako je pokazao Bison, ličnosti kao što su Redžinald Poul, Pjer Binel i Arno de Feron koristili su neke momente i tvrdnje akademičarskog skepticizma u izgradnji svog antiracionalizma

sestrama“, *Outlines of Pyrrhonism*, tom 1, str. 153 i tom 3, str. 205, Agripa od Neteshajma je pisao „među Atinjanima bilo je dozvoljeno da se čovek oženi rođenom sestrom“, *Vanitie*, str. 72. Pojavljuje se nekoliko primera takve vrste. (Vile tvrdi da je, zapravo, Agripa od Neteshajma pozajmio d Seksta, bez navođenja ikakvih primera. Videti Villey, *Les Sources et l'Evolution*, tom 2, str. 176.) Ima nekoliko pominjanja Pirona kod Agripe, ali nijedno ne ukazuje na dobro poznavanje pironističkih izvora. Nauert, „*Magic and Scepticism in Agrippa's Thought*“, nap. 30, kaže da Agripa od Neteshajma ne citira Seksta zato što njegova dela još nisu bila štampana.

⁸³ Videti Strowski, *Montaigne*, str. 130 i 133, nap. 1; Villey, *Les Sources et l'Evolution*, tom 2, str. 176, 178–180. Vile je, izgleda, uveren da Montenjova pozajmljivanja od Agripe malo šta imaju s obrazovanjem Montenjevoog skepticizma. Za poređenje Agripinog i Montenjevoog skepticizma, videti Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tom 1, Berlin 1922, 192–194 [Ernst Kasirer, *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, tom 1, prevela Olga Kostrešević, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1998, 143–145].

⁸⁴ Cit. prema Corneto's *De vera philosophia* u Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, str. 94, nap. 2.

kao uvoda za fideizam.⁸⁵ Pojavilo se nekoliko radova protiv tih *nouveaux academiciens* i izgleda da je grupa bila toliko jaka da je uspela da stvori utisak da je Akademijin skepticizam snaga s kojom treba računati. Osim rada Teodora Beze protiv *nouveau academicien* (što smo razmatrali u prethodnom poglavlju), Kasteliovog rada i rasprave Gentijana Herveta o kalvinistima kao novim akademičarima u predgovoru za njegovo izdanje Seksta, nema mnogo drugih radova koji bi zavređivali pažnju.⁸⁶

Kardinal Jakopo Sadoletto, biskup Karpentasa i prijatelj Redžinalda Poula, napisao je odgovor na skepticizam Akademije, delo *Phaedrus sive de laudibus philosophiae*, verovatno kao rezultat prepiske s Poulom u vezi s pitanjem da li se išta može spoznati racionalnim sredstvima.⁸⁷ Knjiga je napisana 1533. a prvi je put objavljena 1538.⁸⁸ U prvom delu knjige, Fedar izlaže gledišta akademičara, dobijenih uglavnom iz Cicerona i brani fideističku tezu. On skreće pažnju na jalovost prirodne filozofije. Bog je sakrio tajne prirode tako da ih nikada ne možemo saznati. Oni koji misle da su o prirodi nešto otkrili, protivreče i sebi samima i međusobno u svojim principima i teorijama. Boga možemo spoznati samo uz pomoć objave, a ne pomoću filozofije. Moralna je filozofija beznadežna isto kao i prirodna filozofija. Naš je cilj da delamo vrlovito, ne da razgovaramo i da se raspravljamo o vrlini i dobru. Slično tome, dijalektika

⁸⁵ Isto, str. 94–106. Bison De Ferona prikazuje pomalo kao filozofskog diletanta i pre kao eklektičkog a ne ozbiljnog fideistu. S razloga koje nikad nije razjasnio, Bison dosledno naziva pironizmom ta različita gledišta izvedena iz skepticizma Akademije, što stvara izvesnu konfuziju u odnosu na to koliko se znanje o grčkom skepticizmu i interesovanje za njega razvilo u šesnaestom veku, te odaje pogrešan utisak snage i raširenosti pironističke tradicije pre Montenja.

⁸⁶ Videti Schmitt, *Cicero Scepticus*, za pregled tih dela.

⁸⁷ Videti isto, str. 95. U Bejlovom *Istorijskom i kritičkom rečniku* postoji interesantna rasprava o toj prepisci, članak „Bunel“, primedba E.

⁸⁸ Videti Jacopo Sadoletto, *Elogio della Sapienza (De laudibus philosophiae)*, prev. i prir. Antonio Altamura, uvod Giuseppe Toffanin, Napoli 1950, 206. To je delo izvorno objavljeno u Lionu 1538.

je beskorisna, tek mnogo figura i silogizama kojima se može dokazati sve što se poželeti može, čak i apsurdnosti. Otud, zaključuje Fedar, istinu možemo učiti samo preko božje objave, ne uz pomoć filozofije.⁸⁹

Drugi deo te knjige nudi Sadoletov odgovor. Da bi se otkrila istina, mora se slediti istinska filozofija; ta filozofija nije ona sholastičara već antičkih gledišta Platona i Aristotela koja su oživelili humanisti i padovanci u Italiji. Ta istinska filozofija nema grešaka ili beskorisnosti sholastičke misli već je izvor istinske mudrosti i vrline. Ugaoni kamen te divne filozofije jeste razum i razumom možemo otkriti univerzalije. Takvo otkriće pomeriće nas s nivoa mnjenja i sumnji i preneti na nivo izvesnog znanja i sreće. Adekvatni predmet razuma jeste istina, uključujući, posebno, religijsku istinu. Prema tome, i potraga za religijskom istinom pripada istinskoj filozofiji. Otud, suprotno tvrdnjama akademičarskih fideista, kada se koristi na pravi način, ljudski razum može otkriti istinsko znanje i može dopreti čak i do najvišeg znanja, do religijske istine.⁹⁰

Odgovor kardinala Sadoleta na skepticizam Akademije više je panegirik upućen vrednostima antičke filozofije i ljudskom razumu nego odgovor na izazov. Ne čini se da je njegova prevladavajuća vera u sposobnosti racionalne misli zasnovana na nekakvoj izvornoj analizi ili odgovoru na argumente akademi-

⁸⁹ Jacopo Sadoletto, *Phaedrus*, u *Opera quae exstant omnia*, Verona 1738, tom 3. Pregled koji sam delom sledio, daje Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, str. 100–101. Kratak prikaz dela daje i Panos P. Morphos, *Dialogues of Guy de Brués*, str. 78. Materijal u *Fedru* izgleda da dolazi od Cicerona i Diogena Laertija. Pominje se i pironizam na str. 168, ali bez ikakvog ukazivanja na upoznatost sa spisima Seksta Empirika. Bison u svom delu *Le Rationalisme dans la littérature française*, kaže da su „ti paradoksi uistinu jedan rezime dela *De incertitudine scientiarum*“, ali nema svedočanstva koje bi tu tvrdnju podržalo.

⁹⁰ Pozitivna Sadoletova gledišta Bison sumira u *Le Rationalisme dans la littérature française*, str. 101–103, gde su navedeni i neki Agripini citati. Videti i Morphos, *Dialogues of Guy de Brués*, str. 78. Sadoletov religijski racionalizam ide dalje od utvrđenih gledišta onih koji se obično određuju kao Padovanci.

čara. Umesto toga, on je pokušavao da premesti mesto napada, usmeravajući napad akademičara na sholastiku, presrećno zadržavajući neuzdrmano poverenje u ljudske razumske moći kada se koriste na pravi način.

I Bison i Bakli zastupali su mišljenje da je Sadoleto kritikovao pironičare; prema njihovom gledištu, pojava njegovog napada ukazuje da je pironistički skepticizam bio dobro poznat u Francuskoj u ranom šesnaestom veku.⁹¹ Nema, međutim, ničega u Sadoletovom radu što bi podržalo tu tvrdnju koja je, izgleda, zasnovana na nerazlikovanju pironizma od akademičarske misli.⁹²

Sadoletov rad izgleda da nije imao nekog velikog odjeka. Godine 1556. pojavila se njegova parafraza u delu Luja le Karonu *Le Courtisan second*.⁹³ Neke površne sličnosti između Sadoletove knjige i daljeg razmatranja akademičarske misli kod

⁹¹ Videti Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, str. 233; George T. Buckley, *Atheism in the English Renaissance*, Chicago 1932, 118.

⁹² Još nategnutiju tezu uvode Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, str. 233–234 i Buckley, *Atheism*, str. 118, kao svedočanstvo da je pironizam bio jedna od struja u Francuskoj u prvoj polovini šesnaestog veka. Oni citiraju pesnika Melena de Sen-Želea koji osuđuje pironizam u delu *Advertissement sur les jugemens d'astrologie* (Lyon 1546). Sve što je Sen-Žele kazao bilo je da postoji samo jedan pravi način iako je mnoštvo pogrešnih i mnoštvo različitih mišljenja bilo ponuđeno o raznolikim temama. „To je bio razlog zbog kojeg su skeptici govorili da su sve stvari problematične i da nema ničega što bi bilo tako očigledno niti ičega o čemu bi se svi složili a o čemu se ne bi moglo raspravljati, te što se ne bi moglo dovesti u pitanje očiglednim razlozima na način na koji se Anaksagora potrudio da dokaže sofističku tezu da je sneg crn“, Melen de Sen-Žele, *Œuvres complètes de Melin de Saint-Gelays*, prir. Prosper Blancemain, Bibliothèque Elzévirienne, tri toma, Paris 1873, tom 3, str. 248. Navedeno zapažanje teško da je napad na pironističku tradiciju, pa čak nije ni svedočanstvo o njenom poznavanju.

⁹³ Louis Le Caron, *Le Courtisan second, ou de la vrai sagesse et des louanges de la philosophie*, u *Les Dialogues de Loys Le Caron*, Parisien, Paris 1556. Ovo je delo opisano u Henri Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1530–1601)*, Paris 1922, 417–418. O Le Karonu, videti Lucien Pinvert, „Louis le Caron, dit Charondas (1536–1613)“, *Revue de la Renaissance* 2 (1902), str. 1–9, 69–76, 181–188.

Gija de Brijea (koje ćemo uskoro ispitati) nude sugestivne, ali ne i definitivne znake Sadoletovog uticaja.⁹⁴ Mogućnost da je Sadoleto uticao na Montenja pažljivo je ispitao Vile i pokazao da nije verovatna.⁹⁵

Još jedan humanista, Sadoletov savremenik za kojeg se čini da je bio ponešto uznemiren fideizmom zasnovanim na skepticizmu Akademije, bio je Gijom Bide. Smatrao je da gledište zasnovano na tom skepticizmu dovodi u sumnju ne samo rezultate ljudskog razuma već i objavljene istine: „O Bože, o Spasioče, bedna, sramotna i nemilosrdna greška: u Sveto pismo i u objavu verujemo samo s teškom mukom. ... Takav je rezultat prenatrpanih gradova i gomile, konkubinâ svih grešaka koje nas uče da mislimo u skladu s metodom Akademije i da ništa ne uzimamo za izvesno, čak ni ono čemu nas uči objava o onima na nebesima i onima u paklu.“⁹⁶ Teško je reći koga je Bide kritikovao, pošto su akademičari, nalik Fedru, isključivali religijsko znanje iz skeptičke problematizacije.

Deceniju kasnije, jedno razvijenije interesovanje za akademičarsku misao pojavilo se u krugu oko Petra Ramusa. Jedan od njegovih prijatelja, Omer Talon, napisao je obimno i pozitivno izlaganje tog tipa skepticizma i njegovog fideističkog nastavka, dok je drugi, Gi de Brije, napisao dijalog koji je tobože odbacivao tu tačku gledanja. Sam je Ramus raspravljao o raznim skeptičkim školama u filozofiji, koristeći materijale

⁹⁴ O tome je raspravljano u Morphos, *Dialogues of Guy de Brués*, str. 78–79. Citati kod Bisona, *Le Rationalisme dans la littérature française*, str. 101, nap. 2, pokazuju da se i u drugim delima pojavljuje uobičajena ilustracija u kojoj se Bog poredi s persijskim kraljem.

⁹⁵ Videti Pierre Villey, „Montaigne a-t-il le *Traité de l'éducation* de Jacques Sadolet?“, *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire* (1909), str. 265–278. Tu je sugestiju dao Joseph Dedieu, „Montaigne et le Cardinal Sadolet“, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, ser. 4, tom 1 (1909), str. 8–22.

⁹⁶ Cit. prema Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, str. 143, iz Budé, *De transitu hellenismi*. Busson, str. 143, nap. 2, tumači gledište Bidea kao komentarisanje pironizma, ponovo mešajući dva tipa skeptičkih teorija.

iz Ciceronovih i Diogenovih dela i drugih izvora. Ramus je pomenuo Seksta, ali nema znakova da je i poznavao njegove radove. On nikad nije pokazivao nikakvu stvarnu privrženost skepticizmu Akademije, iako je bio optuživan da je *nouveau accademicien*.⁹⁷ Talon i Ramus pokušavali su da promene ceo nastavni program na Univerzitetu u Parizu. Predložili su izbacivanje sholastičkog programa i zamenu programom renesansnog humanizma, zasnivajući svoj model na radovima nekih od najranijih humanističkih pisaca i mislilaca.⁹⁸

Godine 1548. Omer Talon objavio je rad pod nazivom *Academica*, koji je najvećim delom izlaganje Ciceronovog prikaza skepticizma Akademije. Očigledno je da je cilj Talonove knjige bio da se opravdaju Ramusovi napadi na Aristotela i aristotelizam i „da se izlože ljudima okoštalog mišljenja, tim robovima uvreženih verovanja u filozofiji koji su svedeni na bezvredno slugeranstvo; da im se omogući da razumeju da je istinska filozofija slobodna u oceni stvari i u suđenju o njima, da nije lancima vezana za jedno mišljenje ili za jednog autora“.⁹⁹

Da bi postigao taj cilj, Talon je pratio istoriju Akademijinog pokreta kako je izložena kod Cicerona, od Platona preko Arkesilaja do Karneada i njene korene u sokratskoj i presokratskoj misli, i ukazivao je na logiku po kojoj su akademičari došli do zaključka da ne treba suditi ni o jednoj stvari. Akademičari su, tvrdio je Talon slažući se s Ciceronom, „onoliko iznad drugih filozofa koliko su slobodni ljudi iznad robova, mudri ljudi iznad budala, nepokolebljivi iznad tvrdoglavih“.¹⁰⁰

Taj iskaz o gledištima skeptika Akademije od čoveka koji je prihvatio njihovu filozofiju najpotpunije je i najčistije izlaganje skepticizma *à la* Ciceron. Talon je, međutim, pridodao nov zaključak koji se pojavljuje kod skoro svih *nouveaux aca-*

⁹⁷ Videti Schmitt, *Cicero Scepticus*, str. 106.

⁹⁸ Videti Schmitt, „Rediscovery of Ancient Skepticism“, str. 231.

⁹⁹ Cit. prema Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, str. 235.

¹⁰⁰ Cit. prema isto str. 236.

demiciens i *nouveaux pyrrhoniens* šesnaestog i sedamnaestog veka, naime razliku između skepticizma u odnosu na razum i religijskog skepticizma:

Šta, dakle, treba da se uradi? Moramo li ne verovati ni u šta bez odlučujućeg argumenta, moramo li se uzdržavati od odobravanja ičega za šta nemamo očigledan razlog? Upravo suprotno: u stvarima religije, sigurna i čvrsta vera ima veću težinu nego sve demonstracije svih filozofa. Moje razmatranje jedino se primenjuje na ljudsku filozofiju u kojoj je nužno prvo znati, a tek onda verovati. U odnosu na religijske probleme, s druge strane, koji idu onkraj razumevanja, nužno je prvo verovati da bi se potom stiglo do znanja.¹⁰¹

Još jednom, skeptičko razmišljanje udruženo je s potpunim fideizmom o stvarima vezanim uz religijsko verovanje.

Zbog rada svog prijatelja Omera Talona, Petar Ramus bio je optužen da je *nouveau accademicien*. Ramus i Talon slagali su se u napadu na aristotelizam kao na nehrišćansko i antihrišćansko gledište. Talon je išao tako daleko da je Aristotela proglasio „ocem ateista i fanatika”.¹⁰² Kao odgovor, profesor koji je predavao na Koležu de Frans, Galan, napisao je delo *Contra novam academicam Petri Rami oratio*¹⁰³, u kome je optužio dvojicu antiaristotelovaca za nastojanje da peripatetičku filozofiju zamene onom Nove akademije. Pošto je odbranio Aristotela od optužbe za bezbožništvo, zbog njihovog skepticizma Galan optužuje Ramusa i njegovog prijatelja upravo za taj zločin:

¹⁰¹ Cit. prema isto str. 237.

¹⁰² Cit. prema isto str. 268.

¹⁰³ P. Galland, *Contra novam academicam Petri Rami Oratio* (Lutetiae 1551). (Kopija tog dela postoji u *Newberry Library*, Čikago.) Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, str. 269–271, ukazuje da je Galan zastupao padovansko stanovište. Tomas Grinvud u svom tekstu „L'éclosion de scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes”, *Revue de l'Université d'Ottawa* 17 (1947), str. 88, to odbacuje, ali ne nudi nikakvo uverljivo svedočanstvo.

Sve druge sekte, uključujući čak i Epikurove, zaokupljene su time da sačuvaju nekakvu religiju, dok se Akademija napreže da u duhovima ljudi uništi sve verovanje, religijsko i svako drugo. Ona je krenula u rat titana protiv bogova. Kako bi mogao u Boga da veruje neko ko smatra da ništa nije izvesno, neko ko svoje vreme troši da bi odbacio ideje drugih, ko odbacuje svu pouzdanost svojih čula, upropašćuje autoritet razuma! Ako ne veruje u ono što iskušava i skoro dodiruje, kako može imati veru u postojanje božanske prirode koju je tako teško pojmiti?

Cilj Ramusa i Talona, prema Galanovom mišljenju, može jedino biti napad na jevanđelje posle uništenja sve filozofije.¹⁰⁴

Nekoliko godina kasnije, još jedan član ramističkog kruga, Gi de Brije, napisao je mnogo blažu kritiku *nouveaux academiciens* u delu *Les Dialogues de Guy de Brués, contre les nouveaux academiciens* iz 1557. Autor, verovatno, potiče iz porodice pravnik iz Nima i rođen je oko 1526–1536.¹⁰⁵ Oko 1555. godine, pomagao je Petru Ramusu u prevodenju nekih citata latinskih pisaca za francusko izdanje dela *Dialectique* i u svojoj knjizi *Dialogues de Brués* koristio je materijal iz Ramusovog dela.¹⁰⁶

Samo delo *Dialogues* osobeno je po tome što su likovi koji raspravljaju o vrednosti skepticizma Akademije četiri onovremene osobe s kojima je Brije bio povezan – veliki pesnik Pjer de Ronsar, Žan-Antoan de Bajif, Gijom Ober i Žan Niko, svi povezani s Plejadama.^c Bajif i Ober zalagali su se za skeptičke

¹⁰⁴ Videti Busson, *Le rationalisme dans la littérature française*, str. 269–271. Citirano mesto nalazi se na str. 271.

¹⁰⁵ Za pregled svih poznatih informacija, zajedno s nekim nagađanjima o biografiji Gija de Brijea, videti Patios Paul Morphos, *The Dialogues of Guy de Brués*, str. 8–19.

¹⁰⁶ O Ramusu i Brijeu, videti isto, str. 15–16, i paragrafe 88 i 113–114 Morforsovog izdanja *Dialogues*, koje se nalazi u ovom delu; videti i Thomas Greenwood, „Guy de Brués“, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 13 (1951), str. 80, 181–184.

^c *La Pléiade* ili Plejada bilo je ime grupe francuskih pesnika koje je okupljao Pjer de Ronsar. Nazvali su se po grupi od sedam helenističkih pesnika iz Aleksandrije iz trećeg veka pre nove ere, koji su ime preuzeli iz

stavove, dok su ih Ronsar i Niko odbacivali. Teško je reći da li je Brijeovo delo povezano sa istorijskim okolnostima ili s raspravom unutar Ronsarove grupe.¹⁰⁷

Dialogues se sastoje od tri rasprave: prva je o epistemologiji i metafizici, druga o etici i poslednja o pravu. Skeptici Bajif i Ober tvrde da su etička i pravna gledišta naprosto nazori; oni skiciraju jedan etički relativizam o svim vrednosnim razmatranjima. Njima, prilično nemušto, odgovaraju Ronsar i Niko koji su, takođe, po svoj prilici, srećni i uvereni da je skepticizam odbačen. Prvi dijalog je i najviše filozofski, dok druga dva mogu predstavljati ono što je samog autora najviše interesovalo, kao i interesantno sagledavanje šta bi mogla da uključuje primena skepticizma na probleme praktične etike.

Filozofski argument za skepticizam, koji je izneo Bajif u prvom dijalogu, zasnovan je na etičkoj tvrdnji da su ljudi bolji kad se ponašaju prirodno nego kada delaju u moralno uređenom svetu, budući da su moralni recepti, zapravo, iluzorna mnjenja koja su uvela takve neprirodne i opake ideje kao što su kazne, privatna svojina i tako dalje.¹⁰⁸ Na to Ronsar odgovara insistirajući da su naša vrednosna merila zasnovana na razumu, da ne postoje prirodna, primarna dobra.¹⁰⁹ To Bajif dovodi u pitanje rekavši da su zakoni nazori koji nisu zasnovani na racionalnom svedočanstvu.¹¹⁰

To ga je vodilo jednom opštem argumentu protiv ljudskih racionalnih postignuća, zasnovanom na materijalu iz Cicerona

grčke mitologije. Članovi tog društva pesnika cenili su klasične uzore kao i francuski jezik i posvetili su se njegovom širenju i standardizaciji.

¹⁰⁷ O Brijeu i Plejadama, videti Morphos, *Dialogues of Guy de Brués*, str. 19–25, 71–73. Morfos zaključuje: „Imajući u vidu dostupna svedočanstva, nagađam da je Brije reprodukovao okolnosti susreta i rasprave koje su vodili Ronsar i njegovi prijatelji, a možda i opštu prirodu njihovih razgovora, pre nego njihove stvarne pozicije“, str. 73. Videti i Greenwood, „Guy de Brués“, str. 70–82.

¹⁰⁸ De Brués, *Dialogues*, odeljci 5–8.

¹⁰⁹ *Isto*, odeljci. 9–10.

¹¹⁰ *Isto*, odeljak 11.

i Diogena Laertija. Bajifov argument nije toliko epistemološka analiza antičkih skeptika koliko nabranje raznolikosti ljudskih stavova o svim temama. On je bio voljan da napusti centralnu skeptičku ideju da su čula nepouzdana, ali je insistirao da se, čak i da nisu takva, naučnici i filozofi ne slažu u vezi sa svime; prema tome, njihova gledišta nisu objektivna već su samo njihova lična gledanja na stvari. Navedeni su obimni spiskovi da bi se pokazala raznolikost i suprotstavljenost gledišta o svim vrstama tema.¹¹¹ Kao posledica toga, ukazuje Bajif, istina se može naći samo u Svetom pismu.¹¹² Na osnovu te slike načina na koji se mudri ljudi ne slažu, Bajif zasniva svoj skepticizam.

Ukoliko je argumentu za skepticizam nedostajala puna snaga antičke skeptičke kritike ljudskog razuma, odbrana razuma bila je još slabija. Ronsar skreće pažnju da bi, ako je skepticizam istinit, ljudi bili svedeni na zveri. Na sreću, međutim, ljudi koji su pri zdravoj pameti slažu se u tome da čula jesu pouzdana, kad se koriste na pravi način. Zdrav razum i rasuđivanje u stanju su da otkriju opšte istine na osnovu čulnih informacija. Naš razum je u stanju da spozna stvarne suštine, odvojeno od čula, nekom vrstom svesti o urođenim idejama. Kombinujući elemente iz Platonove i Aristotelove teorije saznanja, Ronsar brani tezu da je izvorno saznanje moguće čak i ako u ponečem možemo imati samo dobro uverenje.¹¹³ Bajif diže ruke od svog skepticizma i prihvata tu teoriju, izgovarajući: „O bedni Pirone koji si od svega napravio mnjenje i ravnodušnost.“¹¹⁴ Druga dva dijaloga slede donekle sličan obrazac, pokušavajući da

¹¹¹ *Isto*, dijalog 1, do odeljka 97.

¹¹² *Isto*, odeljak 50, „sve što su ljudi pronašli i mislili da poznaju pokazalo se tek kao mnjenje i dnevne sanje, sve osim onoga čemu nas uči Sveto pismo“. Morfos insistira da na ovom mestu Bajifovo gledište nije istinski fideizam, nalik Agripinom, već puki izlaz u nuždi i privremeni zaključak, pošto Bajifu nedostaje vera i žar Agripe od Neteshajma i drugih vatrenih fideista. Videti str. 35, 77–78.

¹¹³ *Isto*, odeljci 131–136.

¹¹⁴ *Isto*, odeljak 139.

razreše skeptička viđenja različitih gledišta i pokušavajući da ubede skeptike.

Brije u posveti kardinalu Lorene i u predgovoru kaže da mu je cilj bio da sačuva mladež koja bi skeptičkim sumnjama bila zavedena na put koji vodi dalje od religije.¹¹⁵ Pošto se u *Dijalozima* skeptici niti odlučno brane niti padaju pred uverljivim odgovorom, već se naprosto predaju bez mnogo otpora, teško je videti kako bi rad mogao postići svoj proklamovani cilj. Osrednjost odgovora na skepticizam pokrenulo je određeno razmatranje mogućnosti da je Brije zapravo bio na skeptičkoj strani, ali da se plašio da to javno saopšti (iako nema znakova da bi 1557. biti skeptik moglo dovesti do ozbiljnih problema).¹¹⁶ Drugi su insistirali da čak i u slučaju da je njegovo odbacivanje skepticizma slabo, nema sumnje da je pokušavao da postigne pravoverni cilj odgovora skepticizmu ne bi li sačuval religiju od onih koji sumnjaju.¹¹⁷

Čak i ako ne možemo s preciznošću odrediti gledišta autora, Brijeovi su *Dialogues* interesantni zato što pokazuju zaokupljenost skeptičkim idejama i njihovu relevantnost za rasprave polovinom šesnaestog veka. Radu nedostaje ozbiljniji uvid u snagu i prirodu grčkog skepticizma, možda zato što, kako je Vile sugerisao, Brije nije poznavao „Sektstove argumente kojima se ne može odupreti“, već tek manje filozofske prikaze antičkog skepticizma kod Cicerona i Diogena Laertija. Vrednost rada možda leži u činjenici da „na jedan način Brije sumira nelagodu i neizvesnost koja se posvuda osećala, a što je Ciceronova *Academica* pomogla da se osvesti“.¹¹⁸ Bison i Grinvud videli su

¹¹⁵ Isto, pismo posvete i predgovor, str. 87–92.

¹¹⁶ Videti isto, str. 7 i Busson, *Les Sources et le développement*, str. 423. Jedna druga analiza Brijeove knjige, u George Boas, *Dominant Themes of Modern Philosophy*, New York 1957, 71–74, završava sugestijom da temeljnost kojom je Brije skicirao postavke skepticizma može da ukazuje da je uistinu branio to gledište, a ne da ga je odbacivao.

¹¹⁷ Videti, na primer, Greenwood, „Guy de Brués“, str. 268, i Greenwood, „L'Éclousion du scepticisme“, str. 97–98.

¹¹⁸ Pierre Villey, *Les Sources et l'Évolution*, tom 2, str. 173.

Brijeove napore kao napora deo veće celine ranih apologeta koji su se borili s kompleksom renesansnih monstruma koji su nastajali iz padovanskog aristotelizma, pironizma i tako dalje; oni su se udružili s Brijeom u kontinuiranom pokretu iz sedamnaestog veka borbe protiv svih tipova „skeptičkog“ bezbožništva.¹¹⁹ Mnogo je verovatnije gledište prema kome njegov rad predstavlja jednu vrstu privremenog istraživanja skepticizma koje je nastalo iz posmatranja relativnosti ljudskih nazora o stvarima i mogućih posledica toga na primenjenu moralnost, što su teme koje su lako mogle da padnu na um u raspravama o Akademijinom skepticizmu i navodnoj Novoj akademiji u krugu oko Ramusa i Plejada. Brije teško da je imao antiskeptičku gorljivost svog onovremenog poštovaoca Tomasa Grinvuda.¹²⁰

Uticao Brijeovog dela bio je slab, ako ga je uopšte i bilo. Bison, u delu *Le Théâtre du monde* iz 1558. citira Pjera Boetua, koji se poziva na Brijeovu knjigu protiv *les nouveaux academiciens* kao na izvor.¹²¹ Vile je pokazao da su *Dijalozi* jedan od Montenjevih izvora.¹²²

Ovih nekoliko ukazatelja o postojanju interesovanja za antički skepticizam u prvom delu šesnaestog veka jesu ono što Vile naziva, „malenim vatrama skepticizma koje bacaju vrlo blede i kratkotrajno treperenje svetla, da bi ubrzo nestale“.¹²³ Nijedna od ličnosti koje smo razmatrali nije posebno kompetentna kao mislilac; nijedna od njih nije otkrila istinsku snagu antičkog skepticizma, možda zato što su, s izuzetkom Pika

¹¹⁹ Busson, *Les Sources et le développement*, str. 419–423 i Greenwood, „L'éclosion du scepticisme“, str. 95–98. (Ovaj je članak skoro u potpunosti preuzet od Bisona a da to nije naznačeno. Bison je izbacio taj deo u revidiranom izdanju svoje knjige.)

¹²⁰ Užasi skepticizma stalna su tema u Greenwood, „L'éclosion du scepticisme“.

¹²¹ Busson, *Les Sources et le développement*, str. 425.

¹²² Pierre Villey, *Les Sources et l'Evolution*, tom 2, str. 172. Kontroverze u vezi s Talonom, Galanom i Brijeom detaljno su ispitane u Schmitt, *Cicero Scepticus*, str. 81–108.

¹²³ Pierre Villey, *Les Sources et l'Evolution*, tom 2, str. 165.

mlađeg, ti pisci poznavali samo manje filozofska izlaganja kod Cicerona i Diogena Laertija ili možda zato što su bili ošamućeni bogatstvom neslaganja koja su oduvek postojala među ljudima u vezi sa svim mogućim intelektualnim temama.

U svakom slučaju, čini se da pre objavljivanja Seksta Empirika nije bilo mnogo ozbiljnog filozofskog razmatranja skepticizma. Bison je pokušavao da od nekoliko radova o skepticizmu Akademije napravi znake širokog intelektualnog pokreta koji je narastao pod uticajem padovanske misli u Francuskoj.¹²⁴ Iako je, bez sumnje, postojao neki zajednički razvitak, aristotelizam italijanskih mislilaca bio je predaleko od skeptičke misli, *osim s obzirom* na svoje fideističke zaključke. Padovanci su bili osvedočeni racionalisti čija su gledišta u filozofiji bila rezultat prihvatanja izvesnog filozofskog okvira i racionalnih konstrukcija unutar njega. Skeptici su, s druge strane, odbacivali celokupnu proceduru i osnovu aristotelovaca ili su ih pak dovodili u sumnju. Jedina tačka slaganja te dve grupe bila je da se načela vere ne mogu poduprti racionalnim svedočanstvom i da se u njih mora verovati, a da ih ne treba dokazivati. Malobrojne rasprave o skepticizmu pre 1562. mogle su se istorijski javiti u kontekstu padovanskih uticaja, ali su ideje poticale od antičkih rasprava o skepticizmu. Umesto da budu vrhunac italijanskog aristotelizma, kako to Bison sugerise, one se pojavljuju kao rezultat izolovanih otkrića o helenističkoj filozofiji. Oni koji su pisali o skepticizmu nisu, izgleda, izučavali jedni druge, niti su bili isuviše zaokupljeni ozbiljnom filozofskom analizom skeptičkih problema. Tek pošto su bili objavljeni radovi Seksta Empirika, skepticizam je postao važan filozofski pokret, posebno kao rezultat Montenja i njegovih učenika.

¹²⁴ Ta je teza potvrđena u njegovom delu *Sources et le développement du Rationalisme* i u prepravljenoj verziji dela *Le Rationalisme dans la littérature française*. Videti, na primer, str. 258 i 438–439 u prvom i str. 233 i 410–411 u drugom. U svojoj ekstremnijoj formi, to je Grinvudova teza u tekstu „L'éclosion du scepticisme“. I Vile i Strowski minimiziraju važnost premonstenjovske skeptičke misli. Videti Villey, *Les Sources et l'Evolution*, tom 2, str. 16 i Strowski, *Montaigne*, str. 120.

Nekoliko godina pre prvog objavljivanja latinskog prevoda Seksta, kao rukopis se pojavio nezavisan prevod koji je sačinio veliki španski humanista Huan Paez de Kastro, filolog, historičar i hroničar Šarla V, koji je radio na dvoru Filipa Drugog. Floridi taj prevod smešta u 1549. Paez de Kastro učestvovao je i u radu Sabora u Trentu. Po svoj prilici, sa Sekstovim rukopisom na grčkom susreo se u biblioteci kardinala Mendoze u Italiji i na osnovu njega napravio svoj prevod. Nema podataka da ga je nekom pokazao ili da je nameravao da ga objavi.¹²⁵

U objavljivanju Sekstovog dela *Hypotyposeon* 1562. Anri Etjen video je razloge za prevođenje te knjige i za ocenjivanje njene vrednosti. Rad je posvećen Anriju Memijusu, s kojim se prvo šali u skeptičkom duhu u vezi s tim šta je uradio. Potom objašnjava kako je pronašao Seksta, izveštavajući da je prethodne godine bio vrlo bolestan i da je tokom bolesti razvio veliku odbojnost prema *belles-lettres*. Jednog dana, slučajno, otkrio je Seksta u kolekciji rukopisa u svojoj biblioteci.¹²⁶ Čitanje Seksta nasmejalo ga je i ublažilo njegovu bolest (očigledno kako je Sekst tvrdio, skepticizmom kao purgativom). Sagledao je koliko je isprazna sva učenost i to je izlečilo njegov antagonizam prema školskim stvarima, dopuštajući mu da ih uzima manje ozbiljno. Razotkrivanjem nepromišljenosti dogmatizma, Etjen je razotkrio opasnosti od filozofa koji pokušavaju da sude o svim stvarima, posebno o teološkim, u skladu sa vlastitim merilima. Skeptici se pojavljuju kao nadmoćni u odnosu na filozofe čije razmišljanje, konačno, vrhuni u opasnim i ateističkim gledištima.

U svetlu svega toga, Etjen je u uvodu sugerisao, prvo, da delo može delovati kao lek za onovremene bezbožne filozofe

¹²⁵ Videti Luciano Floridi, *Sextus*, str. 109–111. Radove Paeza de Castra sakupio je Ambrozio de Morales [Ambrosio de Morales]. Videti P. Miguelez, *Catálogo de los Códices Españoles de la Biblioteca del escorial, I. relaciones Históricas*, Madrid 1917.

¹²⁶ Rukopis koji je on koristio sada se nalazi u Nacionalnoj univerzitet-skoj biblioteci u Torinou. Videti Luciano Floridi, *Sextus Empiricus*, str. 117.

vraćajući ih njihovim čulima; drugo, Sekstova knjiga mogla bi poslužiti kao dobar pregled antičke filozofije; konačno, delo bi trebalo da pomogne stručnjacima koji se interesuju za istorijska i filološka pitanja.

Etjen skreće pažnju da se može reći da bi, ukoliko bi neko prigovorio, moglo biti opasno štampati rad nekoga ko je filozofiji objavio rat. Sekst bar nije loš onoliko koliko su to oni filozofi koji nisu bili u stanju da odbrane svoje dogme pristojnom argumentacijom. Pošto je Sekstovo zaključivanje više prefinjeno nego što je istinito, nema razloga za strah ni od kakvih pogubnih posledica, jer istina će zablistati još sjajnije pošto je napadne pironizam.¹²⁷

Kako je primetio Floridi, Etjen sebe nije predstavio kao skeptika ili nekoga ko skepticizam snabdeva argumentima već kao nekoga ko izlaže vrednosti ispitivanja klasičnog skeptičkog teksta. Osim toga što sprečava da se bude uhvaćen različitim dogmama, skepticizam, takođe, pruža i humanističku korist uvećanjem znanja i razumevanjem antičke misli. Tako je Etjen sebe video kao nekoga ko doprinosi ljudskoj mudrosti i znanju prevođenjem i objavljivanjem Sekstovog teksta. On mu je pridodao i *Pironov život* Diogena Laertija i antički sofistički tekst *Dissoi Logicoi*.¹²⁸

Nasuprot Etjenovom prilično bezbrižnom razglašavanju onoga što će kasnije biti nazvano „tim smrtonosnim pironističkim otrovom“,¹²⁹ Gentijan Hervet ponudio je slične ali tmurnije razloge za svoje izdanje iz 1569. Hervet (1499–1584), sekretar kardinala Lorene i učesnik nekih zasedanja Sabora u Trentu,

¹²⁷ Videti predgovor Anrija Etjena za Seksta Empirika, *Pyrrhonianum hypotyp[o]-se[o]n*, Paris 1562, 2–8. Taj je predgovor preveden na francuski u *Œuvres choisies* Seksta Empirika, prev. Jean Grenier i Geneviève Goron, Paris 1948, 21–24.

¹²⁸ Za opširnu raspravu o Etjenovom predgovoru, videti Foridi, *Sextus Empiricus*, str. 66–72.

¹²⁹ Izraz pripisan engleskom katoličkom filozofu iz sedamnaestog veka Tomasu Vajtu, u članku „Pyrrhonism of Joseph Glanvill“, *Retrospective Review* 1 (1853), str. 106.

povezao je svoj rad na Sekstu s onim što je ranije uradio Đanfrančesko Piko. On je objavio da „baš kao što komentar Seksta Empirika može biti koristan za podržavanje dogmi hrišćanske religije protiv filozofa koji su izvan nje, Đanfrančesko Piko dela Mirandola na prelep nas način uči, u toj knjizi u kojoj brani hrišćansku filozofiju, protiv dogmi filozofa koji su izvan nje“.¹³⁰ Hervet, humanista koji je držao predavanja u Bordou i koji je preveo mnoge grčke crkvene oce dok je radio u Rimu, postao je sveštenik 1556. Tokom šezdesetih godina šesnaestog veka, vodio je intelektualnu borbu protiv kalvinističkih podriivanja vere, izazivajući različite protestante da s njim vode raspravu i objavljujući mnoge pamflete protiv njihovih gledišta. Sekstov je rad video kao idealan za uništavanje te nove forme jeretičkog dogmatizma – reformacije. Ako ništa ne može biti spoznato, onda, insistirao je on, ni kalvinizam ne može biti spoznat.¹³¹

U posveti svom poslodavcu Hervet kaže da je u kardinalovoj biblioteci naleteo na rukopis Seksta u vreme kada je bio izmožden svojim kontrareformatorskim aktivnostima i radom na delima crkvenih otaca. Uzeo je da čita rukopis tokom jednog putovanja, za opuštanje. Pošto ga je pročitao s neverovatnim zadovoljstvom, izveštava on, pomislio je da je reč o delu od najveće važnosti pošto pokazuje da se nijedno ljudsko znanje ne može odupreti argumentima kojima mu se možemo suprotstaviti. Jedina izvesnost koju imamo jeste božja objava. Kod Seksta se nalaze mnogi argumenti protiv pagana i jeretika tog vremena koji pokušavaju da sve samere

¹³⁰ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos ... graece nunquam, Latine nunc primum editum, Gentiano Herveto interprete*, Paris 1569, fol. a2v. Prevod je Šmitov, iz njegove knjige *Gianfrancesco Pico*, str. 169.

¹³¹ Za Hervetovu karijeru, videti Louis Ellies Du Pin, *Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques du seizième siècle*, Paris 1703, 446–451; Jean Pierre Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris 1732, tom 17, str. 187; Antoine Tessier, *Les Eloges des hommes savans*, Leiden 1715, tom 3, str. 297–302; *Biographie Universelle*, Paris 1817, tom 20, str. 510–511; *Nouvelle biographie générale*, Paris 1858, tom 23, str. 536–539.

razumom i koji ne razumeju zato što ne veruju. Kod Seksta se može naći primereni odgovor na *nouveaux academiciens* i kalviniste. Oспорavanjem svih ljudskih teorija, skepticizam će izlečiti ljude od dogmatizma, podariće im poniznost i pripremiti ih da prihvate Hristovo učenje.¹³²

Takvo gledanje na pironizam koje je zastupao jedan od vođa francuskog katolicizma odrediće pravac najvećeg uticaja pironizma tokom sledećih sedamdeset pet godina. Ubrzo pošto je objavljen, nailazi se na znake da je Sekst čitan i s filoloških razloga i kao izvor za antičku filozofiju. Jedan takav čitalac bio je Đordano Bruno, koji je raspravljao o pironizmu u nekim od svojih dijaloga.

U dijalogu *La Cena de le Ceneri* iz 1584. postoje pozivanja na „*effettici e pironi*“ koji tvrde da nismo u stanju ništa da znamo.¹³³ U dijalogu *Cabala del cavallo Pegaseo* iz 1585, ima nekoliko komentara o onima koji su *effetici i pirroni*. Saulino, u prvom dijalogu, tvrdi da ti mislioci i ostali nalik njima smatraju da je ljudsko znanje samo jedna vrsta neznanja i skeptika poredi s magarcem koji niti je sposoban da odabere između alternativa niti bi to hteo. On, potom, hvali skeptičku tačku gledanja, tvrdeći da najbolje znanje koje možemo imati jeste to da niti šta može biti spoznato niti jeste spoznato; slično tome, nismo u stanju da budemo ništa drugo do magarci niti smo išta drugo do magarci. Taj uvid pripisan je sokratovcima, platonovcima, *effeticima*, pironistima i drugima njima nalik.¹³⁴

¹³² Hervet, predgovor za izdanje iz 1569. Sekstovog dela *Adversus mathematicos*, str. a2–a3. Pregledao sam nekoliko Hervetovih antikalvinističkih spisa koji prethode njegovom prevodu Seksta i nisam pronašao da su skeptički argumenti uvođeni zarad odbacivanja kalvinizma. Pomenuti predgovor će kasnije biti razmatran u vezi sa skepticizmom i kontrareformacijom u Francuskoj.

¹³³ Giordano Bruno, *La Cena de le Ceneri*, u *Opere Italiane*, prir. Giovanni Gentile, tri toma, Bari 1925–1927, tom 1, str. 36.

¹³⁴ Bruno, *Cabala del cavallo Pegaseo*, u *Opere Italiane*, tom 2, str. 266–267, 270.

U drugom dijalogu, Saulino povlači razliku između onih koji su *effetici* i onih koji su *pirroni*, a Sebasto je potom razvija u procenu skepticizma. *Effetici* su izjednačeni s akademičarima, onima koji tvrde da ništa ne može biti spoznato, dok *pirroni* čak ni to ne znaju niti potvrđuju. *Pirroni* su, potom, prikazani kao da poseduju viši stupanj gluposti nego *effetici*.¹³⁵ U Onorijevom govoru koji sledi, neke informacije i frazeologija kao da dolaze pravo iz Sekstovog rada.¹³⁶ Otud, izgleda da je Bruno imao kontakata sa Sekstovim spisima i da je u njima našao ideje dovoljno interesantne da ih uključi i komentariše u svojim raspravama o tipovima teorija.

Još jedan italijanski pisac tog perioda Marsilio Kanjati, doktor medicine i filozofije, ukratko je razmotrio Seksta i njegova dela u knjizi *Variarum observationum* iz 1587. Jedno poglavlje¹³⁷ posvećeno je Sekstovoj biografiji, njegovom medicinskom radu, tome da li je Sekst bio Plutarhov nećak¹³⁸ i da li je to onaj Sekst o kojem govori Porfirije. Interesovanje za Seksta odaje utisak da je isključivo istorijskog, a ne filozofskog karaktera. Slično, upotreba Seksta kao istorijskog izvora javlja se u delu *Manuductionis ad stoicam philosophiam* Justusa Lipsijusa. U raspravi o razdeobi filozofa na dogmatičare, akademičare i

¹³⁵ Isto, tom 2, str. 289–291. Ovo razlikovanje između dve grupe ne potvrđuje upotrebu ni kod Seksta Empirika ni kod Diogena Laertija. Sekst, u *Osnovama pironizma*, par. 7, pravi ekvivalentnima izraze „skeptik“, „zetetičar“, „efektičar“ i „pironovac“, a Diogen, 1.16, koristi „efektičar“ kad govori o suprotnom od „dogmatičara“ i taj izraz kod njega obuhvata i pironičare i akademičare.

¹³⁶ Bruno, *Cabala*, tom 2, str. 291, i Đentileove napomene 4 i 6. Mesto o kojem se govori u napomeni 6 jeste iz *Osnova pironizma* 3, pogl. 27–29, paragrafi 252–256, posebno 252, koji deluje kao da je skoro doslovno preveden.

¹³⁷ Marsilio Cagnati, *veronensis doctoris medici et philosophi, variarum observationum libri quatuor*, Roma 1587, knj. 3, pogl. 6, „De Sexto, quem empiricum aliqui vocant“, str. 203–206.

¹³⁸ Ovaj dosadni problem pojavljuje se u literaturi o Sekstu od šesnaestog do osamnaestog veka. Kanjati s pravom pravi razliku između Seksta Empirika i Seksta iz Heroneje, Plutarhovog nećaka.

skeptičare, objašnjavajući ko su bili skeptici i u šta su verovali, Lipsijus se poziva i na dela Seksta Empirika.¹³⁹

Tu je i interesantno delo Petra Valensije koje je u njegovo vreme očigledno bilo malo poznato, ali koje je ozbiljno izučavano u osamnaestom veku.¹⁴⁰ Godine 1596. taj je autor objavio delo *Academica*, prilično objektivnu istoriju antičkog skepticizma koja se bavila akademičarskim i pironističkim pokretima sve do sredine helenističkog perioda.¹⁴¹ Sekst je, naravno, jedan od glavnih izvora i Valensija govori o tom delu kao da ga skoro svako poseduje.¹⁴² Pironističko stanovište izloženo je samo na opšti način, dok je mnogo više detalja i kritike posvećeno gledištima glavnih mislilaca Akademije, Karneadu i Arkesilaju. Na kraju dela, autor objašnjava da bi celu stvar razmatrao i detaljnije da mu je bio dostupan grčki tekst Seksta. Smatrao je da latinski prevodi, posebno Hervetovi, nisu podobni za ozbiljno ispitivanje te nije bio spreman da se osloni na njih.¹⁴³ Valensija je tvrdio da je njegov pregled antičkog skepticizma dvostruko vredan, filološki i filozofski. Prvo, pomoći će našem razumevanju nekolicine antičkih autora, kao što su Ciceron, Plutarh i Avgustin. Važnije je, međutim, to što će nas taj pregled dovesti do toga da shvatimo da grčki filozofi nisu našli

¹³⁹ Juste Lipse, *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam libri tres*, Antwerp 1604, knj. 2, rasprave 3 i 4, str. 69–76. Isak Kazobon takođe je koristio Seksta kao filološki i istorijski izvor i posedovao je primerak grčkog rukopisa koji se sada nalazi u Britanskom muzeju, a koji je uzeo od svog tasta Anrija Etjena. Videti Mark Pattison, *Isaac Casaubon 1559–1614*, drugo izd., Oxford 1892, 30–31.

¹⁴⁰ U osamnaestom stoleću, Valensijin se rad pojavio u Diranovom izdanju Ciceronovog dela *Académiques* kao *Les académiques ou des moyens de juger du vrai: Ouvrage puisé dans les sources; par Pierre Valence*. Videti, na primer, parisko izdanje iz 1796. Ciceronove *Académiques* u kojem se Valensijina knjiga nalazi na stranicama 327–464. Knjiga je takođe sumirana i prikazana u *Bibliothèque britannique* 18 (oktobar–decembar 1741), str. 60–146.

¹⁴¹ Petrus Valentia (Valencia), *Academica sive de Iudicio erga verum, Ex ipsis primis frontibus*, Antwerp 1596.

¹⁴² *Isto*, str. 27.

¹⁴³ *Isto*, str. 123. Rasprava o pironizmu nalazi se na str. 27–33.

istinu. Oni koji tragaju za njom treba da se od filozofa okrenu Bogu, pošto je Isus sva mudrost.¹⁴⁴ Dakle, ne zbog skeptičkih argumenata već na osnovu izučavanja istorije skepticizma treba, navodno, otkriti fideističku poruku, naime da se istina pronalazi verom a ne razumom.

Na onoj više filozofskoj strani, oko dvadeset godina posle prvog štampanja Sekstovih spisa, pojavila su se dva ozbiljna izlaganja o skeptičkoj tački gledanja, jedno koje je napisao Sančez, a drugo Montenj. Pre nego što ispitamo Montenjova gledišta, što će biti tema sledećeg poglavlja, zaključiću pregled skepticizma šesnaestog veka raspravom o Sančezovom delu.

Osim Montenja, jedini skeptik iz šesnaestog veka koji je zadobio ikakvo priznanje kao mislilac bio je lekar Francisko Sančez. Njegovo delo *Quod nihil scitur*¹⁴⁵ bilo je mnogo hvaljeno i ispitivano. Na osnovu njega, veliki pironičar Pjer Bejl, u trenutku prevelikog oduševljenja, o Sančezu je kazao da je „bio veliki pironičar“.¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Isto*, str. 123–124. „Verum enimvero illud interim his admonemur, Graecos humanumque ingenium omne sapientiam quaerere sibique & aliis promittere, quam tamen nec invenire nec praestare unquam posse. Qui igitur vera sapientia indigere se mecum sentiet, postulet non ab huiusmodi philosophia; sed a Deo, qui dat omnibus affluenter & non improperat. Quod si quis videtur sapiens esse in hoc seculo, fiat stultus, ut sit sapiens: Abscondit enim Deus verum sapientiam a falsae sapientiae amatoribus, revelat verò paruulis. Ipsi soli sapienti per lesum Christum gloria. Amen“. O Valensiji, videti Schmitt, *Cicero Scepticus*, str. 74–76.

¹⁴⁵ Francisco Sanches, *Quod nihil scitur*, u *Opera philosophica*, prir. Joaquim De Carvalho, Coimbra 1955. U sekundarnoj literaturi, autorovo prezime navođeno je i u portugalskoj i u španskoj formi, kao „Sanches“ i „Sanchez“. On je, očigledno, bio rođen u Portugalu od sefardskih roditelja koji su bili preobraćenici. Najveći deo života proveo je u Francuskoj; tamo se njegovo prezime izgovaralo kao „Sanches“.

¹⁴⁶ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, članak „Sanchez“. Svako ko čitajući Bejlov *Rečnik* stigne tako daleko, trebalo bi da pročita i članak o Tomasu Sančezu [Thomas Sanchez] Špancu jezuiti, pre nego što vrati knjigu na policu. Reč je o jednom od najbriljantnijih članaka u celom *Rečniku*. Kraj bi mogao biti izvor za Hjumova zapažanja u *Raspravi o ljudskoj prirodi*, knjiga 1, deo 3, odeljak 9 [Dejvid Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*,

Sančez se rodio 1551. ili 1552. u području špansko-portugalske granice, u Tuju ili Bragi, kao sin marana ili novohrišćan-skih.^č Njegova se porodica preselila u Portugal, a potom u južnu Francusku da bi izbegla religijski i politički progon. Mladi Sančez školovao se na koležu De Gijen u Bordou, istoj školi koju je pohađao i njegov dalji rođak Mišel de Montenj. Posle tih studija, neko je vreme boravio u Italiji i pohađao predavanja na tamošnjim univerzitetima. Smestio se u Rimu i tamo sreo ljude koji su došli do novih medicinskih otkrića i ponudili nove teorije. Studirao je u Rimu dve godine, a zatim je otišao na Univerzitet u Monpelijeju, gde je 1574. dobio zvanje doktora medicine. Posle nekoliko godina, kao značajan medicinar, prvo je 1585. postao profesor filozofije, a kasnije i profesor medicine 1612. na Univerzitetu u Tuluzu, gde je imao vrlo uspešnu karijeru sve do smrti 1623. Napisao je mnoga dela iz medicine i filozofije.¹⁴⁷

Jedan od najranijih Sančezovih filozofskih spisa koji je sačuvan jeste njegovo pismo jezuitskom matematičaru ocu Kristofe-

preveo Borivoje Nedić; pogovor Jovan Arandelović, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, 105–114].

^č Marano – španski Jevreji, tj. sefardi, koji su prešli u hrišćansku veru da bi izbegli progon, ali koji su nastavili potajno ispovedanje judaizma. Bilo ih je nekoliko kategorija, jedna od njih bili su i *Cristianos nuevos*.

¹⁴⁷ Za biografske detalje, videti prolog koji je napisao Marcelino Menéndez y Pelayo, str. 7–9, za španski prevod dela *Quod nihil scitur, Que nada se sabe*, Colección Camino de Santiago, no. 9, Buenos Aires 1944. Videti i Karvalov uvodni materijal za njegovo izdanje Sančezove *Opera philosophica*, Coimbra 1955, gde on ukazuje da bi datum rođenja mogao biti 1551. Dosta biografskog materijala navedeno je i u čudnoj knjizi Džona Ovena [John Owen] *The Sceptics of the French Renaissance*, London 1893, pogl. 4, kao i u Emilien Senchet, *Essai sur la méthode de Francisco Sanches*, Paris 1904, i–xxxix. Najobuhvatnija zbirka podataka o Sančezu nalazi se u kutijama s papirima Anrija Kazaka [Henri Cazac] u biblioteci Katoličkog instituta u Tuluzi. U njima ima mnoštvo biografskih tragova i sugestija o skeptičkom uticaju među portugalskim novim hrišćanima na Kolež de Gijenu koji su mogli uticati i na Sančeza i na Montenja. Kazakovi papiri ukazuju na to da su mnogi profesori i studenti na Kolež de Gijenu bili portugalski novi hrišćani i da je tamo razmatrano mnoštvo radikalnih i

ru Klavijusu, koji je upravo priređivao za objavljivanje Euklidova dela i koga je Sančez sreo u Rimu. Sančez je ponudio skeptički napad na mogućnost dolaska do istine u matematici. Tome je sledilo njegovo najpoznatije delo *Quod nihil scitur* (*Zašto se ništa ne zna*). Uskoro je sastavio i kritičko ispitivanje astroloških tumačenja pojave komete 1577. *Carmen de cometa*, koje je objavljeno 1578. kao i neke komentare delova Aristotelovih spisa, ali i mnoge radove iz medicine. Sančez je kritikovao različita renesansna naturalistička gledišta, među njima i Kardanovo i mogao je lično raspravljati s Đordanom Brunom u Tuluzi.

Delo *Quod nihil scitur* napisano je 1576. a štampano 1581. Ta se knjiga radikalno razlikuje od dela dosad razmatranih u ovom poglavlju po tome što je reč o originalnom filozofskom spisu; u njemu, Sančez razvija skepticizam sredstvima intelektualne kritike aristotelizma, a ne pozivanjem na istoriju ljudske gluposti i na raznolikost i suprotstavljenost prethodnih teorija. Sančez započinje tvrdnjom da čak ne zna ni da li ne zna ništa.¹⁴⁸ Potom, korak po korak, analizira aristotelovsku koncepciju saznanja da bi pokazao zašto je tako.

Svaka nauka započinje definicijama, no šta je definicija? Da li ona ukazuje na prirodu predmeta? Ne. Sve su definicije samo nominalne. Definicije nisu ništa do imena koja su na hirovit način proizvoljno nametnuta stvarima, bez ikakve veze sa samim imenovanim stvarima. Imena čuvaju promenu, tako da, kada mislimo da nešto kažemo o prirodi stvari pomoću kombinovanjem reči i definicija, mi, zapravo, pravimo budale od sebe. Ako imena dodeljena nekom objektu, čoveku na primer – recimo „razumska životinja“ – označavaju isto, tada su ona suvišna i ne pomažu nam da objasnimo šta objekt jeste. Na drugoj strani, ako imena označavaju nešto različito od samih

skeptičkih ideja. Takođe, za Sančeza, videti Carlos Mellizo, „La preocupacion pedagogica de Francisco Sanches“, *Cuadernos salmantinos de filosofia* 2 (1975), str. 217–229.

¹⁴⁸ Sanches, *Quod nihil scitur*, str. 4. Obimni rezime s citatima s latinskog daje Strowski, *Montaigne*, str. 136–144.

predmeta, tada ona nisu imena predmeta.¹⁴⁹ Pomoću takve analize, Sančez je izgradio promišljeni nominalizam.

S razmatranja definicija Sančez prelazi na ispitivanje aristotelovskog pojma nauke. Aristotel nauku određuje kao „sposobnost zadobijenu demonstracijom“. Međutim, šta to znači? To je objašnjavanje nejasnog nečim još nejasnijim. Pojedinačnosti koje pokušavamo da objasnimo pomoću te nauke jasnije su od apstraktnih ideja koje bi trebalo da ih razjasne. Pojedinačnost, Sokrat, bolje je razumevana od nečeg zvanog „razumsko“. Umesto bavljenja stvarnim pojedinačnostima, ti takozvani naučnici raspravljaju i argumentišu o velikom broju apstraktnih pojmova i izmišljotina. „Zovete li to naukom?“ pita Sančez i odgovara: „Ja to zovem neznanjem.“¹⁵⁰

Sledeća je meta napada metoda aristotelovske nauke, demonstracija. Demonstracija bi trebalo da bude jedan silogizam koji proizvodi nauku. No ta predivna metoda silogizma sadrži začarani krug i ne proizvodi nikakav novi podatak. Da bi se demonstriralo da je Sokrat smrtni, argumentiše se na osnovu toga da su svi ljudi smrtni i da je Sokrat čovek. Premise su, međutim, izgrađene na zaključku: pojedinačnost, Sokrat, potrebna je da bi se posedovao koncept čoveka i smrtnosti. Zaključak je jasniji nego dokaz. Osim toga, silogistička je metoda takva da se njome sve može dokazati ako se pođe od pravih premisa. Ona je beskorisno, neprirodno sredstvo koje nema ničeg zajedničkog sa sticanjem znanja.¹⁵¹

Sančez je zaključio da nauka ne može biti izvesnost koja je dobijena iz definicija, niti može biti izučavanje uzroka, jer ako

¹⁴⁹ Sanches, *Quod nihil scitur*, str. 4–5. Videti i Owen, *Skeptics of the French Renaissance*, str. 630–663. Strowski je tvrdio da je ta rasprava o imenovanju izvor za Mersenovo prilično neobično gledište o toj temi u delu *La verité des sciences*. Strowski, *Montaigne*, str. 137–181, nap. 1. U svojoj knjizi *Pascal et son temps*, Paris 1907, tom 1, str. 212–213, nap. 1, Strowski kaže da je Sančez bio skeptik kojeg je Mersen u svom delu imao na umu. Da nije tako, pokazaću kasnije kad budem pisao o Mersenu.

¹⁵⁰ Sanches, *Quod nihil scitur*, str. 5–6.

¹⁵¹ *Isto*, str. 6–9.

istinsko znanje jeste znati stvar u kategorijama njenog uzroka, onda se nikad ništa neće saznati. Traganje za njenim uzrocima išlo bi *ad infinitum* jer bi značilo istraživanje uzroka samih tih uzroka i tako dalje.¹⁵²

U pismu Klavijusu, Sančez napada formu platonovske teorije saznanja. Ne možemo doći do saznanja stvari matematičkim proučavanjem, pošto predmeti koje izučava matematika nisu prirodni, stvarni, oni s kojima se susrećemo u životu. Umesto toga, ti su predmeti idealni ili možda i nemogući, kao što su to tačke i linije. Matematički odnosi koji su demonstrirani o takvim predmetima ne pomažu da se nešto objasni u prirodi ili o iskustvu, osim ukoliko nezavisno od toga ne znamo da iskušeni predmeti imaju matematička svojstva i, takođe, ukoliko ne znamo da su principi matematike, zapravo, istiniti. To ne možemo naučiti iz same matematike. Koliko možemo videti, matematika je hipotetička ili se temelji na nagađanju, osim ako nezavisno ne dođemo do prirode stvari

Umesto onoga što je smatrao da je lažni pojam nauke, Sančez je predložio da se istinska nauka odredi kao savršeno znanje stvari („SCIENTIA EST REI PERFECTA COGNITIO“). Insistirao je da je taj pojam savršeno jasan. Izvorno znanje je neposredno, intuitivno obuhvatanje svih realnih kvaliteta predmeta. Otud, nauka će se baviti pojedinačnostima od kojih će svaka biti individualno razumevana. Generalizacije idu dalje od tog nivoa naučne izvesnosti i uvode apstrakcije, himere i tako dalje. U svojoj savršenoj formi, Sančezovo naučno znanje sastojalo bi se od iskustvenog obuhvatanja svake pojedinačnosti u njoj samoj i po njoj samoj.¹⁵³

Pošto je, međutim, pokrenuo sumnju u vezi s tim da li se Aristotelovom metodom išta može saznati, Sančez je analizirao sopstvenu teoriju nauke i pokazao da, strogo govoreći, ljudska bića nisu sposobna da steknu izvesnost. Ne može se dostići nauka o predmetima koji su spoznavani jedan po jedan,

¹⁵² Isto, str. 13–14.

¹⁵³ Isto, str. 15–17.

delom zbog prirode predmeta a delom zbog prirode čoveka. Sve stvari stoje u odnosu s drugim stvarima i ne mogu se spoznati u svojoj individualnosti. Postoji neograničen broj stvari, svih različitih, tako da nikad ne mogu sve biti spoznate. Što je još gore, stvari se menjaju tako da nikada nisu tako konačne i potpune da bi mogle biti istinski znane.¹⁵⁴

Na strani čoveka, Sančez je posvetio mnogo vremena izlaganju poteškoća koje sprečavaju ljude da dođu do istinskog znanja. Naše ideje zavise od čula koja opažaju samo površinske aspekte stvari, akcidencije, a nikad supstancije. Na osnovu znanja iz medicine, Sančez je, takođe, bio u stanju da ukaže na to koliko je čulno iskustvo nepouzđano, kako se menja u skladu s promenama zdravlja i tako dalje. Mnoge nesavršenosti i ograničenosti za koje je Bog smatrao da nam pristaju, sprečavaju naša čula i naše druge moći i sposobnosti da ikad zadobijemo ikakvo istinsko znanje.¹⁵⁵

Zaključak o svemu tome, prema Sančezu, jeste da se ne može doći do onog jedino istinskog i smislenog naučnog znanja. Sve što čovek može postići jeste ograničeno, nesavršeno znanje nekih stvari koje u iskustvo dospevaju posmatranjem i prosuđivanjem. Nažalost, malo je naučnika koji imaju korist od iskustva i malo je ljudi koji znaju da rasuđuju.¹⁵⁶

Sančez je interesantniji nego svi drugi skeptici šesnaestog veka, osim Montenja, po tome što njegovi razlozi za sumnje nisu ni antiintelektualni, kao što su Agripini, niti je uzrok sumnje da je znanje nedostižno to što se učeni ljudi nisu slagali do tog vremena. Umesto toga, njegova tvrdnja *nihil scitur* obrazlagana je na filozofskim temeljima, na osnovu odbacivanja aristotelizma i epistemološke analize onoga što jeste predmet saznanja, kao i na osnovu toga kakav je onaj koji saznaje. Uglavnom, Sančezov u celini negativan zaključak nije stanovište pironističkog skepticizma, uzdržavanja od suđenja o tome

¹⁵⁴ *Isto*, str. 17.

¹⁵⁵ *Isto*, str. 23.

¹⁵⁶ *Isto*, str. 47–53.

može li išta biti spoznato, već je pre potpuno izgrađen negativni dogmatizam Akademije. Izneti je jedna teorija o prirodi istinskog znanja a potom je pokazano da se takvo znanje ne može steći. Pironičari, sa svojim nepomirljivijim skepticizmom, ne bi mogli pristati ni uz pozitivnu teoriju saznanja niti bi mogli prihvatiti zaključak da *nihil scitur*.¹⁵⁷

Budući da, kao što je Sančez pokazao, ništa ne može biti saznato, on nastavlja postupak, ne u pravcu zadobijanja znanja, već ka konstruktivnom bavljenju ljudskim iskustvom. Taj postupak, za koji uvodi izraz (prvi put) „naučna metoda“, „Método universal de las ciencias“,¹⁵⁸ sastoji se od strpljivog, pažljivog empirijskog istraživanja i opreznog prosuđivanja i vrednovanja podataka koji su zapaženi. To ne bi vodilo, kako je mislio njegov savremenik Fransis Bejkon, ključu za saznanje sveta, ali bi nam dopustilo da dođemo do najboljih podataka koji su nam dostupni. Studija Elejn Limbrick o naglašava u kojoj je meri Sančezovo skeptičko gledište posledica toga što se ceo život bavio medicinom. „To je kombinacija dva pristupa teoriji saznanja, filozofskog i medicinskog, i to je odlika Sančezovog doprinosa istoriji ideja u šesnaestom i sedamnaestom veku.“¹⁵⁹ U unapređenju tog ograničenog ili konstruktivnog gledišta

¹⁵⁷ Videti Joseph Moreau, „Doute et savoir chez Francisco Sanchez“, u *Portugiesische Forschungen des Görresgesellschaft, erste reihe, Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, tom 1 (1960), str. 24–50.

¹⁵⁸ U knjizi *The Renaissance Concept of Method* (New York 1960), Nil Vord Gilbert [Neal Ward Gilbert] pokazao je da izraz *metoda* nije postojao u srednjem veku i da je počeo da se upotrebljava u ranom šesnaestom veku; prvo je pisan na grčkom, a zatim u transliteraciji, za označavanje puta ili načina za odlazak s jednog mesta na neko drugo. Zadobio je akademsko značenje preko „načina podučavanja“, „načina raspravljanja“ i tako dalje. Gilbert ne ukazuje na to da je Sančez bio prvi koji je zajedno primenio metodu i nauku i da ju je preobrazio od jednog humanističkog poduhvata u epistemološki. Nemamo Sančezovu knjigu na osnovu koje bismo mogli videti koliko je daleko išao s tim. No, naravno, tokom sledećih decenija Bejkon i Dekart pisali su o metodi u tom novom smislu.

¹⁵⁹ Elaine Limbrick, Douglas F. S. Thomson, *That Nothing Is Known: Francisco Sanches*, Cambridge 1988.

o nauci, Sančez je bio prvi renesansni skeptik koji je zamislio nauku u njenoj modernoj formi, kao plodonosnu aktivnost na izučavanju prirode koja preostaje nakon što se napusti traganje za apsolutno izvesnim znanjem o prirodi stvari.

Iako se čini da *Quod nihil scitur* izlaže gledište blisko onom koje je pripisivano Arkesilaju i Karneadu,¹⁶⁰ prema izveštajima kod Cicerona i Diogena Laertija, Sančez, takođe, duguje Sekstu Empiriku, koga nije pomenuo u svojoj knjizi. Karvalo sugeriše da i stil i neki argumenti potiču iz Etjenovog prevoda Seksta.¹⁶¹ Druga studija ide tako daleko da ga smatra Sekstovim nastavljajem.¹⁶²

Ekperimentalizam koji je branio Sančez neki su uzeli kao svedočanstvo o tome da on nije bio stvarni skeptik već empiričar koji je postavljao novi temelj i pripremao put za Fransisa Bejkona. Prema toj interpretaciji, Sančez koristi skeptičke argumente samo da bi se suprotstavio tadašnjoj struji aristotelovskih dogmatičara, baš kao što je kasnije Dekart iskoristio metodu sumnje. Pošto je uništio neprijatelja, mogao je da razvije novu koncepciju saznanja, empirijske nauke, za koju ti interpretatori kažu da bi se pojavila u delima koja bi usledila.¹⁶³ Mislim, međutim, da sama Sančezova analiza dovodi u

¹⁶⁰ Interesantno je da je pismo matematičaru Klavijusu, u kojem se bavi problemom pronalaska istine u fizici i matematici, Sančez potpisao kao „Carneades philosophus“. Videti J. Iriarte, „Francisco Sánchez el Escéptico disfrazado de Carneades en discusión epistolar con Christóbal Clavio“, *Gregorianum* 21 (1940), str. 413–451. Tekst tog pisma pojavljuje se u Karvalovom izdanju Sančeza, str. 146–153.

¹⁶¹ Karvalo, uvod za Sančeza, *Opera philosophica*, str. Ivii–lix.

¹⁶² Senchet, *Essai sur la méthode de Francisco Sanches*, str. 1, 3, 72–96. Poslednji navedeni odeljak upoređuje materijal kod Seksta s onim kod Sančeza i tvrdi da je dosta toga Sančez iskoristio i razvio. Elen Limbrick to odbacuje i sugeriše da Sančezova analiza problema saznanja u potpunosti proizlazi iz njegove kritike aristotelizma. Videti Limbrick, Thomson, *That Nothing Is Known*, str. 24.

¹⁶³ Videti Owen, *Skeptics of the French Renaissance*, str. 640–601; prir. Adolphe Franck, drugo izd., Paris 1875, članak „Dictionnaire des sciences philosophiques Sanches (François)“, str. 1524–1525; A. Coralnik, „Zur Geschic-

sumnju takvu procenu. Za razliku od Bejkona i Dekarta, koji su smatrali da poseduju sredstva za odbacivanje skeptičkog napada, Sančez ga je prihvatio kao odlučujući momenat i potom je, ne kao odgovor na njega već kao nastavljanje njegovim putem, ponudio pozitivan program. Taj pozitivni program nije ponuđen kao način da se zadobije istinsko znanje već kao jedina preostala zamena, jer *nihil scitur*, što je pomalo nalik pristupu koji je kasnije razvio Mersen svojim „konstruktivnim skepticizmom“.¹⁶⁴

Sančez je bio veoma uticajan u svoje vreme i tokom celog sedamnaestog veka. *Quod nihil scitur* prešampavan je nekoliko puta do 1665. Kasnije u sedamnaestom veku pojavila su se u Nemačkoj dva pobijanja njegovih teza.¹⁶⁵ Montenj verovatno nije znao za *Quod nihil scitur*, niti je Sančez znao za *Ogleda*.¹⁶⁶ Štojdlin, istoričar skepticizma skraja osamnaestog

hte der Skepsis. I. Franciscus Sanches“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 27, neue folge 22 (1941), str. 188–222, klasifikuje ga kao pironičara; Strowski, *Montaigne*, str. 136, 143–145; Senchet, *Essai sur la méthode*, str. 89–146.

¹⁶⁴ O Sančezovoj ulozi u razvitku „konstruktivnog skepticizma“, videti Richard H. Popkin, predgovor za Henry Van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630–1680*, The Hague 1963; prikaz Sančezovih *Opera Philosophica*, u *Renaissance News* 10 (1957), str. 206–208; prikaz Gasendijeve *Dissertations en forme de paradoxe*, *Isis* 53 (1962), str. 414. Interesantna je rasprava o ulozi skepticizma kod Pedra Valensije i Franciska Sančeza u Marcelino Menéndez y Pelayo, *Ensayos de critica filosófica*, tom 9 njegovih *Obras completas*, Madrid 1918, u poglavlju pod nazivom „De los origénes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant“, str. 119–221.

¹⁶⁵ Ulrich Wild, *Quod aliquid scitur*, Leipzig 1664; Daniel Hartnack, *Sanches aliquid sciens*, Szczecin 1665. I Lajbnić je u to vreme bio zainteresovan za Sančeza.

¹⁶⁶ Moguće povezanosti između Sančeza i Montjenja ispituje Villey, *Les sources et l'évolution*, tom 2, str. 166–169 i dolazi do prilično negativnog zaključka. Vile u tom radu, kao i Strowski u *Montaigne* str. 145, ukazuju da je sasvim moguće da su Sančez i Montenj bili u srodstvu preko Montenjove majke. (Na osnovu ispitivanja podataka iz Kazakovih papira, sada bih zaključio da su Sančez i Montenj bili daleki rođaci, pošto su se porodice Sančez i Lopez međusobno naveliko ženile i udavale. Te istaknute porodice u Špa-

veka, nije našao da je Sančez posebno zanimljiv.¹⁶⁷ Izgleda da je tek tokom poslednjih sto godina on uzdignut do toga da bude razmatran kao „jedan od najdalekovidijih i najnaprednijih mislilaca sedamnaestog veka“¹⁶⁸ ili da je čak nadmoćan u odnosu na Montenja zato što je, tvrdilo se, „Sančez bio jedini skeptik koji je istovremeno bio i pozitivan mislilac“ i koji, stoga, može biti prikazan kao Dekartov preteča.¹⁶⁹ Samo ga je nekoliko autora pomenulo. Oni su videli moguće uticaje ne samo na Dekarta već, među ostalim, i na Gasendija, Mersena, Spinozu i Lajbnica. Teško je povući liniju između njegovog tačnog uticaja kao različitog od uticaja Montenja, Seksta Empirika, Cicerona, Šarona i drugih dostupnih skeptičkih izvora koje je čitao najveći broj onovremenih intelektualaca. Lajbnic direktno pominje neka Sančezova gledišta i iz dela *Quod nihil scitur* i iz pisma Klavijusu.

Možda je Sančezova formulacija skeptičkog problema bliža modernom idiomu nego onom njegovih savremenika, uključujući i Montenja, i u kategorijama kako se filozofija razvijala, možda se može sagledavati više kao preteča Bejkona ili Dekarta. (Zapravo, u skorašnjem neobjavljenom engleskom prevodu, video sam da je Sančezov *Quod nihil scitur* čitan maltene kao tekst iz analitičke filozofije dvadesetog veka. Noviji prevod na engleski Daglase Tomsona, objavljen u knjizi Elejn Limbrik *That Nothing is Known* (prevod), bliži je renesansnom stilu i atmosferi originala, a tekst čini pristupačnim engleskim čitaocima.)

Kad se uporedi s drugim renesansnim skepticima, Sančez, samo u najkraćim crtama, iznosi fideističko rešenje za skeptičke poteškoće, pozivanje na znanje stečeno religijskom verom. To je Hosea Faura vodilo sugestiji da je Sančez, zapravo, potajno zastupao nehrišćansku poruku, potvrdu jevrejske vere

niji pre uspostavljanja inkvizicije i proterivanja Jevreja bile su umešane u zaveru da se ubije vođa Španske inkvizicije).

¹⁶⁷ Stäudlin, *Geschichte der Skepticismus*, tom 2, str. 53–57

¹⁶⁸ Owen, *Skeptics of the French Renaissance*, str. 640.

¹⁶⁹ Coralnik, „Franciscus Sanches“, str. 193, 195.

svojih predaka, a ne hrišćanstvo drugih fideista. On je pokazao da Sančezova upotreba biblijskog materijala, uz njegovo poznavanje rane jevrejske nebiblijske literature, upućuje da je možda na taj pokazao svoja stvarna uverenja. Na drugoj strani, činjenica da su dva njegova sina postala sveštenici možda otkriva filozofova stvarna gledišta.¹⁷⁰

U oživljavanju grčkog skepticizma u šesnaestom veku, mislilac koji je najviše upio od novog uticaja Seksta Empirika i koji je najviše primenjivao taj materijal na probleme svog vremena bio je Mišel de Montenj. Njegov pironizam doprineo je da se otvori *la crise pyrrhonienne* ranog sedamnaestog veka. Sledeće poglavlje pokazaće da je, s Montenjom, renesansni skepticizam postao odlučujući momenat u obrazovanju moderne filozofije, nasuprot gledištu da je bio samo prelazni momenat u istoriji misli.

¹⁷⁰ José Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, New York 1992.

3

Mišel de Montenj i *nouveaux pyrrhoniens*

Mišel de Montenj bio je najvažnija ličnost u oživljavanju antičkog skepticizma u šesnaestom veku. Ne samo što je bio najbolji pisac i mislilac od onih koji su se interesovali za ideje akademičara i pironičara već je i na najpotpuniji način osećao udar pironističkih argumenata potpune sumnje i njihovu relevantnost za onovremene religijske rasprave. Montenj je istovremeno bio proizvod i renesanse i reformacije. Bio je temeljan humanista, sa širokim interesovanjima i brigom za ideje i vrednosti Grčke i Rima, kao i za primenu tih ideja na život ljudi u svetu Francuske šesnaestog veka, svetu koji se naglo menjao. Možda kao nijedan drugi njegov savremenik, bio je svestan životne važnosti ponovnog otkrića i korišćenja „slave koja jeste Grčka i grandioznosti koja jeste Rim“, kao i otkrića i istraživanja Novog sveta. U oboma tim novopronađenim svetovima, Montenj je raspoznavao relativnost čovekovih intelektualnih, kulturnih i društvenih postignuća, relativnost koja će potkopati čitav koncept prirode čoveka i njegovo mesto u moralnom kosmosu.

Montenjev lični život bio je mikrokozam religijskog makrokosmosa onog vremena, jer je poticao iz porodice koja je osećala teške posledice tih religijskih sukoba. Obrazovan je u školama koje su bile izuzetno teško pogođene tim religijskim neslaganjima, a društveno-politički svet u kojem je funkcionisao bio je pod neprekidnim uticajem ogromnih potresa zbog onovremenih religijskih ratova između katolika i protestanata.

Montenjev otac Pjer Ekem de Montenj bio je katolik. Njegova majka Antoaneta de Lup, nova hrišćanka koja se rano u životu preobratala u protestantizam,¹ dolazila je iz istaknute sefardske porodice koja je izbegla u južnu Francusku početkom petnaestog veka. Njen čukunčukundeda bio je spaljen zbog učešća u ubistvu prvog velikog inkvizitora Španije. Porodica se smestila u Tuluzi i u regiji oko nje, gde je Antoaneta i rođena. Članovi njene porodice napredovali su u Tuluzi i Bordou i jedan od njih postao je poslovni partner Montenjevog oca u prekomorskim trgovačkim poslovima. Među njegovim bliskim rođacima s majčine strane bio je i izvesni Marko Lopez, koji je, kako nam je rečeno, uveo luteranstvo u Nizozemsku. Među ostalim rođacima bio je i Martin del Rio, rani francuski jezuita.²

Pjer Ekem bio je čovek koga su interesovala različita onovremena religijska i teološka strujanja. Trošio je mnogo vremena na razgovor s takvim ličnostima kao što je Pjer Binel; izučavao je spise Rajmunda Sebonda u potrazi za religijskim razumevanjem i mirom. Bio je vrlo zainteresovan da svom sinu Mišelu pruži najbolje moguće obrazovanje. Od samog rođenja sina, pobrinuo se da se o njemu staraju sluge koje su govorile latinski. Montenja su kao šestogodišnjeg dečaka poslali na Kolež de Gijen 1539. i tamo je proveo sledećih sedam godina. Kolež su nekoliko godina ranije osnovali bogati bordoški trgovci, uključujući i njegovog oca i neke portugalske nove hrišćane

¹ Donald M. Frejm, u delu *Montaigne: A Biography* (New York 1965), kaže da je dvadeset pet procenata jevrejske krvi (Montenjeva majka bila je polujevrejka) verovatno u nekoj meri odgovorno za njegovu duboku tolerantnost, „njegovo prilično nezainteresovano držanje, tipično i prirodno držanje marana prema religiji koju je dosledno i savesno praktikovao; njegova, uglavnom, ali ne i u potpunosti čisto intelektualna neumorna znatiželja, kosmopolitizam prirodan za člana zabačene porodice“ (str. 28). Za dodatne informacije o španskim i portugalskim jevrejskim porodicama u jugozapadnoj Francuskoj, videti Simon Schwarzfuchs, *Les Juifs de France*, Paris 1975.

² Frame, *Montaigne*, str 3.

koji su u francuskoj luci razvijali prekomorsku trgovinu.³ Kolež je odražavao religijske napetosti svog vremena. Dvojica njegovih vođa bili su Andre de Guveija i Džordž Bjukenan. Porodica Guveija pripadala je portugalskim novim hrišćanima koji su izbegli iz zemlje posle nemira 1506. kada je uništena jevrejska četvrt u Lisabonu. Smestili su se u Francuskoj i postali vođe Koleža de Sen Barb u Parizu. Kao jednog od glavnih učitelja, zaposlili su Džordža Bjukenana, škotskog pesnika koji je pisao na latinskom. (Kolež je bio centar okupljanja ibernskih studenata, kao i mnogih drugih. Među Bjukenanovim studentima bili su i Ignacio Lojola i drugi rani jezuiti, kao i Žan Kalvin.)⁴ Guveiju i Bjukenana nagovorili su da pređu na Kolež de Gijen, možda i zbog njegove slobodnije intelektualne atmosfere. Na njemu su bile obrađivane rane protestantske ideje. Kolež je, takođe, bio i centar za decu portugalskih novih hrišćana. Guveija, koji je postao direktor, prilagodio se tom ambijentu, baš kao i njegov prijatelj Bjukenan.⁵ Deceniju kasnije, portugalski kralj nagovorio ih je da pređu na Univerzitet u Koimbri, za koji se kralj nadao da će s takvim poznatim zvezdama iz Francuske od njega stvoriti veliki međunarodni univerzitet.

Godine 1548. ili 1549, ubrzo pošto je portugalska inkvizicija počela potragu za okorelim jereticima, posebno među novim hrišćanima, Andre de Guveija i Džordž Bjukenan uhapšeni su i

³ Videti Michael Howard Jordain, „The Collége de Guyenne: Its Significance and Its Contributions to French Renaissance Education“, MA teza, University of California at Los Angeles 1960); I. D. McFarlane, *Buchanan*, London 1981, pogl. 3; P. Hume Brown, *George Buchanan: Humanist and Reformer*, Edinburgh 1890, 105–115.

⁴ Hume Brown, *George Buchanan*, str. 60–61; McFarlane, *Buchanan*, str. 28.

⁵ O Bjukenanu uopšte i o njegovom i Guveijinom boravku u Bordou, videti nedavno izdanje Bjukenanove poezije na latinskom s uvodom Artura H. Vilijamsona [Arthur H. Williamson] koje je štampano 1995. ali je u prodaju pušteno 2001. godine, *George Buchanan: The Political Poetry*, Edinburgh 1995. Zahvalan sam Arturu Vilijamsonu za informaciju o Bjukenanu, Koležu de Gijenu, Bjukenanovom mogućem uticaju na Montenja i Bjukenanovim problemima s portugalskom inkvizicijom.

optuženi, pored ostalog, i za „judaizovanje“. Dokumenti inkvizicije u vezi s Bjukenanovim slučajem objavljeni su pre jednog veka i nude neki uvid u svet u kojem je delovao taj učeni poeta. Bio je optužen da je u mladosti ispovedao judaizam u Škotskoj s obrazloženjem da je viđen kako jede pashalnu jagnjetinu u vreme Velikog posta. Ljudi koji su njega i Guveiju poznavali u Parizu svedočili su da su jeli meso za Veliki posta, da su znali kako da od lekara dobiju preporuku za takvu dijetu kao tretman za bolest, da su ismevali katoličke obrede kao što su euharistija i ispovest i da su bili povezani s ranim protestantskim pokretima. Tokom inkvizicijskog isleđivanja, Bjukenan je posebno bio upitan da li se pridržavao ijednog jevrejskog obreda na šta je on odgovorio negativno.⁶ Optužba za ispovedanje judaizma izgleda da je počivala samo na optužbi da je jeo meso tokom Velikog posta i na njegovim negativnim gledištima o katolicizmu i katoličkim obredima. On i njegove pristalice bili su osuđeni za niz protestantskih zločina koji su pokrivali početne optužbe za jedenje mesa, kao i za sve ostalo, i morali su da provedu neko vreme u pokajanju u manastirima pre nego što ih je inkvizicija ostavila na miru.⁷ Nije jasno ko je podigao optužbe protiv Bjukenana i drugih, ali sumnja, tada i sada, jeste da je reč o jezuitima koji su osećali duboku netrpeljivost prema Bjukenanu i Guveiji. Posle presude, jezuiti su se postarali da preuzmu Univerzitet u Koimbri i da od njega naprave bastion sholasticizma za sledećih nekoliko stotina godina. Svoj ugled duguju *Koimbrijanskim komentarima* na Aristotela, a ne humanističkim projektima koji su mogli nastati na osnovu originalnog plana za školu. Bjukenan je otišao u Francusku, a potom u Škotsku, i kasnije je postao učitelj Džejmsa IV (potonjeg Džejmsa I od Engleske).

Možemo samo spekulirati u vezi s uticajem koji su Montenjovi učitelji imali na njega. Montenj je nekoliko puta po-

⁶ George Buchanan, *George Buchanan in the Lisbon Inquisition. The Records of his trial with a translation thereof into English, facsimiles of some of the papers and an introduction by Guilherme J. C. Henriques*, Lisabon 1906, 3.

⁷ Isto, str. 10–11.

menuo Bjukenana u *Ogledima* i posedovao je neka njegova dela za koja je smatrao da su veoma važna.⁸ Nejasno je da li su se ikad kasnije sreli, pošto je Montenj napustio školu, a Bjukenan otišao u Portugal.⁹ Obojica su živeli i radili u svetu koji je bio svedok razvitka protestantizma u Francuskoj. Bordo je bio jedan od centara rane protestantske misli, kao i Tuluz, gde je Montenj nastavio studije. Univerzitet u Tuluzi bio je u previranju u to doba. Jeretički profesori i studenti hapšeni su i kažnjavani. Univerzitet je jedno vreme čak bio zatvoren da bi se sprečilo širenje jeresi, a mnogi predavači bili su otpušteni s fakulteta, kao i veliki broj studenata. Među onima koji su bili na tom univerzitetu kada i Montenj bili su i Etjen Dole i Migel Servet, antitrinitaristi. Montenj je studirao pravo, a posle studija vratio se u Bordo. Bio je aktivan u pravničkoj i političkoj službi, kao odbornik kralja, važan savetnik kuće Navara, protestantskog dela loze Burbona, i savetnik parlamenta Bordo. Izabran je za gradonačelnika Bordo, na čijem je čelu ostao sve dok se osamdesetih godina šesnaestog veka nije povukao. Potom se smestio na porodičnom imanju da kontemplira i piše razmišljanja o turbulentnom svetu oko sebe i o sopstvenom unutarnjem životu. Pisao je impresionističke i učene digresije koje je oblikovao kao ogleda o veoma velikom broju tema.

Montenj i njegov otac ostali su katolici, dok su ostale iz njegove najbliže porodice privukle rane protestantske crkve. Na očev zahtev, preveo je sumnjivo delo Rajmunda Sebonda o prirodnoj teologiji.¹⁰ On je, takođe, raspravljao o teološkim kretanjima s velikim jezuitskim kontrareformatorom Huanom Maldonadom, prvim jezuitom koji je predavao u Parizu. Na

⁸ McFarlane, *Buchanan*, str. 96, 433.

⁹ McFarlane tvrdi da je moguće da su se oni još jednom sreli, možda na leto 1556. *Isto*, str. 95.

¹⁰ Rajmund Sebond bio je profesor na Tuluskom univerzitetu. Zapravo, u svečanoj sali stoje portreti Rajmunda Sebonda i Franciska Sančeza kao dva najistaknutija profesora u istoriji tog univerziteta. Montenjov prevod *Apologije* objavljen je kao *Apologie de Raimond Sebond de la theologia à la théologie*, Paris 1990.

svojim putovanjima Montenj se često zaustavljao da razgovara sa svojim pristicama o različitim religijama pokazujući živo interesovanje za njihova gledišta i verske običaje,¹¹ iako je, što je zanimljivo s obzirom na porodično poreklo svoje majke pokazivao vrlo malo interesovanja za judaizam. Imao je lične veze u zaraćenim religijskim taborima i bio povezan s ljudima koji su u njima bili aktivni. Ne znamo da li se priklanjao ovoj ili onoj grupi, ali je postao apostol tolerancije i poznata je njegova uloga u sporazumu koji je postigao Anri od Navare kad je postao Anri IV i kada je doneo Nantski edikt, garantujući toleranciju protestantima.¹²

Mnoge Montenjove strane otkrivaju se u *Apologiji Rajmunda Sebonda*, njegovom najdužem i najozbiljnijem filozofskom ogledu, u tom zadivljujućem proizvodu njegove lične *crise pyrrhonienne*. Iako, kako Frejm ističe, Montenjov pironizam prethodi tom ogledu, ali ga i sledi,¹³ on služi kao logična žiža naše pažnje. U studiji o izvorima i razvitku Montenjovih *Ogleda*, Vile je pokazao da je veliki deo *Apologije* napisan 1575–1576. kada je, izučavajući radove Seksta Empirika, Montenj osetio duboku potištenost od posmatranja kako se njegov celokupni intelektualni svet rastače u potpunoj sumnji.¹⁴ Sekstove misli i rečenice isklesane su u noseće stubove njegove studije, pa se mogao oslanjati na njih dok je sastavljao *Apologiju*. U to je vreme usvojio moto „Que sais-je?”¹⁵

¹¹ Videti Michel de Montaigne, *Journal de voyage*, prir. Louis Lautrey, drugo izd., Paris 1909.

¹² *Isto*, str. 285–287.

¹³ Donald M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man. The Humanization of a Humanist*, New York 1955, poglavlja 3 i 4. Scepticizam u ranim ogledima detaljno je obradio Craig B. Brush, *Montaigne and Boyle: Variations on the Theme of Skepticism*, The Hague 1966, pogl. 3.

¹⁴ Pierre Villey, *Les Sources et l'Evolution des Essais de Montaigne*, Paris 1908, tom 1, str. 218, 365 i tom 2, str. 164–165.

¹⁵ [„Šta znam?”] Iako je Montenj bio daleko od toga da tečno zna grčki, a grčki tekst Seksta Empirika još nije bio objavljen, mesta iz Seksta ipak su bila na grčkom. Lučano Floridi istražio je u literaturi iz onog vremena kako

Apologija se razvija u Montenjovom neponovljivom razbokorenom stilu kao serija talasa skepticizma, s povremenim pauzama da se razmotre i obrade različiti nivoi sumnje, ali s prevladavajućom temom odbrane nove forme fideizma, katoličkog pironizma. Ogled počinje verovatno izmišljenim objašnjenjem kako je Montenj došao do toga da čita i prevede smeli rad teologa iz petnaestog veka Rajmunda Sebonda.¹⁶ Kad je od Pjera Binela dobio kopiju dela *Theologia naturalis*, Montenjov otac je kazao da ga je knjiga spasla luteranstva, jedne bolesti, dodaje Montenj, koja bi se lako mogla „izroditi u ružni ateizam“.¹⁷ Godinama kasnije, Montenj stariji našao je knjigu i zamolio sina da je prevede na francuski. (Montenj je, šaleći se, tvrdio da je original napisan na španskom s latinskim završecima reči.) I tako je nastao Montenjov prevod.¹⁸

Posle toga, obavešteni smo, neki Sebondovi čitaoci, posebno dame, zahtevali su pomoć u tumačenju i prihvatanju poruke dela, naime da se sva načela hrišćanske religije mogu dokazati prirodnim razumom. Pokrenute su dve glavne vrste prigovora, jedna, da bi hrišćanska religija trebalo da se zasniva ne na razumu već na veri i, druga, da Sebondovi razlozi nisu bili valjani niti mnogo jaki. Prva poenta omogućuje Montenju da razvije svoju fideističku temu, a druga skepticizam. On prvo iznosi „odbranu“ Sebonda izlažući jednu teoriju hrišćanstva zasnovanu isključivo na veri, a potom pokazujući, *à la Pyrrho*,

je Montenj mogao doći do tih mesta. Montenjovo znanje o Sekstu izgleda da se u potpunosti oslanja na izdanje *Osnova pironizma* iz 1562. Videti Luciano Floridi, *Sextus Empiricus*, str. 67–70.

¹⁶ Videti *The Essays of Michel de Montaigne*, prir. Jacob Zeitlin, New York 1935, tom. 2, str. 481–487, posebno str. 485, za raspravu o tom pitanju.

¹⁷ Montaigne, „Apologie de Raimond Sebond“, u *Les Essais de Michel de Montaigne*, prir. Pierre Villey, Paris 1922, tom 2, str. 147 [Michel de Montaigne, „Apologija Raimunda Sebonda“, u *Sabrana djela Michela de Montaignea*, knjiga druga, prema izdanju iz 1588. i tzv. primjerku iz Bordeauxa sa srednjofrancuskoga preveo i komentarom popratio Vojmir Vinja, Disput, Zagreb 2007, str. 157].

¹⁸ *Isto*, str. 147–148.

da, kako nijedno zaključivanje nije opravdano, Sebonda ne treba kriviti za greške koje je počinio.¹⁹

Posebno je izložen početni iskaz fideističke poruke. Na prilično dvosmislen način, Montenj opravdava Sebondov teološki racionalizam, rekavši da, iako on sam nije izvežban u teologiji, njegovo je gledište da je religija zasnovana isključivo na veri koja nam je data milošću božjom. Pa ipak, nije pogrešno upotrebiti razum da se potkrepi vera, „ali uvijek uz ograničenje da ne mislimo da ona ovisi o nama niti da naši napori i argumenti mogu doseći do jedne tako nadnaravne i božanske spoznaje“.²⁰ To je Montenja vodilo još jačem potvrđivanju da istinska religija može biti zasnovana jedino na veri i da je svako ljudsko utemeljenje vere isuviše slabo da bi moglo podržati znanje o božanskom. To, nadalje, vodi digresiji o slabosti onovremene religije zato što je zasnovana na ljudskim faktorima kao što su navika i geografsko mesto. „Mi smo kršćani na isti način kako smo Perigordinci ili Nijemci.“²¹ Ukoliko, međutim, posedujemo istinsku svetlost vere, tada, što je nalik Sebondovim argumentima, ljudska sredstva mogu biti od koristi. Tako, da bi „odbranio“ Sebondovu tezu da se istine vere mogu demonstrirati na racionalan način, Montenj, prvo, od čiste vere pravi kamen-temeljac za religiju, a potom Sebondovim argumentima dodjeljuje drugorazrednu vrednost, kao pomoć posle prihvatanja Boga, ali ne i pre toga.

Da bi odgovorio na drugu optužbu, da su Sebondovi argumenti tako slabi da se lako mogu odbaciti, Montenj nudi raznolike skeptičke argumente.

Sredstvo koje uzimam za smirivanje te frenezije, a koje mi se čini najpodesnijim, jest u tome da obaram i gazim oholost i ljudsku

¹⁹ *Isto*, str. 148–149.

²⁰ *Isto*, str. 150 [„Apologija“, str. 159].

²¹ *Isto*, str. 155. [„Apologija“, str. 165. Perigordijanci – pripadnici kasno-paleolitske kulture čija su oruđa pronađena u regionu Perigord u jugozapadnoj Francuskoj.]

uznositost; da im otupljujem oštricu njihova kukavnog oružja; da činim da im se glave valjaju na zemlji pod autoritetom i štovanjem Božjeg veličanstva. Jer samo njemu pripada znanje i mudrost; samo ono može samostalno o bilo čemu suditi i samo njemu oduzimamo vrijednost onoga što pripovijedamo i što cijenimo.²²

Da bi opravdao slabost Sebondovog umovanja, Montenj pokušava da pokaže da razmišljanja drugih nisu ništa bolja i da niko ne može racionalnim sredstvima dopreti ni do bilo kakve izvesnosti.

Pošto je ponudio nekoliko antiracionalnih nazora iz poslanica svetoga Pavla, Montenj počinje ozbiljno argumentisanje. Čovek misli da može shvatiti kosmos bez pomoći božanske svetlosti. On je, međutim, samo tašto, slabašno stvorenje čiji ga *ego* navodi da misli da on i samo on razume svet i da je stvoren i izabran zarad toga. Kad ga, međutim, uporedimo sa životinjama, nalazimo da čovek ne poseduje čudesne sposobnosti koje životinje nemaju i da je takozvana racionalnost samo jedan oblik životinjskog ponašanja. Da bi to ilustrovao, Montenj odabire primere iz dela Seksta Empirika, kao što je onaj o psu logičaru koji je, navodno, rešio disjunktivni silogizam. Čak ni religija, kaže Montenj, nije nešto što pripada samo ljudima, već se čini da postoji kod slonova koji se izgleda mole.²³

Opsežno, demorališuće poređenje čoveka i zveri, imalo je da stvori skeptički stav prema ljudskim intelektualnim pretenzijama. Postignuća životinjskog carstva suprotstavljena su taštini, gluposti i nemoralnosti ljudskog sveta. Montenj kaže da su nam naša navodna postignuća razuma pomogla da pronađemo ne svet koji je bolji od životinjskog već koji je gori od njega. Učenost nas ne sprečava da nama vladaju telesne funkcije i strasti. Naša takozvana mudrost jeste zamka i pretpo-

²² *Isto*, str. 159–160 [„Apologija“, str. 169–170].

²³ *Isto*, str. 186.

stavka koja nam ništa ne donosi. Kada gledamo na celokupno biološko carstvo i ispitujemo živote životinja i čoveka i kada ih uporedimo s hvalisanjima filozofa o ljudskim duhovnim sposobnostima, ne možemo a da ne budemo svladani „komedijom uzvišenog ludila“. „Čovjekova je kuga u tome što misli da zna. Eto zašto nam neznanje toliko na dušu stavlja naša vjera kao temelj vjerovanja i poslušnosti.“²⁴

Sve do tog trenutka, Montenjev skeptički napad bio je tek nešto više od antiintelektualizma Erazmove *Pohvale ludosti*. Sada je poentirano sa prilično zastrašujućim (za čitaoca) poređenjem ljudi i zveri. (Na ovoj tački biće prodrman svako ko čita Montenjeva svedočanstva o tome, čak i ako delotvornost ljudskog razuma zapravo nije bila pobijena.) Kasnije će, posle jednog više filozofskog izlaganja skepticizma, slediti kratki panegirik o neznanju i druga odbrana kompletnog fideizma. Mudrost (kaže Montenj) nikad nikome nije bila od koristi, dok su plemići prirode, nedavno otkriveni stanovnici Brazila, „svoj život provodili u divnoj jednostavnosti i neznanju, bez knjiga, bez zakona, bez kralja i bez ikakve religije“.²⁵

Hrišćanska poruka je, prema Montenjevom mišljenju, uzgajanje sličnog neznanja da bi se verovalo samo verom.

A do udjela što ga imamo u upoznavanju istine, bila ona ovakva ili onakva, nismo došli vlastitim snagama. Bog nam je dosta o tome pokazao posredstvom svjedokâ [tj. apostola] koje je izabrao iz puka, priprostih i neukih, da nas uvede u svoje božanske tajne: naša vjera nije naša tečevina, to je pravi pravcati dar velikodušnosti onoga drugoga. A mi svoju vjeru nismo prihvatili svojim mislima i svojim razumom, nego smo ju primili autoritetom i na zapovijed koja nije od nas potekla. Slabost našeg suda tu nam više pomaže nego snaga, a naše sljepilo više nego naša oštrovidnost. Zahvaljujući svom neznanju više nego pomoći svoje učenosti dolazimo do svijesti o toj božanskoj mudrosti. Nije nikakvo čudo što naše prirodne i zemaljske snage ne mogu pojmiti

²⁴ *Isto*, str. 214 [„Apologija“, str. 227].

²⁵ *Isto*, str. 218 [„Apologija“, str. 232].

to nadnaravno i nebesko znanje: mi tome možemo i moramo pridonijeti samo svoju poslušnost i podložnost.²⁶

Kao podršku tom potpunom fideizmu, Montenj navodi ono što će postati omiljeni biblijski tekst novih pironičara, izjavu svetog Pavla iz Prve poslanice Korinćanima 19–21: „Jer je pisano: Pogubiću premudrost premudrih, i razum razumnih odbaćiću. Gde je premudri? Gde je književnik? Gde je prepirač ovog veka? Ne pretvori li Bog mudrost ovog sveta u ludost? Jer budući da u premudrosti božjoj ne pozna svet premudroču Boga, bila je božja volja da ludošču poučenja spase one koji veruju“.^a

Tekst svetog Pavla iz Prve poslanice Korinćanima Montenj je prikazao kao sažetak skepticima koji je razvijao. Sve do mesta na kojem je uveden tekst svetog Pavla, Montenj je kao razloge za sumnju nudio pre svega argumente i zapažanja iz deja Seksta Empirika, Cicerona, Diogena Laertija i Lukrecija. Posle paulinskog odlomka, on nastavlja izlaganjem nekih od najsnažnijih delova antičkog skeptičkog obrušavanja na ljudsko saznanje. Frederik Brahami ponudio je jedno tumačenje Montenjovog skepticizma koje se usredsređuje na paulinski tekst. On Montenja sagledava kao primer napredujućeg skepticizma o ljudskom saznanju, zasnovanog na božanskoj svemoći i nesposobnosti čoveka da neposredno spozna Boga.²⁷ (Još jedan pristup za procenu skepticizma Montenja, kao i Paskala i La Motte le Vajea, pojavljuje se u knjizi koju je objavila Silvija Đokanti. Njen je pristup sasvim drugačiji od mog i manje je zainteresovana za istorijsko okruženje autora koji su pisali o skepticizmu, a više za ispitivanje samog koncepta i odmeravanja ljudi prema njemu. Nisam imao vremena da proučim njen rad; to bi mogao biti još jedan plodan način gledanja na materijal.)²⁸

²⁶ Isto, str. 230 [„Apologija“, str. 244–245].

^a Prevod Vuka Karadžića.

²⁷ Videti Frédéric Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris 1997.

²⁸ Videti Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Motte Le Vayer, Trois itinéraires sceptiques*, Paris 2001.

Bez ikakve sumnje, Montenj je od paulinskog teksta stvorio centralnu temu za moderne skeptike tokom sledećih nekoliko vekova. No, istovremeno, velika težina pironističkih i akademičarskih argumenata i zapažanja uvek je za Montenja i njegove sledbenike vodila uvažavanju i razumevanju onoga što je sveti Pavle kazao. Mislim da je neophodno pažljivo razlikovati vrstu skepticizma koju su od četrnaestog do sedamnaestog veka zapravo generisali teolozi istražujući paradokse koji su proisticali iz pokušaja da se razume božanska svemoć, od one vrste svetovnog skepticizma koji je proizašao iz revitalizacije argumenata Seksta i Cicerona, počev od Jovana iz Mirekura i nekih skotista na Oksfordu koji su istraživali šta bi se desilo ako bi Bog, koji je svemoćan, mogao biti prevaran. Tu tradiciju su u srednjem veku dalje održavali Gabrijel Bil i Grgur iz Riminija. Skeptički rezultat tog istraživanja božanske svemoći proizašao je iz logike koncepta koji su bili uključeni, a ne iz pozivanja na slabost ljudskih čula ili ljudskog razuma. To je skepticizam zasnovan na najvišim dometima neba, a ne na najnižim, najbednijim stanjima ljudske prirode. U članku koji sam 1996. pripremio za memorijalnu konferenciju posvećenu Amosu Funkenstajnu, pokušao sam da razgraničim ta dva tipa skepticizma, teološki i pironistički.²⁹ Funkenstajn, koji je bio veliki stručnjak za posledice paradoksa božanske svemoći, sledio je tok jedne vrste skepticizma od srednjovekovnog doba do sedamnaestog veka. Trudio sam se da pokažem da je to bilo posve različito od onoga što je proizašlo iz doslovnog prihvatanja grčkog i rimskog skepticizma: naime, pokazivanja slabosti ljudske sposobnosti da dopre do ikakvog neupitnog znanja, bilo čulima bilo razumom.

Mislim da Montenj nikad nije uistinu stigao do tabora onih koji su skepticizam zasnivali na božanskoj svemoći, već je me-

²⁹ Taj se članak još nije pojavio. Očekuje se da će se zbornik s radovima u znak sećanja na Amosa Funkenstajna pojaviti 2002. ili 2003. [Zbornik koji pominje Popkin pojavio se nedavno: Robert S. Westman, David Biale (prir.), *Thinking Impossibilities: The Intellectual Legacy of Amos Funkenstein*, University of Toronto Press, Toronto 2008. Popkinov tekst u tom zborniku zove se „Amos Funkenstein and the History of Scepticism“.]

sto iz Poslanice svetog Pavla video u nekoj meri slično rezultatu onoga čemu bi vodio čisti skepticizam. Montenj nije citirao nijednog teologa iz srednjeg veka, odnosno iz perioda poznog srednjeg veka niti se čini da je za njih znao. Njih je pominjao otac Maren Mersen u komentarima na Dekarta, no ni Montenj ni njegovi sledbenici nisu citirali nijedan od podsticajnih srednjovekovnih teoloških tekstova. Mislim da Montenjov osvrt na svetog Pavla ima značaja na osnovu toga što je rezultat pironističke kritike smešten u biblijski kontekst. To je bilo dovoljno podsticajno, tako da se može reći da je nastala jedna vrsta hrišćanskog pironizma koja će se nanovo javljati kod evropskih mislilaca bar do Kjerkegorovog vremena. Svi oni, međutim, uključujući i Kjerkegora, pozivali su se na slabost ljudske prirode, a ne na teološka svojstva Boga.

Montenj je drugu grupu skeptičkih argumenata, koja obuhvata opis i odbranu pironizma, započeo objašnjenjem njihove vrednosti za religiju. Pironizam je prvo razdvajan od negativnog dogmatizma Akademijinog skepticizma: pironičari sumnjaju u suđenje u vezi sa svim stavovima pa čak i u vezi s onim da je sve pod sumnjom i uzdržavaju se od takvog suđenja. Oni se protive svakom potvrđivanju ma čega i njihovo protivljenje, ako je uspešno, pokazuje protivnikovo neznanje; ako nije uspešno, pokazuje njihovo sopstveno neznanje. U tom stanju potpune sumnje, pironičari žive u skladu s prirodom i običajima.³⁰ Za to držanje Montenj smatra da je jedno od najviših ljudskih dostignuća, kao i da je u najvećoj meri u saglasnosti s religijom:

Nema u ljudskom iznalaženju ničega u čemu bi bilo toliko vjerodostojnosti i toliko koristi. Ono predstavlja čovjeka golog i bosog, čovjeka koji priznaje svoju prirodenu slabost, koji je stvoren da od neba primi neku stranu snagu, bez ikakve ljudske pameti, pa je tim spremniji u sebe usaditi Božju; takav će čovjek uništiti svoj sud samo kako bi učinio mjesta vjeri; neće biti ni nevjernik niti će

³⁰ Montaigne, „Apologie de Raimond Sebond“, str. 236–237.

donositi bilo kakvu dogmu protiv ustaljenih običaja; bit će skroman, poslušan, poučljiv, maran; neprijatelj krivovjerja i zato će se otarasiti svih ispraznih i nevjerničkih naučavanja što ih uvode lažne sljedbe. To je kao list bijela papira pripremljenog da na njih prst Božji upiše slova koja mu bude drago zapisati.³¹

Ti antički pironičari nisu samo pronašli vrhunac ljudske mudrosti već su i, tvrdi Montenj, a to će tvrditi i njegovi sledbenici u sledećem veku, obezbedili najbolju odbranu od protestantizma. Pošto nema pozitivna gledišta, ubeđeni skeptik ne može imati ni pogrešna gledišta. Pošto prihvata zakone i običaje svoje zajednice, pironičar bi prihvatio i katolicizam. Konačno, potpuni skeptik u idealnom je stanju za primanje objave, ako bi Bog to hteo. Brak između Hristovog krsta i Pironovih sumnji bio je savršena kombinacija koja će ponuditi ideologiju za francusku kontrareformaciju.

Montenj je često protivstavljao veličanstvenost pironizma beskrajnim sporenjima i neverničkim gledištima dogmatičkih filozofa antike. Na svakom polju intelektualnog istraživanja, zaključio je on, filozofi su na kraju morali da priznaju svoje neznanje ili nesposobnost da dođu i do kakvog konačnog i određenog zaključka. Čak i u logici, paradoksi kao što je „lažljivac“ podrili su pouzdanje.³² Još gore, čak su se i pironičari izgubili u igrama ljudskih intelektualnih pregnuća, jer ako ustvrde, kao zaključak tog pregleda mnjenja, da sumnjaju, oni su potvrdili nešto pozitivno što je u sukobu s njihovim sumnjama. (Greška, ukazivao je Montenj, leži u karakteru našeg jezika koji je u biti potvrđan. Ono što je pironičaru potrebno jeste jedan negativan jezik koji bi iskazivao njihove sumnje, a da ih ne iskazuje na preteran način.)³³

³¹ *Isto*, str. 238–239 [„Apologija“, str. 254].

³² *Isto*, str. 239–266. [Lažljivac – pitanje klopka sokratovca Ebulida, preneto kod Cicerona (*Acad.* II 30, 96): „Ako kažeš ‘ja lažem’ i time kazuješ istinu, onda lažeš. Kažeš li pak da lažeš, tada govoriš istinu; dakle, ti lažeš“, *Rečnik filozofskih pojmova*, str. 300]

³³ *Isto*, str. 266–267.

Kada se pogleda tužna istorija napora filozofa na svim, najrazličitijim područjima, može se jedino zaključiti, kaže Montenj, da, „doista, filozofija nije ništa drugo do li sofisticirana poezija“.³⁴ Sve što su filozofi izložili u teorijama jesu ljudski izumi. Niko nikad nije otkrio šta se stvarno događa u prirodi. Umesto toga, prihvatani su neki tradicionalni nazori kao objašnjenja različitih događaja, kao autoritativni, neupitni principi. Ukoliko bi se neko zapitao o samim principima, bilo bi mu rečeno da nema razgovora s ljudima koji odbacuju prve principe. Montenj, međutim, insistira, „u čovjeka ne može biti načelâ ako mu ih božanstvo nije otkrilo; a sve ostalo, i početak, i sredina i kraj, sve je to dim i san“.³⁵

Na toj je tački Montenj postao spreman za filozofsku srž stvari, pironističko svedočanstvo da je sve pod sumnjom. Oni koji tvrde da je ljudski razum u stanju da spozna i razume stvari, moraju da nam pokažu da je to moguće. Ukoliko se pozovu na iskustvo, moraju nam pokazati šta je to što iskušavamo, kao i to da mi uistinu iskušavamo stvari za koje mislimo da ih iskušavamo.³⁶ Ti dogmatičari, međutim, ne mogu da nam kažu, na primer, šta jeste toplota ili neki drugi kvalitet i od čega se sastoji njegova stvarna priroda. I ono što je najvažnije od svega, oni ne mogu odrediti koja bi mogla biti suština naše racionalne sposobnosti. Svi se specijalisti razilaze u tome, baš kao i u pitanju šta je ta sposobnost i gde je ona.³⁷ „Takvim mišljenjem i nestalnošću mišljenja prešutno nas vode, kao da nas drže za ruku, prema zaključku o njihovoj neodlučnosti. ... Oni neće nikako javno priznati svoje neznanje da ne bi preplašili djecu; ali oni ga dovoljno otkrivaju služeći se prividom mutnog i nepostojanog znanja“.³⁸ Jedina osnova koju imamo za razumevanje nas samih jeste božja objava, „sve ono što vidi-

³⁴ *Isto*, str. 279 [„Apologija“, str. 301].

³⁵ *Isto*, str. 285 [„Apologija“, str. 308].

³⁶ *Isto*, str. 286.

³⁷ *Isto*, str. 287–288.

³⁸ *Isto*, str. 291–292 [„Apologija“, str. 316].

mo bez svjetla njegove milosti, sve je to tlapnja i ludost".³⁹ Mi zasigurno nismo mera ni sebe samih niti ičega drugog.

Akademčari, uzevši to u obzir, pokušavaju da tvrde da, iako ne možemo znati istinu o sebi samima niti i o čemu drugom, možemo potvrditi da su neka prosuđivanja verovatnija od nekih drugih. Ovde, insistira Montenj, „[s]tav pironovaca je smjeliji i, tu i tamo, vjerovatniji“.⁴⁰ Ukoliko možemo čak i da prepoznamo pojavljivanje istine ili veću verovatnoću jednog suda u odnosu na neki drugi, trebalo bi da budemo u stanju i da dosegemo neko opšte slaganje u vezi s tim čemu je konkretna stvar nalik ili verovatno nalik. No sa svakom promenom u sebi samima menjamo i svoje sudove, te uvek postoji neslaganje ili sa samima sobom ili jednih s drugima. U stilu Sekstovih tropa, Montenj se poziva na beskrajne varijacije u sudovima, dodajući fideistički lajtmotiv: „Samo stvari koje nam dolaze iz neba imaju pravo i vlast da nas uvjere; one jedine nose biljeg istine; a isto tako tu istinu ne gledamo svojim očima niti je prihvaćamo svojim sredstvima.“⁴¹ Naše vlastite moći, pokazuje Montenj, menjaju se s promenom naših telesnih i emocionalnih stanja, tako da ono o čemu u jednom trenutku sudimo kao o istinitom, u sledećem vidimo kao problematično ili lažno. U tom svetlu, sve što možemo učiniti jeste da prihvatimo pironistički konzervativizam, to jest da živimo prema zakonima i običajima sopstvenog društva: „A, budući da nisam kadar izabrati, prepuštam se izboru drugih i ostajem u stanju u kojem me je Bog stvorio. Jer se u protivnom ne bih znao očuvati od neprestanog preokretanja. I tako sam se, zahvaljujući milosti Božjoj, do danas očuvao miran, bez uzbuđivanja i nemirne savjesti, u starim vjerovanjima naše religije, između svih sljedaba i podjela što ih je naše vrijeme proizvelo.“⁴² Kad pogledamo naučna postignuća čoveka, vidi-

³⁹ *Isto*, str. 302 [„Apologija“, str. 327].

⁴⁰ *Isto*, str. 314 [„Apologija“, str. 339].

⁴¹ *Isto*, str. 316 [„Apologija“, str. 342].

⁴² *Isto*, str. 324–325 [„Apologija“, str. 350]. Za Montenjov skepticizam i njegova liberalna politička gledišta, videti John Christian Laursen, *The*

mo istu raznolikost mišljenja, istu nesposobnost da se otkrije istina. Ptolomejski astronomi verovali su da se nebesa okreću oko Zemlje, ali su Kleant ili Niketas, a sada i Kopernik, tvrdili da se Zemlja kreće. Kako možemo kazati ko je u pravu? Možda će, za hiljadu godina, biti ponuđena još neka teorija koja će odbaciti obe.⁴³ Pre nego što su prihvaćeni Aristotelovi principi, smatralo se da su druge teorije zadovoljavajuće. Zašto bi onda trebalo da prihvatimo da je Aristotel poslednja reč u naučnim stvarima? U medicini, Paracelzus tvrdi da su prethodni medicinari zapravo ubijali ljude, ali i on možda greši. Čak i geometrija, navodno izvesna nauka, ima svojih poteškoća, pošto možemo proizvesti geometrijske demonstracije (očigledno kao što su one Zenonove) koje su u sukobu sa iskustvom.⁴⁴ Nedavna otkrića u Novom svetu uzdrmala su veru u zakone koji su ponuđeni kao objašnjenja za ljudsko ponašanje.

Posle toga, Montenj prelazi na opširnu obradu Sekstovog desetog tropa, raznolikost moralnog, pravnog i religijskog ponašanja. Naoružan svedočanstvom o američkim divljacima, primerima iz antičke književnosti i običajima onovremene Evrope, Montenj dospeva do poruke etičkog relativizma.⁴⁵

Potom se prepušta teorijskom aspektu pironističkog argumenta, kritici čulnog saznanja, u kojem „leži pravi pravcati temelj i dokaz našega neznanja“.⁴⁶ Sve znanje dolazi iz čula koja nam daju najsigurnije informacije kao što je „vatra greje“. Istovremeno, međutim, postoje izvesne temeljne poteškoće u čulnom saznanju koje nas mogu samo odvesti do potpune sumnje.

Prvo, pita Montenj, imamo li sva čula potrebna za sticanje istinitog saznanja? Nema načina da to kažemo i sve što znamo jeste da smo onoliko daleko od tačnog opažanja prirode koliko

Politics of Scepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant, Leiden 1992, pogl. 4 i 5.

⁴³ Isto, str. 325.

⁴⁴ Isto, str. 326–327.

⁴⁵ Isto, str. 329–349.

⁴⁶ Isto, str. 349 [„Apologija“, str. 377].

je slep čovek daleko od viđenja boja. „Mi smo istinu izgradili služeći se pomoći i suradnjom naših pet osjetila; ali, možda bismo morali imati suglasnost i pomoć njih osam ili deset da bismo bili sigurni da tu istinu doista vidimo i da spoznamo njezinu bit“.⁴⁷

Čak i ako bi se desilo da posedujemo sva potrebna čula, postoji jedna veća poteškoća, naime to da su naša čula prevarna i nesigurna u svojim delatnostima. Različiti primeri iluzija daju nam povoda da čulima ne verujemo. Posledice delovanja čulnih kvaliteta na strasti ukazuju da nas „snaga i živost“ čulnih iskustava isuviše lako vode lažnim ili sumnjivim mišljenjima. Osim toga, čulno iskustvo i iskustvo sanjanja toliko su nalik jedno drugom da se teško može kazati koje je koje.⁴⁸ Montenj, potom, ukratko izlaže tradicionalni pironistički argument, da se naše čulno iskustvo razlikuje od onog u životinja, da su iskustva svakog pojedinca različita u različitim situacijama, da se čula međusobno razlikuju, da se razlikuju od čula drugih ljudi i tako dalje. Prema tome, „[n]ije ni čudo kad nam govore da bismo mogli povjerovati da nam se snijeg čini bijel, ali utvrditi je li njegova bit baš uistinu takva, mi na to ne možemo odgovoriti: i kad se tako na početku krenulo, cijela se znanost ovoga svijeta raspada“.⁴⁹

Uviđamo da pomoću različitih instrumenata možemo iskriti čulno iskustvo. Možda to čine i sama naša čula, a kvaliteti koje opažamo možda jesu nametnuti predmetima i nisu kvaliteti u njima. Različita stanja našeg zdravlja, budno stanje, spavanje i tako dalje, izgleda da određuju naša iskustva tako da nemamo načina da kažemo koji skup odgovara istinskoj prirodi stvari.

Budući da naše stanje prilagođuje stvari sebi i preobličuje ih prema sebi, mi ne znamo kakve su te stvari uistinu; jer do nas

⁴⁷ *Isto*, str. 353 [„Apologija“, str. 382].

⁴⁸ *Isto*, str. 361.

⁴⁹ *Isto*, str. 364 [„Apologija“, str. 393].

dolazi samo ono što je od naših osjetila patvoreno. Ondje gdje šestar ne valja, gdje su kutnik i ravnalo krivi, svi odnosi koje iz njih izvlačimo, sva zdanja koja podižemo po tim mjerama, nužno su manjkava i nesigurna. Nepouzdanost naših osjetila čini da je nepouzđano sve ono što nam od njih dolazi.⁵⁰

Kritika čulnog saznanja vodi do vrhunca ove simfonije sumnje, do problema kriterijuma. Ako naše čulno iskustvo toliko mnogo varira, na osnovu kojih ćemo merila suditi koje je verodostojno [*veridical*]? Potrebna nam je nekakva objektivna osnova za prosuđivanje, ali kako ćemo odrediti objektivnost? „Da bismo mogli suditi o pojavama koji nam dolaze od osjetila, morali bismo imati jedan instrument za prosudbu; da bismo provjerili taj instrument, trebaju nam dokazi; da bismo provjerili dokaze, opet nam treba instrument: i tako smo se začas našli u začaranom krugu“.⁵¹ Osim tog cirkularnog problema, da se mora suditi o prosudbenom instrumentu kojim je suđenje prosuđeno, postoji i teškoća koja će generisati beskonačan regres u potrazi za osnovom znanja. „Budući da čutila ne mogu zaustaviti našu raspravu, jer su i ona sama posve nesigurna, morat će to biti razbor; niti jedan se razbor ne može uspostaviti bez drugog razbora: i eto nas kako natraške koračamo do u nedogled“.⁵²

Prema tome, možemo zaključiti da su naše ideje proistekle iz našeg čulnog iskustva. Naše čulno iskustvo ne pokazuje nam kakvi predmeti jesu već samo kakvi nam izgledaju. Vrlo je sumnjiv postupak da se sudi o predmetima na osnovu ideja. Nikad ne možemo reći da li naše ideje ili čulni utisci odgovaraju stvarnim predmetima. To je kao kad pokušavamo da kažemo da li portret Sokrata uspostavlja veliku sličnost sa Sokratom a da Sokrata nikad nismo videli.

Ovi sukcesivni talasi skeptičkog argumentisanja vode, na kraju, do uvida da je pokušaj da se spozna stvarno biće na-

⁵⁰ *Isto*, str. 365–366 [„Apologija“, str. 394].

⁵¹ *Isto*, str. 366 [„Apologija“, str. 395; umesto *privid*, stavljeno je *pojava*].

⁵² *Isto*, str. 366–367 [„Apologija“, str. 395–396].

lik pokušaju da se uhvati voda. U našem sadašnjem stanju, sve što možemo da učinimo jeste da nastavimo dalje u tom nesigurnom svetu pojava, osim ako Bog ne odabere da nas prosvetli i pomogne nam. Jedino milošću božjom, a ne ljudskim naporom, možemo ostvariti nekakav kontakt s onime što stvarno jeste.⁵³

U svim tim tumaranjima, ukrštanjima toliko mnogo nivoa i struja sumnje, Montenj je uspeo da uvede najveći deo glavnih epistemoloških argumenata antičkih pironičara i praktično su pri tome dodirnuti svi gambiti i analize Seksta Empirika. Iako se najveći deo *Apologije* opširno bavi manama ljudskog roda, njegovim neslaganjima i raznolikostima, kao i nadmoćnošću zveri nad ljudima, ogled vrhuni u razotkrivanju bezdanog ponora potpune sumnje. Analiza čulnog iskustva, osnove svakog saznanja koje možemo imati, vodi do problema kriterijuma koji, nadalje, vodi u začarani krug ili u beskonačni regres. Tako, na kraju, uviđamo da nijedno naše gledište nema nitikakav izvestan ili pouzdan temelj i da je naš jedini pravac taj da sledimo antičke pironičare i da se uzdržimo od suđenja. Svezan, međutim, tim nepravilnim a ipak moćnim razvitkom *la crise pyrrhoniene*, Montenj neprestano uvodi svoju fideističku temu – potpunu sumnju na racionalnom nivou, združenu s religijom zasnovanom samo na veri koja nam je data ne našim vlastitim sposobnostima već isključivo božjom milošću.⁵⁴

Apologija obrađuje tri oblika skeptičke krize koja će zadavati muke intelektualcima ranog sedamnaestog veka i koja će konačno proširiti krizu s područja teologije na sva druga područja ljudskih pregnuća. Prvo, Montenj se zadržava na teološkoj krizi, ističući problem merila vere. Zbog naše racionalne nesposobnosti da otkrijemo ili opravdamo kriterijum religijskog znanja, on nudi čisti skepticizam kao „odbranu“ katoličkog merila vere.

⁵³ *Isto*, str. 367.

⁵⁴ *Isto*, str. 367, 371. Mnogo detaljnije ispitivanje pironističkih elemenata u *Apologiji* pojavljuje se u Brush, *Montaigne and Bayle*, pogl. 4, str. 62–120.

Pošto ne možemo racionalnim sredstvima reći koji je kriterijum istinit, ostajemo, prema tome, u potpunoj sumnji i prihvatamo tradiciju; to jest, prihvatamo katoličko merilo vere.

Drugo, Montenj proširuje humanističku krizu znanja, onu vrstu sumnje koja je nastala ponovnim otkrićem velike raznolikosti u gledištima antičkih mislilaca. U svetlu te ogromne različitosti mišljenja, kako bismo mogli kazati koja je teorija istinita? Tu vrstu učenog skepticizma Montenj je učinio još ubedljivijom ne samo citiranjem antičkih autora, kao što su to radili skeptici pre njega, već i udruživanjem uticaja ponovnog otkrića antičkog sveta s otkrićem Novog sveta. Na drugoj strani Atlantskog okeana postojao je drugi kulturni svet, s različitim standardima i idealima. Na osnovu čega bismo mogli da sudimo o tome da li su nazori plemenitih divljaka bolji ili gori od našeg vlastitog. Poruku da su vrednosti svih ljudskih stavova povezane s kulturama u kojima su bile stvorene, Montenj je istakao kao novi skeptički uvid, koji će imati dalekosežne posledice i četiri veka kasnije.

Treća i najvažnija skeptička kriza koju je Montenj pospešio bila je kriza naučnog saznanja. U doba kad je celokupan Aristotelov naučni nazor bio pod udarom, proširenje religijskih i humanističkih kriza na naučni svet pretilo je da uništi samu mogućnost znanja o bilo čemu. Montenjov poslednji niz sumnji, najfilozofskiji nivo njegovog pironizma, pokrenuo je mnoga pitanja o pouzdanosti čulnog saznanja, istini prvih principa, kriterijumu racionalnog saznanja, našoj nesposobnosti da išta znamo osim pojava, o nedostatku ikakvog izvesnog svedočanstva o postojanju stvarnog sveta ili njegove prirode. Kada se ozbiljno razmotre, ti problemi podrivaju poverenje u čovekovu sposobnost da otkrije bilo kakvu nauku u Aristotelovom smislu reči, istine o svetu koji je siguran.

Uprkos Bisonovoj tvrdnji da Montenjov totalni skepticizam nije nov i da je tek ponavljanje njegovih prethodnika iz šesnaestog veka,⁵⁵ postoji ključna novost u Montenjovom izlaganju koja ga čini radikalno drugačijim i važnijim od svakog drugog

⁵⁵ Busson, *Sources et Développement*, str. 434–449.

skeptika iz šesnaestog veka. Za razliku od antiintelektualista kao što je bio Erazmo, Montenj je sumnje razvio umovanjem. Za razliku od svojih skeptičkih prethodnika koji su izlagali uglavnom izveštaje o različitim ljudskim stavovima, Montenj je izradio potpun pironizam u sledu nivoa sumnje, što je vrhunilo u nekim ključnim filozofskim teškoćama. Tumarajuća razmišljanja *Apologije* imaju metodu u svojoj mahnitosti [*madness*] metodu pojačavanja groznice sumnje sve dok ona ne uništi svako moguće uporište racionalne delatnosti.⁵⁶

Javljanje Montenjovog oživljavanja pironizma Seksta Empirika, koje dolazi u vreme kad se urušavao intelektualni svet šesnaestog veka, načinilo je ne slepu ulicu od Montenjovog *nouveau pyrrhonisme*, kako su to prikazivali istoričari kao što su Koplston i Veber,⁵⁷ već jednu od ključnih snaga u obrazovanju moderne misli. Proširenjem implicitnih skeptičkih kretanja krize reformacije, humanističke krize i naučne krize do jedne totalne *crise pyrrhonienne*, Montenjova genijalna *Apologija* postala je *coup de grâce* za celokupan intelektualni svet. Bila je to, takođe, kolevka moderne misli po tome što je vodila pokušaju ili da se odbaci novi pironizam ili da se iznađe način kako da se živi s njim. Prema tome, tokom sedamnaestog i osamnaestog veka, Montenja su videli ne kao transnacionalnu ličnost ili kao čoveka koji je stajao po strani od glavnih pravaca misli već kao utemeljivača jednog važnog intelektualnog pokreta koji je postavio da muči filozofe u potrazi za izvesnošću.⁵⁸

⁵⁶ Zajedno s rečenim ovde, treba razmotriti i nedavni članak Elen Limbrik, „Was Montaigne Really a Pyrrhonian?“ *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 39 (1977), str. 67–80.

⁵⁷ Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Ockham to Suarez*, tom 3, Westminster, Md. 1953, 228–230 [Frederik Koplston, *Istorija filozofije*, tom III, preveo Jovan Babić, BIGZ, Beograd 1994, 238–239]; Alfred Weber, *History of Philosophy*, New York 1925, 218.

⁵⁸ Videti, na primer, raspravu o Montenju u Staüdlin, *Geschichte des Skepticismus*, tom 2, ili ocenu Montenja u J. H. S. Formey, *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam 1760, u poglavlju „De la secte des sceptiques moderns“, str. 243–248.

Pre nego što završimo s Montenjom, moramo kazati neku reč o neugodnom problemu njegovih namera. Tokom veka u kojem je igrao glavnu ulogu u intelektualnom životu modernog sveta, po važnosti, verovatno, odmah do Erazma, Montanja su čitali i kao skeptika koji sumnja u sve, pa čak i u religijska načela za koja se pretvarao da ih brani, i nedavno, kao ozbiljnog branitelja vere. („Montenj nije hrišćanin! Moguće je da to nikad nije ni bio!“)⁵⁹ Nije moguće na ovom mestu proceniti vrednost svedočanstava koja su ponuđena za te teze, ali može se izvesti nekoliko zapažanja koja će kasnije biti razvijena u ovoj studiji.

Montenjoy fideizam uskladiv je s oba tumačenja. Bilo da je pokušavao da podrije hrišćanstvo bilo da ga je branio, Montenj bi mogao doći do istog *non sequitur* do kojeg je i došao, naime zato što je sve sumnjivo, hrišćanstvo treba prihvatiti samo na osnovu vere. Takvu su tvrdnju izneli i Hjum i Volter, očito u lošoj veri, i Paskal i Kjerkegor, očito u dobroj veri.⁶⁰ Tip

⁵⁹ Camille Aymonier, „Un AMI de Montaigne, Le Jésuite Maldonat“, *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde* 28 (1935), str. 25. Najpoznatije izlaganje tumačenja pojavljuje se u radu opata Maturina Dreana *La pensée religieuse de Montaigne*, Paris 1936. Videti i „Montaigne et Maldonat“, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 52 (1951), str. 65–93, 129–146. Sasvim drugačije tumačenje o religiji od onog Montenjoyovog izloženo je u Cassirer, *Erkenntnisproblem*, tom 1, str. 189–190. Frejm, u svom članku „What Next in Montaigne Studies?“ *French Review* 36 (1963), str. 583, potvrđuje: „Trebalo bi da smo već odmakli dalje od onoga koliko smo zaista odmakli imajući u vidu svu priču o Montenjoyovom skepticizmu i svu raspravu o njegovoj religiji. Mislim da je rasprava završena, bar za neko vreme, i da se teret dokaza nalazi na strani onih koji, u tradiciji Sent Beva – Armengoa i Žida, misle da je Montenj bio potajni nevernik“. Potom Frejm ukazuje na teškoće u određivanju koja su bila Montenjoyova religiozna uverenja. Pošto sam napisao ovu knjigu, pokojni don Kameron Alen potvrdio je interpretaciju da je reč o neverovanju u delu *Doubt's Boundless Sea*, Baltimore 1964, čije treće poglavlje nosi naziv: „Three French Atheists: Montaigne, Charron, Bodin.“

⁶⁰ Videti David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, prir. Norman Kemp Smith, drugo izd., London 1947, 228 [Dejvid Hjum, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, prevela Z. Bečanović-Nikolić, Matica srpska, Novi Sad 1994]; Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, prir. Julien Benda, Raymond Naves,

hrišćanskog pironizma koji su izložili Montenj i njegovi učenici, neke su crkvene vođe uzele kao najbolje od teologije, a neke druge kao jedan stepen ateizma.⁶¹

Mislim da sve što možemo učiniti u proceni navodnih fideista jeste da iznesemo verovatna nagađanja o njihovoj iskrenosti, zasnovana na njihovom karakteru i aktivnostima. Ozbiljan problem imaju oni današnji istraživači koji smatraju da je hrišćanski pironizam libertina sedamnaestog veka bio lažan, a prihvataju da je Montenjov autentičan. Naime, gledišta svih o kojima je reč skoro da su identična. Ličnosti, kao i ono što se o njima može dokučiti, odaju utisak da su podložne i religijskom i nereligijskom tumačenju. Moje gledište jeste da je, u najboljem slučaju, Montenj verovatno bio umereno religiozan. Njegovo pristup izgleda više kao indiferentno ili neuznemireno prihvatanje, bez ikakvog ozbiljnog religijskog iskustva ili uplitanja. Suprotstavljao se fanatizmu, pre svega onakvom kakav se pojavljivao kod francuskih reformatora, ali istovremeno, zasigurno su mu nedostajali duhovni kvaliteti koji su karakterisali takve velike francuske kontrareformatore kao što su bili sveti Franja Saleški, kardinal Beril ili sveti Vinsent Paulski.⁶²

Paris 1954, članak „Foi“, str. 202–203 [Voltaire, *Filozofski rečnik*, preveo Đorđe Dimitrijević, Matica srpska, Novi Sad 1990; Voltaire, *Filozofijski rječnik*, Publikum, Zagreb 2004]; Blaise Pascal, *Pensées*, prir. Léon Brunschvicg, s uvodom i napomenama Ch.-Marc Des Granges, Paris 1951, no. 434, str. 183–186 [Blez Paskal, *Misli*, prevela Jelisaveta Ibrovac, BIGZ, Beograd 1988, 199–203]; Sören Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, prev. David F. Swenson, Princeton, N.J. 1946, pos. pogl. 3 i 4 [Sören Kierkegaard, *Filozofske mrvice*, preveo Boško Telebaković, Grafos, Beograd 1980]. Videti i R. H. Popkin, „Hume and Kierkegaard“, *Journal of Religion* 31 (1951), str. 274–281; „Theological and Religious Scepticism“, *Christian Scholar* 39 (1956), str. 150–158.

⁶¹ Videti poglavlja 4 i 6.

⁶² Nedavna istraživanja dovela su me do uverenja da neće biti moguće proceniti stvarna ni Montenjova ni Sančezova religiozna verovanja sve dok se ne bude mnogo više znalo o religijskim gledištima i praksi izbegličkih porodica novih hrišćana u Bordou i Tuluzi. Da li su te porodice bile kriptojevreji, istinski hrišćani, nominalni hrišćani ili nešto sasvim drugo? Pošto su Montenj i Sančez odrastali među španskim i portugalskim novim

Kakva god da su bila Montenjova lična ubeđenja, odnosno, kakva god da nisu bila, njegova dela igraće ogromnu ulogu u intelektualnom svetu sedamnaestog veka. Montenjov pironizam video se kako direktno, preko uticaja *Ogleda* koji su bili naveliko čitani i preštampavani u godinama neposredno posle objavljivanja,⁶³ tako i preko jednog više didaktičkog izlaganja Montenjovih učenja kod oca Pjera Šaron i Žan-Pjera Kamija, biskupa od Beleja.

Pjer Šaron bio je zapostavljena figura u razvitku moderne filozofije, verovatno zato što ni njegova misao ni njegov stil nisu dostigli visove njegovog mentora Montenja, ali i zbog njegove reputacije u vezi s libertinizmom. No, još za života i još pola stoleća posle smrti, Šaron je imao uticaja bar onoliko koliko i njegov učitelj u raskidanju s tradicijom i obrazovanju ideologije kako francuske kontrareformacije tako i *libertinage érudit*. Šaron je, budući da je bio teolog, mogao da sistematski poveže Montenjov skepticizam s glavnim antiracionalnim strujanjima u hrišćanskoj misli, pružajući pri tom potpuni hrišćanski pironizam sjedinjavanjem sumnji Pirona i negativne teologije mističara. Takođe, s titulom doktora prava, Šaron je mogao izlagati argumente za novi pironizam na način na koji bi ga mogli izučavati i učenjaci obrazovani u sholastičkim školama, umesto primenom rasplnutije i za one dane ezoteričnije metode francuskog Sokrata.

Pjer Šaron rođen je u Parizu 1541. kao jedno od dvadeset petoro dece. Uspeo je nekako da se upiše na Univerzitet u Parizu, gde je studirao grčki, latinski i filozofiju. Posle toga, otišao je

hrišćanima na jugu Francuske, njihova su verovanja verovatno bila povezana s verovanjima ljudi oko njih. Neki podaci na koje sam naišao ukazuju da je kriptojudizam bio široko rasprostranjen na jugu Francuske u šesnaestom veku, posebno u Bordou, i da su skoro sve novohrišćanske porodice sumnjičene za potajno „judaizovanje“.

⁶³ Za detaljnu studiju Montenjovog uticaja, videti Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580–1669*, London 1935; za period neposredno posle objavljivanja *Ogleda*, videti Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, Paris 1935.

u Orlean i Burž da studira pravo i dobio zvanje doktora prava. Tokom nekoliko godina, imao je praksu u Parizu, očigledno neuspešnu, pošto nije imao veza na sudu. Potom se okrenuo teologiji i stekao veliki ugled kao propovednik i kao teolog. Kraljica Margarita izabrala ga je za svog *predicateur ordinaire*, a Anri IV, čak i pre preobraćenja u katoličanstvo, često je prisustvovao njegovim propovedima. Šaronov je u svojoj karijeri bio *théogal* Bazasa, Aka, Lektura, Ažona, Kaora i Kondoma i *chanoine* i *écolâtre* crkve u Bordou. Uprkos svom ogromnom uspehu, želeo je da napusti svetovne poslove i da se povuče u manastir. No s četrdeset osam godina, dva su reda odbila da ga prime i bilo mu je savetovano da ostane u laičkom svetu. Godine 1589, pošto je odbijen njegov zahtev da bude primljene primljen u manastir, zbio se najvažniji događaj u Šaronovom životu, njegov susret s Mišelom de Montenjom.⁶⁴ Poslednje tri godine Montenjevog života, Šaron je izučavao njegovo delo i razgovarao s njim, usvajajući kao vlastite skeptičke uvide francuskog Sokrata. Montenj je u propovedniku našao idealnog intelektualnog naslednika, ostavio mu je obimno svetovno i duhovno nasleđe i usvojio ga kao sina. (Dok je Montenj bio živ, jedini poklon za koji znamo da je dao Šaronu bio je jeretički rad, katehizam ekstremno liberalnog reformatora Okina.) Posle Montenjove smrti, Šaron je objavio stvarni obim svog nasledstva, pokazujući u svojim radovima veličanstveno sjedinjenje skepticizma i katolicizma.⁶⁵

⁶⁴ Izgleda da je Montenja prvi put sreo 1586.

⁶⁵ Za informaciju o Šaronu, videti Jean-Baptiste Sabrié, *De l'Humanisme au rationalisme: Pierre Charron (1541–1603), l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris 1913. Kopija Okina nalazi se u francuskoj Nacionalnoj biblioteci Rés. D2, 5240. Žan D. Šaron doveo je u pitanje tvrdnju da su sva gledišta Pjera Šarona bila uzeta iz Montenja i insistirao je na originalnosti Šaronove misli. Videti njegov članak „Did Charron Plagiarize Montaigne?” *French Review* 34 (1961), str. 344–351. Na tu tezu, videti odgovor čiji je autor Floyd Gray, „Reflexions on Charron's Debt to Montaigne”, *French Review* 35 (1962), str. 377–382. Na osnovu izloženog svedočanstva, zadržao bih gledište da je Šaronov skepticizam u osnovi bio izveden iz Montenjevog i da je samo izložen u organizovanijoj formi, što je gledište za koje se čini da ga zastupa i Grej.

Glavni izvor biografskih informacija o Šaronu i njegovom odnosu s Montenjom jeste „Eloge“ uz njegova dela koja je 1606, posle njegove smrti, objavio Gabrijel Mišel de la Rošmaje. Alfred Soman pokrenuo je ozbiljna pitanja o tačnosti tog izveštaja, zato što je izveštaj neproverljiv. Montenj ni u jednom dokumentu koji je sačuvan nikada nije pomenuo Šarona i Montenjovi prijatelji izgleda da ga nisu ni poznavali. Osim knjiga koje mu je Montenj poklonio, jedino drugo čvrsto svedočanstvo jeste da je Šaron u testamentu ostavio mnogo novca Montenjovoj sestri i njenom mužu. Nakon preispitivanja podataka, Soman tvrdi da je Šaron bio prosečan teolog bez ozbiljnog mesta u učenom svetu. On je jedino mogao dobiti zaštitu od nekonvencionalnog biskupa Kloda Dormija, a njegovi radovi postali su značajni dvadesetih godina sedamnaestog veka. Više podataka moglo bi odlučiti da li je tačna zvanična verzija ili je to Somanova sugerisana revizija.⁶⁶

Posle Montenjove smrti, Šaron se prihvatio rada na dva obimna dela. Godine 1594. u Bordou se pojavio njegov teološki opus *Les Trois Véritez*^b; bio je to napad na ateiste, pagane, Jevreje, muhamedance i, pre svega, na kalviniste. Glavninu tog dela čini odgovor protestantu Diplesi-Morneu. Sledeće godine, pošto se pojavio odgovor na njega, Šaron je objavio znatno prošireno izdanje. Drugi rad, njegov filozofski opus *La Sagesse*, pojavio se 1601; ta knjiga u velikoj meri proističe iz Montenjovih *Ogleda*. Šaron je umro 1603. dok je pripremao revidiranu i ponešto ublaženu verziju dela *La Sagesse*. Njegovi filozofski i teološki protivnici upustili su se u tešku borbu kako bi sprečili ponovno objavljivanje, ali tome uprkos, 1604. se pojavilo prošireno izdanje, a posle su sledila i mnoga druga početkom sedamnaestog veka.⁶⁷

⁶⁶ Alfred Soman, „Pierre Charron: A Revaluation“, *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 32 (1970), str. 57–79.

⁶⁷ Videti, na primer, veliki broj izdanja navedenih u štampanom katalogu francuske Nacionalne biblioteke. Taj spisak ni u kom slučaju nije potpun. Fajarovo izdanje dela *De la Sagesse* (koje uključuje i *Petit Traicté*)

Delo *Les Trois Véritez* zamišljeno je, pre svega, kao kontra-reformatorska rasprava protiv kalvinizma; no, da bi izvršio pripreme za glavnu scenu, Šaron je razmatrao prvu istinu – da Bog postoji. Tu je izložio „Raspravu o saznanju Boga“, u kojoj je povezo Montenjev fideizam s tradicijom negativnih teologa. Tvrdio je da su božja egzistencija i njegova priroda nesaznatljivi zbog „naše slabosti i veličine Boga“.⁶⁸ Beskonačnost Boga prevazilazi svaku mogućnost saznanja, jer znati nešto znači odrediti ga, ograničiti ga, a Bog je s onu stranu svih ograničenja. Najveći teolozi i filozofi o Bogu znaju ni manje ni više nego što to zna najskromniji zanatlija.⁶⁹ Čak i da Bog nije beskonačan, slabost čoveka jeste takva da ga ni tada ne bi mogao spoznati. Ukratko, Šaron je pomenuo neke uobičajene razloge, uglavnom dobijene iz promenljive istorije ljudskih nazora, koji bacaju sumnju na našu sposobnost da znamo išta prirodno ili natprirodno, a potom je izjavio: „O, bedo i bezvrednosti, koja je čovek i sve njegovo znanje, o, budalasta i sumanutu pretpostavko, da se misli da se zna Bog.“⁷⁰ Jedini moguć način za spoznaju Boga jeste znati ga na negativan način, znati šta on nije.⁷¹ Pozitivno znanje, „istinsko znanje Boga jeste potpuno neznanje šta je on. Pristup Bogu

objavljeno je u seriji „Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française“. Prednost tog izdanja jeste što ponavlja drugo parisko izdanje iz 1604, ali ukazujući na promene u odnosu na prvo bordosko izdanje iz 1601. koje je priredio sam Šaron (tako da čitalac može da uporedi dva izdanja i da vidi kakve su promene unete). Bibliografija izdanja Šaronovih dela *Les Trois Véritez* i *La Sagesse* pojavljuje se kao dodatak zborniku radova o njemu: Vittorio Dini, Domenico Taranto (prir.), *La Sagesse Moderna: Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Napoli 1987, dzt. 419–435. Radovi Pjera Šarona ponovo su štampani; videti *L'œuvre de Pierre Charron, 1541–1603: Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, prir. Christian Belin, Paris 1995.

⁶⁸ Pierre Charron, *Les Trois Véritez*, Paris 1595, 17.

⁶⁹ *Isto*, str. 19–20.

⁷⁰ Charron, *Les Trois Véritez*, Paris 1635, 15, u *Toutes les Œuvres de Pierre Charron*, Paris 1635.

⁷¹ *Isto*, str. 18.

znači biti svestan svetlosti do koje se ne može dopreti i biti time apsorbovan“.⁷²

Jednom kada je tvrdnju negativne teologije da je Bog nepoznatljiv zato što je beskonačan spojio sa skeptičkom tvrdnjom da je Bog nepoznatljiv zbog čovekove nesposobnosti da išta zna, Šaron je iskoristio taj dvogubi fideizam da se obruši na ateiste.⁷³ Njihovo svedočanstvo da Bog ne postoji počiva na definicijama Boga iz kojih su izvedeni apsurdni zaključci. Njihove definicije, međutim, naprosto su primeri ljudskih pretpostavki, premeravanja Boga ljudskim aršinima. Njihovi su zaključci bezvredni, pošto ateisti ne mogu znati i pošto ne znaju o čemu govore.⁷⁴

Ostatak dela *Les Trois Véritez* tipična je kontrareformatorska rasprava u kojoj, na svoj dosadan način, Šaron pokušava da pokaže da se mora verovati da Bog postoji, da je hrišćanstvo istinita religija i da je Katolička crkva istinska crkva. Argument je primarno negativan budući da pokazuje nerazumnost drugih gledišta u svetlu istorijskog svedočanstva, kao što su čuda i proročanstva. Glavni negativni napad usmeren je protiv kalvinista i u njemu se tvrdi da se izvan crkve ne može pronaći religijska istina, da se ne može potvrditi nikakvo čitanje Pisma i da se samo u prihvatanju crkvenog autoriteta može pronaći nekakvo jedinstveno merilo vere. Odbačene su predložene alternative oličene u unutarljivoj svetlosti i Pismu; prvo zato što je privatno, nejasno i neizvesno, a drugo zato što je smisao Pisma neodređen ukoliko ga ne tumači crkva. Pismo je tek skup reči čiji pravi smisao može naslutiti samo istinski sudija – crkva.⁷⁵ Šaron zaključuje opomenom upućenom šizmaticima u kojoj ih optužuje za „neodrživ ponos“ i za „isuviše veliko nagađa-

⁷² Charron, *Trois Véritez*, Paris 1595, 26.

⁷³ Sekst Empirik nabrojan je među ateistima kao „Sextus Empyricus, grand professeur du Pyrrhonisme“. *Isto*, str. 67 (str. 67 greškom je paginirana kao 76).

⁷⁴ *Isto*, str. 67–70.

⁷⁵ *Isto*, knj. 3, pos. str. 215–249, 280, 306.

nje", za sud da je religijska tradicija toliko vekova grešila i da je treba zameniti nekom drugom.⁷⁶ Sumnjajući u katolicizam, kalvinisti imaju drskosti da od svojih sopstvenih slabih, mizer-nih duhovnih sposobnosti naprave kriterijum religijske istine. Kalvinizam je za Šarona najopasnija forma dogmatizma zato što pokušava da od čoveka napravi meru najvažnijih stvari i zato što insistira da ljudska merila moraju biti u prednosti pred svim ostalim. Bez izvesnosti koju pruža crkva svojim autorite-tom i tradicijom, čovek bi zapao u potpunu sumnju, zato što čovekova vlastita slabost kada nije podržana ničim drugim prirodno rađa skepticizam. Prema tome, razaranjem jedinog čvrstog temelja religijske istine koji imamo, kalvinisti dovode do toga da religija počiva na ljudskom prosuđivanju koje je uvek sumnjivo i ostavlja nas bez ikakve izvesnosti.⁷⁷

Podležea teorija tog katolicizma koji je zasnovan jedino na kompletnom skepticizmu mnogo je eksplicitnija u Šaronovom filozofskom spisu *La Sagesse*, kao i u njegovoj odbrani tog spisa *Le petit traicté de la Sagesse*. Glavna tema tih radova jeste da čovek nije sposoban da otkrije nikakvu istinu osim objavom i, imajući to u vidu, naš moralni život, osim kada je vođen božan-skom svetlošću, treba da bude zasnovan na sleđenju prirode. Ta Šaronova rasprava tek je nešto malo više od bolje organizo-vane Montenjove *Apologije*. Postavljajući je tako, Šaron među prvima na modernom jeziku izlaže jedan filozofski rad. Uz to, zato što je teoriju morala razvio odvojeno od religijskih razma-tranja, Šaronov rad predstavlja važan korak u razdvajanju etike kao filozofske discipline nezavisne od religije. Šaronova etika bila je zasnovana na stoičkim elementima.

Argumentacija u delu *La Sagesse* započinje stavom da „istinsko saznanje i istinsko izučavanje čoveka jeste čovek“⁷⁸

⁷⁶ *Isto*, str. 552–558.

⁷⁷ *Isto*, str. 554–558.

⁷⁸ Pierre Charron, *La Sagesse*, in *Toutes les œuvres de Pierre Charron*, Paris 1635, 1. (Svaki rad u ovom tomu ima posebnu paginaciju.) Za Šarona, videti Christian Belin, *L'Oeuvre de Pierre Charron*, Paris 1995; zbornik čla-

i da čoveka razumevanje na poprilično iznenađujući način vodi saznanju Boga. Deo tog tipa samospoznaje dolazi od ispitivanja ljudskih sposobnosti, pre svega čula, zato što sholastičari uče da sve saznanje dolazi putem čula. Šaron, potom, razvija Montenjovu kritiku čulnog saznanja, pokazujući da možda nemamo sva čula potrebna za saznanje, da postoje čulne iluzije, da naše čulno iskustvo varira pod različitim okolnostima unutar nas i u spoljnom svetu. Dakle, nemamo načina da kažemo koji su oseti verodostojni a koji nisu; i tako, nemamo način da zadobijemo nikakve pouzdane podatke pomoću čula.⁷⁹

Naše racionalne sposobnosti takođe su nepouzdana. (Najveći deo argumentacije za svoju tezu Šaron usmerava protiv Aristotelove teorije saznanja, pokazujući da je, ako na raspolaganju ima samo čulne podatke, naš razum primoran da bude nepouzdan baš kao i njihov izvor.) Takođe, čak i navodno racionalni ljudi ne slažu se u svemu; zapravo, nema prosuđivanja koje je načinio čovek a kome se ne mogu suprotstaviti „dobri“ razlozi. Nemamo merila niti kriterijume koji bi nam omogućili da razlikujemo istinu od lažnosti. Uglavnom verujemo pomoću strasti ili pritiska većine. Osim toga, veliki racionalni duhovi postigli su malo šta osim opravdavanja jeretičkih mnenja ili odbacivanja prethodnih gledišta (kao što su Kopernik i Paracelzus učinili). I tako, mogli bismo se, takođe, suočiti s činjenicom da smo, uprkos svoj našoj navodnoj racionalnosti, tek zveri, i to ne preterano upečatljive. Umesto potrage za istinom, trebalo bi da prihvatimo Montenjov moto da „nema prvih principa za ljude osim ako im ih božanstvo nije objavilo: sve ostalo nije ništa više do sanja i dim“.⁸⁰

naka o Šaronovom delu *Sagesse* u Dini, Taranto (priv.), *Sagezza Moderna*; Michel Adam, *Etudes sur Pierre Charron*, Bordeaux 1991; Renée Kogel, *Pierre Charron*, Geneva 1972; Françoise Kaye, *Charron et Montaigne: Du plagiat à l'originalité*, Ottawa 1982.

⁷⁹ Charron, *La Sagesse*, knj. 1, pogl. 10, str. 35–39.

⁸⁰ *Isto*, knj. 1, pogl. 13–40. Citat se nalazi na str. 144.

U drugoj knjizi dela *La Sagesse*, Šaron je izložio svoj *discours de la méthode*, način da se greška izbegne i način da se pro-nađe istina ako su ljudske duhovne sposobnosti tako slabe i nepouzdana. Sva pitanja treba da istražujemo slobodno i hladne glave; držati predrasude i emocije dalje od odlučivanja; razvijati univerzalnost duha i odbacivati svako rešenje koje je imalo sumnjivo.⁸¹ To skeptičko držanje „više služi pobožnosti, religiji i božanskoj svrsi nego išta drugo“,⁸² učeći nas da ispraznimo sebe od svih mnenja i da duše pripremimo za Boga. Kad neko primeni šaronovsku metodu sistematske sumnje, sve do temeljnog čišćenja duha od svih sumnjivih gledišta, tada može sebe predstaviti pred Bogom „čistog, golog i spremnog“. ⁸³ Na toj tački može se primiti objava, da bude prihvaćena samo verom. Prednost ovakvog pironističkog vežbanja jeste da „akademikar ili pironičar nikad neće biti jeretik“. ⁸⁴ Pošto je posledica metode sumnje uklanjanje *svih* gledišta, onaj koji je sprovodi ne može imati pogrešna uverenja. Jedina gledišta koja može imati jesu ona koja je Bog odabrao da mu nametne. (Ako neko sugerise da, sem što nema nepravovernih gledišta, šaronovski pironičar lako može da nema nikakva gledišta i da završi kao jedan *indifferent* a ne kao hrišćanin, Šaron odgovara da to nije pitanje izbora; ako bi mu bilo po volji, Bog bi nametnuo odluku.)⁸⁵

Očistivši se od svih uverenja, skeptički mudrac živi odvoje-no od božjih zapovesti, po jednom *morale provisoire*, u skladu s prirodom. Ta prirodna moralnost može da stvori otmenog divljaka, ali ne može da napravi jedno savršeno ljudsko biće.

⁸¹ Isto, knj. 2, pogl. 1–2, str. 10–32. Videti i Sabrié, *Humanisme au rationalisme*, pogl. 12, pos. str. 303–319; R. H. Popkin, „Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt“, *Journal of Philosophy* 51 (1954), str. 832.

⁸² Charron, *La Sagesse*, knj. 2, pogl. 2, str. 21.

⁸³ Isto, knj. 2, pogl. 2, str. 22.

⁸⁴ Isto.

⁸⁵ Isto; i Charron, *Traicté de Sagesse: Toutes les Œuvres de Pierre Charron*, Paris 1635, 225. (Taj je rad poznat i kao *Petit Traicté de Sagesse*.)

božja milost je neophodna za dostizanje potpune vrline. Bez te pomoći, međutim, najbolje što u našem neznanju možemo učiniti jeste da odbacimo svako navodno znanje i da sledimo prirodu. Iako nedovoljan da nam obezbedi spasenje, taj nas program bar priprema za božansku pomoć. Dok nam ta pomoć ne stigne, najbolje što možemo jeste da budemo skeptični i prirodni.⁸⁶

Otud, prema Šaronovom stanovištu, pironizam obezbeđuje intelektualnu osnovu za fideizam. Uverenost da čovek, koristeći sopstvene sposobnosti, nije sposoban ništa da spozna sa izvesnošću, oslobađa od svih lažnih i sumnjivih gledišta. Potom, za razliku od kartezijanskog uvida *cogito, ergo sum*, uvida koji je otkriven u duhu i koji je oborio svaku neizvesnost, akt milosti pruža svu osnovu za sigurno znanje. Onoliko dugo koliko je Bog aktivan, pružajući objavljenu istinu, čovek je spasen u svom potpunom prirodnom neznanju. Mogu se odbaciti sve racionalne podrške u potrazi za izvesnošću i čekati one s neba. Ako se prihvati gledište, koje je Šaron očigledno prihvatio, da Bog preko Katoličke crkve pruža kontinuiranu objavu, može se potkopati temelj svakog svedočanstva i sva merila upotrebljena za opravdanje merila vere a da se sama vera nikad ne izgubi.⁸⁷

Marijana K. Horovic dovela je u pitanje moje tumačenje Šaronovog gledišta o izvoru mudrosti.⁸⁸ Ona je insistirala na tome da pažljiva tekstualna analiza pokazuje da je Šaron bio novostoičnik. Mislili smo da bismo se složili da je Šaron bio vrlo eklektičan. Naveliko je pozajmljivao od Montenja, ali i od Di Vera i drugih klasičnih i onovremenih stoika. Mnogi pisci tog perioda, kako je pokojni Žilijen-Ejmar d'Anžer⁸⁹ ukazao, koristili su

⁸⁶ Charron, *Traicté de Sagesse*, str. 226.

⁸⁷ Videti Popkin, „Charron and Descartes“, str. 832–835.

⁸⁸ Maryanne Cline Horowitz, „Pierre Charron's View of the Source of Wisdom“, *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), str. 443–457.

⁸⁹ Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), „Le stoicisme en France dans la première moitié du XVII^e siècle; les origines 1575–1616“, *Etudes franciscaines*, nouv. sér. 11 (decembar 1951), str. 389–410.

stoičke ideje i materijale. No ono što je smatrano Šaronovom porukom bio je hrišćanski pironizam. (Svedočanstvo zašto je promenio neke delove ne ukazuje na to da je pokušavao da promeni svoja gledišta već na brigu da njegova knjiga bude prihvaćena.)⁹⁰

Kako ću ubrzo pokazati, Šaronov potpuni hrišćanski pironizam uziman je kao dvosekli mač. Mnoge francuske kontra-reformatorske vođe videle su ga kao jednu idealnu filozofsku osnovu za svoje stanovište *vis-à-vis* kalvinista.⁹¹ Drugi su u Šaronovoj argumentaciji videli podmuklo propadanje svih ve-rovanja, prirodnih i natprirodnih. Jednom doveden do sumnje, skeptik će nastaviti do tačke na kojoj će sumnjati u sve, pa čak i u hrišćanske istine, sve dok ne postane libertin, i generaciju kasnije, spinozista. Dakle, antišaronovci su njegov rad mogli videti samo kao „brevijar libertinâ“.⁹² Ovakvo je tumačenje ponudio Tulio Gregori u delu *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, gde je Šarona predstavio kao da je ovaj na početku tradicije koja vrhuni sredinom osamnaestog veka u delu *Theophrastus redivivus*.⁹³ Sam Šaron možda jeste bio iskreni fideista, a ne „potajni ateista“.⁹⁴ Na to ukazuju bar njegova

⁹⁰ Alfred Soman, „Methodology in the History of Ideas: The Case of Pierre Charron“, *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), str. 495–501; odgovor Maryanne Cline Horowitz, „Complementary Methodologies in the History of Ideas“, isti broj, str. 501–509. Videti i L. Auvray, „Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de la Rochemaillet“, *Revue d'histoire littéraire de la France* 1 (1894), str. 308–329.

⁹¹ Kardinal Diperon, biskup Klod Dormi i Sen-Siran (Diveržije), jansenistički vođa, odobravali su Šaronovu teologiju (iako ponekad s rezervama). O tome ćemo raspravljati u sledećem poglavlju.

⁹² Tako ga je video i isusovac otac Fransoa Garas, kojeg ćemo razmatrati u šestom poglavlju. Neke kritike Šarona obradio je Henri Bremond, „La Folle ‘Sagesse’ de Pierre Charron“, *Le Correspondant* 252 (1913), str. 357–364.

⁹³ Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris 2000, 44.

⁹⁴ O problemu vrednovanja Šarona, videti moj članak u *Encyclopaedia Britannica*, 15. izdanje, treći tom (Chicago 1986), str. 131. Žan Šaron argumentisao je u prilog iskrenosti i pravovernosti gledišta Pjera Šarona u svom delu

duga teološka karijera i pobožni *Discours Chrétien*. No, ma koja da su bila njegova lična gledišta, Šaronov je uticaj bio po veličini odmah iza Montenjovog, kako na avangardne francuske intelektualce sedamnaestog veka tako i na pravoverne teologe onog vremena. Oni koji su pokušavali da ga žigošu u ranom sedamnaestom veku naići će na najneobičnije savezništvo moćnih branilaca koje je čuvalo sećanje na oca Pjera Šarona.⁹⁵

Još jedan rani Montenjov učenik bio je Žan-Pjer Kami (1584–1654) koji je sa osamnaest godina postao doktor prava, sveštenik nekoliko godina kasnije i biskup Beleja sa dvadeset pet. Postao je sekretar svetog Franje Saleškog i proveo je veliki deo života pišući pastoralne pripovetke i kritikujući manastirske redove. Njegovo najfilozofskije delo *Essay sceptique* pisano je pre njegovog religioznog života, kada mu je bilo samo devetnaest godina. Iako mu je kasnije bilo neugodno zbog njegovog lakog stila, taj rad sadrži Kamijevu osnovnu fideističku tačku gledanja. I pored toga što je kasnije došao do osude Montenjovog stila i književne forme, nikad nije odustao od Montenjovih ideja, pa je čak i branio svog mentora od optužbi za ateizam.⁹⁶

Esej je napisan „u vreme kada sam bio pod utiskom kupovine Seksta Empirika“.⁹⁷ Bio je to prilično nov pokušaj da

The „Wisdom“ of Pierre Charron: An Original and Orthodox Code of Morality, University of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, no. 34, Chapel Hill 1961. I ja sam to u nekim detaljima razmotrio u prikazu dela *The Renaissance Idea of Wisdom*, Eugena F. Rajsa juniora, [Eugene F. Rice Jr.] *Renaissance News* 12 (1959), str. 265–269.

⁹⁵ Videti poglavlje 4 i raspravu o *l'affaire Garasse* u poglavlju 6.

⁹⁶ Za Kamija, videti Boase, *The Fortunes of Montaigne*, str. 114–134 (odbrana Montenja protiv optužbi za ateizam obrađena je na str. 120); Villey, *Montaigne devant la postérité*, str. 185–234; Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien: Les „diversités“ de J. P. Camus (1609–1618)*, bez mesta izdanja, 1952. Bejlov članak o Kamiju sadrži i zabavan anegdotski materijal.

⁹⁷ Jean-Pierre Camus, „Essay Sceptique“, u *Les diversitez de Messire Jean-Pierre Camus, Evesque & Seigneur de Bellay, Prince de l'Empire*, tom. 4, Paris 1610, knj. 15, pogl. 3, str. 187v.

se postigne pironističko uzdržavanje od suđenja kako bi se pripremilo za istinsku veru. Kako je Pjer Vile ukazao, „strah od protestantskog racionalizma nalazi se u osnovi Kamijevog skepticizma“.⁹⁸ Dakle, podrivajući ljudske racionalne pretenzije, on je unapredio fideističku odbranu katolicizma.

Izlaganje argumenata za skepticizam kod Kamija jeste jedinstveno, iako je, kao što će još on prvi priznati, sadržaj „bio tek puki sažetak Seksta Empirika“, a stil imitacija Montenjovog.⁹⁹ Umesto da tumara kroz različite teme pironističke filozofije, kao Montenj, ili da ih sakuplja u bateriju argumenata primarno usmerenih protiv aristotelizma, kao što je to činio Šaron, Kami je stvorio kolosalnu strukturu hegelovske teze, antiteze i sinteze. Teza je Akademijin skepticizam, da se ništa ne može spoznati; antiteza je dogmatizam, nešto se može spoznati; sinteza je „skeptička indiferentnost“, pironističko uzdržavanje od suđenja.

Najveći deo rada, njegovih trista stranica, posvećeno je tezi. Posle opšteg napada na osnove ljudskog saznanja, posebno čulnog, koristeći poznate Sekstove i Montenjove argumente, Kami se ustremio na pojedinačna uporišta dogmatizma, na različite nauke. Razmatrajući svaku nauku ponaosob, Kami je pokušavao da pokaže da postoje teorijske poteškoće koje čine nemogućim da se stekne ikakvo izvesno znanje, da postoje nerešivi praktični problemi i dovoljni razlozi za svaku pojedinačnu sumnju, da nauka o kojoj je reč ima ikakvu vrednost. Rasprava širokog spektra pokriva, pored ostalog, astronomiju, fiziku, matematiku, logiku, pravo, astrologiju, politiku, ekonomiju, istoriju, pesništvo, gramatiku i muziku. (Još jednom je prizvan Kopernik da bi se pokazalo da neki ljudi negiraju čak i najprihvaćenije prve principe.)¹⁰⁰ Materijal koji je upotrebljen varira od Sekstovih argumenata i Montenjovih anegdota do različitih zapažanja iz onovremenih nauka.

⁹⁸ Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, str 202.

⁹⁹ Camus, „*Essay Sceptique*“, str. 368r, 189r.

¹⁰⁰ *Isto*, str. 190r–335v. Kopernik je pomenut na str. 268r i 319v.

Posle razvijanja teze, na pedeset stranica učinjen je bezvoljan pokušaj da se odbrani antiteza, to jest da se pokaže da postoji naučno saznanje. Priznato je da je prethodna salva primedaba na mestu, ali da nije odlučujuća. Uložen je izvestan napor da se izloži Aristotelova teorija saznanja i njegovo objašnjenje čulnih grešaka i iluzija. Opšta je tema da, čak i ako su nauke pune problematičnih tvrdnji, postoje naučne istine u koje čovek zdrave pameti ne sumnja, da je vatra vrela, da postoji svet, da su dva i dva četiri i tako dalje.¹⁰¹

Potom se Kami okreće sintezi, pironizmu, smatrajući da on proizlazi iz prethodna dva dela njegovog *Ogleda*. Na dvadeset pet stranica, on ukratko skicira prirodu potpunog skepticizma i osnovne argumente na kojima je zasnovan: problem kriterijuma, nepouzdanost naših čula i neslaganja dogmatičara. Posle toga, Kami pokazuje pironističko gledište o različitim naukama i zatim kaže da neće ponavljati sve detalje iz prvog dela, sugerišući da je, ako nekog interesuje, čitao Seksta Empirika.¹⁰² (Upravo je bilo ponovo objavljeno izdanje *Osnova pironizma* iz 1569. godine.)¹⁰³

U celom *Ogledu* konstantno odjekuje fideistička nota, objavljujući da je najbolja vera ona bez razuma pošto nije izgrađena na nekom nesigurnom temelju koji bi neki novi Arhimed lako mogao srušiti. Jedine istine koje čovek zna jesu one koje je Bog izvolio da nam objavi, a „sve ostalo nije ništa do sanje, vetar, dim, mnjenje“.¹⁰⁴ Treba da se uzdržimo od suđenja i da s poniznošću prihvatimo objavu. „Stara vera“ jedina je naša osnova; ona nas ne može odvesti na krivi put jer dolazi od Boga. Oni koji odbijaju da prihvate taj katolički fideizam i pokušavaju da razviju racionalni put do vere proizvode samo greške, jeresi i protestantske teorije. To su plodovi čovekove tašte

¹⁰¹ *Isto*, str. 336r–360r.

¹⁰² *Isto*, str. 360r–370v. Komentar o Sekstu nalazi se na str. 368r.

¹⁰³ Videti pogl. 2, str. 26 u ovoj knjizi.

¹⁰⁴ Camus, „*Essay Sceptique*“, str. 254r. Videti i str. 224r–226r, 244v, 278r.

pretenzije na to da njegov razum može naći istinu. Rešenje za čovekove probleme jeste razvijanje pironističkog uzdržavanja od suđenja, što nas dovodi do Boga na osnovu toga što smo, prepoznajući vlastite slabosti, spremni da verujemo u ono što nam Bog kaže.¹⁰⁵

Iako je bio važna ličnost u sedamnaestom veku, a njegovi radovi često preštampani, čini se da Kami nije mnogo uticao na narastajuću plimu pironizma onog vremena. On predstavlja pravoverno prihvatanje hrišćanskog pironizma, ali njegov je rad imao malu ili nikakvu ulogu u *la crise pyrrhonienne* tog doba. Montenj, Šaron i Sekst bili su ti koji su potkopali sigurnost filozofa, koji su poslužili kao inspiracija i izvor za skeptike i zbog kojih su se vodile bitke protiv skeptičke pretnje. Čak i Bejl, uvek u potrazi za skeptičkim herojima, pamtio je Kamija zbog doskočica protiv kaluđera, a ne zbog njegovog izlaganja pironizma u formi dijalektike.¹⁰⁶

Novi pironizam Montenja i njegovih učenika, obučeni u fideističko odelo, imaće ogromne posledice na intelektualni svet, u teologiji, u naukama i u pseudonaukama. U nastavku ću ukazati na te uticaje, pre ispitivanja *nouveaux pyrrhoniens* u njihovoj slavi intelektualne avangarde Francuske.

¹⁰⁵ Isto, str. 274v, 278r, 335v. Videti i Boase, *The Fortunes of Montaigne*, str. 126–127.

¹⁰⁶ Videti Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, članak „Camus“. U Stäudlin, *Geschichte des Skepticismus*, iako je Šaron naširoko obrađivan, uopšte nije raspravljano o Kamiju u poglavlju „Von Montaigne bis la Mothe le Vayer“.

4

Uticaj novog pironizma

Uticaj oživljenog antičkog pironizma bio je primetan u nekoliko oblasti intelektualnog interesovanja u kasnom šesnaestom i ranom sedamnaestom veku.

Čarls Šmit pokazao je da su se pironističke teme pojavile u pitanjima o kojima je raspravljano na Oksfordu.¹ Vilijam Hamlin pronašao je druge tragove pironističkih tema u raspravama tog vremena. Takođe je pronašao i nekoliko kopija prva dva latinska izdanja Seksta u engleskim bibliotekama od kasnih sedamdesetih godina šesnaestog veka pa nadalje.² Kao tipičan primer šta se događalo s mladim čitaocima teksta na početku sedamnaestog veka, može poslužiti slučaj Džozefa Mida (1586–1638). On je bio na kembričkom Hristovom koldžu od 1602. do 1610. Znamo da je 1603. mladi Mid na studentskom stolu nabasao na otvoreni primerak Seksta Empirika.

¹ Charles B. Schmitt, „Philosophy and Science in Sixteenth-Century Universities: Some Preliminary Comments“. u J. E. Murdoch, E. D. Sylla (prir.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht 1975, 501.

² William Hamlin, „A Lost Translation Found? An Edition of *The Sceptick* (c. 1590) Based on the Extant Manuscripts“, *English Literary Renaissance* 31, no. 1 (2001). U knjizi koja će se uskoro pojaviti, Hemlin navodi spisak kopija dva latinska primerka Seksta koja su se nalazila u britanskim bibliotekama u ono doba (oko 1580–1620). Radni naslov njegove knjige jeste *Lūde prirode: skepticizam i engleska renesansna tragedija* [knjiga se pojavila pod naslovom *Tragedy and Scepticism in Shakespeare's England*, Palgrave, Macmillan, 2005].

Kada ga je pogledao, njegov se intelektualni svet odjednom srušio i iskusio je skeptičku krizu. Potom je pokušao da osnovu za izvesnost pronade u različitim studijama koje su se nudile na univerzitetu. Izučavao je filologiju, istoriju, matematiku, fiziku, botaniku, anatomiju, astrologiju, pa čak i egiptologiju (ma šta to bilo u ono vreme). Uprkos svoj toj učenosti, „njegovo filozofsko razumevanje vodilo ga je pironizmu“. Nije mogao prihvatiti mogućnost da duh možda ne zna stvarnost i da se možda bavi samo varljivim idejama o spoljnom svetu.³

Mladi je Mid naporom volje sebe spasao iz lavirinta totalnog pironizma, prvo pokušavajući da pronade istinu u fizici, a potom okrenuvši se izučavanju tekstova iz Biblije o Hristovom Hiljadugodišnjem carstvu. Mid je postao profesor grčkog na Kembriđu i njegovo remek-delo *Ključ za Apokalipsu* načinilo je od njega vodeću ličnost milenarističke misli sve do duboko u devetnaesti vek.⁴

Midov slučaj, koji verovatno nije jedinstven, pokazuje kako je pironizam trijumfovao nad prihvaćenim gledištima s početka sedamnaestog veka. Možda je najznačajniji uticaj imao na teološke bitke tog perioda gde su se argumenti i gledišta grčkog skepticizma pokazali najkorisniji. Pironistički arsenal pokazao se kao izvanredan izvor municije za pustošenje protivničkih redova, kao i osnova za fideističku teoriju kojom će se opravdavati stanovište francuskih kontrareformatora.

Dijalektička upotreba pironizma, stara i nova, bila je tipizirana u izveštaju o velikom engleskom protestantskom polemičaru Vilijamu Čilingvortu (1602–1644). Čilingvort je prešao iz katolicizma u protestantizam, a zatim u anglikanizam, oba puta zbog snage argumenata koji su pokazivali da svaka od tih teologija vodi totalnoj nesigurnosti u vezi s religijskim stvarima. U svom delu o životu dr Čilingvorta, Obri nam kaže:

³ Joseph Mede, *The Author's Life*, u *The Works of Joseph Mede, B.D.*, London 1672, 11.

⁴ Mede, *Works, Clavis & Commentationes Apocalypticae*, u *Works*, str. iii.

Moj tutor M. Braun kazao mi je da dr Čilingvort nije mnogo studirao, ali kada je to činio, onda bi za kratko vreme mnogo uradio. Bio je izuzetno oduševljen Sekstom Empirikem. Šetao je gajem oko Koledža duboko u mislima, i kada bi sreo nekog glupana ili koga drugog, raspravljao bi i prepirao se s njim. Pripremao je sebe, tako, unapred za takve susrete. Uvek bi bio za raspravu, kao i moj tutor. Mislim da je to bilo epidemijsko zlo tog vremena, za koje mislim da je sad izašlo iz mode kao nepri-
stojno i detinjasto.⁵

Upotreba pironizma kao oružja u raspravama odražava se u Čilingvortovim radovima kao, na primer, u obrascu argumentacije koja je korišćena u njegovom delu *Discourses*.⁶ Čilingvort, kome je nadbiskup Vilijam Laud bio kum, postao je teolog za umereni krug Grand Tju [Grand Tew]. Njegova knjiga *Religija protestanata* pokušala je da ponudi modifikovani skeptički pristup mnogim teološkim temama i pozivanje na zdrav razum kao način za postizanje ograničene izvesnosti u stvarima religije.⁷

Pošto je ovladao porukom Seksta Empirika i video kako skeptička umovanja podrivaju potragu za izvesnošću i kod katolika i kod protestanata, vratio se protestantskom stadiu i pokušao da opravda to stanovište u kategorijama one vrste verovatnoće koja je izgrađena na prihvatanju krajnjeg pironizma. To umereno gledište u odnosu na religijsko znanje, ponešto nalik Kasteliovom, igraće važnu ulogu u razvitku osnove za kvaziempirijsku filozofiju različitih anglikanskih teologa kao što su Džon Vilkins ili Džon Tilotson.

⁵ John Aubrey, „*Brief Lives*“, chiefly of *Contemporaries*, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696, priredio Andrew Clark, Oxford 1898, tom 1, str. 173.

⁶ William Chillingworth, *Additional Discourses of Mr. Chillingworth, never before Printed*, London 1704.

⁷ Videti Henry G. Van Leeuwen, *The Problem of Certainty 1630–1690*, pogl. 2, str. 15–32, The Hague 1970; Martin I. J. Griffin Jr., *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, Leiden 1992.

Čilingvort je video da su katolici tražili jedan tip izvesnosti, nepogrešivo saznanje, kao osnovu za religiju, i da je takva izvesnost nedostižna ne samo u ovoj oblasti već i u svakoj drugoj. No jednom kada se to sagleda, zaključak nije potpuna sumnja o svim stvarima već pre prihvatanje nižeg stupnja svedočanstva, moralne izvesnosti. Čula nas mogu ponekad varati, naše umovanje može ponekad grešiti, naši sudovi mogu ne biti nepogrešivi i možemo ne biti sposobni da pronademo demonstrativnu osnovu za ono što znamo, ali, isto tako, imamo dovoljna jamstva tako da možemo iskoristiti informacije koje posedujemo da bismo obrazovali smislene i moralno izvesne sudove.⁸ Onaj ko hoće više izvesnosti od toga budala je. „Jer, on kao da je nerazuman učitelj koji traži jače pristajanje na svoje zaključke nego što to njegovi argumenti zaslužuju; poimam (ga) kao drskog i nedisciplinovanog učenjaka koji želi jače argumente za zaključak od onih koje sama ta stvar može ponuditi.“⁹ Kada se jednom uvidi da se nikakva nepogrešiva ili matematička izvesnost ne može naći u stvarima nauke i religije, onda više nema uzdržavanja od suđenja, već se, umesto toga, nastavlja suđenje o problemima u skladu sa stupnjem sigurnosti koji može biti postignut.

Ta Čilingvortova teorija sadrži seme duge tradicije koja će se kasnije u sedamnaestom veku u Engleskoj razviti kao zdravorazumsko, praktično rešenje za skeptičku krizu.¹⁰ Njegov je

⁸ William Chillingworth, *The Religion of the Protestants, A Safe Way to Salvation*, u *The Works of William Chillingworth*, London 1704, 108. „Jer moje me čulo možda ponekad može varati, a ipak, dovoljno sam siguran u to da vidim ono što vidim i da osećam ono što osećam. Naše sudije nisu nepogrešive u svojim prosuđivanjima, ali su, ipak, dovoljno sigurne da sude ispravno i da postupaju u skladu s navedenim svedočanstvom kada lopova ili ubicu osuđuju na vešala. Putnik nije uvek siguran u svoj put već često greši; sledi li iz toga da ne može biti siguran da mu je Čering kros na desnoj strani na putu od Tempa do Vajthola?“

⁹ *Isto*, predgovor, druga stranica.

¹⁰ Ima mnogo sličnosti s Čilingvortovim gledištima u delima Džona Tilotsona *The Rule of Faith*, Džona Vilkinsa *Of the Principles and Duties of Natural Religion* i Džozefa Glenvila *Essays on Several Important Subjects in*

uticaj trajao sve do devetnaestog veka, do kada je njegova knjiga još preštampana. On je utro put engleskim latitudinarističkim skeptičkim misliocima koje ću kasnije razmatrati, biskupu Džonu Vilkinsu i prečasnom Džozefu Glenvilu.¹¹ U doba kontroverzi, lako se može zamisliti kako se dobro mogao upotrebiti stil rasprave koji su ponudili Sekst i njegovi novi sledbenici.

Upotreba pironizma i kao sredstva za uništenje teološkog protivnika i kao odbrane sopstvene vere, pojavljuje se u spisima nekih glavnih aktera kontrareformacije u Francuskoj. Otprilike dvadeset pet godina posle Sabora u Trentu izgleda da je došlo do saveza između kontrareformatora i *nouveaux pyrrhoniens*, saveza koji je bio usmeren na uništenje kalvinizma kao intelektualne snage u Francuskoj. Ta *entente cordiale* bez sumnje je imala uspeha zahvaljujući činjenici da su tokom tog perioda dominantna gledišta u katoličkoj teologiji u Francuskoj bila pre svega negativna i avgustinovska; ona su bila protiv sholasticizma, racionalizma i kalvinizma, a ne za nekakvu sistematsku i koherentnu odbranu vere.¹² Bilo je, naravno, i tradicionalnijih katoličkih grupa u Francuskoj, među nekim jezuitima i u drugim redovima koji izgleda da nisu sledili

Philosophy and Religion. Henry Van Leeuwen u svojoj knjizi *The Problem of Certainty*, detaljno obrađuje Čilingvortovu teoriju. Uticaj tog gledišta na englesku pravnu teoriju razmatrao je Theodore Waldman, „The Origin of the Legal Doctrine of ‘Reasonable Doubt’“, *Journal of the History of Ideas* 20 (1959), str. 299–316; up. i Robert Todd Carroll, *The Philosophy of Bishop Stillingfleet in Its Seventeenth-Century Context*, The Hague 1975.

¹¹ Videti Hugh Trevor-Roper, *Catholics, Anglicans and Puritans: Seventeenth-Century Essays*, London 1987, pogl. 4, str. 166–230. [Latitudinaristi – grupa teologa unutar anglikanske crkve koji su tražili da se dogme religije dopune principima filozofije zasnovane na razumu. Kembrički platoničari bili su latitudinaristi.]

¹² Videti Henri Busson, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933, pos. pogl. 4 i 5; Henri Gouhier, „La Crise de la Théologie au temps de Descartes“, *Revue de Théologie et de Philosophie*, ser. 3, tom 4 (1954), str. 19–54; prikaz Gujeovog članka koji je napisao Julien-Eymard (Charles) Che-sneau, *Dix-septième siècle* 28 (jul 1955), str. 295–297.

skeptička kretanja. Oni o kojima ću raspravljati uglavnom su pohađali jezuitski kolegijum u La Flešu i u Kaenu. Kao što ću pokazati, savez kontrareformatora i *nouveaux pyrrhoniens* nije bio zasnovan samo na privremenom slaganju skeptika i pravovernih katolika oko ideja već je bio i savez ličnih prijateljstava i međusobnih uvažavanja.¹³ Suzan Rosa nije se složila sa mnom u vezi s prirodom katoličkih rasprava tog vremena u Francuskoj. Naravno, bilo je različitih raspravljanja s kalvinistima. Ja naglašavam one koji su sledili put koji je izložio prvi priređivač svih Sekstovih dela Gentijan Hervet i potom opaske Šarona i katoličkih teologa koji su sledili njihove skeptičke napade i njihov fideizam. To ne znači da nije bilo drugačijih oblika katoličke apologetike, kao što su oni koje je Rosa analizirala, a koji su zasnovani na ranijoj katoličkoj tradiciji i tomističkoj filozofiji. Izgleda, međutim, da je postojao savez *nouveaux pyrrhoniens* i katoličkih teologa zahvaljujući kojem je razvijena skeptička ratna mašina da se podriju pozicije protestanata. Taj kontekst želim ovde da istražim.¹⁴

Sredinom šesnaestog veka, kalvinistički se pokret vrlo brzo širio u Francuskoj i za nekoliko godina zemlja se našla u građanskom ratu, kako vojnom tako i intelektualnom. Da bi se utvrđenja francuske misli spasla da ne padnu reformatorima u ruke, morale su se preduzeti odlučne mere. Jedna od tih mera bilo je stavljanje pironizma u službu crkve. Prvi korak u tom pravcu bilo je objavljivanje spisa Seksta Empirika na latinskom 1569. godine i to je izdanje priredio vodeći francuski katolik Gentijan Hervet, sekretar kardinala Lorene. Kao što je ranije u predgovoru pomenuto, Hervet smelo piše da će u

¹³ Ta je tema razmatrana i u R. H. Popkin, „Skepticism and the Counter-Reformation in France“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 51 (1960), str. 58–87, i u skraćenoj francuskoj verziji „Scepticisme et Contre-Réforme en France“, *Recherches et débats du centre catholique des intellectuels français* 40 (oktobar 1962), str. 151–184.

¹⁴ Videti Susan Rosa, „Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire“, *Journal of the History of Ideas* 57 (januar 1996), str. 90–92.

tom trezoru sumnji biti pronađen odgovor na kalviniste. Oni pokušavaju da teoretišu o Bogu. Uništavanjem svih ljudskih pretenzija na racionalnost preko skepticizma, Hervet je verovao da će biti uništene i kalvinističke tvrdnje. Kada se jednom uvidi taština čovekovih pokušaja da razume, postaće očigledna fideistička poruka da se Bog može spoznati jedino verom, a ne i razumom.¹⁵

Cilj koji je Hervet otvoreno priznao, iskoristiti pironizam kako bi se podrila kalvinistička teorija, a potom i odbraniti katolicizam na fideističkoj osnovi, postaće eksplicitno ili implicitno gledište mnogih glavnih bojovnika protivreformacije u Francuskoj. Prilagođavajući sebi obrazac skeptičkog argumenta, kontareformatori su konstruisali „novu ratnu mašinu“ da bi svoje protivnike sveli na „jadni skepticizam“ u kojem ne mogu biti sigurni ni u šta. Počev od velikog jezuitskog teologa Huana Maldonada, koji je ranih šezdesetih godina šesnaestog veka počeo da predaje u Parizu (Maldonado je bio Montenjov i Hervetov prijatelj i izgleda da je s njima delio neke fideističke ideje),¹⁶ razvio se jedan tip dijalektike, posebno kod jezuitskih polemičara, za podrivanje kalvinizma koji je koristio njegove

¹⁵ Gentijan Hervet, predgovor za njegovo izdanje Seksta Empirika, *Adversus mathematicos*, str. a2r–a2v.

¹⁶ Camille Aymonier, „Un Ami de Montaigne. Le Jésuite Maldonat“, u *Revue historique de Bordeaux* 28 (1935), str. 5–25; Clément Sclafert, „Montaigne et Maldonat“, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 52 (1951), str. 65–93, 129–146; o Maldonadu i Hervetu, videti Joannis Maldonati, *Opera varia theologica*, Lutetiae 1677, 2–7 i 10–15, gde su navedena dva Maldonadova pisma upućena Hervetu. Maldonado je izgleda bio u nedoumici oko nekih čudnih religioznih gledišta svog prijatelja Herveta. O Maldonadovom profesionalnom životnom putu, videti, J. M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, Paris 1856. Taj rad sadrži i interesantan tekst Maldonadovog inauguralnog nastupa u Parizu, str. 555–567, koji sadrži neka ukazivanja na fideizam. Izraz „nova ratna mašina“ je iz Verona. Videti R. H. Popkin, „Scepticism and the Counter-Reformation in France“, *Archiv für Reformations-geschichte* 51 (1960), str. 58–87. Za „beznadežni skepticizam“, videti George Berkeley, *Philosophical Works*, London 1975, 75 [Džordž Barkli, *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, preveo Radoslav V. Konstantović, BIGZ, Beograd 1977, 10].

vlastite temelje, pokretanjem niza skeptičkih problema. Taj stil argumentacije nalazi se, delom ili u celini, kod različitih pisaca koji su se ili školovali ili su podučavali u jezuitskim školama, posebno onim u Klermonu i Bordou; reč je o piscima kao što su, na primer, sveti Franja Saleški, kardinal Diperon, kardinal Belarmin, otac Gonteri i otac Veron.

Napad započinje problemom kriterijuma koji je pokrenula reformacija – pitanjem kako možemo kazati šta je merilo vere, načelo na osnovu koga se prava vera može razlikovati od lažne? Luter i Kalvin doveli su u pitanje crkveni kriterijum, pozivanje na apostolsku tradiciju, pisanu i nepisanu, na spise crkvenih otaca i na odluke papa i sabora. Ali na osnovu čega možemo kazati i da su Luter i Kalvin u pravu. Sve što nam nude jeste njihovo mišljenje da zato što crkva može da greši i zato što greši u stvarima vere katoličko merilo vere nije sigurno i nije pouzdano. No tada, kako primećuje Franja Saleški u svom delu *Controverses*, napisanom 1595, „ako crkva može da greši, o Kalvine, o Luteru, kome ću se obratiti zbog mojih teškoća? ‘Svetom pismu’, kažu oni; ali šta ću ja raditi, jadan čovek kakav sam? Jer u odnosu na samo Sveto pismo imam problem. Ne sumnjam u to da veru treba da dovedem u sklad s Pismom, jer ko još ne zna da je to reč istine? Ono što me muči jeste razumevanje Pisma”.¹⁷ Ko je taj ko će reći šta Pismo kaže? Na tom mestu postoji spor, i to ne samo između katolika i reformatora već i između Lutera, Cvinglija i Kalvina. Ako crkva greši, zašto se pre okrenuti jednoj ličnosti nego nekoj drugoj da bi se pronašlo merilo vere? Kako sveti Franja Saleški formuliše problem,

[a]psurd apsurda i ludost veća od svih jeste to što, dok smatraju da je celokupna crkva hiljadama godina grešila u tumačenju reči božje, Luter, Cvingli, Kalvin mogu sebe da ubede da ga razumeju dobro, čak i više nego prosti pastor, tako što kao reč božju propovedaju da je cela vidljiva crkva grešila, da Kalvin i drugi mogu grešiti, usuđujući se da uzmu i odaberu među tumačenjima Pisma

¹⁷ St. François de Sales, *Les Controverses*, in *Œuvres*, tom 1, Annecy 1892, 73.

ono koje njega zadovoljava i sigurni su u to i zastupaju ga kao reč božju; štaviše, da vi drugi – koji čujete rečeno da svako može da pogreši u stvarima religije pa čak i cela crkva, bez želje da tragajte za drugim gledištima među hiljadama sekti koje se hvališu da dobro razumeju reč božju i da je dobro propovedaju – verujete tako tvrdoglavo u pastora koji vam propoveda, da ne želite da čujete ništa drugačije. Ako svako može da pogreši u tumačenju Pisma, zašto ne biste grešili i vi i vaš sveštenik? Zapanjen sam da ne idete unaokolo jednako drhteći i tresući se. Zaprepašćen sam što možete živeti s toliko mnogo uverenosti u učenje koje sledite, kao da ne biste [svi] mogli da pogrešite, a ipak mislite da je izvesno to da je svako grešio i da može da greši.¹⁸

Ta početna verzija stila argumentacije težila je da pokaže da onog časa kada priznaju da crkva može grešiti, odbacujući tako tradicionalno merilo vere, reformatori mogu biti svedeni na skeptički očaj. Ako je alternativni kriterijum istinske vere Pismo, tada, prema mišljenju svetog Franje Saleškog, kardinala Diperna, Pjera Šarona, biskupa Kamija i drugih, niko ne može samo na osnovu Svetog pisma reći šta ono govori i šta znači. Sve što reformatori mogu ponuditi jesu sumnjivi nazori Lutera, Kalvina i Cvinglija.

To dijalektičko oružje izlili su u savršenu ratnu mašinu dvojica vatrenih polemičara jezuitskog reda, Žan Gonteri i Fran-
soa Veron. Ovaj drugi, čije ću izlaganje ispitati, bio je jedna od legendarnih ličnosti kontrareformacije. Na početku učitelj filozofije i teologije u La Flešu (kada je Dekart bio u toj školi), Veron je postao tako uspešan u polemisanju s protestantima i u njihovom demoralisanju da je bio oslobođen svih nastavničkih dužnosti, a kasnije i dužnosti u svom redu, da bi mogao da bude zvanični zastupnik vere pred kraljem Francuske. Bila mu je data sloboda da prisustvuje kalvinističkim skupovima i službama, te da raspravlja s reformatorima na svakom mestu i u svako vreme, uvek s kraljevskom zaštitom. Tako je ubrzo postao bič za francuske protestante koji su očajnički pokušavali

¹⁸ Isto, str. 335.

da izbegnu njega i njegove napade.¹⁹ Oni su, zapravo, objavili da nijedan protestantski sveštenik ne treba da razgovara s ocem Veronom niti da raspravlja s njime.

Veronova metoda, koju je on pripisao svetom Avgustinu, bila je da korak po korak pokaže i to da kalvinisti nemaju osnovu za zastupanje nijednog svog gledišta o načelima vere, i to da će sistematska primena skeptičkih primedaba na merilo vere protestanata njih odvesti u potpuni i krajnji pironizam. Srž Veronovog svođenja kalvinizma na totalni skepticizam bila je napad na upotrebu racionalnih procedura i svedočanstva za opravdanje svakog iskaza o religijskoj istini. Veron je insistirao na tome da on *nije* tvrdio da naše racionalne sposobnosti i postignuća nisu upitni već samo to da oni ne treba da služe kao temelj ili podrška veri koja je zasnovana „samo na reči božjoj koju je pokazala crkva“.²⁰

Argument započinje iznošenjem sledećeg pitanja pred kalviniste: „Kako znate, gospodo, da knjige Starog i Novog zaveta sačinjavaju Sveto pismo?“²¹ Pitanje o kanoničnosti pokreće neobičnu poteškoću. Ako kalvinisti smatraju da je Pismo merilo vere, kako ćemo onda suditi koje delo jeste Sveto pismo? Kalvinov odgovor da to činimo na osnovu unutarnje uverenosti dobijene od Svetog duha, pre svega, dopušta da nešto

¹⁹ O Veronovom životu i delu, videti opat P. Feret, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Epoque moderne*, tom 4, XVII^e Siècle, *Revue littéraire*, Paris 1906, pogl. 3, „François Veron“, str. 53–92; članak „Véron, François“, u *Catholic Encyclopedia*, New York 1912, tom 15, str. 359–360 [dostupna i na internetu: www.newadvent.org/cathen/15359c.htm]. Prema delu Eug. i Em. Haag, *La France protestante*, tom 2, str. 319, Bejl je Verona zvao „ovlašćeni polemičar koji se kreće po celom kraljevstvu“.

²⁰ François Veron, *Methodes de traiter les controverses de religion*, Paris 1638, deo 1, str. 170. (O tom se delu govori kao o *Œuvres*, pošto je ono uistinu zbirka radova, a i da bi se izbeglo mešanje s drugim Veronovim naslovima. Osim toga, sva pozivanja na to delo odnose se na njegov prvi deo. Univerzitet Sent Luis ljubazno mi je dozvolio da koristim njihovu kopiju tog retkog dela.)

²¹ Veron, *La victorieuse methode pour combattre tous les Ministres: Par la seule Bible*, Paris 1621, 45–46.

drugo osim Pisma jeste merilo vere, i drugo, pokreće problem autentičnosti unutarnje uverenosti, to jest kako je razlikovati od ludila, lažnog zanosa i tako dalje. Da bi se to postiglo, potreban je kriterijum za prosuđivanje o istinitosti unutarnje uverenosti. I Pjer Šaron i sveti Franja Saleški ranije su skrenuli pažnju na slabost pozivanja na unutarnju uverenost.

Hajde, sada, da pogledamo koje merilo oni imaju za razlučivanje kanonskih knjiga od drugih crkvenih. 'Svedočanstvo', kažu oni, 'i unutarnja uverenost dobijena od Svetog duha.' O Bože, kakvo mesto za skrivanje, kakva magla, kakva tmina! Nismo mnogo prosvetljeni na ovakav način u vezi s tako važnom i teškom temom. Pitamo kako možemo znati koje su kanonske knjige. Veoma bismo voleli da imamo neko merilo da ih otkrijemo, a govoreno nam je o tome šta se zbiva u nutrini duše što niko ne vidi, niko ne zna, osim duše same i njenog tvorca.²²

Da bi se unutarnja uverenost prihvatila kao merilo za Sveto pismo, trebalo bi da se bude siguran da ju je uzrokovao Sveti duh, da nije tek fantazija.

Ipak, čak i kada bi neko mogao kazati koja knjiga jeste Sveto pismo, kako bi mogao reći šta ono poručuje i u šta bi trebalo da verujemo? Tekst, kako je kazao jedan potonji katolički korisnik Veronove *Victorieuse méthode*, jesu tek „reči koje imaju voštanu prirodu, bez ijednog sigurnog tumača, koje su primerene tome da budu skrojene prema hirovima dosetljivosti“.²³ I tako, pošto su sveti spisi samo reči, bez uputstava kako ih čitati, potreban je neki kriterijum za njihovo tumačenje. Još jednom, mora biti napušteno kalvinističko merilo vere da je samo Pismo norma. Povlačenje u unutarnju uverenost otvoreno je za sve prigovore kao i ranije, da unutarnja uverenost nije proverljiva ili da može biti prividna.

²² St. François de Sales, *Controverses*, str. 169. Videti i Charron, *Trois Veritez* (1595), knj. 3, pogl. 2, str. 216–221.

²³ John Sergeant, *Sure-Footing in Christianity, or Rational Discourses on the Rule of Faith*, London 1665, 68.

Ako kao sopstvenu odbranu kalvinisti navedu da čitaju Pismo na razuman način i da izvode očigledne logičke zaključke iz onoga što Pismo kaže, tada su oni, očigledno, mete za „ratnu mašinu“. Pre svega, svako navodno čitanje jeste nesigurno i može biti pogrešno, osim ukoliko ne postoji nepogrešivo pravilo za tumačenje. Ići dalje od reči i izvoditi zaključke, kako je Veron tvrdio da kalvinisti čine u svim svojim načelima vere, zasigurno nije postupak koji je primeren Svetom pismu. Biblija nam ne kaže sama da je treba tumačiti na taj način, niti nam nudi nekakva logička pravila. Nigde nema nikakve garancije za tvrđenje da istine religije treba zasnivati na logičkim procedurama.²⁴ Reformatori su izvikivali da je umovanje prirodna sposobnost data čoveku i da su, takođe, i Isus i crkveni oci umovali logički.²⁵ Veron je odgovorio da je logička pravila postavio jedan paganin Aristotel i da ga niko nije ovlastio da sudi o religijskoj istini, iako bi on mogao biti arbitar za ispravnu argumentaciju. Ni Isus Hristos ni crkveni oci nisu tvrdili da su njihova gledišta istinita zato što su izvedena pomoću logičkih postupaka, već su ih zvali istinitima zato što su reč

²⁴ Veron, *Œuvres*, str. 192–199. Zapravo se te tvrdnje stalno iznova ponavljaju kroz Veronov tekst. Istu vrstu napada na kalvinizam izneo je i biskup Žan-Pjer Kami, montenjovac, u delu *La Demolition des fondemens de la doctrine protestante* (Paris 1639), str. 2. U delu *L'avoisinement des protestants vers l'église romaine* (Paris 1640), sugerisao je da ako uistinu veruju u svoje merilo vere, onda reformatori ne bi pisali komentare na Pismo već bi samo išli unaokolo citirajući Bibliju. Kada se otac Gonteri dopisivao s ocem biskupa Pjer-Danijela Ijea, koji je bio skeptik, ne bi li ga preobratio u katolicizam, skrenuo je pažnju na to da Pismo „uopšte ne govori o pravilima logike“, tako da reformatori nemaju način da dokažu načela svoje vere samo na osnovu Svetog pisma. Videti Bibliothèque Nationale Ms. Fonds français 11909, no. 41.

²⁵ Jean Daillé, *La foy fondée sur les saintes escriture: Contre les nouveaux Methodistes*, drugo izd., Charenton 1661, 55–65; Paul Ferry, *La Dernier désespoir de la tradition contre l'Escriture, où est amplement refuté le livre du P. François Veron, iesiute, par lequel il prétend enseigner à toute personne, quoy que non versee en theologie, un bref & facile moyen de reietter la parole de Dieu, & convaincre les églises reformees d'erreur & d'abus en tous & un chacun poinct de leur doctrine*, Sedan 1618, 119–120, 185.

božja.²⁶ Neki reformatori uzvraćali su pripisujući pravila zaključivanja Zenonu a ne Aristotelu, na šta je Veron odgovarao: „Velika primedba da li će biti Zenon ili neko drugi! Jesu li oni [Zenon ili ti drugi] bolje sudije u našim sporovima?“²⁷ Kada je Pjer de Mulen, jedan od vodećih francuskih protestanata, u svom delu *Elements de la Logique Française* uzvratio da logika nije zasnovana na mišljenjima nekih starih Grka, „jer postoji jedna prirodna logika koju čovek prirodno upotrebljava i ne unosi ništa neprirodno. Čak i seljaci prave silogizme a da uopšte ne razmišljaju o njima“,²⁸ Veron je povikao: „Jadna li je ta navodna religija zasnovana na pravilima Zenonove logike ili na snazi seljačkog razmišljanja!“²⁹ Nešto tako nepouzdan kao što je prirodno umovanje seljaka teško da može obezbediti apsolutno sigurnu osnovu za veru. Konačno, Veron poentira, primena principa zaključivanja ponekad je pogrešna; drugim rečima, ljudi ponekad izvode pogrešne zaključke. Kako bismo mogli u bilo kom konkretnom slučaju biti potpuno sigurni da nije počinjena logička greška?³⁰ (Proveravanje umovanja pravilima logike vodi problemu koji je Hjum pokrenuo u *Raspravi*: kako možete biti sigurni da je sama provera tačna?)³¹

Srž Veronove argumentacije protiv mogućnosti dolaska do religijske istine umovanjem na osnovu Svetog pisma sažeta je u onome što je on zvao osam *Moyens*: 1) Sveto pismo ne sadrži nikakve zaključke do kojih se došlo zaključivanjima reformato-

²⁶ Veron, *Œuvres*, str. 169–70.

²⁷ *Isto*, str. 169.

²⁸ Pierre Du Moulin, *Elements de la Logique Française*, Geneva 1625, 3–4.

²⁹ Veron, *Victorieuse Méthode*, str. 67.

³⁰ Veron, *Œuvres*, str. 177.

³¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, prir. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1949, knj, 1, deo 4, odeljak 1, str. 180–183 [Dejvid Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, preveo Borivoje Nedić; pogovor Jovan Arandelović, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, 166–172]. Interesantna verzija tog problema, koja bi mogla biti Hjumov izvor, pojavljuje se u Pierre Jurieu, *Le Vray Systeme de l’Eglise & la veritable Analyse de la Foy*, Dordrecht 1686, 277–280.

ra; 2) ti zaključci nikad nisu uklopljeni u Pismo; 3) izvođenjem zaključaka od razuma se, a ne od Pisma, pravi sudija religijskih istina; 4) naš razum može da pogreši; 5) Pismo nas ne uči da su zaključci do kojih se došlo logičkim postupcima načela vere; 6) zaključci do kojih su došli reformatori nepoznati su crkvenim ocima; 7) zaključci su, u najboljem slučaju, samo mogući i izgrađeni su na lošoj filozofiji i sofisteriji; 8) čak i ako je nužno istinit, zaključak dobijen iz Pisma nije načelo vere³² (zato što „ništa nije načelo vere što nije Bog objavio“).³³

³² Veron, *Œuvres*. Osam *moyens* izloženo je detaljno u prvom delu; argumentisano je u prilog svakom pojedinačno, a potom je odgovoreno na sve primedbe za svaki. Upečatljiv primer primene Veronove metode i neprijatnosti koju je proizvodila kod kalvinističkog protivnika pojavljuje se u Samuel Bochart, *Actes de la Conférence tenue à Caen entre Samuel Bochart & lean Baillehache, Ministre de la parole de Dieu en l'Eglise reformée et François Véron predicateur des controverses*, 2 toma, Saumur 1630. (Kopija u *Bibliothèque nationale*, Paris, D. 22117, pripada kasnijem francuskom katoličkom skeptiku, Bošarovom studentu Pjer-Danijelu Ijeu.) Protestanti su uvek iznova pokušavali da svoje ideje dokažu pozivanjem na Sveto pismo, a Veron nastavlja da ukazuje na to da protestantske tvrdnje nisu iste s rečima iz Pisma već da su zaključci na osnovu Svetog pisma i da Pismo ne opravdava takve zaključke, da razum može grešiti u svojim zaključivanjima i tako dalje. Posle mnoštva pokušaja da dokažu svoju tezu, protestanti su na kraju u očaju kazali: „A što se tiče stvari koju je gospodin Veron pokrenuo, da je naš razum manjkav i da može praviti greške u svojim zaključcima: odgovara se da ako treba da sumnjamo u sve zaključke koji su dobijeni na osnovu Pisma, na temelju toga da je naš razum manjkav, takođe bismo morali u sumnju da dovedemo i sve što smo pročitali u njemu zato što je takođe moguće da nas naše oči varaju i da je isto na delu s našim ušima, te tako vera ne bi mogla poticati od slušanja reči božje. To je suprotno onome što apostol eksplicitno kaže, da 'vera biva od propovedanja, a propovedanje rečju nožijom' [Rimljanima 10.17; prev. V. Karadžića]. Ukratko, bilo bi za nas nužno da sumnjamo u sve, pa čak i u to da smo živi. To je, zapravo, razum koji izvodi zaključke na osnovu reči božje, ali razum koji je učinjen jasnijim svetlošću vere za koju su zaključci onoliko duhovne i moćne demonstracije koliko ih kao takve opisuje apostol u Prvoj poslanici Korinćanima, drugo poglavlje, stih četvrti. Sva načela naše vere jesu neposredno nužna za spasenje i dokazana su zaključcima koji su tako jasni da nema čoveka smirenog razuma koji ne bi bio obavezan da prihvati to svedočanstvo ukoliko ga strast nije odvela na drugu stranu“, tom 1, str. 404–405.

³³ Veron, *Œuvres*, str. 143.

Vrsta skeptičke krize koju je Veron pokušavao da stvori za svoje kalvinističke protivnike ponešto je bila različita od Montenjove i Šaronove. U svom sveobuhvatnom pironizmu, oni su pokušavali da podriju sve racionalne sposobnosti čovečanstva, te da, na osnovu toga, zajedno sa svim ostalim, bace senku sumnje na razloge protestanata u prilog njihovoj veri. Za razliku od njih, Veron se veoma čuvao toga da ne brani „skeptizam u odnosu na razum“ ili jedan „skeptizam u odnosu na čula“. Umesto toga, on je insistirao na razvijanju skepticizma vezanog uz *korišćenja* čula i razuma u stvarima religije i za njihovu odgovarajuću primenu u svakom pojedinačnom slučaju. Na taj način, on je pokušao da pokaže da jednom kada su se odrekli nepogrešivog sudije, reformatori ne mogu više imati sigurnu veru zato što nemaju odbranljivo merilo vere. Svaki kriterijum religijskog znanja koji su namerali da usvoje, Pismo, unutarinja uverenost i razum, pokazao se ekstremno problematičnim kao merilo vere, ali ne nužnim načinom problematičan i za druge svrhe. Konačni zaključak bombardovanja tom „ratnom mašinom“, za Verona, bilo je: „O smeteni Vavilone! O koliko je neizvesna navodna religija u odnosu na sve sporne tačke“.³⁴ Kako nisu imali utvrđena merila za određivanje istinskog religijskog znanja koje ne bi moglo biti osporeno Veronovim tipom skepticizma, kalvinisti su bili odsečeni od svake izvesnosti u religijskom znanju.

Saterani uza zid, kalvinisti su na mnoge načine pokušavali da uzvrate udarac. Sve u svemu, mogli su sagledati Veronov napad kao skepticizam i u odnosu na čula i u odnosu na razum i na osnovu toga smatrati da rešenje za poteškoće leži u uništenju skepticizma. Otud je nekoliko reformatora pokušavalo da pokaže ili da bi iz upotrebe Veronove metode sledio potpun i poguban pironizam ili da postoji istinsko znanje o svetu zasnovano na upotrebi naših prirodnih sposobnosti čula i razuma.

Jedan od velikih protestantskih polemičara Žan Daje smatrao je da se pokretanjem sumnji o pouzdanosti naših umnih

³⁴ *Isto*, str. 169.

sposobnosti i njihove primene na specifične probleme, postaje otvoren za jedan vid skepticizma koji može biti opravdan i upotrebljen u odnosu na svako naše racionalno saznanje. Ako razum ponekad greši, kako možemo biti sigurni da ne greši u odnosu na matematičke i fizičke istine, pa čak i tako očigledne kao što su „sneg je beo“, „vatra gori“ i tako dalje? „Prosudite šta je osećaj tih metodičara [korisnika Veronove metode] koji oživljavaju potpuni skepticizam.“³⁵ Da bi sprečili protestante u opravdavanju njihove vere Svetim pismom, oni uništavaju sve, sopstvene temelje, nauku i čulno saznanje, i obavijaju ljudski rod „potpunim mrakom“.³⁶ To što čula i razum ponekad greše nije osnova da im se nikad ne veruje i da se na njih ne oslanja najvećim delom vremena. Onome ko od priznanja da naše sposobnosti ponekad greše prelazi na potpunu sumnju u njih bolje bi bilo da ide lekaru i da svoj mozak pročisti kukurekom.³⁷ U aristotelovskoj tradiciji, Daje insistira na tome da su naše sposobnosti prirodno pouzdane i da im se uvek može verovati ako se obezbede odgovarajući uslovi. Čovek zdrave pameti uvek bi mogao kazati kad je valjano umovao.³⁸

U svom klasičnom delu *Traicté de l'Employ des Saints Peres*, Daje je pokušavao da pokaže da je katolička osnova za veru slabašna i da bi veronovski stil argumentacije mogao imati razarajuće rezultate ako bi se primenio na katoličke izvore, crkvene oce. Na pozitivnoj strani, Daje je tvrdio, gledišta protestanata prihvatili su i katolici i reformatori. Ono što je bilo sporno jesu dodatna gledišta koja katolici izvode na osnovu crkvenih otaca. Ovde bi mogao biti razvijen tip skepticizma o značenju istorijskih dokumenata. Ne možemo biti sigurni da su spisi crkvenih otaca uistinu njihovi, da nisu izmenjeni, da isto znače svojim autorima i nama, da su autori verovali ili

³⁵ Daillé, *La foy fondée sur les saintes escriture*, str. 57–59.

³⁶ *Isto*, str. 59.

³⁷ *Isto*, str. 60.

³⁸ *Isto*, str. 63–65.

nastavljali da veruju u ono što su napisali, da li su autori svoja zapažanja smatrali nužnim istinama ili samo verovatnim i tako dalje.³⁹ No, kaže Daje, on ne bi išao tako u širinu kao Veron i pokazivao da se nikad ne može biti siguran šta je ijedan crkveni otac, sabor ili papa rekao. „Umesto toga, ostavljam po strani sve manje važne tačke kao primerenije pironičarima i akademičarima koji žele da sve dovedu u sumnju, nego hrišćanima koji tragaju za jednostavnošću i iskrenošću svojih srdaca kao onom na čemu će zasnovati svoju veru.“⁴⁰

Veron je odgovorio optužujući Dajea da je promašio poentu metode i da je postao „sveštenik Šarentona, novi pironičar i indiferentan u religiji“.⁴¹ Problem primene razuma na specifična pitanja ne podrazumeva potpuni skepticizam kako je Daje mislio, te se u stvari „borio protiv sopstvene senke“.⁴² Pitanja koja je Veron pokrenuo bila su dvostruka. Pre svega, pošto su kalvinisti insistirali da je crkva grešila u čitanju Pisma i da su svi ljudi pogrešivi, kako onda oni mogu biti sigurni da ne greše i u konkretnim tumačenjima Pisma? Ta vrsta problema ne proširuje se na naučno i matematičko umovanje, kaže Veron, zato što su kod njih principi i zaključci „očigledni i izvesni“.⁴³ Pobijao je da je isto to istina s obzirom na protestantsko čitanje Pisma: „Zar ne bi trebalo da se sve svede na očajanje? Šta, zar toliki sveti oci nisu posedovali zdrav razum niti ga je imao ijedan naš prethodnik, a imaće ga sveštenik [Daje] i njegov obučar i u to će biti sigurni, te će na osnovu te uverenosti i ludosti rizikovati

³⁹ Daillé, *Traité de l'Employ des Saints Perès, pour le Jugement des differends qui sont aujourd'hui en la religion*, Geneva 1632, 1–2. Slične je momente istakao veliki biblijski stručnjak otac Rišar Simon u delu *A Critical History of the Old Testament*, prev. Dodwell, London 1682, u odnosu na biblijske tekstove.

⁴⁰ Daillé, *Employ des Saints Perès*, str. 62–63.

⁴¹ Veron, *Du Vray Juge et Jugement des Differents qui sont aujourd'hui en la Religion; où est respondu au sieur Daillé Ministre de Charenton, nouveau pyrrhonien, & indifferent en religion, contraire è ses colleagues & à son party*, Paris (bez godine izdanja).

⁴² Veron, *Œuvres*, str. 178.

⁴³ *Isto*, str. 177.

da budu prokleti.⁴⁴ U ovom slučaju čini se da je vrhunac drskosti i smelosti pretvarati se da su samo protestanti, u poslednjih sto godina, imali *en bons sens* i da su tumačili Bibliju ispravno dok je celokupna katolička tradicija grešila. I tako, nastavlja Veron, ista vrsta osnova za sumnju o biblijskoj interpretaciji *ne vodi* opštijoj sumnji o našem saznanju.

Ponovo se, međutim, pokreće druga tema. Činjenica da naša umovanja mogu biti „očigledna i izvesna“ u vezi s nekim stvarima, ne znači da ono što je očigledno i izvesno jeste načelo vere. „Taj neznalica [Daje] brka to da nešto nije *načelo vere* s tim da jeste sumnjivo saznanje.“⁴⁵ Mnoštvo toga – naučno saznanje, svedočanstva o hrišćanskoj religiji i tako dalje – prema Veronovom mišljenju, ne podleže sumnji, ali, istovremeno, nije ni načelo vere i neće biti takvo sve dok ne bude od Boga objavljeno.⁴⁶

Pokrećući „ratnu mašinu“ protiv crkvenih otaca, Veron je Dajeov kontranapad smatrao uistinu opasnim. Vrsta ponuđenih razloga mogla bi biti proširena na sve knjige, uključujući i Dajeove. „Iste se sumnje mogu postaviti i u vezi s tim da li je Dajeova knjiga njegova ili je navodno njegova, da li govori u naponu snage i tako dalje.“⁴⁷ Pošto je odbijao da prizna da je ikakvo znanje o istinskim religijskim stavovima zasnovano na ikakvom svedočanstvu, tumačenju dokumenata ili iskustva, već da je sadržano samo u objavljenoj reči božjoj, Veron bi mogao zapaziti da Dajeovi načini argumentisanja „uvode sektu pironičara i indiferentnost u religiju“.⁴⁸

⁴⁴ *Isto*, str. 178.

⁴⁵ *Isto*, str. 177.

⁴⁶ *Isto*, str. 170, 177, 196–197, 227. [Sveti Toma Akvinski prvi je naveo kriterijume koje načela vere moraju da ispune da bi ona bila to, i tih se kriterijuma Katolička crkva drži i dan-danas. Naime, da bi neka tvrdnja bila načelo vere neophodno je da poseduje sva tri svojstva: da bude objavljeno učenje pojmovno različito od drugih, da otelovljuje istinu važnu za spasenje i da je integrisana u zvanično crkveno *vjeruju*.]

⁴⁷ Veron, *Du Vray Juge et Jugement*, str. 13.

⁴⁸ *Isto*, str. 3.

Još jedan protestant ustao je da odgovori Veronu; bio je to Pol Feri, koji je osećao da rešenje za Veronovu baražnu paljbu leži u odbrani racionalnosti, što je skoro potpuno preokretanje početnog kalvinističkog stanovišta. Posle pokušaja da pokaže da kalvinistička načela vere jesu prisutna u Pismu (što je Feri pre opovrgavao nego potvrdio pošto je ukazivao da načela vere jesu naprosto smisljena tumačenja teksta),⁴⁹ Feri je branio upotrebu razuma zarad zasnivanja religijskih istina. Njegovo je tvrđenje bilo da imamo prirodnu predispoziciju ili kapacitet, razumske sposobnosti, što je osnovna osobina ljudske prirode i što nam omogućava da spoznamo stvari. Pomoću našeg „univerzalnog iskustva“ kažemo da je vatra vrela i druge prirodne istine; pomoću naših „prvih principa“ ili „istina koje su rođene s nama“ znamo neke opšte istine, na primer da je celina veća od svog dela; pomoću „sudeња“ u stanju smo da razaberemo logičke konsekvence istina koje znamo. Sve to obezbeđuje nesumnjivu osnovu za racionalnost koja nam je prirodna. Dovedi u pitanje tu temeljnu prirodnu racionalnost znači pokušati uništiti našu ljudskost i načiniti zveri od nas. Utoliko ukoliko imamo te sposobnosti i kapacitete, možemo umovati na osnovu onoga što znamo s izvesnošću, te otud zaključivati s religijskih istina na druge.⁵⁰

Veron je odbacio takvu odbranu racionalnosti rekavši: „Ko u to sumnja? Pa ipak, ništa od toga nije dovoljno da bi se postavilo jedno načelo vere, jer ništa od toga nije reč božja, a verovati nije ništa drugo do smatrati nešto istinitim zato što je Bog to rekao.“⁵¹ Nije tema odbrana razuma, već samo to da li načelo vere može biti postavljeno razumom. U veličanju naših racionalnih sposobnosti, ljudi kao Feri dolaze blizu prihvatanja onoga što je Bejl nazivao socinijanskom jeresi, naime da je razum merilo vere.⁵² Za Verona, razum može biti savršeno va-

⁴⁹ Ferry, *Dernier Desespoir de la Tradition*, str. 64–68.

⁵⁰ Isto, str. 146–148.

⁵¹ Veron, *Œuvres*, str. 170.

⁵² Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, članak „Socin, Fauste“, završni komentari.

ljan i neupitan, ali to neće prevazići skepticizam u odnosu na njegovu upotrebu u postavljanju načela vere. Čak ni teološko umovanje, za koje Veron priznaje da bi moglo biti „nužno i izvesno“, ne pravi od svojih zaključaka religijske istine osim ako ih Bog već nije objavio.⁵³

Veronovska metoda nameravala je da reformatore odseče od svakog kriterijuma za utvrđivanje istine njihovih religijskih uverenja. Da bi bio siguran da protestanti ne mogu opravdati svoju veru Pismom ili umovanjem na osnovu Pisma, on je uveo jednu vrstu delimičnog skepticizma, primenjujući nešto iz zaliha pironičarskih tehnika da bi pokazao nedostatak potpune sigurnosti u gledištima reformatora. Potom je zaključio da je to gledište „jadna religija bez izvesnosti, prepuštena na milost i nemilost svakoj pojedinačnoj šeprtlji“.⁵⁴ Spretnom upotrebom „nove ratne mašine“, tvrđava protestanata bila je svedena na knjigu čiju autentičnost ne mogu da potvrde i čiji im smisao nikad ne može biti izvestan; preostala im je upotreba samo pogrešivih sposobnosti čoveka za cilj za koji nisu u stanju da pokažu da su te sposobnosti primerene. Prema tome, verovao je Veron, on je pokazao koliko su sporne tvrdnje reformatora, kao i to da bi *njihova* metoda utvrđivanja religijskih istina vodila religijskom skepticizmu i možda totalnom pironizmu.

Protestanti su, međutim, videli da isti taj skeptički pristup može biti iskorišćen i protiv njegovog pronalazača, sa istim delotvornim rezultatima. Ispostavilo se da „nova ratna mašina“ ima osobeni povratni mehanizam čija je čudna posledica da proždire i metu i tobdžiju u zajedničkoj katastrofi. Ukoliko reformatori ne mogu odrediti nepogrešivost istinskih načela vere na osnovu teksta Pisma i pomoću racionalnih sredstava, onda ni katolici ne mogu otkriti nikakve religijske istine, pošto bi bili suočeni sa istim poteškoćama u vezi s utvrđivanjem smisla i istine onoga što su govorili pape, sabori i crkva. Onoliko

⁵³ Veron, *Œuvres*, str. 197.

⁵⁴ Veron, *La victorieuse methode*, str. 58.

koliko su reformatori mogli videti, Veron je razvio potpuni skepticizam da bi ih porazio, ali je i sam bio poražen onoliko koliko su tim argumentom bili i oni.⁵⁵

Isključite posledice koje slede iz Svetog pisma i papisti neće biti u stanju da pobiju nijednu postavku protestanata, niti će biti u stanju da dokažu prvo načelo rimske vere, naime pretenziju na nepogrešivost njihove crkve. I dok takva oružja istržu iz naših ruku, oni, istovremeno, razoružavaju i sebe same. U nastojanju da nanesu štetu stvari reformisanih crkava, oni do krajnosti kvare svoju vlastitu. Jer ako su naša umovanja te vrste protiv njih nevažna i njihova su, takođe, nevažna u odnosu na nas, i po istom principu po kojem nastoje da otupe oštricu naših mačeva, prisiljeni su da odbace vlastite.⁵⁶

Obe strane mogle su da pokrenu skeptičke nedoumice sve do pitanja o tome kako su oni drugi znali i mogli da budu sigurni da su njihova gledišta istinita. Jednom kada je Veron izneo svoj skepticizam u odnosu na upotrebu razuma u religijskim stvarima, nijedna strana više nije mogla navesti zadovoljavajuće svedočanstvo u odbranu sopstvenih argumenata. Umesto toga, mogli su svoju vatru usmeriti na proširenje skeptičkih poteškoća na svoje protivnike.

No Veronova „ratna mašina“, koju su u ono vreme toliko poštovala vođe kontrareformacije, nije bila, kako je Bredvold tvrdio,⁵⁷ tek strateška upotreba skepticizma da bi se odgovorilo na izazov kalvinizma. Verujem da je to bio rezultat jednog drugog, dubljeg uticaja skepticizma u ranom sedamnaestom veku,

⁵⁵ See Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710, 74, par. 62. [Gotfrid Vilhelm Lajbnic, *Teodikeja*, prevela Branka Milošević, Plato, Beograd 1993, 113–114]

⁵⁶ Robert Ferguson, *The Interest of Reason in Religion, with the Import & Use of Scripture-Metaphors; and the Nature of the Union betwixt Christ & Believers*, London 1675, 190. Videti i Joseph Glanvill, ΛΟΓΟΥ ΘΡΗΣΚΕΙΑ or, *A Seasonable Recommendation and Defence of Reason, in the Affairs of Religion; against Infidelity, Scepticism, and Fanaticisms of all Sorts*, London 1670, 32–33.

⁵⁷ Bredvold, *Intellectual Milieu of Dryden*, str. 76.

rezultat savezništva pironičara i katolika u odbrani fideističkog hrišćanstva. U tim kategorijama posmatrano, kako ću pokazati, katolici ne bi mogli biti povređeni skeptičkom paljbom iz vlastitih oruđa pošto nisu imali stanovište koje bi branili. Njihova gledišta nisu bila utemeljena na racionalnoj ili činjeničkoj tvrdnji, već na prihvaćenju i neupitnoj veri u katoličkoj tradiciji. Kao što je ukazao Maldonado, oni su smatrali da bi, ukoliko jednom posumnjaju u tu veru koja je prihvaćena na osnovu tradicije, i oni sami bili povučeni u isti onaj živi pesak u koji su pokušavali da gurnu reformatore.⁵⁸ I kada neko pronade implicitni fideizam kod mnogih francuskih kontrareformatora, to se može ponajbolje opravdati eksplicitnim fideizmom *nouveaux pyrrhoniens*.

Počev od Herveta i Maldonada u sedamnaestom veku, nailazi se na mnogobrojne pokazatelje da su vodeće francuske katoličke ličnosti pristajale na jedan tip fideizma čiji se teorijski razvitak i izraz pojavio u spisima Montenja i njegovih sledbenika. Kao što sam pokazao, u predgovoru za svoj prevod Seksta Empirika Hermet je insistirao na neracionalnom karakteru vere i na potrebi da se veruje, a ne da se zna. Skepticizam bi hrišćanstvu pomogao tako što bi uništio dogmatičkog filozofa tako da bi vera ostala kao jedini put do religijske istine.⁵⁹ Maldonadovo prijateljstvo s Montenjom izgleda da je, bar delimično, bilo zasnovano i na sličnosti gledišta. Glavna misao Maldonadove teologije bila je osloboditi religijsko verovanje od dijalektičkih argumenata, odbaciti pretpostavke racionalnog čoveka u pokušaju da sudi o religijskim stvarima. Osnova hrišćanstva jeste vera kako je postavljena u Pismu i u tradiciji. „To bi trebalo da nam bude dovoljno da odgovorimo, rečju, da smo hrišćani a ne filozofi. Reč božja naše je uporište, i sve dok to imamo jasno i nedvosmisleno, malo ćemo pridavati važnosti nalogima pukog prirodnog razuma“.⁶⁰

⁵⁸ John Maldonatus, *A Commentary on the Holy Gospels*, prev. G. J. Davie, London 1888, pos. tom 1, str. xix–xx, i tom 2, str. 109–110.

⁵⁹ Hermet, predgovor za Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*.

⁶⁰ Maldonat, *A Commentary on the Holy Gospels*, tom 2, str. 420–421. U inauguralnoj besedi u Parizu, Maldonado je naglasio potrebu za verom

Mnogi drugi kontrareformatori nisu ponudili racionalnu odbranu svog stanovišta, već su ukazivali na fideističko gledište kod onih teologa i filozofa koje su poštovali. Kardinal Diperon, možda najveći francuski kontrareformator,⁶¹ i sam preobraćenik u katolicizam, u svojim polemičkim delima praktično uopšte nije posvećivao pažnju izlaganju svedočanstva za svoje teze, već se, pre svega, okrenuo ukazivanju na neadekvatnost kalvinističke teorije religijskog znanja. Kardinal je, međutim, bio prijatelj Montenjove usvojene ćerke Mari de Gurne i veliki poštovalac fideističkih radova Montenjovog usvojenog sina Pjera Šarona.⁶² Priča o Diperonu ukazuje na njegovu procenu vrednosti ljudskog razuma u teološkim pitanjima. Jednom je bio pozvan na večeru kod Anrija III i za stolom održao besedu protiv ateizma, nudeći dokaze za postojanje Boga. Kada je kralj izrazio svoje zadovoljstvo i pohvalio Diperona, ovaj je odgovorio: „Gospodine, danas sam jakim i očiglednim razlozima dokazao da postoji Bog. Sutra, ako vaše veličanstvo izvoli i priušti mi još jedan prijem, isto toliko jakim i očiglednim razlozima pokazaću vam i dokazaću da uopšte nema Boga.”⁶³

Čak i kod najduhovnijih francuskih kontrareformatora, kod Franje Saleškog na primer, ima nekih znakova fideističkih nagnuća, iako sasvim bledih. Mada je osudio one „u na-

da bi se došlo do razumevanja u teologiji, kao i pomanjkanje relevantnosti filozofa kao što su Platon i Aristotel ako se uporede sa značajem Pisma i crkve u rešavanju teoloških pitanja. Videti Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, str. 179, 185, 558–560, 566.

⁶¹ U prikazu Diperonog delovanja, koji prethodi njegovom delu *Les diverses Œuvres de l'illustrissime Cardinal Du Perron* (Paris 1622), navedeno je da je papa jednom prilikom kazao: „Molimo se Bogu da nadahne kardinala Diperona, jer će nas uveriti u ono u šta on hoće“ (str. 22).

⁶² Žan Diveržije di Oran (Sen-Siran) pominje Diperonovo uvažavanje Šarona u delu *La Somme des fautes et faussetez capitales contenues en La Somme theologique du pere Francois. Garasse de la Compagnie de Jesus*, Paris 1626, tom 2, str. 324. Za Diperonove odnose s Mari de Gurnej, videti Mario Schiff, *La Fille d'Alliance de Montaigne: Marie de Gournay*, Paris 1910, 37.

⁶³ Pierre de l'Estoile, *Mémoires-Journaux*, 12 tomova, *Journal de Henri III, 1581–1586*, Paris 1888, zapis za novembar 1583, tom 2, str. 140–141.

šem vremenu koji tvrde da će sve dovesti u sumnju“, sveti Franja je za svog sekretara odabrao hrišćanskog pironičara Žan-Pjera Kamija i posvetio neko vreme duhovnom vođenju Montenjove naslednice Mari de Gurne.⁶⁴ U svom ranom radu *Les Controverses*, sveti Franja citirao je Montenja kao jednog od malobrojnih onovremenih autoriteta za religijska pitanja. U celini gledano, knjiga nije fideistička. Kao odbrana čuda citiran je, možda ironično, odlomak iz *Ogleda* „da dokaže veru pomoću čuda“.⁶⁵

Mnogo je drugih ukazatelja na veze između kontrareformatora i pokreta *nouveau pyrrhonisme*. Očigledno, čak i na Montenjovo iznenađenje, Vatikan je izrazio tek najblaže moguće neodobranje gledišta iznetih u *Ogledima* i pozvao ga da se posveti pisanju u odbranu crkve.⁶⁶ Najveći broj Montenjovih učenika u ranom sedamnaestom veku imao je zaštitu i ohrabrenje od kardinalâ Rišeljea i Mazarena.⁶⁷ Biskup Bulonja Klod Dormi bio je veliki Šaronov poštovalac i pomogao mu je da dobije odobrenje za objavljivanje dela *La Sagesse*. Biskup je toliko naginjao fideizmu da nije odobravao Šaronove malobrojne pokušaje da, zbog protivljenja sa Sorbone, ublaži svoj hrišćanski pironizam.⁶⁸ Kraljevski ispovednik, jezuita Nikola Kosen, štampao je rezime jezgra Šaronovog fideističkog skepticizma u svom delu *La cour sainte*.⁶⁹ Kardinal Beril u kritici racionalnog saznanja ponudio je gledište koje je izuzetno bilo nalik onom

⁶⁴ St. François de Sales, pismo za M. Celse-Bénigne de Chantal, od 8. decembra 1610, u *Œuvres*, tom 14 (*Pisma*, tom 4), Annecy 1906, 377. Boase, *Fortunes of Montaigne*, str. 61; Schiff, *La Fille d'Alliance de Montaigne*, str. 29–30.

⁶⁵ St. François de Sales, *Controverses*, str. 328, i „Notes préparatoires“, u *Controverses*, str. 17.

⁶⁶ Montaigne, *Journal de Voyage*, str. 250–252, 274.

⁶⁷ Na primer, Gabrijel Node i Fransoa de la Mot le Vaje bili su Rišeljeovi i Mazarenovi štićenici.

⁶⁸ Videti L. Auvray, „Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de la Rochemaillet“, *Revue d'histoire littéraire de la France* 1 (1894), pos. str. 323–327.

⁶⁹ Videti Boase, *Fortunes of Montaigne*, str. 196.

Šaronovom.⁷⁰ Tokom dvadesetih godina sedamnaestog veka, kada je Šaron bio optužen da je „potajni ateista“⁷¹, branio ga je prvo otac Ožije,⁷² a potom i veliki jansenistički teolog Sen-Siran (Žan Diveržije di Oran). Ovaj drugi, koji je kazao da mu je kardinal Diperon preporučio Šaronovu teologiju, insistirao je da je to, sve u svemu, samo dobar avgustinizam i da je Šaronov hrišćanski pironizam u saglasnosti s onim najboljim u religijskoj misli, kao i sa Svetim pismom.⁷³

Ti znaci odobravanja pokreta *nouveau pyrrhonisme* i *nouveaux pyrrhoniens* od mnogih vodećih duhova kontrareformacije u Francuskoj ilustruju, verujem, ogroman uticaj koji je oživljavanje grčkog skepticizma izvršilo u tom periodu. Cilj hrišćanskog pironizma ljudi kao što su Montenj i Šaron mogao je biti „uvećanje razdaljine između razuma i objave“ i „postavljanje moralnosti, ne racionalne, već racionalističke, u kojoj religija zauzima tek sekundarno mesto“.⁷⁴ Pa ipak, skepticizam Montenja, Šarona, Kamija i Seksta Empirika obezbedio je i metodu za borbu s kalvinizmom (takođe, kako su to reformatori videli, podjednako dobru i za borbu s katolicizmom) i razlog za upotrebu te metode. Skeptičke zagonetke pomagale su uništenju protivnika, dok je fideizam, takođe, sprečavao samouništenje. Skeptička teorija religijskog znanja, koju su unapredili Montenj i njegovi učenici, ponudila je teorijski okvir u kojem je „ratna mašina“ mogla delovati a da ne puca i na onoga ko njome

⁷⁰ Videti Joseph Dedieu, „Survivances et influences de l'apologétique traditionnelle dans les Pensées“, *Revue d'histoire littéraire de la France* 37 (1930), str. 498–499, nap. 3.

⁷¹ Optužio ga je Fransoa Garas u delu *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, Paris 1623. i u kasnijim radovima.

⁷² See François Ogier, *Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse de François Garasse*, Paris 1623.

⁷³ Saint-Cyran (Duvergier), *La Somme des fautes et faussetez*, tom 2, str. 321–469. To ćemo detaljno razmatrati u šestom poglavlju.

⁷⁴ Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), „Sénèque et le Stoïcisme dans l'œuvre du cordelier J. du Bosc“, *Dix-septième siècle* 29 (1955), str. 376.

upravlja, okvir u kojem je totalni skepticizam na racionalnom nivou postao priprema za objavu istinske vere.

Pošto tip skeptičke metode koji su koristili kontrareformatori može biti primenjen na svaku teoriju religijskog znanja, sigurnost i spas nalaze se u nemanju nikakve teorije. Oni su mogli braniti svoj katolicizam samo na osnovu vere, dok su, istovremeno, razbijali svoje neprijatelje preplavljujući ih skeptičkim poteškoćama. Ulaskom u savez s *nouveaux pyrrhoniens*, kontrareformatori su mogli da dobiju municiju od skeptika, isto kao i fideističko „opravdanje“ za svoju ideju. Calvinisti su mogli dizati galamu da će i protestanti i katolici biti umešani u zajedničku propast, pošto i jedni i drugi moraju da zasnivaju svoja gledišta na dokumentima, izjavama i zaključivanjima o njima. Izgleda, međutim, da katolike nisu dodirivali ti vapaji, verujem, zato što su prihvatili tvrdnju hrišćanskih pironičara da je skepticizam put do Boga. Čovekovi naponi mogu biti samo negativni, uklanjanje lažnih i sumnjivih verovanja iz duha. Svaki pozitivan sadržaj koji preostane pružio je Bog, ne čovek. Onoliko dugo koliko je Bog na katoličkoj strani, opšte Montenjove sumnje i primenjene Veronove sumnje služe samo kao blagotvorna terapija u lečenju od lažnih verovanja i držanju po strani od lažnih religija. Ako neko odustane od pokušaja da razume stvari religije, on je spasen od jeretičkih zaključaka. Bog nas, putem objave, drži u istinskoj religiji. Racionalni katolik i racionalni protestant mogu biti srušeni „ratnom mašinom“, ali čovek vere spasen je u Bogu, ne razumom ili svedočanstvom. Istinski vernik je u milosti Boga i pod njegovom zaštitom.

Svaka izmena u tradicionalnoj crkvi sadržavala bi ljudsku odluku o tome šta je ispravno a šta pogrešno u religiji. Da bi se donela jedna tako važna odluka, moraju se posedovati odgovarajući razlozi. Na osnovu toga su kontrareformatori i njihovi skeptički saveznici pokušavali da pokažu da reformatori od razuma prave merilo vere. Postigavši to, oni su pokušali da razviju ili skepticizam u odnosu na upotrebu razuma u religiji, ili skepticizam u odnosu na razum sam. U međuvremenu, bar

što se tiče kontrareformatora i skeptika, istinsku religiju Bog je neprestano objavljivao posredstvom svoje crkve. Ostajući u tradicionalnom taboru i stojeći na steni vere, oni su mogli da nastave da pucaju na nove dogmatičare, na kalviniste, nove branitelje delotvornosti ljudskih racionalnih sposobnosti u određivanju religijske istine. Za vreme cele bitke, katolici su mogli biti mirni i sigurni u svojoj fideističkoj tvrđavi, s obzirom na to da ih Bog, naravno na njihovoj strani, podržava. Ono što je Mari de Gurne kazala o svojim i o Montenjovim religijskim uverenjima bilo je u dobroj meri istina i o francuskim kontrareformatorima. Za njih, merilo istinske religije bio je „sveti zakon naših očeva, njihova tradicija i autoritet. Ko još može podneti te nove titane našeg vremena, te planinare koji misle da će doći do znanja Boga svojim vlastitim sposobnostima i da će ga obujmiti, da će njegova dela i svoja verovanja držati u granicama svojih sposobnosti i razuma, ne hoteći prihvatiti ništa kao istinito ako se njima ne čini verovatnim“.⁷⁵

Osim uticaja na onovremene teološke borbe, oživljavanje pironizma imalo je posledice i na druge intelektualne borbe kasne renesanse, posebno na one koje su se ticale pseudonauka, astrologije, alhemije, vračanja i tako dalje, ali i na one u vezi sa sukobom između aristotelovskih nauka i „nove filozofije“. Već se 1581. u delu Žana Bodena *De la demonomanie des sorciers* nalazi rasprava o pironizmu gde, kao uvod za raspravu o temi, Boden oseća da je potrebno da se pozabavi problemom kriterijuma, merilom istine, ne bi li pokazao da je svedočanstvo koje je ponudio solidno. Prikazane su tri teorije saznanja: Platonova i Demokritova da je samo razum sudija za istinu; nadalje, grubi empirizam pripisan Aristotelu, i, konačno, totalni Pironov skepticizam (kao i, prema Bodenovom tumačenju, onaj Nikole Kuzanskog). Sva su ta gledišta, a posebno skepticizam, odbačena u korist sofisticiranog empirizma koji Boden naziva zdravorazumskom teorijom Teofrasta, a koji dopušta da istine budu izvedene iz tumačenja čulnog isku-

⁷⁵ Cit. prema Boase, *Fortunes of Montaigne*, str. 61.

stva. Na toj osnovi, njegovo svedočanstvo o *demonomanie* je potom opravdano.⁷⁶

Negde na prelazu vekova, protivnici astrologije počeli su da uvode materijal iz dela Seksta Empirika, posebno iz njegove knjige protiv astrologa. Godine 1601. Džon Čejmber suprotstavljao se astrolozima i kao svoj izvor koristio je i neke Sekstove postavke.⁷⁷ Branitelj te „nauke“, ser Kristofer Hejdon, objavio je odgovor u kojem je Sekst pomenut na naslovnoj stranici kao jedan od onih kojima će biti odgovoreno.⁷⁸ Jedna od optužbi na račun Čejmbera bila je da nije priznao koliki je deo njegove knjige bio preuzet od Seksta.⁷⁹ Hejdon je napravio samo mali napor na pobijanju Seksta, ukazujući da su pironičari sumnjali u sve, samo cepidlačeći protiv astrologije na isti onaj način na koji su se suprotstavljali svim naukama, te da ih, otud, ne treba uzimati ozbiljno.⁸⁰

Francuski spiritualista Pjer le Luaje pironističke kritike ljudskog znanja uzeo je mnogo ozbiljnije i svom delu *Discours, et Histoires des Spectres* dodao je odeljak od jedanaest stranica odgovarajući na to gledište.⁸¹ Ono što ga je, očigledno, uz-

⁷⁶ Videti Jean Bodin, *De la demonomanie des sorciers*, Paris 1581, predgovor, deseta, jedanaesta i dvanaesta nepaginirana stranica.

⁷⁷ John Chamber, *A Treatise against Judicial Astrologie*, London 1601, 16, 23–24. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, tom 6, New York 1941, 205–206, kaže da je Tomazo Đanini [Tommaso Giannini] u radu objavljenom 1618. takođe koristio materijal iz Seksta protiv astrologa.

⁷⁸ Sir Christopher Heydon, *A Defence of Judicial Astrologie, In Answer to a Treatise lately Published by M. John Chamber. Wherein all those Places of Scripture, Councells, Fathers, Schoolemen, later Divines, Philosophers, Historics, Lawes, Constitutions, and Reasons drawne out of Sixtus Empiricus. Picus, Pererius, Sixtus Ab Heminga, and others, against this Arte, are particularly Examined: and the Lawfulness thereof, by Equivalent Proofes Warranted*, Cambridge 1603.

⁷⁹ Isto, str. 127, 135.

⁸⁰ Isto, str. 134.

⁸¹ Pierre Le Loyer, *Discours et histoires des spectres, visions, et apparitions des esprits, anges, démons, et ames, se monstrans visible aux hommes*, Paris 1605, knjiga 1, pogl. 6, str. 35–46, „Les Septiques & aporrhétiques Philosophes”

nemirilo bilo je to da skeptici dovode u pitanje pouzdanost čulnih podataka jer je nameravao da svoju tezu zasnuje na raznolikosti svedočanstava, pojavama sablasti i tako dalje. Le Luaje je prvo skicirao istoriju antičkog skepticizma do Seksta Empirika (protiv čijih bi dela, tvrdio je on, „Frančesko Piko, grof od Mirandole, nećak Đanpika, feniksa svog doba, pisao i odbacio sve argumente pironičara i skeptika“).⁸² Potom se okrenuo odbacivanju skeptičke kritike naučnog znanja, nudeći u suštini aristotelovski odgovor da, kada naša čula funkcionišu na njima primeren način, pod odgovarajućim uslovima, opažamo istinit podatak i da, kada je to nužno, naš razum može ispraviti ono o čemu nas čula izveštavaju, te otud, otkriti pouzdano znanje o čulnom svetu.⁸³

Druga važna svedočanstva da su skeptičke tvrdnje bile korišćene u bitkama protiv pseudonauka jesu napadi oca Mersena i oca Gasendija na alhemiju. Mersen je u svom delu *Vérité des sciences* iz 1625. izložio dijalog između skeptika, alhemičara i hrišćanskog filozofa, i premda je glavni cilj tog dela napad na skeptika, ovaj zadaje mnoge udarce alhemičaru, koristeći uobičajene skeptičke materijale iz dela Seksta Empirika protiv navodne nauke o alhemiji.⁸⁴ Gasendi, i sam otvoreni pironičar u to doba, na Mersenov zahtev napisao je jedno pobijanje teoretičara Roberta Flada, u kojem je skeptičko držanje upotrebljeno za razaranje Fladovih gledišta.⁸⁵

U ratovima protiv sholastičke nauke, nailazi se na upotrebu uobičajenih argumenata iz skeptičke tradicije. I ser Fransis Bej-

hes douteux, & ceux de la seconde academie refutez, qui disoient que les sens humains estoient faux & nostre imaginative fausse“.

⁸² *Isto*, str. 39.

⁸³ *Isto*, str. 40–46.

⁸⁴ Marin Mersenne, *La verité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens*, Paris 1625. Gledišta izložena u ovom delu biće razmatrana u sedmom poglavlju.

⁸⁵ Petrus Gassendi, *Examen philosophiae Roberti Fluddi Medici*, u *Opera*, tom 3 (delo je prvi put štampano 1630). Gasendijeva gledišta biće razmatrana u petom i sedmom poglavlju.

kon i Gasendi koristili su neke od tih kritika čulnog saznanja u borbi protiv aristotelizma sholastičara. Zapravo, Mersen je Bejkonov tip protesta protiv tradicionalne filozofije i nauke video kao podražavanje pironičara.⁸⁶ U svom prvom radu, jednom od najsnažnijih antiaristotelovskih dokumenata tog doba, Gasendi je nanizao sve rutine pironističke tradicije u tok jedne velike pogrde, zaključujući da se ništa ne može spoznati i da nikakva nauka nije moguća, ponajmanje ona aristotelovska.⁸⁷ Može se primetiti da je jedna od zajedničkih karakteristika „novih filozofa“ bilo prihvatanje pironističke kritike čulnog saznanja i korišćenje te kritike kao odlučujućeg udarca protiv aristotelizma.

Skepticizam, međutim, nije uvek bio na strani anđela. U isto vreme kada su pironistički argumenti bili korišćeni da bi se napali pseudonaučnici i sholastičari, neki skeptici koristili su isti materijal protiv „nove nauke“ i matematike. (Treba pomenuti da je jedan od najvećih skeptika poznog sedamnaestog veka Džozef Glenvil koristio skeptičku sposobnost da bi podržao svoje verovanje u veštice, razarajući dogmatizam suprotne frakcije.)⁸⁸ Oni koje ću zvati „humanistički skeptici“, ljudi poput Fransoa de la Mota le Vajea i Gija Patena, kao i čisti pironičar Samuel Sorbjer, izgleda da su imali malo poštovanja za naučnu revoluciju koja se događala oko njih ili ga nisu imali uopšte i da su ili nove teorije smatrali još jednom formom dogmatizma koja zamenjuje stare ili da su insistirali na uzdržavanju od suđenja o svim naučnim teorijama, novim i starim. Paten, rektor medicinske škole na Univerzitetu u Parizu, protivio se svim inovacijama u nastavnom procesu i insistirao je na pironističkom konzervativizmu, ostajući veran tradicionalno prihvaćenim

⁸⁶ Mersenne, *La verité des sciences*, knjiga 1, pogl. 16.

⁸⁷ Gassendi, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, prvi put objavljeno u Grenoblu 1624; takođe u *Opera*, tom 3.

⁸⁸ Videti, na primer, Joseph Glanvill, *A Blow at Modern Sadducism in some Philosophical Considerations about Witchcraft*, London 1668.

gledištima Grka.⁸⁹ La Mot le Vaje posmatrao je svako naučno istraživanje kao formu ljudske arogancije i bezbožništva, što treba napustiti zarad potpune sumnje i čistog fideizma. Vrednost skepticizma za nauke, tvrdio je on, sastojala se od toga što bi odgovarajuća indoktrinacija za pironizam vodila odustajanju od svih naučnih pretenzija.⁹⁰ Sorbjer, Gasendijev pristalica, hteo je da se uzdržavamo od suđenja čak i o naučnim hipotezama ako one idu dalje od pojava.⁹¹

U odnosu na matematiku, skeptička atmosfera ranog sedamnaestog veka očigledno je bila dovoljno nabijena da zahteva da se napravi neka odbrana te „kraljice nauka“. Tu je rad Vilhelma Langijusa, iz 1656, o istini geometrije, protiv skeptika i Seksta Empirika.⁹² Mersen je, takođe, najveći deo svog dela *Vérité des sciences* posvetio ispitivanju velikog broja i raznolikosti matematičkih istina kao najboljih sredstava za „poraz pironizma“.⁹³

Sve u svemu, oživljavanje grčkog skepticizma izgleda da je veoma uticalo na intelektualne kontroverze u ranom sedamnaestom veku. Njegov prvi i glavni uticaj bio je na teologiju, verovatno zbog glavne teme spora, merila vere, postavljanjem forme klasičnog pironističkog problema kriterijuma. Uz to, fideizam sadržan u *nouveau pyrrhonisme* služio je kao idealna odbrana za one koji su koristili skeptičke gambite u religijskim

⁸⁹ Videti Pierre Pic, *Guy Patin*, Paris 1922, xix.

⁹⁰ Videti François de La Mothe Le Vayer, „Discours pour montrer que les doutes de la Philosophie Sceptique sont de grand usage dans les sciences“, u *Œuvres*, Paris 1669, tom 15, str. 61–124.

⁹¹ Samuel Sorbière, *Discours sceptique sur le passage du chyle, & le mouvement du Coeur*, Leiden 1648, 153–154.

⁹² Wilhelm Langius, *De Veritatibus geometricis, libri II. Prior contra Scepticos & Sextum Empiricum & posterior, contra Marcum Meibornium*, Copenhagen 1656. Videti i Jean-Etienne Montucla, *Histoire des mathématiques*, tom 1, Paris 1758, 23–28. Tu je i interesantno Langovo pismo Ismaelu Bujaru, neobjavljeno, o Sekstu i matematici, datirano na 9. jul 1657, The Hague, Bibliothèque Nationale, Ms. Fr. 13037, lot. 131.

⁹³ Mersenne, *La vérité des sciences*, knjige 2–4.

kontroverzama tog vremena. Kako je Aristotelova nauka gubila autoritet, a konkurentne naučne i pseudonaučne teorije počele da se javljaju, pojavilo se još jedno područje primene pironističkih argumenata. Na njemu će doći do razvitka jedne vrste skeptičke krize kakva se već dogodila u teologiji. *Nouveau pyrrhonisme* će okružiti sve ljudske nauke i filozofiju potpunom skeptičkom krizom iz koje će konačno izroniti moderna filozofija i naučni pogled.

Sada ću se okrenuti najvišoj tački pokreta *nouveau pyrrhonisme*, tački na kojoj on više nije bio puki saveznik kontrareformacije u Francuskoj i pomoćnik svakome ko je učestvovao u naučnim kontroverzama onog vremena, već avangardno gledište novog intelektualnog doba koje je svitalo u ranoj Francuskoj sedamnaestog veka.

5

Libertins érudits

U ranim danima sedamnaestog veka u Francuskoj je iznikla jedna obuhvatnija forma skepticizma Montenja, Šarona i Kami-ja, koja je za kratko vreme procvetala kao gledište pametnih mladih ljudi tog vremena. Šira popularnost i primena *nouveau pyrrhonisme* oštrije je istakla njegove posledice i na religiju i na nauku. To je, nadalje, dalo povoda za niz pokušaja koji su vrhunili u herojskom neuspehu Renea Dekarta da spase ljudsko saznanje razaranjem skepticizma.

Skeptici ranog sedamnaestog veka, takozvani *libertins érudits*, bili su direktni intelektualni potomci Montenja i Šarona, čeda Seksta Empirika i, naprosto, antiaristotelovci. Zahvaljujući položajima koje su im obezbedili Rišelje i Mazaren, većina je pripadala intelektualnim krugovima na dvoru i oko njega. Bili su to humanistički učenjaci spremni da gurnu Francusku u njeno zlatno doba, *libertins* spremni da raskinu s tradicijom i da započnu novu tradiciju.

Gabrijel Node, Rišeljeov i Mazarenov bibliotekar i sekretar kardinala Gvidi di Banja, Gi Paten, učeni doktor medicine koji je postao rektor medicinske škole na Univerzitetu u Parizu, Leonar Marande, Rišeljeov sekretar, Fransoa de la Mot le Vaje, učitelj kraljevog brata, Pjer Gasendi, veliki naučnik, filozof i sveštenik koji je postao profesor matematike na Kraljevskom koledžu, Samuel Sorbjer, priređivač Gasendijevih dela i Isak la Pejrer, sekretar Luja II Burbonskog, princa od Kondea, svi oni

bili su *libertins* intelektualnog sveta svog doba, slobodni mislioci koji su odbijali prihvaćena verovanja. Bili su prikazivani kao suptilni, promućurni, napredni ljudi, angažovani u jednoj vrsti zavere zarad rušenja poverenja u pravoverje i tradicionalni intelektualni autoritet. Njihova su se gledišta razumevala kao veza između Montenja, i Bejla i Voltera u razvitku modernih vidika. *Libertins érudits*, protivnici praznoverja i fanatizama, prikazivani su kao da sumnjaju u sve zarad uništenja starih puteva, a zbog sopstvene zabave.¹ Na primer, pironičar u Molijerovom komadu *Le mariage forcé* jeste skeptik iz sedamnaestog veka koji utire put za potpuno slobodnjaštvo duha i morala Molijerovog *Don Žuana*.

Da bi ta slika intelektualnog slobodnjaštva izgledala nemoralna i rizična koliko god je to moguće, uobičajeni prikazi tog pokreta naglašavali su aktivnosti njegovog neformalnog društva *Tétrade*, njihovih *débauches pyrrhoniennes* i *banquets sceptiques*, kao i njihova prijateljstva s takvim ozloglašanim slobodnjacima kakav je bio otac Žan-Žak Bušar i njihovo interesovanje za „sumnjive“ italijanske filozofe kao što su Pomponaci i Kremonini.² Toj je slici mnogo doprinelo i pismo Gija Patena, koji opisuje njihove planove za jedno „bančenje“:

¹ Videti Jacques Denis, *Sceptiques ou Libertins de la première moitié du XVIIe siècle: Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, La Mothe-Le Vayer, Cyrano de Bergerac*, Caen 1884, 5–16, 52–54; François-Tommy Perrens, *Les Libertins en France au XVIIe siècle*, Paris 1899, 1–27; J.-Roger Charbonnel, *La Pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris 1919, 49–71; René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris 1943, tom 1, deo 2, pogl. 1, i deo 3 (sva pozivanja odnose se na ovo izdanje osim ako nije drugačije naznačeno). Postoji i novo prošireno izdanje (Geneva 2000) s predgovorom, napomenama i razmišljanjima o problemima istorije *libertinage*.

² Perrens, *Les libertins*, pogl. 2; Charbonnel, *La Pensée italienne*, pos. str. 49–71; Busson, *La Pensée religieuse française*, pogl. 3 i 4; Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, deo 1, *De Montaigne à Pascal*, Paris 1938, pogl. 3; Pintard, *Le libertinage érudit*, pos. tom 1, deo 2, pogl. 1 i 3; Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), *L'Apologétique en France de 1580 à 1670, Pascal et ses précurseurs*, Paris 1954, pogl. 1, „Le courant libertin“.

Gospodin Node, bibliotekar kardinala Mazarena, intimni prijatelj gospodina Gasendija, kao i moj, uredio je da sva trojica odemo u njegovu kuću u Žontiju sledeće nedelje, nešto pojedemo, popijemo i prespavamo tamo, a pošto će nas biti samo trojica, moći ćemo tamo bančiti; ali sam Bog zna kakva je to pijanka bila! Gospodin Node pio je samo vodu i nikad nije okusio vino. Gospodin Gasendi toliko je delikatan da se ne bi usudio da pije i verovao je da će mu telo sagoreti ako popije. Zato sam mogao i jednom i drugom navesti sledeći stih iz Ovidija: „On izbegava vino, trezvenjak hvali vodu bez vina“. Svemu tome, ja nikako nisam mogao da doprinesem. Pijem vrlo malo, i sve u svemu, biće da je to pijanka, ali filozofska, a možda i nešto povrh toga. Jer sva trojica, izleženi od praznoverja i oslobođeni od zala skrupula, što je tiranin savesti, možda ćemo doći skoro do svetog mesta. Pre godinu dana, napravio sam ovakav put za Žontiju s gospodinom Nodeom, sam ja s njim. Nije bilo drugih svedoka i ne bi ni trebalo da ih bude. Govorili smo najslobodnije o svemu, bez skandalizovanja duše.³

Osim objave da nijedan od učesnika nije bio pijanica, ima ukazivanja da su možda *libertins érudits* bili *esprits forts*, smele individue, sposobne za nevernička bezbožništva Teofila de Vioja i De Baroa,⁴ koji su šokirali rani sedamnaesti vek i protivili se „koloni poniznih sledbenika i jednostavnim vernicima“⁵. Ispitivanje gledišta tih skeptika ukazaće, međutim, na to da se oni, u najboljem slučaju, samo u vrlo osobitom smislu ili prema posebnom tumačenju onoga što su branili, mogu svrstati u opasne, nemoralne *libertins*.

Ni Node ni Paten nisu bili filozofi. Oni se prema nekim problemima jesu odnosili onako kako je to činio antički i moderni

³ Gui Patin, *Lettres de Gui Patin*, prir. Paul Triaire, tom 1, Paris 1907, 616–617.

⁴ O Teofilu de Vioju i De Barou, videti Antoine Adam, *Théophile de Viau and la libre pensée française en 1620*, Paris 1935; Frédéric Lachèvre, *Jacques Vallée Des Barreaux, sa vie et ses poésies (1599–1673)*, Paris 1907, i *Le Procès du poète Théophile de Viau*, dva toma, Paris 1909.

⁵ Pintard, *Le libertinage érudit*, str. 177.

skepticizam, ali nisu teoretisali da bi ustanovili osnovu za takav odnos. Veoma su poštovali Montenjove i Šaronove spise. U svom delu *Advis pour dresser une bibliothèque*, Node je sugerisao da, od knjiga onih koji su pisali protiv nauka, jedna biblioteka ne bi smela da ne poseduje primerke dela Seksta Empirika, Sančeza i Agripe od Neteshajma.⁶No skeptički pogledi koji se pojavljuju u Nodeovim knjigama i Patenovim pismima teško da opravdavaju ekstravagantnu ocenu Sent Beva, koji je Nodea nazvao „velikim skeptikom“ koji stoji između Montenja i Bejla,⁷ niti, možda, Pintarov sud koji je Nodea opisao kao „učenog nevernika“.⁸

U svom najranijem delu, odbrani nekih slavni ljudi koji su bili optuženi za magiju, Node čini prilično jasnim svoje skeptičko držanje. I on i Paten bili su neumorni humanisti, duboko zainteresovani za velike autore iz prošlosti i sadašnjosti. Da bismo obrazovali bilo kakvo prosuđivanje o vrednostima stavova različitih pisaca, moramo imati jednu „metodu“ i Node sugerise da ne treba da sudimo „osim ako ne priznamo nešto kao pravedno i razložno, kao rezultat revnosnog ispitivanja i tačne kritike“⁹. Onima koji žele da nauče da sude razložno, on preporučuje čitanje takvih izvrsnih kritičkih autora kao što su Šaron, Montenj i Bejkon. Posledica tog pažljivog čitanja, kaže on, verovatno će biti prihvatanje „tačnosti nazora pironičara

⁶ Gabriel Naudé, *Advis pour dresser une bibliothèque*, Paris 1627, 49. Taj se rad pojavio i na engleskom, *Advice on Establishing a Library*, uvod i prevod Archer Taylor, Berkeley 1950. Mesta o kojima je reč pojavljuju se na str. 23 i 36.

⁷ Charles A. Sainte-Beuve, „Ecrivains critiques et moralistes de la France. XI. Gabriel Naudé“, *Revue des Deux Mondes* 4, année 13 (1843), str. 755–766.

⁸ To je naslov odeljka o Nodeu u Pintard, *Le libertinage érudit*, deo 2, pogl. 1, odeljak 5, str. 156.

⁹ Naudé, *Apologie pour les grands Hommes soupçonnez de Magie*, Amsterdam 1712, 4. Teško da je to, kao što tvrdi Rajs, potpuno isto kao Dekartova metoda sumnje. James V. Rice, „Gabriel Naudé 1600–1653“, *Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages* 35 (1939), str. 63.

koja je zasnovana na neznanju svih ljudi".¹⁰ Ono što su, izgleda, Patenu i Nodeu takve humanističke studije donele jeste da su postali ekstremno sumnjičavi prema ondašnjim široko-prihvaćenim sujeverjima, oprezni prema svakom fanatičnom dogmatizmu.

Kada je o religiji reč, za Nodea se obično smatralo da je ateista, čovek koji ni u šta nije verovao, a za Patena, u najboljem slučaju, da je iskreni katolik koji nije bio spreman da žrtvuje intelektualna merila crkvenom autoritetu. Zbirke navodnih zapazanja ove dvojice ljudi, dela *Naudaeana* i *Patiniana*, sadrže mnoštvo kritičkih komentara o različitim religijskim običajima i gledištima. Ima, međutim, i znakova implicitne teologije u njihovom poštovanju tolikih fideističkih pisaca. (Kad ga je kardinal Gvidi di Banjo pitao koja je knjiga najbolja, Node je kazao da je to, posle Biblije, Šaronova *La Sagesse*. Zabeleženo je da je kardinal kazao da mu je žao što ne zna za nju.)¹¹ Verujem da je skoro nemoguće odrediti kakvi su bili Nodeovi i Patenovi religijski pogledi. Možda su oni bili istinski libertini ili su, možda, bili umereni fideisti koji su stajali na katoličkoj strani zbog straha od protestantskog dogmatizma.¹² U svakom slučaju, ako je Node uistinu bio nereligiozan, aktivno pokušavajući da potkopa Katoličku crkvu, uspeo je da tu svoju rđavu stranu sakrije od svojih poslodavaca, kardinala Gvidi di Banja, kardinala Barberinija, od Rišeljea i Mazarena. I Node i Paten proveli su život u stalnoj povezanosti i prijateljstvu s vodećim crkvenim ličnostima.¹³

Jedan većma filozofski nastrojen humanistički skeptik bio je Fransoa de la Mot le Vaje, poznat i kao „hrišćanski skeptik“ i kao

¹⁰ Naudé, *Advis*, str. 165 (englesko izd. str. 80).

¹¹ *Naudaeana et Patiniana, ou Singularitez Remarquables, prises des Conversations de Mess. Naudé & Patin*, drugo izd., Amsterdam 1703, 4. Katalog *Bibliothèque Nationale* navodi Pjera Bejla kao verovatnog priređivača.

¹² *Isto*, str. 115.

¹³ Prema Patenu, jedan od njegovih najboljih prijatelja bio je fideista Žan-Pjer Kami, biskup od Beleja; videti Gui Patin, *Correspondance de Gui Patin*, prir. Armand Brette, Paris 1901, 102.

„epikurejski nevernik“. Kako se to vidi u njegovim radovima, Le Vajeovo interesovanje bilo je primarno vezano uz razvijanje svedočanstva o razlikama u etičkom i religijskom ponašanju u ovom svetu. U praktično svim svojim delima, koja su zasnovana na gledištima „božanskog Seksta“, zagovarao je jedan tip slepog fideizma ili čistog hrišćanskog pironizma.

La Mot le Vaje nasledio je od Mari de Gurne Montenjev ograč, ključeve za skeptičko kraljevstvo. Kao duhovni naslednik Montinja i tumač novog „Dekaloga“ Seksta Empirika, odlučio se da izloži lepotu, mudrost i praktičnost skeptičkog *epoché* na učen i šaljiv način.¹⁴ Njegova intelektualna postignuća onakva kakva jesu (uglavnom pedantne imitacije Montinja), donela su mu članstvo u *Académie française*. Njegove intelektualne pretenzije napravile su od njega i heroja onih koji su naginjali skepticizmu i štíćenika kardinala Rišeljea. Tako je ušao u dvorski krug kao učitelj kraljevog brata, vojvode Anžuskoj,¹⁵ gde je svojim ekstremnim skepticizmom navukao na sebe gnev takvih fanatika kao što su Gez de Balzac, Antoan Arno i Rene Dekart.¹⁶

¹⁴ Poređenja Sekstovog teksta s biblijskim temama pojavljuju se na mnogim mestima u spisima La Mota le Vajea. Videti posebno njegovo delo *Prose chagrine*.

¹⁵ O karijeri La Mota le Vajea, videti uvod Ernesta Tiserana [Ernest Tiserand] za La Mothe Le Vayer *Deux Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Paris 1922; Boase, *The Fortunes of Montaigne*, pogl. 18; Pintard, *Libertinage erudit*, deo 2, pogl. 1, odeljak 3 i deo 3, odeljak 3. Videti i Joseph Beaudé, „Amplifier le dixième trope, ou la difference culturelle comme argument sceptique“, *Recherches sur le XVII^e siècle* 5, Paris, Éditions du CNRS, 1982), str. 21–29; F. Charles-Daubert, *Les Libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris 1998; Sylvia Giocanti, „La Mothe Le Vayer: Modes de diversion sceptique“, i Gianni Paganini, „Pyrrhonism tout pur' ou 'circoncis'? La dynamique du scepticisme chez La Mothe Le Vayer“, u Antony McKenna, Pierre-François Moreau (prir.), *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, Saint-Etienne 1997, tom 2, str. 7–31.

¹⁶ Videti, na primer, komentare na La Mota le Vajea u „Lettres de Jean-Louis Guez de Balzac“, prir. Philippe Tamizey de Larroque, u *Collection de Documents inédits sur l'histoire de France, publiées par les soins du Ministre de l'Instruction Publique. Mélanges Historiques*, tom 1, Paris 1873, 393–820;

Počev od njegovog dela *Dialogues d'Orasius Tubero*,^a koje je s posebnih razloga cepidlačke izopačenosti datirano u „1506“, a objavljeno je u ranim tridesetim godinama sedamnaestog veka,¹⁷ La Mot le Vaje sakupljao je svedočanstva u prilog pironizmu o različitostima u moralnom ponašanju, raznolikosti religija i taštini nauka, vrlinama skeptika i skepticizma i tako dalje. Njegov rad nije ni zajedljivo kritičan ni visokoteorijski već je, pre svega, ilustrativan. Fideistička poruka proteže se kroz celu knjigu. Reči svetog Pavla iz Prve poslanice Korinćanima, Tertulijanov *credo quia absurdum* i gledišta negativnih teologa bila su u sazvučju sa „zlatnim knjigama“ Seksta Empirika.¹⁸ Posledica takve mreže bio je Le Vaje kao suvoparan Montenj. Nažalost, La Mot le Vaje nije

napad na delo La Mota le Vajea, *La Vertu des Payens*, u Antoine Arnauld, *De la nécessité de la Foy en Jesus-Christ pour être sauvé*, Paris 1701, tom 2, pos. str. 181–221; Dekartove komentare o „nemoralnoj knjizi“ u pismima Mersenu od 15. aprila i 6. maja 1630, u *Œuvres de Descartes*, prir. Charles Adam, Paul Tannery, tom 1, Paris 1897, 144–145, 148–149. Pintar je ponudio jako svedočanstvo da knjiga o kojoj Dekart govori jeste *Dialogues*; videti Pintard, „Descartes et Gassendi“, *Travaux du IX^e Congrès Internationale de Philosophie*, Congrès Descartes 2, deo 2 (1937) (*Actualities Scientifiques et Industrielles*, no. 531), str. 120–122.

^a „Orasius Tubero“ bio je Le Vajeov pseudonim.

¹⁷ Videti Pintard, *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, Publications de l'Université de Poitiers, Série des sciences de l'homme, no. 5, Paris, bez godine izdanja, str. 5–13.

¹⁸ Primer toga jeste zaključni iskaz u njegovom delu „Dialogue de la diversité des religions“, gde kaže: „Dakle, nisam bio ni drzak ni bezbožan kada sam tvrdio da nas je sveti Pavle učio da verujemo a ne da znamo i da nam, u kategorijama istinski aporetičkih gledišta kojih je Sveto pismo puno, to pruža eksplicitne lekcije o taštini, čak ništavnosti svih ljudskih nauka, mnogo više nego što je to došlo od naše skeptičke škole. ... Hajdemo, stoga, da se snažno založimo za časno neznanje našeg voljenog skepticizma, pošto je on jedini koji može pripremiti put do otkrivenog znanja o božanskom i pošto nas sve druge filozofske sekte odvođe dalje od njega, vezujući nas svojim dogmama i zamagljujući naše duhove svojim naučnim maksimama umesto da nas prosvetle i da pročiste naše razumevanje“, *Cinq Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, par Orasius Tubero, Mons 1671, 329–330.

imao ni ličnost kao Montenj niti je bio teoretičar kao Šaron. Posedovao je veću erudiciju od obojice, ali je intelektualno daleko manje bio izazovan.

Svoje ideje najbolje je izložio u nekim raspravama. U delu *Opusculum ou petit traité sceptique sur cette façon de parler, n'avoir pas le sens commun*, La Mot le Vaje počinje razmatranje pitajući da li uistinu išta znamo. Najočiglednije stvari, kao što je sunce, nisu pojmljene. Možda nam se stvari pojavljuju kao stvarne samo zbog njihovog odnosa prema nama i našim sposobnostima. Možda smo u poziciji da imamo instrumente za traganje za istinom, ali ne i sredstva da je prepoznamo. Naša su čula nepouzdana, kako su nam bez muke pokazali Sekstovi tropi, i nemamo garantovani kriterijum za razlikovanje verodostojnih iskustava od onih drugih, „pošto postoji samo imaginacija koja prosuđuje o pojavama onako kako joj se čini ispravnim“. Samo su na nebu, u zagrobnom životu, spoznate neke nesumnjive istine, ne u ljudskim naukama.¹⁹

Discours pour montrer que les Doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences razvija ovu poslednju temu, vodeći do nihilističke tvrdnje da vrednost pironizma u naukama leži u eliminaciji mogućnosti i interesovanja za naučno istraživanje. Logika, fizika i etika, ključne nauke dogmatičara, problematične su u osnovi zato što je naša priroda isuviše slaba da bi bez božje pomoći doprla do znanja o božanskom i večnom. I tako, nažalost, „želja da isuviše znamo, umesto da nas prosvetljuje, vodiće nas u tamu dubokog neznanja“.²⁰

Svako je svestan toga da je logika prepuna dvosmislenosti, sofizama i paradoksa. La Mot le Vaje izložio je niz tradicionalnih izmišljotina o logici i logičarima, a da se pri tom nikad nije ozbiljno uhvatio u koštac s pitanjem može li se ponuditi uverljiva osnova za sumnjanje u principe i procedure umo-

¹⁹ To se delo nalazi u devetom tomu; François de La Mothe Le Vayer, *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer, Conseiller d'Etat Ordinaire*, Paris 1669, 259–295. Citat je na str. 287.

²⁰ La Mothe Le Vayer, *Œuvres*, tom 15, str. 88.

vanja.²¹ Potom se okrenuo fizici i ustvrdio da je celokupno njeno područje problematično. Budalasti fizičari pokušavaju da spoznaju sve, a ne poznaju čak ni same sebe. Fizičari, bili oni demokritovci, aristotelovci ili neki drugi, naprosto nago-milavaju skupove sukobljenih stavova. Osnovna poteškoća u pokušaju da se spoznaju principi prirode jeste to da je priroda slobodno ispoljavanje božje volje i da nije ograničena Aristotelovim ili Euklidovim pravilima. Jedini način da se pojme razlozi zbog kojih se nešto događa jeste da se spozna Bog. Odbijajući, međutim, da priznaju da se takvo znanje može dobiti samo objavom, a ne pomoću čovekovih slabih sposobnosti, fizičari insistiraju na pokušaju nametanja svojih pravila božjim delima i ispoljavanjima. Bog može učiniti sve; prema tome, nema nužnih uslova ili principa koji bi se primenili na njegova dela. Otud, nije moguće nikakvo nužno znanje ili nauka (u ovom metafizičkom smislu). Pokušaj da se otkriju principi prirode zapravo je vrsta blasfemije, pokušaj da se ograniči božja sloboda. No, kao i mi ostali, i fizičari više vole „da krive prirodu i, možda, njenog tvorca nego da priznaju naše neznanje“.²² U etici, takođe, nema pouzdanog saznanja. Sva etička merila uslovljena su okolnostima, kulturama i tako dalje.²³

U svetlu svih tih razmišljanja (a to je, sve u svemu, ono što razmišljanja zapravo jesu; ona nisu zaključci na osnovu racionalnih argumenata), mora se priznati problematičnost svih ljudskih intelektualnih aktivnosti i postignuća.

Stoga, nismo bez razloga tvrdili u ovoj maloj raspravi da su sumnje skeptičke filozofije od velike vrednosti u naukama, pošto su nestalnost i neizvesnost u njima očigledne u meri u kojoj smo to i kazali. Zapravo, opšti sistem, sačinjen od logike, fizike i etike, od kojeg sva ljudska proučavanja crpe svoje važne osobine, nije

²¹ *Isto*, str. 91–95.

²² *Isto*, str. 103. Rasprava o fizici je na str. 96–114.

²³ *Isto*, str. 115–120.

ništa do mnoštvo nazora koje osporavaju oni koji imaju vremena da ih malo ispitaju.²⁴

Za razliku od njegovih savremenika Dekarta i Bejkona, za La Mota le Vajea vrednost metode sumnjanja leži u uklanjanju nauka i naučnog interesovanja. Ono što preostaje jeste uzdržavanje od svakog suđenja, i božanska objava. „O dragocena *epoché!* O bezbedno i poželjno utočište! O neprocenjivi protivotrovu za klimavo znanje cepidlaka!“²⁵

Sasvim je nedogmatsko prekrasno uzdržavanje od suđenja. Ono nije zasnovano na pretpostavci da se ništa ne može znati. Pironičari ne izjavljuju da su otkrili jedan izvestan i nesumnjiv princip: da je sve neizvesno. Potpuni skeptici nisu sigurni čak ni u vezi s tim. Umesto da poseduju negativnu dogmatsku teoriju, njihove sumnje obuhvataju čak i to, te ih ostavljaju u potpunom uzdržavanju od suđenja čak i o vrednostima toga da se sumnja u sve.²⁶

Taj totalni skepticizam ima dve prednosti: prvo, podriva gordost i pouzdanje dogmatičara, i drugo, najbliži je istinskom hrišćanstvu. Od svih antičkih filozofija, „nema ni jedne jedine koja bi se više od skepticizma slagala s hrišćanstvom, u poštovanju nebesa i pokoravanju veri“.²⁷ Na kraju krajeva, zar nije sveti Pavle propovedao čisti skepticizam kao put do Boga?²⁸ Savršeni pironičar bio bi očišćen od svih grešaka i spremno bi primio reč božju. „Duša hrišćanskog skeptika nalik je poljani iskrčenoj od rđavog drveća, kakvi su opasni aksiomi o beskonačnosti učenih [*infinity of learned persons*] koje duša, potom, mnogo rosne kapi božanske milosti prima srećnije nego što bi to činila da je i dalje zaposednuta i ispunjena taštım pre-

²⁴ *Isto*, str. 124.

²⁵ La Mothe Le Vayer, *Petit Traité Sceptique sur cette façon de parler*, u *Œuvres*, tom 9, str. 280.

²⁶ *Isto*, str. 228.

²⁷ *Isto*, str. 290.

²⁸ La Mothe Le Vayer, *Prose Chagrine*, in *Œuvres*, tom 9, str. 359–360.

dubeđenjem da zna sve s izvesnošću i bez sumnje i u šta".²⁹ Hrišćanski skeptik ostavlja svoje sumnje u podnožju oltara i prihvata da veruje u ono na šta ga vera obavezuje.³⁰

Pironičar koji sumnja u sve, pa i u reč božju, uzrok je sopstvenog pada. Takvo odbacivanje božje milosti ne bi bilo rezultat skepticizma već voljnog akta konkretnog skeptika.³¹ To bi ga ostavilo u tužnoj poziciji Pirona, kome je spasenje zauvek uskraćeno. Uprkos vrlini skeptičkog mudraca, kao i njegovog učenika Seksta, njima nedostaje božansko prosvetljenje, te su zato zauvek prokleti.³²

U svojoj ozloglašenoj knjizi *De la vertu des païens*, La Mot le Vaje pokušavao je da nađe srećan kraj za prehrišćanske pagane kao što je Sokrat, koji nisu imali božansko prosvetljenje, ali su stigli do skeptičkog vrhunca ljudske mudrosti. La Mot le Vaje insistirao je da takve ličnosti, kao Sokrat, u svom životu mogu biti vrle isto onoliko koliko to može biti i neki hrišćanin, iako nemaju sredstva za spasenje. (To bi mogla biti prethodnica tvrdnje Pjera Bejla da bi društvo ateista moglo biti vrlovitije od društva hrišćana!)

Libertins érudits pomalo su bili zabrinuti zbog toga što njihov sadrug Isak la Pejrer primenjuje skepticizam na Bibliju u knjizi *Ljudi pre Adama* [*Prae-Adamitae; Men before Adam*] napisanoj 1641, a objavljenoj 1655. Node, Paten, La Mot le Vaje i Gasendi bili su uzdržani u pogledu podrške za La Pejrerove tvrdnje da Biblija nije tačna istorija sveg čovečanstva, već samo Jevreja. (La Pejrerov skepticizam u vezi s Biblijom biće razmatran u četrnaestom poglavlju.)

Antiintelektualni i destruktivni skepticizam La Mota le Vajea, udružen s potpuno iracionalnim i antiracionalnim hrišćanstvom, obično je tumačen kao vrhunac libertinstva. Iako mo-

²⁹ Isto, str. 361–362.

³⁰ Isto, str. 361.

³¹ Isto, str. 366–367.

³² La Mothe Le Vayer, *De la vertu des païens*, u *Œuvres*, tom 5, str. 226–227.

žda nije toliko doprineo teoriji *nouveau pyrrhoïsme*, La Mot le Vaje je opšti obrazac svog stanovišta doterao do apsurdnog ekstrema, potpuno poričući vrednost svake intelektualne aktivnosti i insistirajući na potpuno slepom karakteru vere. Skoro svi interpretatori zaključili su da je njegov motiv morao da dovede do toga da religijsko verovanje, posebno ono hrišćansko, izgleda tako smešno da čovek zaželi da od njega potpuno digne ruke.³³ Na drugoj strani, neki komentatori prepoznali su sličnost teologije La Mota le Vajea s teologijama Paskala i Kjerkegora i da je suštastveno, iako blago naglašena i preterana, ista kao ona Montjenja.³⁴

Prema tome, teško je bilo proceniti iskrenost La Mota le Vajea. Od Balzaka i Arnoa u sedamnaestom veku, pa sve do savremenih kritičara kao što su Pintar, Grenije i Žilijen-Ejmar d'Anžer, na delu je bio prilično jednoobrazan sud da je takozvani hrišćanski skeptik bio zapravo „prikriveni skeptik“ kome je nedostajao religijski žar jednog Paskala, ili možda pravoverna namera jednog Montjenja.³⁵ Kritičari su skrenuli pažnju na to da je logika stanovišta La Mota le Vajea takva da se, kada se jednom napuste sva racionalna merila, više ne poseduje

³³ Videti, na primer, Busson, *La Pensée religieuse française*, str. 210–214; Jean Grenier, „Le sceptique masqué: La Mothe Le Vayer“, *Table Ronde* 22 (1949), str. 1511–1512; Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), „Stoïcisme et 'libertinage' dans l'œuvre de François La Mothe Le Vayer“, *Revue des Sciences Humaines* 75 (jul–septembar 1954), pos. str. 281–283; Pintard, *Le libertinage érudit*, str. 140–147, 509–515.

³⁴ Busson, *La Pensée religieuse française*, str. 212–214; Grenier, „Le sceptique masqué“, str. 1505, 1511; Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), „Sénèque et le Stoïcisme dans l'œuvre du cordelier J. du Bosc“, *Dix-septième siècle* 29 (oktobar 1955), str. 376–377; Popkin, „Theological and Religious Scepticism“, *Christian Scholar* 39 (1956), str. 151–152, 155–156, i „Kierkegaard and Scepticism“, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 1 (1959), str. 126–128.

³⁵ Za Balzakove i Arnoove radove, videti dela navedena u nap. 16 ovog poglavlja i Grenier, „Le sceptique masqué“; Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), „Stoïcisme et 'libertinage'“; Pintard, *Le libertinage érudit*, deo 2, pogl. 1, odeljak 3, „Un voluptueux incrédule: La Mothe Le Vayer“.

osnova za opredeljenje da se bude hrišćanin. To je, međutim, istina za celokupnu istoriju skeptičkog hrišćanskog fideizma, ali i, kako je ukazano u prethodnim poglavljima, za mnoge skeptike šesnaestog veka i kontrareformatore. Sumnjom da posedujemo ikakva racionalna sredstva za razlikovanje istine od lažnosti, uklanja se osnova za navođenje razloga u prilog verovanjima. Da li ta vrsta skepticizma, čak i u odnosu na teologiju, podrazumeva jednu vrstu religijskog skepticizma? Ne verujem da je tako. Ako ne postoje temelji za verovanje, kako će se, onda, odrediti da li *treba* ili *ne treba* da se veruje? Hjum i Volter odlučili su da ne veruju pošto je nedostajalo svedočanstvo u prilog verovanju. To je, međutim, isto toliko *non sequitur* koliko je to i izbor da se veruje. Princip da treba verovati samo u one stavove za koje postoji odgovarajuće svedočanstvo ne sledi ni iz jednog skeptičkog razmišljanja, iako može biti jedan princip koji naširoko prihvataju „razumni“ ljudi. Tertulijanov princip, takođe, ne sledi iz razmatranja razloga koji postoje za sumnju. Potpuni je skepticizam dvosmerna ulica iz koje se može izaći ili na „razložnost“ prosvetiteljstva ili na slepu veru fideiste. U svakom slučaju, skeptički argument biće isti.³⁶

Pri ukazivanju na to da se veliki broj raznovrsnih skeptičkih mislilaca izjasnio za isto ono što je uradio La Mot le Vaje, te da su neki bili slavni zbog svog neverovanja, a neki zbog verovanja u hrišćanstvo, problem postaje pronalaženje odgovarajućih merila za određivanje iskrenosti ili namere. Žilijen-Ejmar d'Anžer u izvrsnom ogledu „Stoïcisme et 'libertinage' dans l'oeuvre de François La Mothe Le Vayer“ pronašao je *svedočanstva* nereligiozne namere u stilu La Mota le Vajea i njegovoj upotrebi primera.³⁷ Žan Grenije pronašao je *svedočanstva* u

³⁶ Videti Popkin, „Theological and Religious Scepticism“, pos. str. 155–157. Za radove koji se suprotstavljaju mom gledištu, videti Tullio Gregory, Françoise Charles-Daubert, Sylvia Giocanti, Antony McKenna i, delimično, Gianni Paganini.

³⁷ Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), „Stoïcisme et 'libertinage,“ str. 259–284.

tonu njegovih spisa.³⁸ Rene Pintar pronašao je *svedočanstva* u njegovoj karijeri, njegovim druženjima i tako dalje.³⁹ Drugi, kao Tiseran, bili su zadovoljni sličnošću njegovog držanja s držanjem „racionaliste“ osamnaestog veka.⁴⁰

Prema mom mišljenju, međutim, svi ti podaci o La Motu le Vajeu saglasni su sa svakom interpretacijom njega kao „epikurejskog nevernika“ ili kao jednog „hrišćanskog skeptika“. Njegov stil nije ironičniji ili više antihrišćanski od Kjerkegorovog stila, niti su njegovi primeri bogohulniji. Ton radova, u dobroj meri, zavisi od prethodnog nagađanja kako ih tumačiti. Ne pomaže biografija La Mota le Vajea pošto je bio prijatelj i mnogih religioznih ljudi kao i mnogih nereligioznih. Dakle, prepušteni smo nekoj vrsti razumnog nagađanja o njegovim motivima i namerama.

Uprkos dugoj tradiciji karakterisanja La Mota le Vajea kao jedne od ključnih figura u libertinstvu sedamnaestog veka, mislim da je savršeno moguće da je kontinuirani naglasak na hrišćanskom skepticizmu u njegovim spisima predstavljao iskreno gledište, iskreno bar koliko i Montenjovo i Šaronovo. Znam da sam usamljen u takvom mišljenju, te da ga je zastupao samo još, u osamnaestom veku, priređivač dela La Mota le Vajea *Dialogues*, Ludvig Martin Kale.⁴¹ Čini se, međutim, savršeno mogućim da smisao takozvanog *libertinage érudit*

³⁸ Grenier, „Le sceptique masqué“, pos. str. 1509–1512.

³⁹ Pintard, *Le libertinage érudit*, str. 131–147.

⁴⁰ Tiseran u uvodu za La Mothe Le Vayer, *Deux dialogues*, str. 56–58.

⁴¹ Uvod L. M. Kalea za La Mothe Le Vayer, *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Oratius Tubero. Nouvelle édition augmentée d'une refutation de la philosophie sceptique ou preservatif contre le pyrrhonisme*, Berlin 1744, dyt. 9–10. Elen Ostrovjecki [Hélène Ostrowiecki] takođe, izgleda zastupa gledište koje je blisko mome. Videti njen članak „La Bible des Libertines“, *Dix-septième siècle* 194 (1997), str. 43–55, u kome odgovara na članak istog naslova Fransoaz Šarl Dober [Françoise Charles-Daubert] koja se sukobljava s njenim pintarovskim gledištima. Još jedan interesantan način posmatranja ideja La Mota le Vajea i mogućih perspektiva pojavljuje se u Sylvia Giocanti, „La Mothe Le Vayer: Scepticisme libertin et pratique de la contrariété“, *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle: Le retour des philo-*

nije bio da se hrišćanstvu podriju temelji i da se ono potom uništi, već da služi kao potpora za određeni tip liberalnog katolicizma protivstavljenog bilo praznovernom verovanju, bilo fanatičnom protestantizmu. Sudeći o tim ličnostima iz sedamnaestog veka na osnovu toga koja su načela vere potvrđivale, savremeni kritičari možda uvode neka današnja merila koja se tada nisu primenjivala.

U doba kada su fideisti, kao što je Žan-Pjer Kami, mogli biti vodeći crkveni ljudi i kada je postojalo veliko područje tolerancije u crkvi (na kraju krajeva, Sekst nikad nije bio stavljen na *Index librorum prohibitorum*, a ni Montenj nije do 1676), čini se savršeno mogućim da su se mnogi ljudi slobodne misli mogli osećati više kao kod kuće unutar crkve nego u dogmatičkom svetu reformatora. Oni su lako mogli biti privrženi nekoj vrsti „jednostavnog hrišćanstva“ za koje su i oni i onovremena crkva smatrali da je prihvatljiva formulacija hrišćanske poruke, formulacija koja je, zapravo, više etička nego religiozna. Nadalje, mislioci kao što su La Mot le Vaje, Node i Paten, svi izuzetno obrazovani i upućeni u puteve politike crkvenih organizacija, možda su olako prezirali lakovernost prostih ljudi i delovanje religijske organizacije kojoj su pripadali, bez osude onoga što su smatrali da je srž hrišćanstva.

Ono što sugerišem jeste da je takozvani *libertinage érudit* možda pogrešno tumačenje izvesnih kretanja u Francuskoj sedamnaestog veka. Ako postoji spremnost da se dopusti mogućnost da je oživljavanje skepticizma u šesnaestom veku bilo više antiprotestantsko nego antireligijsko i da se može posmatrati kao saglasno s katolicizmom, shvatanja La Mota le Vajea, Nodea i Patena mogu biti bolje shvaćena kao nastavak kretanja iz šesnaestog veka, a ne kao zlonamerno ili oduševljeno (u zavisnosti od perspektive) izvrtanje prethodne tradicije. Možda oni nisu bili tako duboki, pronicljivi ili osetljivi kao njihovi pretходnici, ali to ih ne sprečava da se nalaze u istoj tradiciji.

sophies antiques à l'âge classique, prir. Pierre-Francois Moreau, Paris 2001, 239–256.

Rene Pintar, koji je napisao monumentalnu studiju *Les libertinages érudits*, izrazio je snažno neslaganje sa mnom u uvodu za novo izdanje svoje knjige. On naglašava poteškoće u pronalaženju konzistentne tačke gledanja, ali i ozbiljne religiozne tačke u mnogim delima La Mota le Vajea, koji je menjao stil i način izlaganja u zavisnosti od svog mecene i publike za koju je pisao.⁴² Za odbranu moje interpretacije potrebno je daleko bogatije izučavanje čoveka i njegovih dela nego što je to učinjeno u ovoj knjizi, ali smatram da novo vrednovanje La Mota le Vajea i nekih njegovih dobrih prijatelja, kao što su Isak la Pejrer, Node, Paten i posebno Gasendi, sugerise da je postojala ta vrsta skeptičke, slobodnjačke struje u to vreme. Religijski autoriteti sredinom sedamnaestog veka, koji su se toliko brinuli zbog jeretičkih gledišta, izgleda da nikad nisu doveli u pitanje La Mota le Vajea ili njegove prijatelje, osim Isaka la Pejreera. Na osnovu toga, mislim da moja hipoteza stoji i da zaslužuje dalje ispitivanje. U vezi s tim, treba pomenuti da studija o kraljici Kristini Suzane Okerman pokazuje koliko je Kristina, zaštitnica nekih francuskih *libertins érudits*, bila religiozno nastrojena u jednom idiosinkratičnom gledištu koje je, za nju, svoj najbolji izraz našlo u rimokatoličanstvu, kada je postala zaštitnica Migela Molinosa.

Perez Zagorin nedavno je iskazao sumnju u vezi s mojom interpretacijom i stao na stranu Pintara.⁴³ Zagorin se slaže sa mnom da su radovi ovih ljudi, *libertins érudits*, saglasni i sa stvarnim verovanjem i sa stvarnim neverovanjem. On, međutim, ide dalje od Pintara i razvija tezu da je pretvorništvo bilo uobičajena praksa skraja šesnaestog veka i početkom sedamnaestog. On kaže da bi, s obzirom na opasnosti izražavanja ideja koje su suprotne idejama prihvatljivim za vladajući sloj, samoodržanje lako moglo navesti dovitljivije pisce na dvolično intelektualno izražavanje, ukazujući da je tada bilo i tekstova

⁴² Pintard, *Le libertinage érudite*, str. xxxv–xxxvi.

⁴³ Perez Zagorin, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass. 1990.

s uputstvima kako se pretvarati. Zbog verskih ratova i religijskih sukoba, katolici koji su živeli u protestantskim zemljama i protestanti u katoličkim zemljama morali su da nauče kako da ne pokažu svoja stvarna gledišta. Sve je postalo još naglašenije kada se tome dodaju nedavna saznanja o tome kako su Jevreji u Španiji, Portugalu i u drugim evropskim zemljama umeli vešto da iznađu načine za prividno uklapanje u vodeću religijsku kulturu, dok su istovremeno pravi identitet skrivali od vlasti. Poslednjih godina pojavilo se nekoliko studija o ljudima koji su odrasli na Iberskom poluostrvu kao katolici, a potom su otišli u druge zemlje i razvili različite, u njihovoj ranijoj prošlosti skrivene identitete. Pripadnici jevrejske zajednice u Amsterdamu u prvoj polovini sedamnaestog uglavnom se mogu tako opisati. Mnogi od njih nisu privukli pažnju inkvizicije niti drugih političkih ili crkvenih autoriteta. Pa ipak, kada su se u Amsterdamu izjasnili kao Jevreji, neki su tvrdili da su oduvek bili Jevreji i da su samo prikrivali svoj pravi identitet. Druga istraživanja ispitivala su slučajeve ljudi koji su živeli prikriveni, a koji su bili rođeni i odgajani kao hrišćani i imali decu koja su krštena. Tome treba pridodati i skorašnja otkrića kriptojevreja u delovima španske kolonijalne Amerike i u samoj Španiji i Portugalu. Sve to, čini se, ukazuje da se prikrivenost mogla održati prenoseći se s generacije na generaciju. Isto je tako moglo biti i s katolicima koji su živeli u protestantskoj Engleskoj ili Holandiji ili s protestantima koji su živeli u katoličkoj Francuskoj, odnosno Italiji.

Zasigurno bih se složio s tim da strah od progona, kako nas je učio Leo Straus, utiče na način kako ljudi pišu. Strah od progona očigledno bi naveo ljude s kritičkim gledištima o etabli-ranoj religiji da budu izuzetno oprezni u vezi s tim kako izlažu svoja ubeđenja i kome ih izlažu. Ono što se dogodilo Brunu i Vaniniju – obojica su spaljeni na lomači – moglo je biti *esprit fort* da se ozbiljno razmisli o tome šta bi se moglo dogoditi ako se izvesna gledišta saopšte na pogrešnom mestu. Dakle, lako je zamisliti da je neko mogao voditi dvostruki ili trostruki život, ako ne i četvorostruki, i da bi mogao tražiti zaštitu u uti-

cajnim crkvenim i državnim krugovima. Istovremeno, ti bi ljudi sledili nešto nalik koracima koji su izloženi u Strausovoj knjizi *Progoni i umeće pisanja**. Oni bi pisali između redova, vodili bi komunikaciju u šiframa ili bi prikriili svoja stvarna gledišta ostavljajući, pri tom, ljudima u sličnom položaju sredstva da pronađu njihovu pravu poruku.

Imajući u vidu različite mogućnosti za prikrivanje, da li je i u jednom slučaju zapravo moguće utvrditi u šta neko stvarno veruje? Osim religijskih razloga koje ljudi mogu imati za prikrivanje svojih istinskih identiteta, naučili smo od Frojda i psihoanalize, tokom poslednjeg stoleća, i da ljudi rade na suzbijanju osobina svog pravog bića. Možda stvarno nije moguće trista ili četristo godina kasnije kazati u šta je neko verovao ako i danas postoji problem sa znanjem u šta neko veruje. Pa ipak, sve vreme moramo suditi o tome da bismo odredili u koga možemo imati poverenja, kome možemo verovati, koga na izborima biramo za vođu i koga želimo za druga i tako dalje. U svim tim slučajevima, uprkos najintenzivnijem istraživanju, ipak se možemo prevariti. Sve vreme izbijaju skandali u vezi s ljudima za koje se ispostavlja da su drugačiji nego što smo mislili da jesu. Pokazuje se da religiozne ličnosti žive nereligioznim životom; pokazuje se da su političke figure drugačije nego što su se prikazivale. Često se razočaramo kad se pojavi novo svedočanstvo. Ipak, osim ako ne pokušavamo da vodimo život potpuno izolovani jedni od drugih, nemamo drugog izbora do da pokušavamo i da pravimo uspešna nagađanja o istinskim uverenjima ljudi, njihovim pravim namerama i stavovima. U procenjivanju ljudi iz sedamnaestog veka i njihovih verovanja, imamo manje materijala da bismo išli dalje, pošto nemamo svedočenje očevidaca koje bi bilo ispitano. Imamo dokumente, imamo ličnosti smeštene u istorijsku mrežu i imamo lepezu mogućih hipoteza o tome kako vrednovati mate-

* Prevod dela *Persecution and the Art of Writing* dostupan je u prevodu Hrvoja Heffera i Damjana Lalovića [Leo Strauss, *Progoni i umijeće pisanja*, pogovor Dragutin Lalović, Disput, Zagreb 2003].

rijal. Mora se ispitati šta je rečeno, kome je rečeno, kako su to savremenici shvatali i kakvo je svedočanstvo otkriveno s protokom vremena.

Smatram da je svedočanstvo u vezi s *libertins érudits* više saglasno s nekom formom iskrenosti i nekom formom minimalnog hrišćanskog verovanja. *Libertins érudits* koji koliko god da su bili umešani u regulisanje javnog izražavanja u Francuskoj u to vreme, nisu izgledali nimalo zabrinuto u vezi s prihvatljivošću svojih radova. Nemamo svedočanstva da su crkvene ili političke snage nešto zamerale njihovim izjavama. Na osnovu toga smatram da je teško tumačiti njihove javne iskaze kao dvolične bez dodatnog svedočanstva o njihovim stvarnim namerama. Ipak, znamo, bar kad je Gasendi u pitanju, da on neke svoje radove nije objavio zato što je znao da su neki slični bili cenzurisani ili zabranjeni.

Kao kontrast prema humanističkim skepticima, koji su radili na svojim sumnjama maltene nesvesni intelektualne revolucije koja se odvijala oko njih, bilo je i nekih skeptički nastrojenih mislilaca koji su svoje ideje izložili u svetlu onovremenih naučnih otkrića. Montenj, Šaron, Kami, Node, Paten i La Mot le Vaje kritikovali su nauku, ali su obično pod njom razumevali ili renesansnu koncepciju sholastičkog učenjaka, aristotelovca, ili šaroliku grupu renesansnih alhemičara, astrologa, numerologa, panteista i tako dalje. Neki od humanističkih skeptika poznavali su i visoko uvažavali takve heroje naučne revolucije kakav je bio Galilej. No njihovo uobičajeno zapažanje o onome što će postati „nova nauka“ bili su kratki komentari Kopernika ili Paracelzusa, i to ne kao na one koji otkrivaju nove istine, već kao na osobene ličnosti koje su odbacivale prihvaćene teorije, što je ukazivalo na to da čak i najprihvaćenije naučne teorije mogu biti dovedene u pitanje, da se u naukama ništa ne treba prihvatiti kao istina.

Na drugoj strani, mislioci kao Leonar Marande, Pjer Gasendi i Gasendijev učenik Pjer Sorbjer, imali su naučna interesovanja i bili su učesnici u formiranju „nove nauke“. Njihov skepticizam nije sadržavao podrivanje i odbacivanje sve nauke bez ikakvog

stvarnog shvatanja monumentalne revolucije u naučnoj misli koja je bujala oko njih. Umesto toga, njihov je skepticizam bio razvijen u svetlu novih ideja.

Marande, sekretar kardinala Rišeljea, izložio je skepticizam u vezi s naukama u delu *Jugement des actions humaines* iz 1624. godine, koje je posvetio svom poslodavcu.⁴⁴ Mnoštvo argumenata u knjizi izgleda da je preuzeto od Seksta, ili je zasnovano na njegovim spisima. Opšta tema rada jeste pokazati zašto nismo u stanju da otkrijemo naučno znanje u smislu znanja kakve stvari uistinu jesu. Prihvatajući aristotelovsku tezu da naučno zaključivanje zavisi od čula, Marande svoju tezu započinje kritikom čulnog saznanja. Čula nam nude suprotstavljene podatke; ona menjaju podatke koje nam donose i tako dalje. Iluzije kakve se pojavljuju kad se pritisne očna jabučica ukazuju da nemamo način da razlikujemo pouzdane opažaje od varljivih.⁴⁵ Dakle, jedino što možemo zaključiti jeste da „naša čula [jesu] suviše slaba za izučavanje i razumevanje toga šta je istina. Ona nam ne mogu reprezentovati čak ni slike, zato što ne postoji ni odnos ni sličnost istinitog sa lažnim“.⁴⁶ Ili prihvatamo ta slaba čula s njihovim izveštajima o slikama čiji su odnosi prema predmetima neodredljivi, ili moramo potpuno dići ruke od naučnog umovanja. Sve što percipiramo^b jesu

⁴⁴ Za podatke o Marandeu, videti Boase, *Fortunes of Montaigne*, pogl. 15.

⁴⁵ Abbé Léonard de Marandé, *Jugement des actions humaines*, Paris 1624, 39, 52–53.

⁴⁶ *Isto*, str. 52.

^b Dve napomene o prevodu stručnih termina.

Prevod engleske reči *perception* u kontekstu rane moderne filozofije svakom prevodiocu zadaje prilične probleme. Naime, za rane moderne filozofe, svako opažanje jeste i percepcija, ali nije svaka percepcija opažanje: kod Dekarta (i ne samo kod njega), na primer, sećanje i zamišljanje jesu percipiranja, ali nisu opažanja, već je i samo opažanje jedna vrsta percipiranja (lat. *perceptio*; up. definiciju mišljenja u Dekartovim *Principima filozofije* I 32). Kada se govori o ranoj modernoj filozofiji, *apsolutno je neophodno* praviti razliku između percepcije i opažanja: u strogo metafizičkim kategorijama, ako nema tela/materije, nema ni opažanja; percepcije pak ima i bez tela

slike, ne stvari. I kako je kasnije Berkli ukazao, naše čulne informacije jesu samo skupovi ideja, pa kako možemo znati išta o spoljnim predmetima? Misli i stvari potpuno su različiti, pa kako možemo suditi o istini stvari na osnovu nepouzdanih čulnih podataka? Dakle, „naše znanje tek je puka taština“.⁴⁷

Da bi se posedovala prava nauka, potrebni su nam neki pouzdani principi, ali nam nijedan takav nije otkriven. Principi o kojima se filozofi slažu samo su „lažne pretpostavke“,⁴⁸ nematerijalne ideje kojima žele da premere materijalne stvari.⁴⁹ Oni koji bi da upotrebe matematičke principe i koncepte da bi došli do naučnog znanja postižu jedino da njihovi rezultati budu još sumnjiviji. Matematika se bavi imaginarnim predmetima, pa kako bi se onda mogla primeniti na fizičke predmete koji nemaju ista ta svojstva? Nema fizičkih tačaka bez dubine, širine i dužine i tako dalje.⁵⁰ Matematički zaključci i čulni podaci nalaze se u sukobu kao kada je reč o uglu dodira između kruga

kako to Dekartova misleća supstancija, Lajbnicove monade i Malbranšov i Berklijev duh nedvosmisleno pokazuju. S obzirom da se u našem jeziku pod opažanjem nikad ne misli na sećanje i zamišljanje, već samo na čulno opažanje, odlučujemo se da *perception* „prevodimo“ kao *percepcija*, što je pojam koji obuhvata i čulno opažanje i ostale aktivnosti duha. Izraz (*čulno opažanje*) koristimo kao prevod isključivo za *sense perception* i za srodne izraze. Stvar se može gledati i s praktične strane: ako *perception* prevodimo s *percipiranje*, sigurno nećemo pogrešiti (jer percepcija obuhvata i opažanja), ako ga prevodimo kao *opažanje*, vrlo se lako može desiti da grešimo (jer se možda misli i na druge forme percipiranja). Percipiranje/percepcija jeste tuđica (filozofska!), no nema razloga da se ne iskoristi za razlikovanje koje u drugim jezicima nije moguće napraviti.

Takođe, u prevodu cele knjige, grubo rečeno, kada je reč o sadržaju onog unutarnjeg duhu, tj. o idejama ili strastima, engleska reč *object* prevedena je sa *objekat*, dok je, kada je reč o onom spoljašnjem duhu, što deluje na duh/telo, što je materijalno, *object* prevedeno kao *predmet*; eto još jedne, za ranu modernu filozofiju važne razlike koju možemo izraziti u našem jeziku.

⁴⁷ *Isto*, str. 53–59. Citat je na str. 59.

⁴⁸ *Isto*, str. 59–60.

⁴⁹ *Isto*, str. 60.

⁵⁰ *Isto*, str. 60–64.

i tangente.⁵¹ Osim toga, kao ni ostali naučnici, ni matematičari se međusobno ne slažu. Na primer, neki kažu da je Zemlja nepomična; drugi, kao Kopernik, da se kreće. Na obema stranama postoje racionalni principi, pa kako onda možemo kazati ko je u pravu? Svaka naučna tvrdnja je osporavana i nemamoi kriterijum za prosuđivanje koja je istinita a koja lažna.⁵²

U religiji treba da prihvatimo objavu na osnovu vere. Nemamo, međutim, ništa tako sigurno na čemu bismo utemeljili nauke. Najveći deo naučnih principa opravdan je pozivanjem na opšte slaganje. Čak i nešto tako osnovno kao što je „1+1=2“ prihvaćeno je na tom temelju. Opšte slaganje, međutim, nije pouzdano merilo naučne istine, budući da ono što je uobičajeno prihvaćeno može biti i lažno. Zapravo, nema ničega u čemu bi se svi slagali, pošto uvek postoje pironičari koji sumnjaju u sve.⁵³ Jedino što se može zaključiti jeste da „ne posedujemo ništa što bi bilo izvesnije od sumnje. I, što se mene tiče, ako sumnjam u argumente i principe nauka o kojima smo prethodno raspravljali, možda još više sumnjam u argumente koje sam naveo protiv njih“.⁵⁴

Pironizam i Marandeov pironizam pironizma predstavlja pokušaj nekoga ko je upoznat s naučnim napretkom tog doba da razvije jednu *crise pyrrhoniene* u odnosu na čitavu nauku, novu i staru. Dalekosežnija i daleko zrelija kritika takve vrste pojavila se iste godine, 1624, a napisao ju je jedan od heroja naučne revolucije – Pjer Gasendi.

U ranom sedamnaestom veku, Gasendi (ili možda Gasend

⁵¹ *Isto*, str. 71. To je, takođe, brinulo i Hjuma; videti *Hume, Enquiry Concerning Human Understanding*, odeljak 12, deo 2, str. 156–157 [David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, preveo Ivo Vidan; predgovor i redakcija Gajo Petrović, Naprijed, Zagreb 1988, 200–204].

⁵² Marandé, *Jugement*, str. 71–75.

⁵³ *Isto*, str. 76–87. Iste godine kada se pojavilo Mirandeovo delo, objavljena je i knjiga Herberta od Čerberija u kojoj je branjen kriterijum opšteg slaganja.

⁵⁴ Marandé, *Jugement*, str. 106.

[Gassend])⁵⁵ bio je čudo od deteta. Rođen je 1592. u Provansi, pohađao je kolež u Dinju i sa šesnaest godina već držao predavanja na njemu. Posle studija teologije na Eks an Provansu, predavao je teologiju na Dinju 1612. Kada je dobio doktorat iz teologije, postao je predavač filozofije na Eksu, a potom i kanonik Grenobla. Vrlo rano, Gasendi je započeo opsežna naučna istraživanja, pri čemu su mu asistirali i ohrabrivali ga neki od vodećih intelektualaca Eksa, kao što je Perek. Niz predavanja iz filozofije koja je držao, vodio je Gasendija sastavljanju obimne kritike aristotelizma, prvom delu onoga što se pojavilo kao njegova najranija publikacija 1624, delo *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. Potom je sledilo nekoliko naučnih i filozofskih radova koji su Gasendiju doneli veliki ugled u intelektualnom svetu i doveli ga u vezu s čovekom koji će biti njegov doživotni prijatelj, s Marenom Mersenom. Godine 1633. Gasendi je postao nadstojnik katedrale u Dinju, a 1645. i profesor matematike na Kraljevskom koležu u Parizu. Gasendi se povukao iz javnog života 1648. a umro je 1655.⁵⁶

Uprkos njegovoj ogromnoj ulozi u obrazovanju „nove nauke“ i „nove filozofije“, Gasendijeva slava opstala je uglavnom zbog kritike Dekartovih *Meditacija*, a ne zbog njegovih vlastitih teorija koje su se tokom sedamnaestog veka nadmetale s teorijama njegovog protivnika. On je, takođe, ostao upamćen zbog uloge koju je imao u oživljavanju Epikurove atomističke teorije. I pored svega, sve do najnovijeg doba uvelike je bio potcenjivan status Gasendija kao samostalnog mislioca. Možda je tome delom doprineo i Dekartov sud o njemu, a delom činjenica da je svoje ideje obično izlagao u izuzetno

⁵⁵ Problem pravog imena ovog filozofa razmatrao je Bernard Rochot [Bernard Rochot] u nekim uvodnim komentarima za svoj članak „La Vie, le caractère et la formation intellectuelle“, u Centre International de Synthèse volume, *Pierre Gassendi, 1592–1655, sa vie et son œuvre*, Paris 1955, 11–12.

⁵⁶ Za informacijame o Gasendijevom životu, videti isto; Pintard, *Le libertinage érudit*, str. 147–156.

obimnim knjigama na latinskom koje su tek nedavno prevedene na francuski.⁵⁷

No, tokom života, Gasendi je imao ekstremno važnu intelektualnu karijeru čiji razvoj, možda i više od razvoja Dekartove karijere, ilustruje i ukazuje na ono što je Dž. H. Randal nazvao „stvaranje modernog duha“. Gasendi je svoje filozofsko putovanje započeo kao skeptik, očigledno pod jakim uticajem izdanja Seksta koje se pojavilo 1621, kao i Montenjovih i Šarounovih radova. Ta faza „naučnog pironizma“ poslužila je kao osnova za Gasendijevu kritiku Aristotela, kao i onovremenih pseudonaučnika i načinila ga jednim od vođa Tetrade.^c Gasendi je, međutim, zaključio da je nezadovoljavajuće negativno

⁵⁷ Tog se zadatka prihvatio Bernar Rošo. Od njegovog nesrećnog povlačenja, taj je projekat zaustavljen. Prevod na engleski reprezentativnog uzorka Gasendijevog dela objavio je Krejg Braš [Craig Brush] *The Selected Works of Gassendi*, New York 1972. U poslednje dve decenije došlo je do porasta interesovanja za Gasendija, a pojavilo se i nekoliko interesantnih studija o pojedinim aspektima njegove filozofije i nauke. Godine 1992. Svetski kongres u Parizu proslavio je njegov četiristoti rođendan mnogim člancima o mnogim temama, pokazujući Gasendijev uticaj ne samo u Francuskoj već i u Engleskoj, Americi i mnogim delovima Evrope. Mnogi od tih radova objavljeni su u zborniku *Gassendi et L'Europe*, prir. Sylvia Murr, J. Vrin, Paris 1997. Neki njegovi radovi pojavili su se na engleskom već sredinom sedamnaestog veka i mogli su da utiču na Džona Loka. Neki od njegovih naučnih pogleda stigli su i do Harvardskog univerziteta. Postoji faksimil izdanje Gasendijevih *Opera omnia*, koja je objavila izdavačka kuća Fromman iz Štutgarta, a takođe postoji i engleski prevod Gasendijevog dela *Institutio logica* Huarda Džonsa [Howard Jones] Assen 1981. Još jedno relevantno izdanje Gasendijevih dela jeste François Bernier, *Abregé de la Philosophie de Gassendi*, sedam tomova, Paris 1997. Drugi radovi o Gasendiju uključuju H. Jones, *Pierre Gassendi's Intellectual Biography*, Nieuwkoop 1981; Barry Brundell, *Pierre Gassendi from Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht 1987; Lisa Sarasohn, *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe*, Ithaca, N.Y. 1996; Thomas Lennon, *The Battle of the Gods and Giants: The Legacies of Descartes and Gassendi 1655–1715*, Princeton, N.J. 1993; „Bernier et Gassendi“, u *Gassendi et l'Europe 1592–1792*, prir. S. Murr 1992; Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au dix-septième siècle*, Paris 1998.

^c Slavna „četvorka“ prijatelja, koju su, osim Gasendija, činili i La Mot le Vaje, Node i Paten.

i defetističko držanje humanističkog skepticizma, posebno u kategorijama njegovog znanja i interesovanja za „novu nauku“. Potom je objavio da traga za „srednjim putem“ između pironizma i dogmatizma. *Via media* je pronašao u svojoj provizornoj, hipotetičkoj formulaciji epikurejskog atomizma, formulaciji koja se, u mnogim aspektima, približava empirizmu moderne britanske filozofije. U ovom poglavlju baviću se skeptičkim gledištima u Gasendijevim ranim spisima, a u jednom od narednih raspravljajući o njegovom „provizornom epikureizmu“ ili „umerenom skepticizmu“.

U članku o Pironu, Bejl je u svom *Rečniku* Gasendiju pripisao u zaslugu uvođenje Seksta Empirika u modernu misao i otvaranje naših očiju za činjenicu da „kvaliteti tela koji deluju na naša čula jesu samo pojave [*appearances*]“. ⁵⁸ Ta osuda pokušaja da se nužne i izvesne nauke o prirodi izgrade na čulnom iskustvu polazna je tačka Gasendijeve misli. On je još 1621. objavio da uvažava stari i novi pironizam. ⁵⁹ U predavanjima o Aristotelu na Eksu, upotrebio je skeptički arsenal da bi razorio tvrdnje dogmatičara, a posebno one Aristotelove. Delo *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* iz 1624. prvi je skeptički juriš protiv onih koji tvrde da imaju znanje o prirodi stvari i koji ne vide da sve što činimo ili što možemo znati jesu samo pojave. (Planirano je da knjiga ima sedam delova, od kojih su se samo dva pojavila. Moguće je da je Gasendi prestao da radi na njoj pošto je čuo za napade nekih tradicionalistički nastrojenih filozofa na nekolicinu antiaristotelovaca u Parizu tokom 1624–1625. godine.) ⁶⁰ U svojoj knjizi, Gasendi bez uvijanja po-

⁵⁸ Bejlov *Dictionnaire historique et critique*, članak „Pyrrhon“, primedba B.

⁵⁹ Videti Gasendijevo pismo Henriku Fabriju Pibraciju [Henricus Fabri Pybracii] april 1621, u Pierre Gassendi, *Opera omnia*, Lyon 1658, tom 6, str. 1–2.

⁶⁰ Tu je stvar razmatrao Bernar Rošo, *Les Travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'Atomisme 1619–1658*, Paris 1944, pogl 1, i u svom članku „La Vie, le caractère“, str. 18–20; videti i Gaston Sortais, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, Paris 1922, tom 2, str. 32–36.

tvrdnje da više voli akatalepsiju akademičara i pironičara od arogancije dogmatičara.⁶¹

Gasendi je od početka sebe određivao kao Sekstovog učenika i to je za njega sadržalo dva glavna elementa, sumnju u sve tvrdnje o saznanju stvarnog sveta i prihvatanje sveta iskustva ili pojava kao jedine osnove za naše prirodno saznanje.⁶² Posle izlaganja svojih skeptičkih pogleda u predgovoru, Gasendi je kritikovao neodustajanje aristotelovaca od svog načina filozofiranja. Umesto toga, zahtevao je potpunu intelektualnu slobodu, uključujući i priznanje da Aristotelova učenja ne zaslužuju nikakvo posebno, niti privilegovano mesto. Aristotelovci su (kaže on) postali isprazni polemičari umesto da tragaju za istinom. Oni se spore oko terminoloških problema umesto da izučavaju iskustvo. Snishodljivo se pokoravaju reči Filozofa ili njegovih tumača umesto da misle sami za sebe. Aristotelova gledišta nisu toliko bajna da zaslužuju sve to poštovanje. Da bi to pokazao, Gasendi je pokušao da ukaže na sve greške i sumnje koje postoje u Aristotelovim teorijama.⁶³

Druga knjiga dela *Exercitationes*, koja nije objavljena sve do sledeće,⁶⁴ sadrži srce skeptičke kritike aristotelizma i dogmatičke filozofije uopšte. Pokušaj da se otkrije naučno znanje u Aristotelovom smislu, unapred je osuđeno na propast zato što se principi i definicije mogu steći samo iskustvom. Jedini ja-

⁶¹ Gassendi, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, u *Opera*, tom 3, praefatio, str. 99.

⁶² Videti Gasendijevo pismo Henriku Fabriju Pibraciju, april 1621. U *Opera*, tom 6; predgovor za *Exercitationes paradoxicae*, u *Opera*, tom 3, str. 98–104; Gasendijevo pismo od 15. juna 1629, u *Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, Lettres de Peiresc*, tom 4, prir. Philippe Tamizey de Larroque, Paris 1893, u *Collection de Documents inédits sur l'histoire de France*, str. 196, nap.

⁶³ Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, knj. 1, u *Opera*, tom 3, str. 105–148. Rezime toga može se naći u Sortais, *La philosophie moderne*, tom 2, str. 28–30.

⁶⁴ Sortais, *La philosophie moderne*, tom 2, str. 23–24, 32; Rochot, *Travaux de Gassendi*, str. 9–22, gde je raspravljano o razlozima za odlaganje objavljivanja

san podatak koji imamo jeste onaj koji percipiramo. Da bismo stigli do realnih ili suštastvenih definicija predmeta, potrebni su nam neki osnovni koncepti kojima razumevamo stvari, ali mi, zapravo, poznajemo samo čulni predmet. Ne možemo iz iskustva izvući opšte stavove ili principe, zato što je uvek moguće da se kasnije javi neki negativni primer. (Iako je Gasendi bio upoznat s Bejkonovim radom, verovatnije je da je i ovaj problem izveden iz Sekstovih rasprava o logici, baš kao i većina Gasendijevih gledišta na ovom mestu.)⁶⁵ Čak i kada bismo znali neke definicije i principe, ne bismo mogli dopreti do naučnog znanja silogističkim zaključivanjem, pošto su, kako su pironičari pokazali, premise silogizma istinite samo ako se unapred zna da je zaključak istinit. Zaključak je ili deo svedočanstva za premise, a tada je silogizam kružni argument, ili je silogizam nekonkluzivan pošto se ne zna da li su premise istinite (taj problem kasnije je pokrenuo Džon Stjuart Mil).⁶⁶

Najviša tačka Gasendijevog pironističkog kritikovanja pojavljuje se u poslednjem poglavlju, naslovljenom: „O tome da nema nauke, a posebno ne aristotelovske nauke.“ Ovde su iskorišćeni tropi antičkih pironičara, Seksta, Agripe od Neteshajma, Enesidema i drugih da bi se pokazalo da je naše saznanje uvek ograničeno na pojave stvari i da se nikad ne bavi njihovom stvarnom, skrivenom unutrašnjom prirodom. Možemo reći kako nama stvari izgledaju, ali ne i kakve su u sebi samima. Dakle, na primer, iz iskustva možemo znati da se med čini slatkim, ali ne možemo otkriti da li je on *uistinu sladak*.⁶⁷ Razlikovanje koje je Gasendi postavio između pojava kvaliteta, naime toga kako stvari izgledaju ili kako se pojavljuju nama, i stvarnih kvaliteta, to jest koja svojstva predmet uistinu ima,

⁶⁵ Videti Sekst Empirik, *Osnove pironizma*, knj. 2, odeljak 204.

⁶⁶ Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, knj. 2, u *Opera*, tom 3, str. 187–191. Videti i F. X Kiefl, „Gassendi’s Skepticism und seine Stellung zum Materialismus“, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 6 (1893), str. 27–34.

⁶⁷ Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, knj. 2, exer. 6, *Opera*, tom 3, str. 192–210.

jedna je od najranijih jasnih formulacija razlike između primarnih i sekundarnih kvaliteta u modernoj filozofiji.⁶⁸

Kako nijednu stvar ne možemo znati „po njenoj prirodi i po njoj samoj i kao rezultat osnovnih, nužnih i nepogrešivih uzroka“⁶⁹, nije moguća nikakva nauka u smislu nužnog znanja o stvarnom svetu. Sve što možemo znati o prirodi jeste kako nam se ona pojavljuje, i kako to pokazuju skeptički argumenti, ne možemo čak ni suditi niti zaključivati o stvarnim prirodama stvari koje uzrokuju ili proizvode te pojave. Varijacije u čulnom iskustvu sprečavaju nas da odredimo ili da opišemo stvarne predmete na osnovu onoga što percipiramo. Usled pomanjkanja ukazujućih znakova [*indicative signs*] što će reći nužno istinitih zaključaka o stvarnosti na osnovu iskustva, i zbog manjkavosti silogističkog zaključivanja, nemamo načina za zaključivanje s iskustva na njegove uzroke ili s njegovih uzroka na njihove posledice. Ne možemo čak ni da utvrdimo kriterijum istinskog saznanja, tako da ne možemo ni kazati šta bi činilo jednu nauku. Sve što možemo jeste da zaključimo da se ništa ne može spoznati.⁷⁰

Pri svemu tome, Gasendi nije doveo u pitanje ni božansku istinu, koju je prihvatao pre svega na fideističkoj osnovi, ni zdravorazumske podatke, tj. svet pojava.⁷¹ Umesto toga, on je napadao svaki pokušaj, Aristotelov ili bilo čiji drugi, da konstruiše nužnu nauku o prirodi, nauku koja bi transcendirala pojave i objasnila ih u kategorijama nekih neevidentnih uzroka. U iskustvu i samo u iskustvu (kaže on) leži celokupno prirodno saznanje do koga ljudi mogu doći. Sve drugo, bilo da je reč o metafizičkim temeljima ili o onim matematičkim, bilo da su u pitanju tumačenja naših čulnih podataka, samo je beskorisno nagađanje. Kako je Gasendijev učenik Samuel Sorbjer kazao za njega, „ovaj učeni čovek ništa nije prihva-

⁶⁸ Videti Kiefl, „Gassendi’s Skepticismus“, str. 301–305.

⁶⁹ Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, knj. 2, *Opera*, tom 3, str. 192.

⁷⁰ *Isto*, knj. 2, exer. 6.

⁷¹ *Isto*, knj. 2, exer. 6, str. 192.

tao na posebno afirmativan način; i sledeći maksime svoje dubokoumne mudrosti, nije se udaljavao od *epoché*, što ga je štitilo od nesmotrenosti i predubedeđenja na kojima su svi drugi filozofi pali⁷²

Rani Gasendi bio je pre svega zainteresovan za destruktivnu stranu skeptičke kritike naučnog znanja, napadajući svakoga ko je pokušavao da otkrije nužno, izvesno znanje o stvarima. Ukoliko takvo znanje mora da bude demonstrabilno na osnovu izvesnih premisa, ili samoočevidno a da ipak mora da se bavi nečim što nisu pojave, tada sve što se može zaključiti jeste da „ništa ne može biti spoznato“. Započinjući napad s Aristotelom, Gasendi ga brzo proširuje na renesansne naturaliste, platoničare i sve filozofe, ma koji da su, koji tvrde da znaju istinsku prirodu stvari.⁷³

Na drugoj strani, iako je sebe zvao Sekstovim učenikom, Gasendi je u svoj program učenja uvrstio neproblematizovano prihvatanje iskustva kao izvora sveg saznanja. Kao jedna od glavnih ličnosti u naučnoj revoluciji, Gasendi je pokušavao da proširi ljudsko saznanje pažljivim ispitivanjem prirode. U područjima astronomije, geologije i fiziologije napravio je važne doprinose opisujući i otkrivajući aspekte prirodnog sveta.⁷⁴ Kasnije je načinio možda i najveći doprinos modernoj nauci razvijanjem Epikurove atomističke teorije kao jedne hipoteze ili mehaničkog modela za odgovarajuće pojave i predviđanje

⁷² Citirano iz rukopisa Sorbjerovog dela *Discours de M. Sorbière sur la Comète*, u Gerhard Hess, „Pierre Gassend. Der französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben“, u *Berliner Beiträge zur Romanischen Philologie* 9, nos. 3/4 (1939), str. 77.

⁷³ Videti, na primer, Gasendijev rad protiv rozenkrojčera Roberta Flada, *Examen philosophiae Roberti Fluddi*, odgovor Herbertu od Čerberija, „Ad Librum, D. Edoardi Herberti Angli, de Veritate“, i *Disquisitiones metaphysicae seu dubitationes, et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam*, sve u trećem tomu *Opera*.

⁷⁴ O Gasendijevim naučnim dostignućima, videti Alexandre Koyre, „Le Savant“, u knjizi koju je objavio Centre International de Synthèse, *Pierre Gassendi*, str. 59–70; Rochot, „Gassendi et le Syntagma Philosophicum“, *Revue de synthese* 67 (1950), str. 72–77; Rochot, *Les Travaux de Gassendi*.

budućih fenomena.⁷⁵ Pozitivna strana njegove misli vodila je Gasendija pokušaju da ublaži svoj početni pironizam do jednog tipa „konstruktivnog skepticizma“ i da razvije teoriju koja bi se nalazila između potpunog skepticizma i dogmatizma.⁷⁶ Baš kao i teorija saznanja njegovog prijatelja Mersena, to kasnije gledište, do kraja razvijeno u delu *Syntagma*, konstituiše, možda po prvi put, formulaciju onoga što bi se moglo nazvati „naučni pogled“. To ćemo gledište kasnije ispitati i pokazati da je reč o možda najplodotvornijem rezultatu uticaja pironizma na modernu filozofiju.

Prilikom procene Gasendija, mnogi komentatori raspravljali su o dva pitanja. Prvo, da li je Gasendi stvarno bio skeptik? Drugo, da li je Gasendi bio libertin? Prvi problem vrti se oko toga šta se misli pod terminom „skeptik“. Ako se uzima da je skeptik neko ko sumnja u sve i negira da imamo ili da možemo imati ikakvo znanje, tada Gasendi definitivno nije skeptik, posebno u kasnijim radovima u kojima naglašeno odbacuje ta gledišta i kritikuje antičke skeptike.⁷⁷ Postoji, međutim, i jedan temeljniji smisao tog izraza, po kojem je „skeptik“ neko

⁷⁵ Videti Rochot, „Le philosophe“, u knjizi koju je objavio Centre International de Synthèse, *Pierre Gassendi*, str. 74–94, 104–161; Rochot, *Les Travaux de Gassendi*.

⁷⁶ Gassendi, „Media quadam via inter Scepticos & Dogmaticos videtur tenenda“, *Syntagma philosophicum, Logica*, knj. 2, pogl. 5, u *Opera*, tom 1, str. 79.

⁷⁷ Videti Gasendijevo razmatranje skepticizma i znanja u drugoj knjizi njegovog dela *Syntagma philosophicum, Logica*, u *Opera*, tom 1, str. 69; Henri Berr, *An jure inter scepticos Gassendus Numeratus fuerit*, Paris 1898. Taj je rad na francuski preveo Bernar Rošo, pod nazivom *Du scepticisme de Gassendi*, Paris 1960; Kiefl, „Gassendi's Skepticismus“, str. 311, 361–362; Rochot, „Gassendi et le *Syntagma Philosophicum*“, str. 76–77; *Les Travaux de Gassendi*, str. 79–80; „Le philosophe“, str. 78; Sortais, *La philosophie moderne*, tom 11, str. 252–257. Najpotpunija sada dostupna studija o Gasendijevoj misli jeste Olivier R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi*, The Hague 1971. Videti i Tullio Gregory, *Scetticismo ed empirismo; studi su Gassendi*, Bari 1961. Bloh pokušava da izmeni i proširi neke od Gregorijevih i mojih tumačenja. Videti i studiju Lin Džoj [Lynn Joy] *Gassendi, the Atomist: Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge 1987.

ko sumnja da se mogu pružiti nužni i dovoljni temelji ili razlozi za naše saznanje ili naša verovanja; ili neko ko sumnja da se može pružiti odgovarajuće svedočanstvo o tome da postoje uslovi pod kojima bi se moglo pokazati da naše saznanje ili naša verovanja ne mogu biti lažna, ili varljiva ili sumnjiva. U tom smislu, verujem, Gasendi jeste ostao skeptik tokom celog života. U sedmom poglavlju, koje se bavi „konstruktivnim skepticizmom“ Mersena i Gasendija, pokušaću da pokažem da, iako su oba mislioca napadala skepticizam i tvrdila da nude odgovor na njega, njihova pozitivna gledišta konstituišu jedan tip epistemološkog pironizma koji je umnogome nalik onome Dejvida Hjuma. Kako je jezuitski pisac Gabrijel Danijel kazao za Gasendija, „čini se da je pomalo pironičar u nauci, što prema mom mišljenju, uopšte nije loše za jednog filozofa“.⁷⁸

Drugo pitanje o Gasendijevom libertinstvu mnogo je teže. Gasendi je bio sveštenik koji je obavljao svoje religijske dužnosti na zadovoljstvo nadređenih. Bio je fideista, sve u svemu, i nudio teološka gledišta nalik onima Montenja i Šarona.⁷⁹ Bio je i član Tetrade, zajedno s takvim nepouzdanim likovima kao što su Node, Paten i La Mot le Vaje i prisustvovao je njihovim *debauches pyrrhoniennes*. Bio je prijatelj nekih vrlo nemoralnih libertina, kao što su Lilije i Bušar.⁸⁰ Njegovi religiozni prijatelji za njega su smatrali da je najiskreniji hrišćanin. Imajući u vidu ove naizgled sukobljene informacije, francuski komentatori raspravljali su o „le cas Gassendi“. Pintar je sakupio svedočanstva koja sugerišu da je Gasendi u srcu bio *libertin*. Na drugoj strani, Rošo je tvrdio da nikakvo svedočanstvo protiv

⁷⁸ Gabriel Daniel, *Voyage du Monde de Descartes*, cit. prema Sortais, *La philosophie moderne*, tom 2, str. 257, nap. 1.

⁷⁹ Videti Rochot, „Le philosophe“, str. 98–99, 102–103 (na str. 81–82, Rošo ukazuje da je Gasendi mogao imati nekih empiričkih sklonosti u teologiji). Videti i Hess, „Wissen und Glauben“, str. 108–158.

⁸⁰ O Gasendijevom prijateljstvu s Lilijeom i Bušarom, videti Rochot, „La Vie et le caractère“, str. 26–32; Gassendi, *Lettres familières a François Lullier pendant l’hiver 1632–3*, uvod, napomene i indeks Bernard Rochot, Paris 1944; Pintard, *Le libertinage érudit*, pp. 191–195, 200–203.

Gasendija ne dokazuje njegov libertinizam i da postoji uistinu svedočanstvo koje preteže na drugu stranu.⁸¹ Nedavno su neki istraživači uzeli Gasendijevu teologiju zdravo za gotovo i pokušali da pokažu da ona ima smisla unutar hrišćanskih rasprava tog vremena. Jedna od njih je i Silvija Mur, autorka članka „Gasendijev skepticizam kao religijski stav“ [„Gassendi's Scepticism as a Religious Attitude“]. Druga je Margaret Osler, koja Gasendijevu teologiju protivstavlja Dekartovoj, kao dva načina na koja su srednjovekovne teme prerađivane u sedamnaestom veku.⁸²

U prethodnim raspravama u vezi s problemom iskrenosti drugih takozvanih *libertins érudits*, pokušao sam da pokažem da postoji problem procenjivanja stvarnih gledišta hrišćanskih pironičara. Najveći deo razloga za njihovo klasifikovanje bilo kao opasnih bilo kao egzemplarnih nevernika, zasnovan je na tradicionalnim procenama i na „krivicima na osnovu saučesništva“. Tradicionalne procene uglavnom su obrazovali ili mislioci koji su bili ekstremno religiozni kao što su Paskal i Arno ili ekstremno antireligiozni pisci kakav je bio Volter. Podaci o životima i gledištima takozvanih *libertins érudits* saglasni su, i filozofski i psihološki, i s tumačenjem da su bili iskreni i s tumačenjem da nisu bili iskreni. Kad je o Gasendiju reč, trebalo bi biti krajnje lakoveran pa ga smatrati sasvim neiskrenim. Ako je, kao što sam ranije ukazivao, moguće da su Node, Paten i La Mot le Vaje mogli biti istinski hrišćanski fideisti na Montenjov i Šaronov način, onda je još pre moguće i verovatno da je Gasendi to takođe bio, s obzirom na svoj religiozni život, svedočenja

⁸¹ Pintard, *Le libertinage érudit*, pos. str. 147–156, 486–502, a takođe i različite veze između Gasendija i libertina razmatrane su u knjizi; Pintard, „Modernisme, humanisme, libertinage, petite suite sur le 'cas Gassendi,'“ *Revue d'histoire littéraire de la France* 48 (1948), str. 1–52.

⁸² Murov članak štampan je u Richard H. Popkin, Arjo Vanderjagt (prir.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden 1993, 12–30; Osler, „Volonté divine et vérité mathématique: Le conflit entre Descartes et Gassendi sur le statut des vérités éternelles“, u Murr, *Gassendi et L'Europe*, str. 31–42.

njegovih religioznih prijatelja i samih prijateljstava koja je gajio. Kako je opat Rober Lenobl formulisao problem,

ako se po svaku cenu želi prodreti do unutarnjeg Gasendijevog jezgra da bi se odredila stvarnost njegove vere i obim njegovog *libertinage*“ (u šta ja ne verujem), nužno je pomno analizirati pisma Lanoja i Bulioa. Obojica govore o duboko hrišćanskom smislu njegovog života i bez ikakve nelagode o pokajničkom libertinu. Kako, međutim, Serveta suditi (ponovo!) o skrivenom srcu ta dva svedoka?

Ako se sumnja da ta dva svedoka, kao i Gasendi, lažu, onda verujem da se ovde ulazi u psihološku nemogućnost, osim ako se ne pretpostavi da su ta dva (bilo bi nužno onda reći tri) intimna prijatelja bila izuzetno cinična, a o tome nemamo svedočanstava iz tog vremena.⁸³

Duga tradicija pretpostavke da je morala postojati dvoličnost u spisima i delima *libertins érudits* zavisi, čini mi se, od pretpostavke da ne može biti ponuđeno nikakvo drugačije objašnjenje njihovih gledišta. No, kao što sam pokušavao da ukažem, postoji i druga mogućnost, naime da su ljudi kao što su Node, La Mot le Vaje i Gasendi bili iskreni hrišćani (iako, možda, ne posebno vatreni). U odsustvu odlučujućeg svedočanstva o stvarnim namerama tih ljudi, zašto bismo pretpostavili ono najgore (ili najbolje?), naime da su bili umešani u zaveru protiv hrišćanstva? Preovlađujući broj njihovih bliskih prijatelja i njihovih savremenika nije pronašao znake neiskrenosti i jedan od osnovnih izvora za sumnju o libertinstvu svakog od njih bilo je prijateljstvo s drugima; Node je bio prijatelj La Mota le Vajea i Gasendija; Gasendi je bio prijatelj Nodea i La Mota le Vajea i tako dalje. Ukoliko bismo

⁸³ Rochot, *Travaux de Gassendi*, str. 137–139, 192–194; „Le Cas Gassendi“, *Revue d'histoire littéraire de la France* 47 (1947), str. 289–313; „La Vie et le caractère“, str. 23–54. Videti i odličnu raspravu Anrija Guijea o „le cas Gassendi“ u njegovom prikazu Pintarovog dela *Le libertinage érudit and La Mothe Le Vayer Gassendi*, Guy Patin, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134 (januar–jun 1944), str. 56–60.

sa sigurnošću znali 1) da je bar jedan od tih ljudi bio autentični libertin koji je pokušavao da podrije hrišćanstvo i 2) da su drugi prihvatili prijateljstvo s njim zbog prvog momenta, tada bi argument o krivici na osnovu saučesništva mogao imati težinu. Pošto je, međutim, moguće da je svaki od onih o kojima je reč bio iskreni fideista i kako je sasvim verovatno da je Gasendi to bio, onda ni na šta ne ukazuje činjenica da su ti ljudi bili prijatelji, svi do izvesne mere umešani u poslove crkve ili hrišćanske države, sa sličnim otvorenim skeptičkim gledištima i fideističkim teologijama. Moglo bi se pomenuiti da su svi oni, očigledno, bili bliski prijatelji oca Mersena koji, bar koliko je meni poznato, nikad nije bio optuživan za libertinstvo.) Ukoliko se *libertins érudits* razmotre bez ikakvih prethodno utvrđenih koncepcija u vezi s njihovim namerama, možemo li, na osnovu njihovih gledišta ili njihovih karijera ili religioznih ili nereligioznih krugova u kojima su se kretali, odlučiti da li su bili centar kampanje protiv hrišćanstva ili deo iskrenog pokreta unutar kontrareformacije čiji je cilj bio da oslabi protestantizam odbranom fideizma?

No, da se vratimo istorijskom materijalu. Poslednji iz grupe skeptičkih mislilaca ranog sedamnaestog veka koga ću ovde pomenuti jeste Samuel Sorbjer, učenik Gasendija i La Mota le Vajea. On nije bio originalni mislilac već pre drveni advokat pironističke strane svojih mentora. Možda, u kontekstu istorije francuskog skepticizma, ono što je različito ili novo kod Sorbjera jeste to da je bio i filozofski skeptik i protestant.⁸⁴ On je, međutim, prevazišao tu osobenost kad je kasnije postao katolik. Veliki deo Sorbjerovog uspeha u objavljivanju dolazio je od štampanja radova drugih autora, kao što su Hobs i Gasendi. Kada je reč o skeptičkoj stvari, on je pokušavao da prevedu na francuski Seksta Empirika, ali to nikad nije dovršio.⁸⁵

⁸⁴ Robert Lenoble, „Histoire et physique: A propos des conseils de Mersenne aux historiens et de l'intervention de Jean de Launoy dans la querelle gassendiste“, *Revue d'histoire des sciences* 6 (1953), str. 125, nap. 1.

⁸⁵ Videti Pintard, *Le libertinage érudit*, str. 129–131.

U dva pisma koja sadrže sačuvane fragmente njegovog prevoda Sekstovih *Osnova pironizma*, Sorbjer ukazuje da je svoj zadatak započeo napuštanjem škole da bi poboljšao znanje grčkog i da nauči onu vrstu filozofije koja se tamo nije predavala.⁸⁶ Očigledno je postao tvrdi poštovalac i branitelj pironizma i, otud, učenik *nouveaux pyrrhoniens*. Sa skoro fanatičnom doslednošću celog života je branio čisti skepticizam, s obzirom na sve stvari koje idu dalje od pojava i da svoja zapažanja doteruje tako da ga ne bi mogli optužiti za iskorak dalje od sumnji skeptika. U delu *Discours sceptique* o kruženju krvi, Sorbjer kaže: „Dopustite mi, onda, gospodine ... da ostanem pri uzdržavanju od suđenja u odnosu na nauku. O drugim pitanjima, da nas božanska objava uverava ili da nam dužnost nalaže, naći ćete da sam mnogo pozitivnije nastrojen. Ova poslednja navedena ne spadaju u zabran ili nadležnost mog skepticizma.“⁸⁷ Tek kad je pokazao da je cirkulacija krvi empirijska teorija, a ne sud o onome što postoji izvan iskustva, bio je voljan da je prihvati. U opisu putovanja u Englesku, Sorbjer pažljivo iznosi da je samo izveštavao o onome „što mu se pojavljivalo, a ne onome što je možda zapravo u stvarnosti stvari“.⁸⁸ Posle posete Engleskoj, Sorbjer je napisao opis putovanja u kojem je žestoko kudio hranu kojom

⁸⁶ O Sorbjeru, videti Andre Morize, „Samuel Sorbière (1610–70)“, u *Zeitschrift für französische Sprache und Litteratur* 33 (1908), str. 214–265; Pintard, *Le libertinage érudit*, str. 334–345; Popkin, „Samuel Sorbière’s Translation of Sextus Empiricus“, str. 617–618; Sortais, *La philosophie moderne*, tom 2, str. 192–228. Tu je i nedavno objavljen članak Lorenca Bjankija [Lorenzo Bianchi] „Lo Scetticismo di Sorbière tra naturalismo e assolutismo“. Taj će se tekst pojaviti u zborniku sa skupa u Verčeliju, „The Return of Scepticism, from Descartes to Bayle“, 18–20. maj 2000. [Gianni Paganini (pri.), *The Return of Scepticism, From Hobbes and Descartes to Bayle*, International Archives for the History of Ideas 184, Kluwer, Dordrecht 2003].

⁸⁷ Samuel Sorbiere, *Lettres et Discours de M. de Sorbiere sur diverses matieres curieuses*, Paris 1660, pismo Di Bosku, str. 151–152.

⁸⁸ Sorbiere, *Discours sceptique sur le passage du chyle, & le mouvement du coeur*, Leiden 1648, 153–154. Cit. prema Sortais, *La philosophie moderne*, tom 2, str. 194.

je posluživan, loš latinski koji je čuo i mnoge druge probleme. Biskup Tomas Sprat, u odgovoru u ime Kraljevskog društva, koje je bilo izabralo Sorbjera za dopisnog člana, kazao je da, ako je Sorbjer uistinu toliki skeptik koliki tvrdi da jeste, onda ne bi bio toliko siguran u vrednosti i mane engleske kuhinje već bi se uzdržao od suđenja!⁸⁹

Sorbjer je bio prilično dobro upoznat s intelektualnim pokretima svog vremena, sagledavajući ih sve u kategorijama konstantnog pironističkog stava. S jednom takvom perspektivom, mogao je kao smisljena videti samo ona pitanja koja su povezana s problemima pojavnosti. Ostalo su bile tek tašte pretpostavke dogmatičara. Sorbjer nije bio teoretičar *nouveau pyrrhonisme*, već je pre predstavljao sledeću generaciju koja je apsorbovala zaključke i primenila ih skoro automatski na svaki problem s kojim se suočila.

Francuski skeptici prve polovine sedamnaestog veka suočili su novo, optimističko doba u kojem su živeli i napredovali, s potpunom *crise pyrrhonienne*. Kao avangardni intelektualci svog doba, predvodili su napad na zastareli dogmatizam skolastike, na novi dogmatizam astrologa i alhemičara i na slavne tvrdnje matematičara i naučnika, na fanatični entuzijazam kalvinista i, uopšte, na svaku vrstu dogmatske teorije. Neki, kao La Mot le Vaje, gomilali su podatke iz Starog i Novog sveta i, naravno, iz „božanskog Seksta“ da bi potkopali temelje moralnih nauka. La Pejrer je izneo sumnje o nekim osnovnim tvrdnjama

⁸⁹ Cit. u Vincent Guilloton, „Autour de la Relation du voyage de Samuel Sorbière en Angleterre 1663–1664“, *Smith College Studies in Modern Languages* 11, no. 4 (jul 1930), str. 21. Thomas Sprat, *Observations on Monsieur de Sorbier's Voyage into England*, London 1665, 275–276. „Međutim, moram mu reći da možda ta kruta osuda engleske kuhinje ne pristaje dobro njegovom voljenom imenu skeptika. Prema zakonima te profesije, on je prvo trebalo da nadugačko raspravlja o tome da li postoji ili ne postoji ikakav ukus; da li je pritisak u loncu tek izmišljotina ili je realna stvar; da li kuhinjska vatra ima dobre kvalitete za pečenje i kvanje ili je tek jedan pričin. To je bio predmet rasprave da bi se postalo više *skeptik*, te da se, otud, *dogmatički* zaključki o svim *Intrigues of Haut gousts*“.

Biblije. Drugi, kao Mirande i Gasendi, koristili su pironističke sumnje i nove podatke da ospore prirodne nauke.

Reformacija je proizvela *crise pyrrhoniene* u religijskom znanju u potrazi za apsolutnom sigurnošću u vezi s religijskim istinama. Novi pironizam započeo je kao sredstvo odbrane katolicizma od uništenja svih racionalnih temelja religiozne izvesnosti. Od Montenja i Šarona pa sve do Tetrade otkriven je ambis sumnji koji je potkopao temelje ne samo religijskog, već i sveg prirodnog znanja. S početkom naučne reformacije i dovođenjem u pitanje Aristotelovog sistema, skeptički napad brzo je proširio problem do obrušavanja na osnove sveg znanja. Bili su uklonjeni sami temelji dva poretka ljudskog znanja, objavljenog i prirodnog.

Ne samo što je u teologiji bio pokrenut stari problem kriterijuma, podstičući ljude da opravdaju „merilo vere“, već se ista poteškoća javila i u prirodnom znanju, prisiljavajući ih da tragaju za nekim „merilom istine“. „Nova nauka“ Kopernika, Keplera, Galileja i Gasendija „sve je dovela u sumnju“. Otkrića Novog sveta i klasičnog sveta donela su drugačije argumente za skepticizam. *Nouveaux pyrrhoniens* su pokazali čovekovu nesposobnost da opravda Aristotelovu nauku, nauku renesansnih naturalista, moralista, kao i novih naučnika. Kumulativni napadi humanističkih pironičara, od Montenja do La Mota le Vajea i naučnih pironičara kao što su Gasendi i Mirande, ostavljaju potragu za garantovanim znanjem o „stvarnom“ svetu bez metode, bez kriterijuma ili osnove. Nijedan tip racionalnog istraživanja o istini stvari nije se činio mogućim, budući da se protiv svake teorije ili dogme mogao navesti solidan broj naizgled neoborivih argumenata. *Crise pyrrhoniene* skolila je čovekovu potragu za izvesnošću i u religijskom i u naučnom znanju.

6 Protivnapad počinje

U toj kritičnoj situaciji, naučnici, filozofi i teolozi morali su se ili boriti za opstanak ili napustiti potragu za izvesnošću. Postepeno, prvo na području religije, a potom i u nauci i filozofiji, prepoznata je pretnja koja je dolazila od pironizma i započeo je protivnapad. Iz te borbe moderni su filozofi izašli u određenoj meri nalik svetom Đorđu, spremni da ubiju skeptičku aždahu; samo, u ovom slučaju, aždaja nikad nije uistinu ubijena i tokom vekova je, zapravo, nastavila da guta mnoge vitezove koji su pokušavali da spasu ljudsko znanje.

Ta je borba sadržala paradoks da nije uvek baš sve podleglo sumnji, koliko god skeptici osećali prezir, agumentisali i forsirali sumnju. Uprkos skeptičkim kritikama, izgledalo je da nauke, nove i stare, sadrže neko stvarno znanje o svetu. Delimično, kao posledica toga, borba je bila i pokušaj da se snaga sumnji pironičara pomiri s naglim porastom znanja koja su ljudi počeli da osvajaju. Za neke mislioce bitka nije bila toliko potraga za izvesnošću koliko potraga za intelektualnom stabilnošću u kojoj bi se mogli prihvatiti i sumnja i znanje. Za druge, reč je bila o svetom ratu da se prevaziđe sumnja, tako da čovek može biti siguran sa svojom religijskim i naučnim znanjem.

Kako se prečesto događa, prve aždahoube bile su i najgora. Prvi protivnici pokreta *nouveau pyrrhonisme* bili su i naivni i skloni uvredama, te otud nisu uspevali da se uhvate u koštac s problemima. Ti prvi protivnici ili su se opširno zadržavali na

vređanju, umesto da ponude argumentaciju, ili su uzimali kao dokazano da Aristotelova gledišta nisu pod sumnjom, te da ih samo treba izdeklamovati skeptiku i on će ispariti. Prvi koji su postali svesni pretnje od oživljavanja pironizma bili su astrolozi kao ser Kristofer Hejdon i spiritolozi kao Pjer le Luaje.¹ Kako je ranije ukazano, Le Luaje je manji deo svoje knjige posvetio odbrani sablasti i odgovoru na skeptičku kritiku čulnog saznanja s pozivanjem na aristotelovsku epistemologiju, što je linija odbrane za koju ću pokazati da je bila prilično uobičajena kod antiskeptika u prvoj polovini sedamnaestog veka.

No, odgovor na skepticizam, odgovor koji je zaista pokrenuo protivnapad bio je manje filozofski i mnogo više bombastičan; reč je o odgovoru oca Fransoa Garasa iz Društva Isusovog. Očigledno zaprepašćen libertinstvom Teofila de Vioa i skandaloznim ispovestima koje je slušao, propadanjem za koje su mu govorili da je podstakla Šaronova knjiga *La Sagesse*, Garas je započeo krstaški pohod protiv ateističkih i libertinskih težnji svog vremena.² Godine 1623. objavio je delo *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels* u kojem je izneo nekoliko senzacionalnih optužbi: tvrdio je da vidi šta se nalazi iza maske pobožnosti Šaronovog katoličkog pironizma i da je reč o najopasnijem i najpogubnijem bezbožništvu. Šaronova „glumljena pobožnost“ otkrivena je kao prava medveđa usluga njegovoj zemlji i njegovoj veri. U knjizi se – uvredama kao glavnim oružjem – na preko hiljadu stranica napada Šaron zbog njegove drskosti i neznanja u stvarima religije.³

Šaronov učenik, otac Fransoa Ožije, odmah je odgovorio u delu *Jugement et censure du livre de la doctrine curieuse de*

¹ O tome, videti pogl. 4.

² O Garasu, videti Frédéric Lachèvre, *Le procès du poète Théophile de Viau*, Paris 1909; Alan Martin Boase, *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580–1669*, London 1935, 164–170; Joseph Lecler, „Un adversaire des libertins au début du VIII^e siècle—Le P. François Garasse (1585–1631)“, *Etudes* 209 (1931), str. 553–572.

³ François Garasse, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels*, Paris 1623.

Françoise Garasse kritikujući Garasov stil, temperament, neznanje i tako dalje. Možda je najzajedljivija opaska u tom odgovoru sledeća: „Garas, prijatelju moj, ono što je iznad nas, za nas je ništa. Šaronovi radovi imaju malo previsok ton za niske i vulgarne duhove kao što je vaš.”⁴

Ožijeova žestoka kritika navela je Garasa na još jače napade. Prvo, 1624, nastavio je da iznosi optužbe u delu *Apologie du Père François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les Atheistes & Libertins de nostre siecle*. Osim grdnje za svog kritičara Ožijea, Garas je pokušao da pojača i napad na Šarona, koji „svilenim gajtanom filozofije guši i davi slatko osećanje religije”.⁵ Dva poglavlja nabrajaju „neverničke i ateističke stavove” i „neverničke i sirove stavove” izvučene iz Šaronovog dela *Sagesse*.⁶ Na kraju, Garas 1625. objavljuje svoj *magnum opus* o problemu, *La Somme Théologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne*. U pismu posvete kardinalu Rišeljeu, autor objašnjava zašto je potrebna jedna nova *Summa*. „Naslov koji sam stavio u zaglavlje rada, a koji je bio korišćen četiri ili pet vekova, zaslužuje da bude oživiljen i pošto je libertinska sorta zamaglila naše vreme novim mrakom, moramo tragati za novom svetlošću koja će osvetliti istinu”.⁷ „Teror potajnih ateista” i „nepopravljivih i očajnih tipova”, od kojih je Šaron najgori, zahteva novi teološki poduhvat.⁸ Da bi se taj golemi zadatak obavio na pravi način, Garas napada gledišta svakog ateiste i svih vrsta ateista, svih vrsta „stvarnih troglodita ili seoskih pacova”.⁹ Ateističke su skoro sve vrste gledišta koje

⁴ François Ogier, *jugement et censure du livre de la doctrine curieuse de François Garasse*, Paris 1623. Citat je na str. vii.

⁵ Garasse, *Apologie du Père François Garassus, de la Compagnie de Jesus pour son livre contre les atheistes & libertins de nostre siècle, et reponse aux censures el calomnies de l'autur anonyme*, Paris 1624, 135.

⁶ Isto, pogl. 21–22.

⁷ Garasse, *La Somme Théologiques des veritez capitales de la Religion Chrestienne*, Paris 1625, „Advertissemens”, str. 7.

⁸ Isto, „Advertissemens”, str. 14, 34.

⁹ Isto, knj. 1, str. 15.

nisu Garasove, od Kalvinovih do onih pironičara. Pobrojano je pet klasa ateizma: 1) „furiiozan i angažovani ateizam“, 2) „ateizam slobodnjaštva i loših manira“, 3) „ateizam skrnavljenja“, 4) „kolebljivi ateizam ili onaj koji ne veruje“ i 5) „brutalan, lenj, melanholičan ateizam“.¹⁰ Pironičari, kao Šaron, pripadaju petoj grupi. Kolebljiv ili neverujući svojstven je skitalačkom duhu pironičara koji tvrde da je svejedno i ne postaju ostrašćeni ni za ni protiv Boga i tako „usvajaju hladnu politiku koja stvari ostavlja nerazrešenima“.¹¹ Ljudi tog tipa, čudovišta nastala u sedamnaestom veku,¹² indiferentni su prema religiji; nisu ni za Boga ni za đavola. Za njih, religija je stvar konvencije, a ne ozbiljno pitanje. Garas nije zainteresovan da odgovara na njihove argumente u vezi sa uzdržavanjem od suđenja o svim stvarima, već želi samo da ih denuncira i pokaže strahote religiozne indiferentnosti.¹³ Zapravo, sam Garas pomalo je skeptičan u vezi s racionalnom teologijom, i odbacuje postojanje ikakvih *a priori* dokaza za božju egzistenciju i insistira na tvrdnji da je vera nabolji način za spoznaju Boga.¹⁴ On, međutim, ne veruje da je takvo gledište zastupaju Šaron i katolički pironičari. Umešto toga, njihove teorije video je kao uzdržavanje od suđenja u vezi sa svim stvarima, uključujući i religijske.

Optužba Garasa da je katolički pironizam, posebno Šaronov, uistinu ateistička zavera, pokrenula je oluju kontroverzi, a problem pironizma i njegovog odbacivanja dovela u središte intelektualne pozornice. Garas teško da je i dodirnuo filozofske teme, prišivajući pironičarima etiketu „ateisti“. Godine 1625. njegovo delo *Somme théologique* dobilo je zvanično odobrenje u kojem se kaže da je knjiga u saglasnosti s učenjima Katoličke crkve i da zavređuje da se objavi „da bi služila

¹⁰ *Isto*, str. 44.

¹¹ *Isto*, str. 45.

¹² *Isto*, str. 61.

¹³ *Isto*, str. 60–65.

¹⁴ *Isto*, str. 81–111.

kao protivotrov za bezboštva današnjih ateista i libertina“.¹⁵ Odmah je, međutim, postalo jasno da je Garas doveo u pitanje iskreno savezništvo crkve i *nouveaux pyrrhoniens*, te da je ove druge optužio da su „peta kolona“. Kao posledica toga, jedan od najdinamičnijih teologa tog vremena uleteo je u bitku s Garasom i iznudio osudu njegove *Somme théologique*.

Žan Diveržije di Oran (poznatiji kao Sen-Siran), francuski vođa jansenističkog pokreta, duhovni vođa Por-Roajala i učenik kardinala Berila, u obimnom traktatu javno je optužio Garasa, borio se protiv njegovih gledišta sve dok nije primorao Sorbonu da osudi njegovo delo, i da, konačno, učutka gromopucatel-nog jezuitu. Napad na Garasa, to je pokazao Orsibal, odigrao je ključnu ulogu u razvitku jansenizma u Francuskoj i da je možda bio početni udarac u jansenističkom krstaškom ratu.¹⁶ Kako ću pokazati, teološki gledano, Sen-Siran je bio pristalica jednog tipa antiracionalizma koji nije bio daleko od Šaronovog¹⁷, i otud, bio je spreman da stane uz katoličke pironičare.

Strahovitu je prašinu 1626. podigla pojava Sen-Siranovog monumentalnog četvorotomnog dela *La Somme des fautes et faussetez capitales contenues en la Somme théologique du père François Garasse de la compagnie de Jesus*. Svuda po Parizu bila su postavljena obaveštenja o objavljivanju dela. Sama knjiga, kao i Garasova, počinje posvetom kardinalu Rišeljeu. I tu, kao i u celom radu, iznete su divlje optužbe protiv jezuite koji se usudio da kritikuje „potajne ateiste“. Kaže nam se da je Garas „osramotio njegovo veličanstvo Boga“;¹⁸ da je „autor ove Sum-

¹⁵ Isto, str. 56.

¹⁶ Videti Lecler, „Un adversaire des libertins“, str. 569; Jean Orcibal, *Les Origines du Jansénisme*, tom 2, Paris 1947, pogl. 5.

¹⁷ Videti Guijeovu izvrsnu studiju „La crise de la théologie au temps de Descartes“, *Revue de théologie et de philosophie*, ser. 3, tom 4 (1954), str. 29–32, 38.

¹⁸ Jean Duvergier du Hauranne (Saint-Cyran), *La Somme des fautes et faussetez capitales contenues en La Somme théologique du père François Garasse de la compagnie de Jesus*, Paris 1626, tom 1, posveta kardinalu Rišeljeu, prva i druga stranica. Iako se na naslovnoj strani tvrdi da je reč o četvorotomnom

ma theologica uništio veru i religiju u svim njenim glavnim tačkama¹⁹, da su Garasove optužbe protiv Šarona takve da „ne znam da li su prethodni vekovi videli, ili će oni koji dolaze ikad videti takvu vrstu bezobrazluka ili zlonamernosti ili neznanja u sličnoj meri kakva se vidi kod sveštenika“, tj. Garasa,²⁰ da je Garasov rad „najgroznije čudovište od knjige“,²¹ a njen je autor „najogavniji autor koji je ikad viđen s obzirom na nebrojene laži kojih je puna knjiga“. ²² Sen-Siran smatra da je neverovatno da je jedan verski red mogao dopustiti objavljivanje takvog dela.²³ Garas je (kaže on) branio jeresi, pogrešno citirao, kleve-
tao, bio bezbožan i drzak i iznosio budalaštine. Rešen da se razračuna sa svojim jezuitskim protivnikom, Sen-Siran ga je optužio i za pelagijanizam, arijanizam, luteranizam, kalvinizam i paganizam.²⁴

Osim ogromnog broja grešaka u citatima i tumačenjima Svetog pisma, crkvenih otaca i različitih teologa, Sen-Sirana je brinuo i Garasov napad na fideistički pironizam kao na jednu formu ateizma. Kasnije, u drugom tomu, kada je razmatrao Šaronova gledišta, Sen-Siran je kazao da nije ni znao za Šaronove knjige niti ih je čitao pre nego što je video da ih se Garas okomio na njih i oklevetao ih kao najbezbožnija i najateističkija ikad napisana dela. No, ukazatelji iz Šaronovog rada koje je izložio Garas teško da odgovaraju opisu. I tako, kaže nam Sen-Siran, kupio je primerak ocrnjenog dela i, nasuprot Garasovim tvrdnjama, ustanovio da su gledišta katoličkog pironičara

delu, pojavila su se samo dva toma uz izvatke iz četvrtog. Za to, videti Oribal, *Origines du Jansénisme*, tom 2, str. 263, nap. 3, i 280. O pojavi i recepciji rada, videti str. 78–80 i Lecler, „Un adversaire des libertins“, str. 569.

¹⁹ Saint-Cyran (Duvergier), *Sommes des fautes*, tom 1, posveta, str. 42.

²⁰ *Isto*, tom 2, posveta Rišeljeu, deseta i jedanaesta str.

²¹ *Isto*, tom 2, „*Advis a tous les sçavans & amateurs de la verité, touchant la refutation de la Somme théologique du père François Garasse de la compagnie de Jesus*“, druga str.

²² *Isto*, tom 2, str. 241.

²³ *Isto*, tom 1, posveta, 49. str.

²⁴ *Isto*, tom 4.

pametna i smisljena, da zavređuju hvalu i poštovanje koje su dobili od najboljih katoličkih mislilaca u Francuskoj, uključujući i istaknutog kardinala Dipersona.²⁵

Antifilozofska gledišta jansenista, njihovo protivljenje racionalnoj teologiji i pozivanja na bezmalo fideističko čitanje svetog Avgustina, vodila su Sen-Sirana otkriću dobrog dela osnovnih jansenističkih tvrdnji kod Šarona.²⁶ Skeptičko insistiranje na nepojamnosti Boga, slabost ljudskog razuma i opasnost da se Bog samerava prema ljudskim merilima, Sen-Siran je prihvatio kao razborito avgustinovsko hrišćanstvo. Bez pokušaja i želje da brani sva Šaronova gledišta, Sen-Siran je pokušao da pokaže kako je poruka katoličkog pironizma uistinu ista kao ono što su jansenisti razlagali kao pravoverno hrišćanstvo, naime mizeriju i slabost čoveka bez Boga. Avgustin je neprestano citiran da bi se opravdala Šaronova slika beznadnih ograničenja u potrazi za ljudskim znanjem i neophodnost objave da bi se znalo. Za sama gledišta koja je Garas uzео kao izraz ateizma, Sen-Siran je insistirao da su smisljena, tradicionalno hrišćanska gledišta.²⁷

Kao posledica te odbrane katoličkog pironizma jednog od najvažnijih teologa tog perioda, Garasov protivnapad na skepticizam bio je doveden do potpunog i dramatičnog kraja. Sen-Siran nije odustajao od svojih protivljenja sve dok teološki fakultet na Sorboni nije konačno osudio Garasa i njegove tirade. Izveštaj sa Sorbone ukazuje da su oni, zbog žalbi, nekoliko meseci izučavali i ispitivali *Somme théologique*, sve dok konačno, septembra 1626, nisu zaključili da to delo Fransoa Garasa „treba u celini odbaciti jer sadrži mnoštvo jeretičkih, pogrešnih,

²⁵ Isto, tom 2, str. 321–324.

²⁶ Videti Orcibal, *Origines du Jansénisme*, tom 2, str. 275–277; Gouhier, „Crise de la théologie“, str. 29–31, 51. Guijeovo izlaganje Jansenovih i Sen-Siranovih gledišta čini Sen-Siranovu odbranu Šarona savršeno smislenom. Kako Guije pokazuje, izvorni jansenisti branili su prostu i delotvornu teologiju, bez ikakve filozofske osnove. Oni su filozofiju posmatrali kao izvor grešaka i jeresi, a racionalnu teologiju kao put ka potpunoj neizvesnosti.

²⁷ Saint-Cyran (Duvergier), *Somme des fautes*, tom 2, str. 321–469.

skandaloznih, nepromišljenih stavova, a mnoga mesta iz Svetog pisma i dela crkvenih otaca loše su citirana i iskvarena, da se njihov istinski smisao izvrće, kao i da se u njemu nalaze nebrojena lakrdijaštva koja ne zavređuju da ih hrišćani i teolozi pišu ili čitaju“.²⁸ Iako je vređanje pironizma oca Garasa dobilo primereni kraj, njegov protivnapad odražava se u nekoliko radova iz tog perioda u kojima nijedna optužba nije prejaka da se njome ne bi moglo baciti na skeptike. Mersen ih je, bez pominjanja imena, nazivao čudovištima koja ne zavređuju da se zovu ljudima. Mersenove rane polemike, iz vremena od 1623. do 1625, prepune su prozivki i obračuna, kakav je sledeći:

Sebe nazivaju skepticima i jesu slobodnjaci i ne zavređuju ime čoveka koje nose pošto su nalik zlokobnim pticama noći koje, bez dovoljno jakih zenica da bi mogle da podnesu bleštavu svetlost istine, sebe bestidno žrtvuju greškama i ograničavaju sve čovekovo znanje samo na domen čula i na spoljašnji izgled, nedostojno nas svodei na najkukavnije stanje i na najniže uslove najglupljih životinja i oduzimaju nam sav naš govor i razum.²⁹

Otac Žan Buše, vodeći franjevac, optužio je pironičare za opasne, subverzivne aktivnosti. Bušeova obimna knjiga *Les Triomphe de la Religion Chrestienne* iz 1628. izlaže neobičnu kombinaciju modifikovane forme katoličkog pironizma zajedno s najupornijim žigosanjem gledišta Montenja i Šarona. Ovaj potonji optužen je za bezbožništvo, za pisanje opasnih, otrovnih knjiga čije književne vrednosti skrivaju guju na svojim stranica-

²⁸ Anon., *Censure par la Sacree Faculté de théologie de Paris, contre un livre intitulé La Somme théologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne, par R. P. François Garassus, & c.*, Paris 1626, 3–14. Citat je na str. 12–13. O pozadini osude, videti Orcibal, *Origines Jansénisme*, tom 2, str. 263–267.

²⁹ Marin Mersenne, *La verité des sciences, contre les septiques ou pyrrhoniens*, Paris 1625, pismo posvete, druga i treća stranica. Videti i Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris 1623, i *L’Impiété des Déistes, athées, et libertins de ce temps, combattuë, et renversée de point en point par raisons tirees de la philosophie et de la théologie*, Paris 1624. U sledećem poglavlju biće razmatrana Mersenova generalna kritika skepticizma.

ma. Posledica rada dvojice *nouveaux pyrrhoniens* sliči onoj medicinskih *empyriques* koji su, kaže nam Buše, ubili petsto-šeststo ljudi na svakih pet ili šest koje su izlečili.³⁰ No, uprkos opasnim i podmuklim posledicama Montenjovih i Šaronovih spisa, tip teološkog gledišta koji je ponudio Buše ne razlikuje se toliko. Ako religijske istine treba da budu zasnovane na prirodnom razumu, „ne bismo posedovali ništa što bi bilo zajamčeno ili čvrsto, budući da ne samo što prirodne sudove vidimo kao toliko različite među nama samima, već i jedna te ista moć prosuđivanja varira i protivna je sebi samoj“.³¹ Ne posedujemo savršenu nauku zato što je sve naše znanje zasnovano na razumu i čulima koja nas često varaju, dok je razum nestalan i neodlučan.³² Da bismo zadobili ikakvo nepogrešivo znanje, moramo ga steći verom, posredstvom objave. Istina treba da bude otkrivena u Bibliji, a ne upotrebom naših slabašnih sposobnosti.³³

Izučavanje Buševih gledišta kojeg se latio otac Žilijen-Ejmar d'Anžer imalo je da pokaže da je ova očigledna kopija nekih osobina Montenjovog fideizma uistinu bila pravoverno gledište Katoličke crkve. Da bi se podržalo to gledište, stavljen je naglasak na činjenicu da je Buše potvrdio da postoje „verovatni i uverljivi argumenti“, iako je odbacivao mišljenje da mogu postojati ikakvi „očigledni argumenti“ u stvarima religije. Otud se ne može doći ni do kakvog sasvim pouzdanog svedočanstva za postavljanje ikakve religijske istine, ali istovremeno, bez vere, mogla bi se ponuditi neka vrsta uverljivog ili moralno izvesnog svedočanstva koje bi bilo odgovarajuće ili za to da nekog uveri u religijsku istinu ili da je podrži, ali ne i utvrdi.³⁴ Taj

³⁰ Jean Boucher, *Les Triomphes de la Religion Chrestienne*, Paris 1628, 128–132.

³¹ *Isto*, str. 99–100.

³² *Isto*, str. 147–152.

³³ *Isto*, str. 152.

³⁴ Videti Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), „Le 'Fidéisme' de J. Boucher, Cordelier (1628)“, *Etudes franciscaines* 50 (1938), str. 579–593. Jedna više fideistička interpretacija Bušea pojavljuje se u Henri Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933, 257–259, a manje fideistička

modifikovani oblik fideizma nije posve različit od Šaronovog, za koga je izvesnost religijskih istina potpuno zavisila od vere, ali koji je izložio i veliki deo navodno ubedljivih „razloga“ za uveravanje nekoga u te istine. Činilo se da fideizam kao religijska epistemologija podrazumeva i tvrdnju da garancija istine religijskog znanja u potpunosti dolazi samo od vere. Takvo tvrđenje ni na koji način ne odbacuje mogućnost da postoje svakojake vrste svedočanstava koje dovode do toga da to znanje bude verovatno ili uverljivo, ili bi mogle navoditi čoveka da veruje u to. No svedočanstva nikad ne mogu biti odgovarajuća za postavljanje istine religijskih stavova.

Ta vrsta silovitog antiskeptičizma, združena s prihvatanjem fideizma nalik onom *nouveaux pyrrhoniens*, pojavljuje se, takođe, i u delima Geza de Balzaka, dobro poznatog jezuitskog apologetu. U svojoj prepisci, Balzak neprestano žestoko kritikuje La Mota le Vajea, kog smatra ateistom, kao i Mari de Gurne, kojoj pripisuje taštinu.³⁵ Ipak, ta lična nesklonost za žive učenike Montenja nije sprečila Balzaka da zastupa jedan tip hrišćanskog pironizma u delu *Socrate chrestien*.

Ta istina [za kojom je Sokrat tragao] nije niko drugi do ISUS HRISTOS: i ISUS HRISTOS je stvorio sumnje i neodlučnosti Akademije i koji je čak garantovao i pironizam. Došao je da zaustavi neodređene misli ljudskog duha i da ubrza njegovo umovanje. Posle mnogo stoleća nemira i problema, spustio je filozofiju na zemlju i obezbedio sidrišta i luke na moru bez dna i obala.³⁶

interpretacija u Joseph Dedieu, „Survivances et influences de l'Apologétique traditionnelle dans les *Pensées*“, *Revue d'histoire littéraire de la France* 37 (1930), str. 507–598. Videti i Boase, *Fortunes of Montaigne*, str. 174–178.

³⁵ Videti Jean Louis Guez de Balzac, „Lettres de Jean-Louis Guez de Balzac“, u *Collection de Documents inédits sur l'histoire de France, publiée par les soins de Ministre de l'Instruction Publiques. Melanges historiques*, tom 1, Paris 1873.

³⁶ Balzac, „Socrate chrestien“, *discours 2 u Les Œuvres de Monsieur de Balzac*, Paris 1665, tom 2, str. 213. Videti i Busson, *La pensée religieuse*, str. 266–269.

Dakle, bez Hrista sve je pod sumnjom, a prirodnim načinima može se stići samo do potpunog skepticizma. Istina posve zavisi od vere.

Još jedna ličnost koja se pridružila potkazivanju skeptičke pretnje bio je budući član *Academie française* Šarl Koten. No, njegova je briga bila isključivo da se učine jasnim strahovite, čak pogubne posledice Montenjovog i Šaronovog pironizma, a ne i da se razvija neka vrsta pironizma. U svom delu *Discours à Theopompe su les forts esprits du temps* iz 1629. Koten opisuje nepodnošljivu situaciju u Parizu, gde ima čudovišta „forts-esprits“, koja izgledaju kao ljudi, ali koja poriču da je išta istina i prihvataju samo pojave. Te odvratne kreature, nastale čitanjem Montenja i Šarona, žele da nas svedu na puke životinje i da naše duše podrede našim telima. Rezultat gledišta tih „forts-esprits“ jesu gnev i očaj. Najstrašnije je što sada postoji bezmalo beskonačan broj tih čudovišta.³⁷

Pored odbacivanja pironizma sipanjem uvreda i Garasovim „pozivima na oružje“ protiv Mersena, Bušea, Kotena i drugih, u velikom broju počeli su da se pojavljuju filozofski odgovori na *nouveau pyrrhonisme*, počevši otprilike od 1624. godine, kada je Gasendi objavio prvo delo. Ti se odgovori ugrubo mogu klasifikovati u tri kategorije, iako neka od dela koja će biti razmotrena spadaju u više kategorija: 1) pobijanja zasnovana na principima aristotelovske filozofije, 2) pobijanja koja priznaju punu snagu i ispravnost pironističkih argumenata, a potom pokušavaju da ublaže posledice totalnog skepticizma, 3) pobijanja koja, da bi se suočila sa skeptičkim izazovom, pokušavaju da konstituišu novi sistem filozofije.

Kako smo ranije ukazali, aristotelovski tip odgovora na neke skeptičke argumente ponudio je Pjer le Luaje u svojoj odbrani spiritologije. Takođe su ga koristili i protestantski protivnici Fransoa Verona, kao što su Žan Daje i Pol Feri. Da bi

³⁷ Charles Cotin, *Discours à Théopompe sur les Forts Esprits du temps*, bez mesta objavljivanja, 1629, 4–28. Mersen je tvrdio da Pariz ima 60.000 ateista 1623.

pokazali pouzdanost nekog čulnog podatka ili opravdanje racionalnih postupaka, ti mislioci pozivali su se na Aristotelovu teoriju prirodnog funkcionisanja čula i razuma i na potrebu za odgovarajućim uslovima za upotrebu tih sposobnosti. U okršajima s *nouveaux pyrrhoniens* u drugoj četvrtini sedamnaestog veka, pojavili su se obrazloženiji i potpuniji iskazi tog aristotelovskog tipa odbacivanja skepticizma. Jedan od najjasnijih primera takvog pristupa jeste odgovor Pjera Šanea Šaronu.

Šane, protestantski doktor, objavio je 1643. delo *Considerations sur la sagesse de Charon*. U predgovoru, autor ukazuje na zabrinutost u vezi s tim kako će njegova knjiga biti primljena s obzirom na to koliko je mnogo Šaronovih poštovalaca. Ipak, shvatio je da ne treba da se plaši budući da on samo izlaže mišljenja koja svako prihvata, gledišta škola. Jedini koji se neće slagati, kaže nam on, jesu oni koji Šarona smatraju za Sokrata, a *Apologiju* za Sveto pismo.³⁸

Prvi deo Šaneovog dela posvećen je pobijanju izvesnih osobenih Montenjovih i Šaronovih skeptičkih tvrdjenja koja se bave sličnostima ljudi i životinja. Oni su tvrdili da ima taštine u pomisli da čovek ima nekakvo posebno ili privilegovano mesto u poretku stvari ili da ima neke sposobnosti ili nadarenosti koje ne bi delio sa zverima. Oni su, takođe, tvrdili da nema razloga da se misli da pet ljudskih čula iscrpljuju sva sredstva koja poseduju prirodna stvorenja za sticanje znanja o svetu. Šane je pokušao da pokaže da svedočanstvo koje je ponuđeno kao potvrda tih tvrdnji (uglavnom anegdotski materijal preuzet od Plutarha, Seksta i drugih) može biti objašnjeno bez ijedne od tih grubih Montenjovih i Šaronovih tvrdnji.³⁹

³⁸ Pierre Chanet, *Considerations sur la sagesse de Charon*, Paris 1643, predgovor, druga i treća strana. Busson, *La pensée religieuse*, str. 194–195, kaže da „Šane izgleda nije znao Montenja“ i da nije znao za *Apologiju*, što je očigledna laž. Pominjanje Montenja uklonjeno je iz drugog izdanja Šaneovog rada. Videti Boase, *Fortunes of Montaigne*, str. 186, nap. 4.

³⁹ Chanet, *Considerations*, str. 1–250. Različite rasprave u sedamnaestom veku o vrednostima životinja, uključujući i Šaneovu, obrađene su u

U drugom delu knjige, Šane se hvata u koštac s filozofskim jezgrom *nouveau pyrrhonisme*, argumentima koji su izneti u prilog skepticizmu u vezi s čulima i s razumom. Uprkos skeptičkim tropima o varijacijama itd., u našem čulnom iskustvu ima osnove, insistirao je Šane, za potvrdu „izvesnosti čula“. Ponekad nas čula varaju, ali postoje uslovi – a oni su izloženi u Aristotelovom spisu *De Anima* – koji, ako su ispunjeni, omogućavaju da čula budu nesposobna za grešku ili prevaru.

Ne mogu se pojaviti nikakve čulne greške ukoliko čulni organ funkcioniše na odgovarajući način, ukoliko je predmet na odgovarajućoj udaljenosti i ako je medijum posredstvom kojeg dolazi do percepcije onakav kakav treba da bude. Naprotiv Šaronu koji je tvrdio da čak i pod najboljim uslovima čula mogu varati, Šane je insistirao da do grešaka, iluzija ili varki može doći jedino ukoliko je nešto nenormalno u organu, medijumu, mestu ili prirodi predmeta. Svojim aristotelovskim merilima, on potom analizira sve uobičajene primere čulnih iluzija koje su izneli skeptici. Problem štapa koji izgleda kao da je prelomljen u vodi objašnjen je time što sredina nije „kakva bi trebalo da bude“. Četvrtasta kula koja izdaleka izgleda okrugla objašnjena je tvrdnjom da čulni organ, oko, ne prima dobro kvadratne forme. Dvostruke slike koje nastaju kada se pritisne očna jabučica javljaju se zato što je čulni organ u nezdravom ili u neprirodnom stanju. Problemi perspektive objašnjeni su kao posledica percipiranja objekata s neodgovarajućih udaljenosti i tako dalje.⁴⁰ Pri svemu tome, Šane nije uviđao da su ti primeri koje je uveo Šaron izazovi za njegov kriterijum čulnog saznanja, a ne ilustracije njihove delatnosti. Problem koji su skeptici pokrenuli sastojao se od sledećeg: postoji li ikakav način za razlikovanje verodostojnog od neverodostojnog čulnog iskustva? Šane je odgovorio pozitivno koristeći aristotelovski kriterijum čulnog saznanja. No skeptici su kriterijum dovodili

George Boase, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore 1933.

⁴⁰ Chanet, *Considerations*, str. 257–272.

u pitanje i pitali kako možemo biti sigurni da su verodostojne čak i one percepcije koje se javljaju u zdravim, normalnim čulnim organima, u odgovarajućem medijumu i udaljenosti i s odgovarajućim predmetima. Puko iznošenje kriterijuma koji će, ako je istinit, dopustiti da se klasifikuju verodostojne i neverodostojne percepcije jeste problematično, osim ako se, takođe, ne pokaže da je opravdano i aristotelovsko merilo čulnog saznanja.

Potom se Šane okreće poteškoćama koje iznose skeptici u vezi sa zaključivanjem. Kao i kod tvrdnji o čulnom saznanju, i ovde on tvrdi da, iako se ponekad i varamo, postoje sudovi koji su tako očigledni „da bismo morali biti ludi ako bismo sumnjali u njihovu izvesnost“.⁴¹ Postoji merilo ispravnog zaključivanja, naime pravila aristotelovske logike, i to nam merilo omogućava da razlikujemo ono što je očigledno od onoga što je tek verovatno. Pomoću tog merila u stanju smo da prepoznamo istinite premise i da ih iskoristimo u otkrivanju drugih istina. Istinite premise jesu one koje su prethodno ili bile demonstrirane na osnovu očiglednih istina ili su tako očigledne da su nesumnjive. Prema tome, sa zakonima logike i samoočiglednim karakterom istina kao što je „celina je veća od svog dela“, u stanju smo da izgradimo racionalno naučno znanje.⁴² Još jednom, Šane je izbegao skeptičke probleme koje su pokrenuli Montenj i Šaron, pretpostavljajući da Aristotelove teorije nisu pod sumnjom, a potom ih primenjujući na postavljene teškoće.

U delu oca Iva iz Pariza *Théologie naturelle* takva upotreba aristotelovskog odgovora na pironizam u sažetoj formi je uvedena zajedno s drugim kritikama libertina koje je opisivao kao one koji se uzdržavaju od suđenja u vezi sa svim stvarima, i religijskim i prirodnim. Prvo, pokreće se problem autoreferentnosti. Kada kažu da ništa nije istina, da se u sve mora sumnjati, skeptici su prisiljeni na protivrečnost, jer misle da su same te

⁴¹ Isto, str. 291.

⁴² Isto, str. 288–304.

tvrdnje istinite. No kaže potom Iva iz Pariza, postoji bolji način da skeptici uvide greške u svom načinu razmišljanja, naime tako što će im se pokazati prirodno znanje koje ne mogu odbaciti, tj. naši čulni podaci. Kada naša čula rade u normalnom stanju, pod normalnim uslovima i kada je naša racionalna sposobnost uposlena na pravi način, nemamo razloga da sumnjamo i možemo spoznati istinu. Otud, umesto da se ostane na „mukama i beznadnim brigama tih bednih duša“, libertinski skeptici trebalo bi da priznaju da je saznanje moguće uz odgovarajuću upotrebu naših sposobnosti, te da nema potrebe za sumnjom ni u odnosu na prirodne ni u odnosu na religijske objavljene podatke. Imamo sredstva da otkrijemo naučne istine, a Bog nas je upoznao s istinitom religijom. Dakle, u tim okolnostima, skepticizam je ili glupost ili izopačenost.⁴³

Detaljnije odbacivanje pironizma, pomalo u istom duhu, pojavljuje se u delu *Apologeticus fidei* iz 1644. Žana Bagoa, pripadnika Društva Isusovog. Uvodni delovi te knjige neposredno se bave pironističkim i akademičarskim teorijama u njihovoj klasičnoj formi izloženoj kod Seksta, Cicerona, Diogena Laertija i svetog Avgustina. Tek su kasnije obrađivana gledišta modernih skeptika, posebno Šarona. Skeptičke tvrdnje Bago je video kao pretnju za veru i na margini dela je zapisao: „Danas ima tako mnogo pironičara.“⁴⁴ Pošto je u glavnim crtama prikazao argumente grčkih skeptika, Bago nudi svoj odgovor, izjavljujući da postoje neke istine koje su zasnovane na nepogrešivom autoritetu koji proglašava njih i druge, a čija je istina očigledna i manifestna, pod uslovom da su naše racionalne i čulne spo-

⁴³ Yves de Paris, *La théologie naturelle*, treće izd., Paris 1641, tom 4, str. 393–403. (Prvo izdanje četvrtog toma pojavilo se 1636.) Razmatrajući ovde rad Iva iz Pariza, ne nameravam da tvrdim da je on bio aristotelovac u svojoj filozofiji, već samo da ta konkretna kritika skepticizma ilustruje aristotelovski tip pobijanja pironizma. Drugde u njegovim radovima ponuđene su druge vrste razloga za odbacivanje skepticizma. Za detaljnu sliku filozofije Iva iz Pariza, videti Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), *Le Père Yves de Paris et son temps (1590–1678)*, dva toma, Paris 1946.

⁴⁴ Jean Bagot, *Apologeticus fidei*, Paris 1644, knj. 1, str. 6.

sobnosti korišćene na odgovarajući način pod odgovarajućim uslovima. U tim kategorijama je dat odgovor i na osnovne argumente skeptika i izrađena je detaljna teorija istine.⁴⁵

Jedna modifikovana forma upotrebe aristotelovskih teorija u odgovoru na skepticizam pojavljuje se kod nekih drugih mislilaca tog perioda. Kao što ću pokazati kasnije, da bi odbacili neke pironističke tvrdnje, izvesne elemente aristotelovske teorije saznanja koristili su čak i mislioci čiji generalni pogledi nisu bili u aristotelovskoj tradiciji, na primer otac Mersen i Herbert od Čerberija. U obimnom eklektičkom projektu Šarla Sorela *La science universelle* uvedeni su mnogi sastojci aristotelovske teorije kao deo njegovog pobijanja skepticizma, zajedno s nekoliko drugih vrsta odgovora od kojih su neki očigledno preuzeti iz onovremenih izvora, među njima i Mersenovih radova.

Sorel je bio dobro poznat pisac i istoričar iz tog perioda i prijatelj *libertin érudit* Gija Patena. Prvi deo Sorelovog grandioznog filozofskog dela *La science des choses corporelles* iz 1634. započinje u stilu mnogih spisa novih mislilaca sedamnaestog veka, oplakivanjem jadnog stanja ljudske učenosti, beskorisnosti i gluposti onoga što se učilo u sholastičkim školama, nudeći novi lek za sve, *univerzalnu nauku*, „u kojoj je istina o svim stvarima u svetu spoznata snagom razuma, a pobijanje grešaka svakodnevnog filozofije je izneto“.⁴⁶ Ta nova nauka, rečeno nam je, biće potpuno razložna i izvesna i unaprediće čovečanstvo. Posle tih fanfara, Sorel raspravlja o dvema vrstama kritika mogućnosti istinske nauke o prirodi: prvi – za koji se ispostavlja da je vrsta platonizma, negira mogućnost postojanja ikakvog pravog saznanja o stvarima na ovom svetu i insistira da se istina može naći samo u nebeskom svetu; drugi, skepticizam, tvrdi da ne možemo ništa uistinu znati. U svetlu početnih tvrdnji u prilog *univerzalnoj nauci*, navedene su neke

⁴⁵ Isto, predgovor, knj. 1, str. 1–19 o skepticizmu, str. 20–102 o Bagoovoj teoriji i knj. 2, str. 17–18, o Šaronu.

⁴⁶ Charles Sorel, *La Science des choses corporelles, première partie de la Science humaine*, Paris 1634, naslovna stranica i predovor.

poprilično ekstremne modifikacije u odnosu na kritiku. Čovek, kaže nam Sorel, o svemu može znati onoliko koliko je nužno za sreću. Njegove prirodne sposobnosti čulnosti i razuma u stanju su da prime podatke i da sude o njima. No, čineći to, takođe mogu postojati i tajne prirode koje nisu i ne mogu biti objašnjene. Može biti teško spoznati suštine netelesnih stvari; može biti nemoguće spoznati Boga. No, to ne uništava mogućnost saznanja, već nam, umesto toga, omogućava da vidimo lažnost nekih teorija koje nam se nude, kao i što nam dopušta da sagledamo granice ljudskog saznanja. Možemo bar znati šta ne možemo znati, i otud imati nauku o svom neznanju.⁴⁷ Sorel je bio spreman da kao kompromis prihvati nešto manje od potpunog znanja svega, ne bi li opravdao našu sigurnost u to šta smo u stanju da znamo.

U kasnijim delovima svog epskog izlaganja *univerzalne nauke*, Sorel se hvata u koštac sa skeptičkim izazovom za koji je osećao da se moramo s njim suočiti da bismo bili u stanju da svoje sposobnosti i potencijale koristimo na pravi način.⁴⁸ Sholastičke škole i logički tekstovi ne daju nikakav zadovoljavajući odgovor, ali Sorel je osećao da su Mersen i on pronašli jedan.⁴⁹ Na osnovu izučavanja pironističkih klasika, kao što je Sekst, i zapažanja da „ponekad postoje libertini koji ih oživljavaju na užtrb religije i ljudskog društva”,⁵⁰ Sorel je krenuo u podrivanje snage skepticizma, antičkog i modernog.

Kao odgovor na sumnje koje su uveli pironičari u vezi s pouzdanošću čulnog saznanja, Sorel nudi aristotelovski odgovor. Podaci dobijeni spoljnim čulima moraju se procenjivati i o njima se mora prosuđivati našim „zdravim razumom” da bi se

⁴⁷ Isto, str. 15–27.

⁴⁸ Sorel, *La Bibliothèque françois de M. C. Sorel*, Paris 1664, 392.

⁴⁹ Isto, str. 33–35, i četvrti tom Sorelove *La Science universelle*, naslovljen kao *La perfection de l'ame*, Paris 1664, deo 2, str. 30.

⁵⁰ Sorel, *La perfection de l'ame*, str. 21–30, daje pregled gledišta „Des pyrrhoniens ou sceptiques”. Citat se nalazi na stranici 30, gde Sorel takođe kaže da su libertini vrlo malobrojni i da se plaše da javno iznesu svoja gledišta.

izbegla varka. Varijacije u iskustvu imamo zahvaljujući stanju čulnih organa, temperamentu posmatrača, mestu predmeta i medijumu preko kojeg dolazi do percepcije. Naša su čula, međutim, u stanju da percipiraju kvalitete predmeta kakvi oni uistinu jesu, a naše unutarnje čulo, „zdrav razum“, ima sposobnost ili potencijal da prosuđuje da li čula daju tačne izveštaje i da ih ispravlja. U svem svom detaljnom ispitivanju primera koje su dali skeptici o razlikama između ljudske i životinjske percepcije (za koje se čini da je bio spreman da ih nekritički prihvati) i varijacijama u ljudskoj percepciji, Sorel nikad nije uvideo da je poenta pironičara bila da se postavi pitanje imamo li ikakav način da kažemo kada su naša čula tačna i da li su ikada tačna. Umesto toga, on je pretpostavljao da možemo prepoznati i da prepoznamo neke verodostojne percepcije i da potom, na osnovu njih možemo suditi o drugim. Dakle, perspektiva i udaljenost ne prave probleme, pošto imamo te pouzdane percepcije i koristeći ih učimo da sudimo i da iskustvom ispravljamo posebne percepcije. Mogu postojati neke neuobičajene okolnosti kada je bolje uopšte ne suditi, ali uglavnom možemo koristiti te percepcije da bismo procenili skoro svaku okolnost i, upotrebom svog „zdravog razuma“, odredili kakvo nešto uistinu jeste na osnovu toga kako nam se pojavljuje. Tada možemo otpisati sva skeptička cepidlačenja o iskustvu i gledišta budala ili ljudi u delirijumu, budući da znamo da takvim ljudima čulni organi nisu u dobrom stanju, te da otud stvari vide različito od onoga kakve one jesu.⁵¹

Jedini argument koji Sorel nudi u prilog svojoj stalnoj pretpostavci da normalni ljudi s normalnim čulnim organima pod normalnim uslovima imaju tačne, pouzdane opažaje ili normal-

⁵¹ Videti Sorel, *La Science universelle de Sorel, où il est traité de l'usage & de la perfection de toutes les choses du monde*, tom 3, Paris 1647, 257–269. Dipleks, koji je bio Sorelov prethodnik kao *Historiographe du Roy*, ponudio je isto objašnjenje čulnih iluzija, ali se uopšte nije pozivao na pironizam. Videti Scipion Du Pleix, *Cours de philosophie. Reveu, illustri & augmenti*, Paris 1632, u odeljku čiji je naslov „La Physique ou Science des Choses Naturelles“, knj. 8, pogl. 14–19.

nu, prirodnu sposobnost da mere i sude o pouzdanosti svog iskustva, jeste da bi bilo čudno i neobično ukoliko oni u savršnim uslovima ne bi znali istinu, a da bi je jedino znali nenormalni ljudi. No skeptici su tvrdili da nema načina da kažemo da li su ti uslovi koje smatramo optimalnim za posmatranje sveta ujedno i pravi uslovi za percipiranje stvarnog stanja stvari. To bi moglo biti čudno samo ako bi grupa idiosinkratičkih ljudi videla stvari kakve one uistinu jesu, ali je, takođe, čudno što to čine samo ljudi s normalnim čulom vida. Nudeći kao rešenje za skeptičke poteškoće opis naših normalnih postupaka za suđenje o čulnim podacima, Sorel se nije suočio s problemom na osnovu čega kažemo da je naš normalni, prirodan način razlikovanja pouzdanih od nepouzdatih percepcija u saglasnosti sa stvarnim osobinama stvarnih predmeta.

Istu vrstu odgovora, tek nakićenu i detaljnije izloženu, Sorel je dao i na druge skeptičke argumente. Možemo li kazati da je naše iskustvo tek san? Taj problem, kojim će se Sorelov savremenik Dekart toliko baviti, odbačen je bez teškoća. Kad je budna, normalna osoba može navesti razliku između sanjanja i budnog stanja. Ako je sanjao da obilno obeduje pa se potom probudi gladan, neko bi mogao kazati da je sanjao. Da li smo ikad upoznati i sa čim drugim do s pojavnošću stvari? Čak i ako percipiramo samo površine ili spoljašnjosti predmeta, možemo suditi o unutrašnjoj prirodi predmeta, baš kao što činimo u običnim slučajevima kada sudimo šta je unutra na osnovu gledanja onoga što je spolja, ili kad sudimo čemu je ceo predmet nalik na osnovu sagledavanja njegovih delova. Posledice obezbeđuju odgovarajuću osnovu za određivanje uzroka.⁵²

Skeptici, koji su pokušavali da generišu beskonačni regres poteškoća o kretanju od posledica do uzroka, od uzroka do uzroka i tako dalje, stvorili su lažan problem. Oni su tvrdili da predmet možemo spoznati jedino ako potpuno znamo zašto je on takav kakav jeste, koji su uzroci svih njegovih svojstava. Sorel odbacuje taj problem, prvo priznajući da neke stvari mogu

⁵² Sorel, *Science universelle*, tom 3, str. 270–272.

biti nesaznatljive, a neke druge tek delimično saznatljive, i potom i izjavljujući da ipak možemo imati sigurno znanje o nekim stvarima. Sve što tražimo, kaže on, jeste sigurno znanje i ono se može steći na osnovu odgovarajućih podataka koji su nam dostupni, kao i korišćenjem naših prirodnih sposobnosti.⁵³

Imamo dovoljno podataka i odgovarajućih sposobnosti za razvitak nauka. Pironičari negiraju da znamo ikakve prve principe koje bismo koristili kao premise naučnog znanja. Oni se uzdržavaju od suđenja o najočiglednijim istinama, da je celina veća od svog dela, da išta, uključujući i njih same, postoji, da Sunce sija i tako dalje, zato što smatraju da su sve one neizvesne. „Ovde se konačno vidi koliko su pogubne njihove ravnodušnosti, kao i to da teže da sruše svu nauku, politiku i religiju.“⁵⁴ Mim međutim, posedujemo prve principe koji su neupitni i koji su ili spoznati zajedničkim iskustvom sveg čovečanstva ili su „spoznati svetlošću razuma“. Koristeći svoj prirodni razum, možemo otkriti pouzdano naučno znanje na osnovu tih izvesnih principa. Da bi doveli u pitanje naše naučno znanje, skeptici moraju da osporavaju pouzdanost naših normalnih, prirodnih čulnih organa, našeg normalnog „zajedničkog čula“ i našeg prirodnog razuma ili razumevanja. No, možemo videti da naše sposobnosti imaju savršeno pomagalo za svoje funkcionisanje, te da, otud, nemamo razloga da budemo zabrinuti zbog prime-daba skeptika na mogućnost sticanja naučnog znanja. Mogu postojati teškoće, mogu postojati stvari koje nikad nećemo spoznati, ali ukoliko preduzmemo sve mere predostrožnosti, možemo znati šta je nužno za nas, dovoljno dobro i s potpunom sigurnošću, tako da na čvrstoj osnovi možemo utemeljiti veštine i nauke. Naš „zdrav razum“ i očigledni i nesumnjivi prvi principi jesu put ka saznanju istine o predmetima.⁵⁵

Posle tog pozivanja na normalne, prirodne uslove i sposobnosti koji nam omogućuju da steknemo istinito znanje, Sorel

⁵³ Isto, str. 272–274.

⁵⁴ Isto, str. 277.

⁵⁵ Isto, str. 275–281.

izlaže još jedan odgovor pironičaru, naime uobičajen problem samoprotivrečnosti skeptičkog stanovišta.⁵⁶ Skeptici, tvrdi Sorel, ne mogu biti takve neznalice kakve se pretvaraju da jesu, pošto tragaju za razlozima u prilog svojim gledištima i čini se da onima koje oni nude daju prednost nad razlozima dogmatičara. Njima je izvesno da ništa nije izvesno (što je tvrdnja koju su pažljivo izbegavali i Sekst i Montenj i La Mot le Vaje i drugi); dakle, oni su pronašli izvesnu istinu, te tako ne mogu biti u potpunosti sumnji. „Na ovom mestu trebalo bi da se hvalimo time što smo srušili njihove temelje, jer se njihovo učenje sastoji od dokazivanja da ne postoji nijedno gledište koje ima ikakve temelje, te da je, otud, i njihovo bez ikakve osnove; da bi ga odbranili, oni tvrde da ima nekakvog temelja, što je time ponovo srušeno, budući da, prema njihovim maksimama, ne bi trebalo da postoji nikakav temelj“.⁵⁷ I tako, uzimajući skeptičko stanovište kao konačnu potvrdu, Sorel ukazuje na autorferentni karakter gledišta i dilemu koju ono sadrži. Problem izlaganja pironističkog gledišta bez samoprotivrečnosti jedan je od stalnih problema koji su skeptici uviđali i jedan od stalnih odgovora koji su njihovi protivnici nudili.

Korišćenjem elemenata Aristotelove teorije saznanja, insistiranjem na adekvatnosti saznanja koje možemo steći za svoje ciljeve, dopuštanjem da postoje neka moguća ograničenja našeg punog i celovitog razumevanja stvari, i pokazivanjem samoprotivrečnosti potpunog skepticizma, Sorel je smatrao da je uništio pironističku opasnost.

Interesantna varijanta upotrebe Aristotelovih teorija zarad odbacivanja skepticizma pojavljuje se u nekim komentarima ser Fransisa Bejkona (koga je Mersen nazivao imitatorom pironičara zbog stalnog naklapanja o nekim skeptičkim teškoćama

⁵⁶ To može biti napad na koji je La Mot le Vaje odgovorio na početku drugog dela svoje knjige *Prose chagrine*, u *Œuvres*, tom 9, str. 354–356.

⁵⁷ Sorel, *Science universelle*, tom 3, str. 281.

pri traganju za istinitim znanjem).⁵⁸ U delu *O unapređenju učestalosti* Bejkon je kritikovao skeptike zbog pogrešnog tumačenja problema sadržanih u dostizanju saznanja čulima. Oni su posegli za (kaže on) greškama i varkama čula da bi „iščupali nauku iz korena“. Ono što nisu uvideli jeste da su idoli stvarni uzroci grešaka i da pravo rešenje za poteškoće jeste korišćenje instrumenata; „pripomognuta marljivošću, čula mogu biti dovoljna za nauke“.⁵⁹ Drugim rečima, skup uslova može biti dat u kategorijama ispravki nepripomognutih čula koja će, kada su združena s nekim unutarnjim promenama, odrediti kada su naše prilagođene percepcije verodostojne. Međutim, naša prirodna, normalna čula nisu dovoljna da nam pruže pouzdano saznanje bez određene pomoći i instrumenata. Tako, trebalo bi usvojiti delimičan ili privremeni skepticizam sve dok sva pomagala i postupci *Novog organona* ne budu uspešno primenjeni.

Nema razloga da ikoga plaši taj oprez u sudu, to učenje koje ne tvrdi jednostavno da se ne može ništa znati, nego da se ništa ne može znati bez određena reda i određena puta; ono, međutim, ipak stvara neke stupnjeve sigurnosti za upotrebu i olakšicu, dok se um ne učvrsti u objašnjavanju uzroka. Ta ni same one filozofske škole, koje su se jednostavno pridržavale suzdržavanja nisu bile gore od onih koje su prigrabile slobodu presuđivanja. One ipak nisu pribavile pomoćna sredstva osjetilu i razumu, što smo mi učinili, nego su posve uklonile pouzdanost i vjerodostojnost, što je sasvim drugačija stvar, gotovo suprotna.⁶⁰

Različitim tipovima aristotelovskih odgovora na skeptičku krizu, bez obzira na varijacije, zajedničko je gledište da posto-

⁵⁸ Mersen je razmatrao Bejkona u *La verité des sciences*, knj. 1, pogl. 16.

⁵⁹ Francis Bacon, *Of the Advancement and Proficiencie of Learning; or the Partitions of Sciences*, London 1674, knj. 5, pogl. 2, str. 144–145.

⁶⁰ Bacon, *Instauratio Magna*, engl. prevod u *The Works of Francis Bacon*, prir. James Spedding, Robert Ellis, Douglas Heath, tom 8, Boston 1863, 52 [Francis Bacon, *Novi organon*, Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1986, 25].

je odgovarajući uslovi bilo za percepcije bilo za zaključivanje, te da imamo sposobnosti koje su, kada rade na sebi primeren način pod tim uslovima, u stanju da nam pruže istinito znanje. Dakle, ne zahteva se ni skepticizam u odnosu na čula ni skepticizam u odnosu na razum. Vrsta svedočanstva koju su uveli skeptici ili je lažna ili se bavi nenormalnim uslovima i iskvarenim sposobnostima.

Oni koji su koristili tu vrstu odgovora pironičarima odbili su da sagledaju da su skeptici dovodili u pitanje čak i pouzdanost naših prirodnih sposobnosti, pod najboljim uslovima, i da su odbacivali kriterijume koje je Aristotel postavio za odlučivanje kada naše sposobnosti funkcionišu na pravi način. Sasvim je moguće da je aristotelovski sistem genijalno postavljen radi izbegavanja uobičajenih skeptičkih argumenata, bilo određivanjem načina za odgovaranje na probleme na osnovu merila koje nije sporno, bilo odbacivanjem argumenata kao neozbiljnih. Dakle, za aristotelovce, ako neko uistinu sumnja u prve principe ili kriterijume, on nije spreman da filozofira. *Nouveau pyrrhonisme*, međutim, dovodio je u pitanje sam sistem aristotelovaca koji ne može biti opravdan ili branjen korišćenjem samog tog sistema.

Grubi kritičari skepticizma nisu se suočili s problemom koji je pokrenut, a aristotelovci su se suočili s njima izbegavajući ključna pitanja. Prvi su se trudili da pironizmu oduzmu snagu žigošući ga. Drugi su pokušavali da odgovore na probleme obrađujući ih kao momente kojima se treba baviti unutar njihovog sistema, a poteškoće treba razrešavati kriterijumima koje su prihvatili. Nisu videli da, ako hoće da reše skeptičku krizu, prvo moraju utvrditi osnovu za svoj filozofski sistem pre nego što bi mogli da pokažu da ono što je istina prema Aristotelovoj teoriji uistinu i jeste istina. U sledećim poglavljima ispitaću neke pokušaje obrade skeptičkog izazova pomoću jedne ozbiljne procene osnovnih problema koje je on pokrenuo.

7

Konstruktivni ili umereni skepticizam

Još jedan način za suočavanje sa skeptičkom krizom bilo je formulisanje teorije koja bi mogla prihvatiti punu snagu skeptičkog napada na mogućnost ljudskog znanja u smislu nužnih istina o prirodi stvarnosti, ali koja bi, ipak, dopustila mogućnost znanja u jednom slabijem smislu kao ubedljivih ili verovatnih istina o pojavama. Taj tip gledišta, koji će postati ono što mnogi filozofi danas smatraju naučnom perspektivom, prvi je put bio izložen u sedamnaestom veku u grandioznom napadu oca Marena Mersena na pironizam, u njegovoj knjizi *La verité des sciences, contre les septiques ou pyrrhoniens*, a kasnije, u sistematičnijoj formi, kod Mersenovog dobrog prijatelja, oca Pjera Gasendija. Kod drugih pisaca, kao što su engleski teolog Čilingvort i francuski franjevački pisac Di Bosk, nailazi se na potragu za tim umerenim skepticizmom, kao i njegovo delimično ispoljavanje. Taj pokušaj da se pronađe *via media* – srednji put između potpuno destruktivne sklonosti *nouveau pyrrhonisme* i problematičnog dogmatizma, na kraju je postao ključni deo moderne filozofije u pokretima pragmatizma i pozitivizma. No iako su se najistaknutije teoretske formulacije tog umerenog skepticizma verovatno pojavile u ranom sedamnaestom veku, novi dogmatizam morao je da se razvije i da bude uništen pre nego što se moglo prihvatiti novo rešenje za *la crise pyrrhonienne*. Tek pošto ga je izložio Dejvid Hjum, a „svarili“ Mil i Kont u devetnaestom veku, to je gledište moglo

steći filozofsko uvažavanje.

Maren Mersen (1588–1648) bio je jedna od najvažnijih ličnosti u istoriji moderne misli, ali je sve donedavno bio u najvećoj meri potcenjivan i pogrešno tumačen mislilac.¹ Zapamćen je uglavnom zbog prijateljstva i prepiske s Dekartom i obično se na njega gledalo kao na krutog religijskog mislioca; ono što ga je spasavalo bila su prijateljstva, a ne njegove ideje. No, ta slika teško da odgovara Mersenovoj vitalnoj ulozi u naučnoj revoluciji sedamnaestog veka.

Bio je jedan od prvih studenata u jezuitskoj školi La Fleš koju je kasnije i Dekart pohađao. I obuka u La Flešu i podučavanje u koležu u Kaenu očigledno su nosili neku vrstu skeptičkog aristotelizma; to jest, mnogo šta iz aristotelovske teorije saznanja bilo je izlagano bez pominjanja ikakvih suština. To je, verovatno, bilo združeno s probabilističkom teorijom saznanja preuzetom iz Ciceronovog dela *Academica*.² Gledište koje je pomalo nalikovalo tome razmatrano je u engleskoj misli kasnog šesnaestog veka. U radovima Ričarda Hukera pojavljuju se neke verzije tog modifikovanog aristotelizma. Posle toga, Mersen se pridružio redu minimista i postao model za hrišćansku pobožnost i mudrost. Njegova književna karijera počela je u trećoj deceniji sedamnaestog veka objavljivanjem grupe opširnih polemičkih radova protiv svakog zamislivog neprijatelja nauke i religije, protiv ateista, deista, alhemičara, renesansnih naturalista, kabalista i pironičara.³ Posle takvog

¹ Monumentalno delo pokojnog oca Robera Lenobla prvi put je iznelo na svetlost dana ogromno postignuće i važnost Mersena. Videti, posebno, Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943. Nedavna studija i ocena Mersenove uloge u razvitku moderne filozofije izneta je u Peter Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools*, Ithaca, N.Y. 1988).

² Ta vrsta skeptičkog aristotelizma opisana je u Leon Tolmer, *Pierre-Daniel Huet*, Bayeux 1949.

³ Videti Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris 1624; *L'Impiété des Déistes, athées, et libertins de ce temps, combattue, et renversée de point en point par raisons tirees de la philosophie et de la théologie*, Paris 1624. Novo izdanje pojavilo se u Faksimile-Neudr. d. Ausg. Stuttgart-

početka, Mersen je ostatak života posvetio konstruktivnijem zadatku propagiranja „nove nauke“, ispitujući ljubav prema Bogu preko izuzetne službe naučnoj revoluciji. Bio je čovek s nezasićenim interesovanjem za naučna i pseudonaučna pitanja, i kretao se od složenih problema u fizici i matematici, preko hebrejske filologije i teorije muzike, pa do problema kao što su „koliko su bile visoke Jakovljeve lestve“^{4a} i „zašto mudri ljudi zarađuju manje novca nego budale“.⁵ Mersen je objavio veliki broj sažetaka, objašnjenja i sistema naučnih radova, uključujući i Galilejeve. Takođe je pomagao i podsticao sve vodeće radenike u „novoj filozofiji“, uključujući, osim Dekarta, i Gasendija, Galileja, Hobsa, Kampanelu, Herberta od Čerberija i superjeretika Isaka la Pejrera, kao i mnoge druge. Njegova nepregledna prepiska, koja nije objavljena sve do dvadesetog veka, podsticala je i informisala naučnike širom Evrope.⁶ Sve u svemu, Mersen je verovatno više nego ijedan njegov savremenik doprineo uvećanju saznanja o fantastičnim naučnim postignućima tog doba, kao i interesovanju za njih.

Deo Mersenovog doprinosa koji je za nas važan jeste novo razumevanje smisla naučnog znanja i značaj toga u svetlu onovremene skeptičke krize. Poslednja Mersenova obimna polemika *La verité des sciences contre les septiques ou pyrrhoni-*

Bad Cannstatt, Frommann 1975; *La verité des sciences contre les Septiques ou pyrrhoniens*, Paris 1625.

⁴ ^a Reč je o merdevinama do neba, opisanim u Knjizi postanja (28.11–19) o kojima je biblijski patrijarh Jakov imao viziju.

⁵ Videti, na primer, pitanja koja je Mersen obrađivao u *Questions inouyes ou Recreation des sçavans*, Paris 1634. Nedavno je izdavačka kuća Fayard objavila to delo kao *Questions inouyes; Questions harmoniques; Questions théologiques; Les méchaniques de Galilée; Les préludes de l'harmonie universelle*, Paris 1985.

⁶ Mersenne, *Correspondance du P. Morin Mersenne*, prired. Mme. Paul Tannery, tomovi 1–4, Paris 1932–1955. Još nekoliko tomova je u pripremi. Dvanaest dosad objavljenih pokriva period od 1617. do 1643. Videti i Jean-Robert Armogathe, „The Scholars of the Mersenne Group and Academic Life in Seventeenth-Century Paris“, *Dix-septième siècle* (april–jun 1992), str. 131–139.

ens (1625) pokušava da na novi način odgovori na pironističku argumentaciju. Mersen je hteo da dođe do toga da *čak i ako* tvrdnje skeptika ne mogu biti opovrgnute, ipak možemo posedovati jedan tip znanja koje nije otvoreno za problematizaciju i koje predstavlja sve što je potrebno za naše ciljeve u ovom životu. Ta vrsta znanja nije ono za čime su tragali prethodni dogmatički filozofi, znanje stvarne prirode stvari. Umesto toga, ono se sastoji od podataka o pojavama i od hipoteza i predviđanja o povezanostima između događaja, kao i o budućem toku iskustva. Za Mersena, naučno i matematičko znanje ne donosi informaciju o nekoj transcendentnoj stvarnosti, niti je zasnovano na nekakvim metafizičkim istinama o prirodi vasi-one. Pozitivističko-pragmatistička koncepcija znanja iskazana je tako da zaobilazi svaku potragu za racionalnim temeljima onoga što je spoznato i odbacuje pomisao da bi takvo istraživanje moglo biti uspešno, a ipak, nasuprot destruktivnoj snazi potpunog pironizma, insistira na tome da se naučno i matematičko saznanje ne može ozbiljno dovesti u sumnju.⁷

La Verité des sciences, delo od preko hiljadu stranica, kako smo ukazali ranije, počinje u Garasovom stilu. U pismu posvete kraljevom bratu, Mersen žigoše skeptike koristeći krajnje ekstremne izraze. On ih optužuje za sve vrste besramnih i opasnih gledišta i namera.⁸ Potom, u predgovoru, iznosi još neke optužbe koje vrhune u tvrdnji da su skeptici oni *libertins* koji se boje da pokažu svoje stvarno bezbožništvo. Oni, prema tome, pokušavaju da svakog uvere da ništa nije izvesno, eda bi tako indirektno napali nauke, religiju i moral. Mersenova je namera u toj ogromnoj knjizi da stane na kraj bezbožničkom toku pironizma.⁹ Svaki skeptik koji je pročitao videće „da ima mnogo toga u naukama koje su istinite i da je nužno odustati od pironizma ako se ne želi izgubiti rasuđivanje i razum“.¹⁰

⁷ Videti Lenoble, *Mersenne*, str. 310–333.

⁸ Mersenne, *La verité des sciences*, pismo posvete.

⁹ *Isto*, predgovor, druga str.

¹⁰ *Isto*, predgovor, treća str.

Sama knjiga sastoji se od rasprave između alhemičara, skeptika i hrišćanskog filozofa u kojoj i pironičar i alhemičar dobijaju ono što su zaslužili. Scena je postavljena kada alhemičar izjavljuje da je alhemija savršena nauka. Skeptik to pobija, prvo kritikujući tvrdnje alhemičara, a potom izlažući jedan argument za čisti skepticizam, ne samo o vrednostima te konkretne tvrdnje već i o mogućnosti postojanja bilo kakvih načina kojima bi ljudska bića mogla steći znanje o stvarnoj prirodi stvari. Izložen je kratak pregled klasičnih pironističkih teza usmerenih i protiv platonističkih i protiv aristotelovskih filozofija. Nismo u stanju da spoznamo stvarnu suštinu stvari ili platonističke forme. Sve do čega ikad možemo doći jesu posledice, pojavnosti, a nikad krajnji uzroci ili stvarne prirode. Uzroci mogu unazad biti praćeni *ad infinitum* a da se nikad ne stigne do predmeta saznanja i, osim ako ne pronađemo konačne uzroke, nikad nećemo uistinu pojmiti čak ni konkretna iskustva s kojima smo suočeni.¹¹

Pošto je dopustio skeptiku da ponudi prvu opštu formulaciju svoje teze, Mersen nastupa u liku hrišćanskog filozofa, s preliminarnim izlaganjem svog tipa odgovora na pironizam. Pre svega (kaže on), problem koji je pokrenuo skeptik ne pokazuje da se ništa ne može spoznati već da mogu biti spoznate samo malobrojne stvari, posledice. Mada je uistinu toliko ograničeno, naše znanje, ipak, ima neku vrednost pragmatičke raznolikosti, pošto „je to malo znanje dovoljno da služi kao vodič za naša dela“.¹² Da bismo se snalazili u ovom svetu, dovoljno je poznavanje posledica, pošto nam ono omogućava da razlikujemo predmete i tako dalje. To konstituiše opšti obrazac Mersenovog odgovora u celom delu. Skeptički argumenti pokazuju da postoji i nešto što ne možemo znati, naime stvarne suštine stvari koje su prethodni filozofi pokušavali da pojme. Uprkos činjenici da se ta vrsta metafizičke osnove ne može iznaći, ipak možemo znati ponešto o pojavama ili posle-

¹¹ Isto, str. 1–11.

¹² Isto, str. 14.

dicama, naime kako da se upravljamo u svetu senki. Mersen je spreman da dopusti da ne može biti spoznata ona vrsta znanja za koju su Platon, Aristotel, Demokrit i neki drugi tvrdili da je poseduju. No, istovremeno, on tvrdi da postoji jedna radikalno različita vrsta znanja koju posedujemo i koja odgovara našim potrebama u ovom svetu.¹³

Otud se lako može desiti da problemi čulnih varijacija i iluzija koje su skeptici tako naširoko razvijali mogu pokazivati da nismo u stanju da znamo stvari-po-sebi. Ipak, podaci o tome kako se naša iskustva razlikuju pod različitim uslovima dopušta nam da formulišemo neke zakone o čulnim posmatranjima, na primer zakon prelamanja svetlosti. Takvim zakonima o pojavama možemo ispraviti ili objasniti neke čulne podatke i, otud, ukloniti sve probleme u vezi sa iluzijama.¹⁴ (Interesantno je što je Mersen, izgleda, bio prvi koji je uvideo da klasične pironističke tvrdnje o razlikama između životinjskog i ljudskog iskustva nisu konkluzivne, pošto životinje ne komuniciraju s nama, pa nam ne mogu ni reći šta opažaju.)¹⁵ Što se tiče svih izveštaja o razlikama u religijskom i moralnom ponašanju, Mersen je insistirao da, pošto znamo i božanska i ljudska pravila ponašanja, nije važno kako se ponašaju drugi ljudi i druge kulture.¹⁶

Generalno govoreći, Mersen je pokušavao stići do tvrdnje da ima stvari koje jesu spoznate na svakom području ljudskog interesovanja, kao što su „celina je veća od svog dela“, „mesečeva svetlost jača je od svetlosti zvezda“, „postoji svet“, „nije moguće za jednu stvar da istovremeno i poseduje i ne poseduje neko svojstvo“, „zlo treba izbegavati“ i tako dalje. Možda i nema filozofskog opovrgavanja skeptičkih argumenata, ali ima

¹³ Sličnosti nekih Mersenovih gledišta s onima Šarla Sorela, koga smo razmatrali u prethodnom poglavlju, bez sumnje potiču od činjenice da je Sorel koristio Mersenovu knjigu kao izvor. Razlike između njihovih gledišta biće kasnije razmotrene u ovom poglavlju.

¹⁴ Mersenne, *La verité des sciences*, str. 16–20.

¹⁵ *Isto*, str. 20.

¹⁶ *Isto*, str. 21.

toliko stvari koje nisu pod sumnjom. Ako je neko razuman u vezi s temom o kojoj je reč, shvatiće da se nešto zna i biće srećan. Ako nije, biće potpuno bedan. Može se ići tako daleko pa sumnjati u očigledna pravila morala i postati libertin, što vodi „strmoglavu u pakao, sa svim vrazima, da se gori zauvek“.¹⁷

Pošto se neko vreme razračunavao s alhemijom, Mersen se vratio ratovanju protiv pironizma razvijajući opštu kritiku u formi detaljnog komentara i opovrgavanja *Osnova pironizma* Seksta Empirika, baveći se skoro isključivo prvom knjigom i delom druge. Posebno je izložen svaki od deset tropa i na njih je odgovarano ukazivanjem da postoje naučni zakoni o čulnim varijacijama, kao što su principi optike, te da, uprkos svim razilaženjima i razlikama u gledištima, postoji opšte slaganje u vezi s nekim stvarima. Niko ne sumnja da je vatra vrela niti da je led hladan ili da je slon veći od mrava. Snovi ili halucinacije ne nude razlog za skepticizam, budući da kada smo budni i u dobrom duhovnom stanju, uviđamo šta je naš život u snu. Kada skeptik skrene pažnju na to da deset tropa pokazuje da ne znamo suštine stvari, Mersenov hrišćanski filozof sleže ramenima uz komentar da „to nije nužno... da bi se utvrdila nekakva istina“.¹⁸ Uprkos svim poteškoćama koje je izneo Sekst Empirik, ne biva da sumnjamo u sve; osim toga, posedujemo sredstva, nalik mernim spravama, ne bismo li izašli na kraj s nekim zabrinjavajućim situacijama. Instrumentima i korišćenjem zakona koje smo otkrili o perspektivi, prelamanju, posledicama vina na vid i tako dalje, možemo izbeći da se mučimo prelomljenim veslima, golubijim vratovima^{19b} i okruglim kulama. Time što ćemo biti racionalni, možemo pronaći načine za život uprkos svim varijacijama u ljudskom ponašanju. Dakle, „nije-

¹⁷ *Isto*, str. 22–74. Citat je na str. 57.

¹⁸ *Isto*, str. 150–151.

¹⁹ ^b Problem golubijih vratova u vezi je s prelamanjem svetlosti i s boja koje se pojavljuju na golubijem perju kada se gleda iz različitih uglova. Kao problem stvarnosti boja – postoje li u stvarnosti ili su samo pojave (kasniji sekundarni kvaliteti) – primer potiče iz srednjeg veka.

dan pironistički argument nije ništa više do trik i paralogizam kojim se ne moramo zabavljati duže vreme".²⁰

Pironičar nije ućutkan tim zdravorazumskim odbacivanjem njegovih argumenata. No, umesto pobijanja, on nudi druge tvrdnje izvedene iz dela Seksta Empirika, sumirajući ostale delove Sekstove prve knjige, a potom i uvodeći neke ključne argumente iz druge knjige protiv mogućnosti racionalnog znanja. Sve je stvar sporenja i svaki pokušaj da se utvrdi istina jedne teorije vodi ili beskonačnom regresu ili kružnom zaključivanju. Prvi momenat uklonjen je ukazivanjem da mnogi sporovi koje skeptici pominju zavise od toga šta je rekao neki glupak. Mersen, međutim, stalno iznova ponavlja, neke stvari nikad nisu uistinu osporavane. Ne pojavljuje se nikakav beskonačni regres u objašnjenju zato što postoje neke samoočvidne stvari koje se mogu upotrebiti kao maksime na osnovu kojih se gradi naučno znanje; ono, nadalje, može biti verifikovano eksperimentalnom proverom predviđanja koja su napravljena na osnovu onoga što znamo.²¹

Skeptik pokušava da potkrepi svoje stanovište izlažući Sekstov napad protiv silogističkog zaključivanja. Da bi silogizam bio istinit, njegove premise moraju biti istinite. Da bi se pokazalo da su premise istinite, potrebno je dodatno svedočanstvo koje vodi ili u beskonačni regres ili korišćenju zaključaka kao svedočanstava za premise. Osim toga, premise ne mogu biti spoznate kao istinite osim ako zaključci nisu unapred poznati kao istiniti. Da bi se znalo da premise povlače zaključak, moralo bi se pokazati da postoji povezanost između prvog i drugog i da postoji veza između povezanosti i silogizma. Ako sve to nije dovoljno, postoje, takođe, problemi vezani uz kriterijum. Da bi se odredilo da li je nešto demonstrirano, potrebni su i sudija i kriterijum prosuđivanja. No, na osnovu kog će kriterijuma biti odlučeno ko ili šta jeste sudac ili kriterijum? Dok se

²⁰ *Isto*, str. 153. Građa kojom se bavi ovaj pasus pojavljuje se na str. 130–156.

²¹ *Isto*, str. 156–162.

ne razreše sve pobrojane teškoće, ne možemo znati ništa osim onoga kako nam se stvari pojavljuju.²²

Mersenov odgovor na tu kritiku racionalnog saznanja sastoji se od pragmatičke verzije Aristotelove teorije odgovarajućih uslova za sticanje empirijskog i intelektualnog znanja. Bez nuđenja ikakvog argumenta, on ukazuje da je, zapravo, čovek sudac i da se to odnosi na predmete znanja. Kada vidimo sunčevu svetlost u podne, znamo da je dan i nikakvi argumenti o kriterijumima ili sucima ne prave u tome nikakvu razliku. Ako svoje sposobnosti uposlamo na pravi način, otkrićemo *autentične maksime* koje svako prihvata. Nije nužno pokazati neupitnost onoga što kriterijum istine jeste da bi se bilo sigurno u te maksime. Ne odgovarajući na skeptičke tvrdnje, Mersen ukazuje na način na koji, zapravo, o nečemu odlučujemo. Koristimo svoja čula, svoja pravila i svoje instrumente i procenjujemo ih pomoću svojih racionalnih sposobnosti.²³

Slično tome, mogu biti zanemarene i pironističke primedbe na silogističko zaključivanje. Naprosto, ne događa se da zaključci konstituišu neko svedočanstvo za premise. Zaključci mogu sugerisati premise, ali ih ne mogu utemeljivati. Svedočanstvo za premise ili je indukcija na osnovu podataka različitih od zaključka ili samoočevidnost premisa. Ako uistinu sumnja da postoje premise koje „siluju“ razumevanje i vode ga određenim zaključcima, može li skeptik isto tako sumnjati i u to da zna da sumnja? Ako sumnja u to, moraće priznati da je nešto istinito i da „je nužno poželeti večno zbogom vašem pironizmu“.²⁴

Kompromis koji Mersen pokušava da uspostavi između skeptičkog odbacivanja toga da posedujemo ikakvo znanje i dogmatičke tvrdnje da možemo spoznati stvarnu prirodu stvari, izložen je u digresiji koja se pojavljuje u vezi s vrednostima predloga Fransisa Bejkona. Bejkon je optužen za odlaženje u oba ekstrema. Idoli su tek stari skeptički argumenti i mogu

²² *Isto*, str. 179–189.

²³ *Isto*, str. 190–195.

²⁴ *Isto*, str. 196–204. Citat je na str. 204.

biti uklonjeni na zdravorazumski, praktičan način. Nedelatne su pozitivne procedure koje je Bejkon predložio za otkrivanje istine. Osim činjenice da nisu zasnovane na aktuelnoj naučnoj metodi, one ne uzimaju u obzir ni našu totalnu nesposobnost da pronađemo istinsku prirodu stvari. Ako uzmemo u obzir „koje pojave mogu biti razmatrane u filozofiji, ne sme se pomisliti da bismo mogli prodreti u prirodu pojedinačnih stvari niti onoga što se zbiva u njima, jer naša čula, bez kojih razum ne može ništa znati, percipiraju samo ono što im je spoljašnje“.²⁵

Na drugoj strani, kako Mersen izjavljuje završavajući prvu knjigu *La verité des sciences*, uklanjajući pironističke argumente o fizici i metafizici i ukazujući da postoje stvari koje možemo spoznati i praktični načini za razvejavanje sumnji, „[v]iše se ne sme uzdržavati od suđenja. Treba da prihvatimo istinu u našem razumu kao ukras i najveće blago koje on može primiti jer će inače biti u večnom mraku i neće mu biti utehe“.²⁶

Ako to prihvatanje snage skepticizma i ta predložena pragmatička sredstva za otklanjanje sumnji nisu dovoljna za uklanjanje pironizma, Mersen će uvesti svoj konačni odgovor na čisti skepticizam, veliki broj matematičkih i fizičkih podataka koji su saznati. Suočen s time, može li iko i dalje sumnjati? I tako, poslednjih osamsto stranica knjige *La verité des sciences* jeste popis onoga što se zna o tim predmetima, o stvarima za koje ne postoji potreba da se uzdrži od suđenja. Posle opisivanja aritmetike i geometrije, zajedno s nekim neobičnim problemima u filozofiji matematike i „teologiji“ matematike, pironičar postepeno otkriva da ta količina znanja jeste „najizvrsnija za obaranje pironizma koji je učinio da sumnjam u sve stvari, sve dok, zahvaljujući sreći, nisam sreo vas“.²⁷

Tip odgovora na skepticizam koji je izložio Mersen, Lenobl je opisao kao sličan Diogenovom pobijanju Zenona prostim hodanjem unaokolo. Pironizam je bio pobijen prostim ispitiva-

²⁵ *Isto*, str. 212. Rasprava o Fransisu Bejkonu nalazi se na str. 205–218.

²⁶ *Isto*, str. 219–220. Citat je na str. 220.

²⁷ *Isto*, str. 751.

njem onoga što znamo.²⁸ No, argumenti u prilog potpunom skepticizmu bili su ignorisani, a ne opovrgnuti.²⁹ Kako je Bejl ukazao u vezi s Diogenom, pozivanje na iskustvo kretanja ne daje odgovor na argumente o kojima je reč.³⁰ Takođe, ni pozivanje na znanje koje očigledno posedujemo ne daje odgovor na argumente koje je izneo Sekst Empirik. Mersen je, međutim, suviše voljan da to prihvati zdravo za gotovo. Pobijanje pironizma nameravalo je da zaustavi destruktivnu stranu humanističkih skeptika, onih koji su sumnjali u sve i težili uzdržavanju od suđenja u vezi sa svim pitanjima. Nauke (razumevane kao izučavanje pojavnih odnosa) i matematika (razumevana kao izučavanje hipotetičkih odnosa) daju nam jednu vrstu znanja koje nije uistinu sumnjivo, osim za ludake. No, vrsta jamstava [*assurances*] za kojima tragaju dogmatički filozofi nikad ne može biti pronađena za to znanje. Prema tome, mora se prihvatiti jedan temeljni skepticizam, sumnja da ikad mogu biti otkriveni ikakvi izvesni temelji kao osnove za ono što znamo. Ipak, taj skepticizam ne treba da se proširi sa sumnje u vezi s temeljima na sumnju u vezi sa samim stvarima koje, bez obzira na bilo koje skeptičke argumente, zapravo znamo.³¹

U nekim svojim kasnijim radovima, kada nije bio zaokupljen razračunavanjem sa skepticizmom, Mersen je učinio sasvim jasnim vlastiti „epistemološki“ ili „teorijski“ skepticizam. U delu *Les questions théologiques* tvrdio je da nije moguća nauka o večnim istinama i da je vrhunac ljudske mudrosti uviđanje našeg

²⁸ Lenoble, *Mersenne*, str. 32.

²⁹ U svom kratkom razmatranju Mersenovog kritike pironizma Šarl Adam skrenuo je pažnju na to da Mersen nikada nije dovodio u pitanje istinitost naučnih zakona koje je koristio u odgovoru na skepticizam. Videti Adam, *Vie de Descartes*, u *Œuvres de Descartes*, prired. Charles Adam, Paul Tannery (nadalje AT), tom 12, Paris 1910, 131.

³⁰ Videti Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, članak „Zenon d'Elée“, primedba K.

³¹ 1588–1988, *quatrième centenaire de la naissance de Marin Mersenne: Colloque scientifique international et célébration nationale*, Le Mans Faculté des lettres, Université de Maine, Le Mans 1994.

sopstvenog neznanja. Sve što znamo otvoreno je za neku sumnju i nijedno od naših verovanja ne može biti utemeljeno na odgovarajući način. Mudar čovek uviđa da ni za jedan predmet znanja nema dovoljno svedočanstvo i izvesnost da bi ga mogao postaviti kao nauku u smislu nekog nesumnjivog ili demonstrabilnog znanja. „Jer može se reći da vidimo samo spoljašnjost, površinu prirode, i da nismo u stanju da uronimo u unutrašnjost, te da nikad nećemo posedovati nikakvu drugu nauku osim one o spoljašnjim posledicama, bez mogućnosti da pronađemo razloge za njih i bez znanja kako ti razlozi deluju, osim ako Bog ne izvoli da nas spase bede i otvori nam oči pomoću svetlosti koju je namenio svojim istinskim poštovaocima.“³²

U delu *Questions inouyes* Mersen postavlja pitanje: „Može li se s izvesnošću išta znati u fizici ili matematici?“ i odgovara da ne možemo objasniti uzroke ni najobičnijih posledica, kao što su uzrok svetlosti ili pada tela. Zapravo, ne možemo čak dokazati ni da svet koji percipiramo nije samo puki privid. Otud, „ničeg nema izvesnog u fizici ili je pak im tako malo izvesnih stvari da je teško navesti ih“.³³ U matematici, istine su samo uslovne. Ako objektivno postoje trouglovi, onda su određene geometrijske teoreme istinite.³⁴

Mersenov teorijski pironizam, uz njegovo silovito protivljenje primenjenom skepticizmu, dodatno su razrađeni zahvaljujući nekim komentarima njegovih korespondenata i prijatelja. Oni su izgleda shvatili da je pironizam vrlo neugodna tema za Mersena. Pjer la Luaje, koji je ranije pisao protiv skepticizma, napao je Mersena zbog njegovog gledišta, ali pažljivo umekšavajući udar time što je dodao da je znao da Mersen zasigurno nije pironičar.³⁵ Gasendi, koji će deliti Mersenov „konstruktiv-

³² Mersenne, *Questions theologiques, physiques, morales et mathematiques*, Paris 1634, 9–11. Citat je na str. 11.

³³ Mersenne, *Questions inouyes*, str. 69–71. Citat je na str. 71.

³⁴ Isto, str. 72–74.

³⁵ Pisma Pjera le Luajea Mersenu od 13. februara 1627. štampano u Mersenne, *Correspondance*, tom 1, str. 521, gde Luaje kaže da „vidim da ste

ni skepticizam“, priznao je da je i sam bio skeptik i da je znao da to Mersenu smeta. No, kaže Gasendi, mogli su napraviti kompromis i obojica živeti svoj život na osnovu verovatnoće.³⁶ La Mot le Vaje, „hrišćanski skeptik“, pridodao je zabeležku za Mersena u svom delu *Discours sceptique sur la musique*, koje je Mersen, inače, štampao kao deo jedne od svojih knjiga, u kojoj La Mot le Vaje pokušava da ukaže na područja slaganja Mersena i *nouveaux pyrrhoniens*.

Nisam pravio probleme igrajući se s vama načina za uzdržavanje od suđenja, znajući dobro da ih nikad ne odobravate unutar granica ljudskog znanja i da nikad niste krivili skeptika kada ima poštovanja za nebo i kada pokorava svoj razum veri. On je bio spreman da napadne gordost dogmatičara pokazujući nesigurnost njihovih disciplina. Isti mač može iskoristiti i nemoralna osoba da bi počinila svirepo ubistvo a on može biti i instrument herojskog čina u rukama vrlovitog čoveka. Onaj ko dopušta da božanske stvari budu obrađivane na pironistički način treba da bude osuđen kao što treba da bude hvaljen za pokazivanje da je nešto što se izneto kao najveća svetska mudrost samo jedna vrsta ludosti za Boga i da sve ljudsko znanje zavisi od noćnih snova.³⁷

sledbenik Druge akademije i Karneada koji su verovali da se mogu sačiniti verovatni sudovi o stvarima o kojima se raspravlja. Ja prihvatam Varonovo [Varron] mišljenje, koje je prvo bilo Akademijino, i koje se ne razlikuje od drugog osim po rečima, ali ne i po delima. Ono nije slično drugome, koje je bilo Arkesilajevo, i dolazi vrlo blizu onog pironističkih filozofa od kojih ste, znam, udaljeni onoliko koliko ste bliski platonističkoj filozofiji“.

³⁶ Gasendijevo pismo Mersenu od 4. februara 1629. koje se pojavljuje kao predgovor za Gasendijev napad na rozenkrojčera Roberta Flada. Pismo je štampano u Mersenne, *Correspondance*, tom 2, str. 184–185, i u njemu Gasendi kaže: „Niste nesvesni toga da moj blagi, skeptički talenat (inteligencija) teško da može izneti išta što bi vas istinski zadovoljilo. ... Jer iako ne dopuštate da budem bezmalo pironičar i mada ste navikli da me uvek salećete, kao da bih mogao imati nešto što bih objavio na dogmatički način, s druge strane, na osnovu prijateljstva, morate priznati da je prihvatljivo voditi svakodnevni život i nikad ne objaviti ili otvoreno izjaviti ništa osim onoga što je u granicama puke mogućnosti“.

³⁷ La Mothe Le Vayer, *Discours sceptique sur la musique*, štampano u Mersenne, *Questions harmoniques. Dans lesquelles sont contenues plusieurs*

La Mot le Vaje i Mersen složili bi se u vezi s upotrebom skeptičkog mača za odrubljivanje glava dogmatičarima, s tim što je prvi hteo da pogubi i naučnika. Mersen je prihvatio antimetafizičku upotrebu pironizma, ali je, takođe, uprkos svim skeptičkim sumnjama, insistirao na *istini nauka*.

Sledeći momenat iz Mersenove biografije, naime njegova odbrana Hobsove političke teorije kao leka za destruktivni pironizam, ilustruje njegovo držanje. Godine 1646. Mersen je pisao skeptiku nad skepticima Samuelu Sorbjeru da će ga, ako ispita Hobsovo delo *De cive*, to odvesti do odustajanja od skepticizma.³⁸ Ono što je Hobs bio otkrio, očigledno za Mersena, bila je jedna nova nauka, nauka o čoveku. Kad bi video šta bi sve moglo da se zna na tom području, skeptik ne bi više podgrevaio sumnje, iako bi i dalje važno da se ne mogu ponuditi nikakvi konačni temelji za njegovo znanje i da se ne može otkriti nikakvo znanje o stvarnoj prirodi stvari.

Za razliku od Šarla Sorela koji je mnogo šta pozajmio od Mersena, sam Mersen ponudio je osobeno novi tip rešenja za skeptičku krizu. On nije, kao Sorel, tvrdio da možemo imati znanje o istinskoj prirodi stvari, ali da ne možemo znati sve o stvarnosti. Umesto toga, Mersenovo stanovište bilo je da, epistemološki gledano, nema rešenja za skeptičku krizu. To, međutim, ne negira činjenicu da u praksi posedujemo znanje, to jest pouzdane podatke o svetu oko sebe. Možda nismo sposobni

choses remarquables pour la Morale, & pour les autres sciences, Paris 1634, 161–162.

³⁸ Pismo Mersena Sorbjeru, 25. april 164. štampano u predgovoru za Thomas Hobbes, *Elementa philosophica De Cive*, Amsterdam 1647, i u Sortais, *La philosophie moderne*, tom 2, str. 214–215, gde Mersen kaže: „Spremno ćete se odreći uzdržavanja od suđenja i drugog jalovog govora skeptičara ako ste prisiljeni da priznate da dogmatička filozofija počiva na neuzdrimivoj osnovi“. Mersen je imao samo reči hvale za Hobsovo delo *De cive*, dok je Gasendi, iako je u velikoj meri odobravao delo, bar primetio njegovo nereligijsko stanovište, dok je Dekart žestoko osudio knjigu zato što je zasnovana „na maksimuma koje su loše i veoma opasne“ [Ocu ***, 1643, AT IV 67]. Videti Sortais, *La philosophie moderne*, tom 2, str. 214–216; Lenoble, *Mersenne*, str. 576–578.

da utvrdimo da uistinu postoji svet ili da on uistinu ima svojstva koja iskušavamo, ali možemo razviti nauke o pojavnostima koje imaju pragmatičku vrednost i čiji zakoni i otkrića nisu sumnjivi osim u fundamentalnom epistemološkom smislu. Destruktivni humanistički skeptik, nalik La Motu le Vajeu, koji bi se zbog teorijskih sumnji odrekao one male prednosti koju imamo, isto je toliko budala i pretnja koliko je to i religijski skeptik koji odustaje od hrišćanstva zato što za njegova učenja ne može biti naveden apsolutno izvestan racionalni temelj.

Mersen je pronašao odgovor na izazov koji je uputio *nouveau pyrrhonisme*, i to odgovor koji će imati značajnu sudbinu u novijim vremenima. Skeptici su pokrenuli naizgled nerešive sumnje u vezi s našom sposobnošću da pronađemo izvesnu i nesumnjivu osnovu za znanje koje imamo. Umesto da pokušava da razreši sumnje, Mersen je pokušao da spase znanje, pokazujući da pouzdanost i upotreba znanja ne zavise od otkrića temelja celokupne izvesnosti. Naučna dostignuća ne zavise od nekakvog neuzdrmog metafizičkog sistema; dakle, u njih ne treba sumnjati niti ih odbacivati zbog odsustva takve osnove. Greše i dogmatičar i destruktivni skeptik, prvi zbog insistiranja da možemo i moramo posedovati znanje o stvarnosti, drugi zbog insistiranja da je sve pod sumnjom. Između ta dva gledišta nalazi se novo stanovište, konstruktivni skepticizam koji sumnja u naše sposobnosti da pronađemo temelje za znanje, ali koji ipak prihvata i povećava samo znanje. Mersenov mehanizam, njegova svetska mašina nije postavljena kao istinska slika stvarnog sveta, kako je to bilo za njegovog fanatičnog prijatelja Renea Dekarta, već kao jedna hipoteza zarad organizovanja i upotrebe našeg saznanja. S Mersenom je počeo da se pomalja novi tip naučne perspektive, jedna nauka bez metafizike, nauka koja je u krajnjoj liniji pod sumnjom, ali je, zbog svih praktičnih ciljeva, pouzdana i korisna.³⁹

³⁹ Detaljnije razmatranje te strane kod Mersena u R. H. Popkin, „Father Mersenne’s War against Pyrrhonism“, *Modern Schoolman* 34 (1956–1957), str. 61–78.

Drugim rečima, skeptička kriza rezultat je pokazivanja da je nedostižna vrsta izvesnosti za kojom su tragali dogmatički filozofi zato što se, u kategorijama njihove potrage, mogu navesti neke nerešive poteškoće koje sprečavaju otkriće apsolutno istinitog, nesumnjivog znanja. Otud, kako je Paskal izjavio, onoliko dugo koliko ima dogmatičara i skeptičari će biti u pravu. Ako se, međutim, uklone dogmatički kriterijumi za istinsko znanje, pironistički napadi postaju besmisleni pošto su bili razvijeni u kategorijama tih jakih zahteva ili uslova koje su postavili dogmatički filozofi.⁴⁰ Čim je Mersen izmestio merila istinitog saznanja iz područja samoočevidnih, nesumnjivih istina, ili na osnovu njih, istinitih demonstracija, na područje psihološki neupitne istine (pa čak i one koje se ne mogu dovesti u pitanje), a koje mogu biti lažne prema prethodnim kriterijumima, skeptik je izgubio svog protivnika i njegovi napadi, primenjeni na Mersenov tip znanja, postali su smešni i obesno destruktivni. „Razumni“ skeptik može napustiti svoje sumnje vezane uz tu novu koncepciju znanja i pridružiti se Mersenu u potrazi za najuverljivijim, najkorisnijim izlaganjem i organizacijom podataka kojih smo svi svesni, razvitku slike sveta kao jedne mašine.

Pjer Gasendi (1592–1655), veliki naučnik, takođe sveštenik i Mersenov najbolji prijatelj, postepeno je usvajao taj stav „konstruktivnog“ skepticizma i posvetio je mnoštvo svojih kasnijih radova stvaranju jedne filozofije koja bi bila na pola puta između totalnog skepticizma i dogmatizma.⁴¹ Posebno u svojoj konačnoj formi, Gasendijev atomizam bio je izložen kao najbolje objašnjenje sveta pojava. Mnogo više od Mersena, Gasendi je pokušavao da ozbiljnom, pažljivom i sistematskom analizom prirode znanja detaljno razjasni epistemološki status svoje mehanicističke slike sveta. Mersenovo glavno delo *Syntagma* uopšte se ne bavi metafizikom već naširoko obrađuje ono što

⁴⁰ Pascal, *Pensées*, no. 374, str. 166–167.

⁴¹ Videti Gassendi, *Syntagma, Logica*, u *Opera*, tom 1, str. 79. Videti i nap. 1, str. 106, pogl. 5.

je njegov heroj Epikur nazivao „kanonikom“, filozofijom logike i teorijom saznanja. Tu je Gasendi ispitivao gledišta koja je izvorno prihvatao, ona pironičara, i pokazao zašto je napustio njihovu totalnu sumnju u vezi s mogućnošću saznanja.

Posle pažljivog pregleda skeptičke teorije, kako se ona javlja u delima Seksta Empirika,⁴² u kategorijama problema saznanja kako su taj problem izložili pironičari, Gasendi pokušava da odbrani sopstveni kompromis između dogmatizma i skepticizma. Osnovno pitanje je sledeće: ima li jednog apsolutnog izvesnog kriterijuma za razlikovanje istine od greške? Neke stvari jesu očigledne u neko vreme, na primer „sada je dan“, dok druge nisu. Skeptici i svako drugi prihvata ono što je očigledno. Problem nastaje u vezi s onim što je Sekst nazivao neočiglednim, naime s onim stvarima koje su skrivene od nas. Neke od njih jesu apsolutno neočigledne, na primer da li je broj zvezda paran ili neparan. (Taj primer, kao i najveći broj drugih koje koristi tokom razmatranja problema saznanja, preuzeti su iz Sekstove analize problema da li postoje ukazujući znaci [*indicative signs*].) Druge su prirodno neočigledne, ali mogu biti spoznate pomoću nekih znakova ili posrednika kao što se, na primer, o postojanju pora na koži može zaključiti na osnovu fenomena znojenja. Konačno, postoje neke stvari koje se mogu spoznati očigledno, ali zahvaljujući privremenim uslovima, jesu skrivene od nas.⁴³

Slučajevi prirodno neočiglednih stvari i privremeno neočiglednih stvari zahtevaju neki instrument ili kriterijum da bismo ih spoznali. Ovi drugi, to čak i skeptik priznaje, mogu biti razabrani pomoću „sugestivnih znakova“ [*suggestive signs*] to jest stalno združenih fenomena, naime, kao što kada percipiramo jedan fenomen, mislimo o drugom. Tako, kada vidimo dim, svesni smo da postoji vatra, iako može biti privremeno skrivena od nas. Pironičari smatraju da je ta vrsta znanja o neo-

⁴² Gassendi, *Syntagma, Logica*, knj. 2, pogl. 2–3, u *Opera*, tom 1, str. 69–76.

⁴³ *Isto*, knj. 2, pogl. 5, u *Opera*, tom 1, str. 79–81.

čiglednom pomoću sugestivnih znakova vredna u praktičnom životu.⁴⁴ Postoji, međutim, potpuna suprotnost između skeptika i dogmatičara u vezi sa znacima pomoću kojih možemo otkriti prirodno neočigledno. Skeptici sumnjaju da postoji ikakav kriterijum i da išta možemo znati drugačije nego što nam se pojavljuje. Dogmatičari insistiraju da možemo otkriti istinu stvari posredstvom ukazujućih znakova.⁴⁵

Gasendi je kritikovao dogmatičko gledište zato što preuveličava moći ljudskog duha. Tajne prirode, stvari kakve su po sebi samima, zauvek su skrivene od nas. I skeptici su, međutim, otišli predaleko. Mogućno je pronaći jedan put znanja između dva suprotstavljena tabora. Očigledno je da nešto egzistira i da neke stvari mogu biti spoznate i da jesu spoznate. Prema tome, totalna sumnja nije opravdana. Čak se i skeptici slažu da smo svesni pojava. Sposobni smo, međutim, da nešto znamo o prirodi stvarnosti i pomoću kriterijuma na osnovu kojih možemo razaznati tip ukazujućeg znaka. Nauke nam omogućavaju da znamo vidljiv ili pojavni znak, a naš nam razum omogućava da ga protumačimo i da pri tom otkrijemo skriveni, nepercipirani predmet. Iako su čula ponekad nepouzdana i greše, njihove greške možemo ispraviti pažljivim zaključivanjem. Test za to da li ispravno zaključujemo i da li otkrivamo istinsko znanje, leži u iskustvu, proveravanjem predviđanja. Skeptička nadmudrivanja o vrednosti i utemeljenju zaključivanja nisu od tolike važnosti, budući da postoje neki neupitni principi zaključivanja koji su dovoljno očigledni da bi se koristili kao osnova za naše zaključke.⁴⁶

Ovakav odgovor na skepticizam, nalik Mersenovom, ne negira snagu pironizma primenjenog na znanje koje dogmatičari traže, znanje istinske prirode stvari, „stvarnog kvaliteta

⁴⁴ *Isto*, str. 81.

⁴⁵ *Isto*, str. 79; videti i George S. Brett, *The Philosophy of Gassendi*, London 1908, 8.

⁴⁶ Gassendi, *Syntagma, Logica*, knj. 2, pogl. 5, u *Opera*, tom 1, pos. str. 81–86.

koji je u predmetu“,⁴⁷ i razloge zbog kojih predmeti imaju ta svojstva. Zapravo, Gasendi i skeptici smatrali su da je nedostižna ona vrsta nužnih podataka za koju su stoici tvrdili da je dobijaju ukazujućim znacima.⁴⁸ Gasendi je, međutim, smatrao da postoji i jedan manje impozantan a i dalje koristan tip ukazujućih znakova, onaj koji nas uči uzrocima pojava u naučnim kategorijama. Iz iskustva, pažljivim zaključivanjem, možemo otkriti zakone ili razloge koji objašnjavaju zašto imamo percepcije koje imamo, zašto nam se med čini slatkim, zašto vidimo neke boje.⁴⁹ U kategorijama raznolikosti u svom iskustvu možemo formulisati neke istine o načinima na koje nam se predmeti pojavljuju pod različitim uslovima, zakone o uzrocima varijacija u onome što percipiramo. Gasendi nije bio spreman da zaključi da, pošto ne možemo znati suštastvenu prirodu stvari, ne možemo znati ništa što prevazilazi ono što nam se pojavljuje ili zapazive pravilnosti u tim pojavama. Između znanja u dogmatičkom smislu i pojava i sugestivnih znakova pironičara, postoji jedan nivo naučnog znanja. To znanje zasnovano je na pažljivom ispitivanju pojava i na racionalnim tumačenjima i objašnjenjima tih pojava, ne u kategorijama prirode stvarnih predmeta koji ih proizvode već u kategorijama uslova koji naše iskustvo čine mogućim i smislenim. Otud, naučno objašnjenje, koje je za Gasendija u kategorijama atomističke teorije, objašnjava naše iskustvo čulnih kvaliteta, ali nam ne kaže ništa o prirodi stvari kakve su u sebi samima, osim onako kako se pojavljuju u odnosu na nas. Upravo je tu vrstu naučnog predmeta Gasendi hteo da zaštiti od sumnji skeptika. Konstruišemo ili spoznajemo te predmete na osnovu ukazujućih znakova u iskustvu. Potom,

⁴⁷ See Brett, *Philosophy of Gassendi*, str. 12.

⁴⁸ Videti Sekstovo razmatranje ukazujućih znakova u *Osnovama pironizma*, knj. 2, pogl. 10–11.

⁴⁹ Gassendi, *Syntagma, Logica*, knj. 2, pogl. 5, u *Opera*, tom 1, str. 81. Videti i Sortais, *La philosophie moderne*, tom 2, str. 91–66; Brett, *Philosophy of Gassendi*, str. 10–13; Rochot, „Gassendi et le Syntagma“, str. 76–77.

opisujemo te naučne predmete (atome) u kategorijama kvaliteta koji su pronađeni u iskustvu. Konačno, ustanovljavamo verodostojnost tog atomističkog objašnjenja u kategorijama proverljivih predviđanja o iskustvu.⁵⁰ Gasendijev atomizam možda i nije doneo mnogo plodova kada je reč o naučnom otkriću ili zadovoljavajućem naučnom objašnjenju, ali bar jeste konstruktivan rezultat na osnovu njegovog pironizma, za razliku od destruktivnog antinaiučnog držanja i teorije njegovog dobrog prijatelja La Mota le Vajea.⁵¹

Kada je Gasendi bio suočen s dogmatičkom teorijom, metafizičkom slikom strukture kosmosa i našeg znanja o njemu, na površini se jasno i oštro pojavila pironistička osnova njegove misli, ne kao prerušeni ekvivalent skepticizma, kao kod Mersena, već kao sirova tvrdnja potpunog epistemološkog pironizma. Kada je razmatrao gledišta Aristotela, Herberta od Čerberija, Dekarta, pa čak i gledišta matematičkih fizičara, za koje je smatrao da su platoničari ili pitagorejci, Gasendi je branio totalni skepticizam o svetu s onu stranu pojave. Njegovo najranije delo, usmereno protiv Aristotela, završava se sa *nihil sciri*.⁵² Njegovi komentari Herbertovog dela *De veritate*, upućeni i autoru i njihovom zajedničkom prijatelju Diodatiju, ponovo potvrđuju Gasendijev temeljni pironizam. „Prema mom gledištu, istina je dobro skrivena od očiju ljudi i izgleda mi da je mesje Herbert otišao malo predaleko i da je imao malo previsoko mišljenje o svome gledištu kada se tako neuljudno obrušio na

⁵⁰ Za opšte karakteristike Gasendijevih pozitivnih gledišta, osim dela *Syntagma*, videti i Berr, *An jure inter Scepticos Gassendus numeratus fuerit*, pos. pogl. 2; Brett, *Philosophy of Gassendi*; Kiefl, „Gassendi's Skepticism“, str. 361–373; Rochot, „Gassendi et le *Syntagma*“, „Le Philosophe“, str. 72–84, 104–105; Sortais, *La Philosophie moderne*, tom 2, gde je u paragrafu 2, poglavlja 4 dat detaljan prikaz i analiza dela *Syntagma*; Bloch, *La Philosophie de Gassendi*, pos. deo 2.

⁵¹ O naučnoj vrednosti Gasendijevog tipa kvalitativnog atomizma raspravlja Koare u „Le Savant“, i Rochot, *Les Travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*.

⁵² Videti pogl. 5 ove knjige.

argumente skeptika.⁵³ Gasendi je Herbertu objasnio da nalik skepticima, on, Gasendi, zna samo o takvim pojavama kao što je sladak ukus meda i da bi ih mogao objasniti u kategorijama prirodnih, iskustvenih kvaliteta. Više od toga, nažalost, ne možemo znati, i nikad nećemo znati istine o stvarnosti. Oni koji tvrde da su razotkrili te konačne istine nisu uspjeli da ga u to uvere. „No, što se tiče onoga što mislite da je istina o stvari ili unutrašnja priroda meda, to je ono što žarko želim da saznam, a što, ipak, ostaje skriveno od mene, uprkos skoro beskonačnom broju knjiga koje su dosad objavljene s pretenzijom da nam prenesu ono što nazivaju demonstrativnom naukom.”⁵⁴ Slično tome, njegovo opširno pisanje o Dekartu, *Pete primedbe, Institutio* i komentari na logiku Dekarta u delu *Syntagma* naglašavaju očiglednost skeptičke strane *Meditacija*, to jest Prve meditacije, a potom i to da je pozitivna strana Dekartove teorije njegova pretenzija na istinito saznanje stvarnosti, umnogome preterana i da uistinu vodi samo najproblematičnijem gledištu. Ako pokušamo da istinito znanje stvari zadobijemo isključivo na osnovu jasnih i razgovetnih ideja razuma, insistirao je Gasendi, uvek smo podložni grešci, pošto ono što nam u jednom trenutku izgleda jasno i razgovetno može drugačije izgledati u drugom. Treba da shvatimo da zbog svoje slabosti nikad nećemo moći da preduzmemo odgovarajuće mere predostrožnosti da bismo se osigurali da se nećemo prevariti kada pokušamo da gradimo isključivo na svojim idejama. Umesto toga, za vođenje treba da se okrenemo prirodi, iskustvu, i treba da svoju potragu za znanjem ograničimo na ono što se može otkriti na osnovu toga.⁵⁵

⁵³ Pismo Gasendija Diodatiju, 29. avgust 1634; štampano u Mersenne, *Correspondance*, tom, Paris 1955, 337.

⁵⁴ Gassendi, „Ad Librum D. Edoardi Herbeti Angli, De Veritate, *Epistola*“, u *Opera*, tom 3, str. 413. Videti i Sortais, *Le Philosophie moderne*, tom 2, str. 254–255.

⁵⁵ Gassendi, *Objectiones quintae*, u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 7, pos. str. 257–258, 277–279; Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes, et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam, et responsa*, u *Opera*,

Gasendijeva ekstremna opreznost, njegovo stalno oslanjanje na iskustvo i tradiciju, sputavali su ga kao stvaralačkog naučnog mislioca,⁵⁶ ali su mu dopustili da formuliše dovoljno zaokružen naučni pogled oslobođen od svake metafizičke osnove i izgradi konstruktivni skepticizam koji bi mogao objasniti naučno znanje koje posedujemo ili koje možemo posedovati bez prekoračenja granica ljudskog razumevanja koje su nam otkrili pironičari. *Via media* koji su on i Mersen razvili mogao bi pružiti odgovarajuće opravdanje za procedure i otkrića nauke a da ne mora popunjavati neuzdrniv temelj za novu građevinu naučnog znanja. Iako je Gasendi vrlo detaljno izradio svoju novu fiziku, ona, verovatno, nije postala nova slika sveta i nova ideologija delimično zbog izvesnih ograničenja u temperamentu svog autora, u nedostatku odvažnosti i drskosti koje karakterišu takve monumentalne istraživače nove mašine sveta kao što su Galilej i Dekart. Gasendi je bio ekstremno konzervativan, nespreman da se odvoji od eksperimentalnih podataka i intelektualnih tradicija čovečanstva.⁵⁷ Nije bio spreman da prekine s kvalitativnim svetom svakodnevnog iskustva ili da dignu ruke od nasleđa ljudske mudrosti da bi sledio novi uvid i novi referentni okvir.⁵⁸ Manje razumevajući prirodu matematike nego Mersen, Gasendi je bio skeptičan u vezi s ulo-

tom 3, pos. str. 278–284, 314–317; *Syntagma, logica*, knj. 1, pogl. 11, i knj. 2, pogl. 6, u *Opera*, tom 1, str. 65–66, 90. Videti i Rochot, „Gassendi et la 'Logique' de Descartes“, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 70 (1955), str. 300–308.

⁵⁶ Videti Koyré, „Le savant“, str. 60–61; Rochot, „Gassendi: Sa place dans la pensée du XVII^e siècle“, *Revue de synthèse* 60 (1940–5), str. 35–45; „Le philosophe“, str. 102–107; Bloch, *La philosophie de Gassendi*, str. 279–282, 485–495.

⁵⁷ Rochot, „Gassendi: Sa place“, str. 35–45.

⁵⁸ Otud je Gasendi insistirao na kvalitativnom a ne na matematičkom atomizmu i atome je poimao kao da imaju svojstva koja se nalaze u svakodnevnom iskustvu, a ne kao precizne, apstraktne geometrijske kvalitete. Videti Rochot, *Travaux de Gassendi*, str. 196. Videti i rasprave Koarea, Rošoa i Lenobla o Gasendijevom atomizmu u izdanju *Centre international de synthèse, Pierre Gassendi*, str. 108–113.

gom koju bi ona mogla imati u razumevanju prirode i plašio se da je matematička fizika novi zaštitni žig metafizičara koji pokušavaju da opišu stvarnu prirodu stvari u matematičkim kategorijama, nalik pitagorejcima i platoničarima antike.⁵⁹

No, ma kakva da su bila njegova ograničenja, Gasendi je, možda čak i više nego Mersen, ostvario jednu od važnijih revolucija savremenog doba, razdvajanje nauke od metafizike. Gradeći svoje novo shvatanje na potpunom pironizmu u odnosu na svako znanje o stvarnosti ili prirodi stvari, on je bio u stanju da razvije jednu metodu i sistem nauka koji su od svih sistema sedamnaestog veka najbliži modernom antimetafizičkom stanovištu pozitivista i pragmatičara. U mnogim svojim studijama o Gasendijevom atomizmu i njegovom mestu u istoriji naučne i filozofske misli, Rošo ga prikazuje kao najvažniju vezu između Galileja i Njutna, u prelasku s koncepcije „nove nauke“ kao istinite slike prirode na koncepciju gde je nauka razumevana kao hipotetički sistem zasnovan isključivo na iskustvu i verifikovan u iskustvu, jednu koncepciju u kojoj se o nauci nikad nije razmišljalo kao o putu do istine o stvarnosti već samo o onom pojavnom.⁶⁰

Takođe, treba pomenuti da su Gasendi i Mersen odvažno pokušavali da pronađu empirijski opravdan astronomski sistem koji bi se mogao složiti s crkvenim stavovima o Galilejevom slučaju. Mada su imali simpatije za Galileja i mada bi bili zadovoljni heliocentričnim sistemom, kao crkveni ljudi prihvatili su pravo crkve da proglašava šta je prihvatljivo u vezi s tim. Nastavili su s pokušajima da razviju astronomiju negde između Tiha Brahea i Galileja.⁶¹

⁵⁹ Rochot, „Gassendi et le Syntagma“, str. 77; *Travaux de Gassendi*, str. 196; „Le philosophe“, str. 87. (Engleska verzija nekih od ovih materijala pojavljuje se u Brush, *Selected Writings of Gassendi*, str. 157–278.)

⁶⁰ Videti, posebno, Rochot, „Gassendi et le Syntagma“, str. 73, „Le philosophe“, str. 102–107. Videti i glavni rad Tulia Gregorija o Gasendiju, *Scetticismo ed empirismo; studio su Gassendi*, Bari 1961.

⁶¹ Videti Lynn Joy, *Gassendi, the Atomist: Advocate of History in an Age of Science*, New York 1987, 102–103.

Mnogi su smatrali da je Gasendi potajni ateista. On je pokušavao da svoja skeptička gledišta razdvoji od religijskih verovanja. U neku ruku ponudio je empirijsku teologiju koja izvodi neko saznanje o božanstvu iz onoga što ljudi otkrivaju o svetu. Takođe je hrišćansko ljudsko znanje objašnjavao kao, bar delimično, zasnovano na slikama i skulpturama koje su ljudi viđali u crkvama i na onome što su slušali za vreme službe. Ljudsko saznanje o Bogu, po njegovom mišljenju, dolazilo je uglavnom iz empirijskog ispitivanja onoga što se događa u svetu. Otud je odbacivao jednu vrstu ontološke teologije koja je probijala iz Dekartovog gledišta.⁶² No, on je, takođe, pokušavao i da odredi granicu naučnog istraživanja na osnovu ispitivanja načela vere. Rad Silvije Mur o Gasendijevom gledištu o besmrtnosti duše opisuje kako je on to činio. Još je otvoreno pitanje da li je bio iskren. Kako je ranije pomenuto, on je celog života činodestvovao kao sveštenik i u to vreme niko nije dovodio u pitanje njegovu religioznost.

Taj stav Mersenovog i Gasendijevog umerenog ili konstruktivnog skepticizma u jednoj manje razvijenoj formi pojavljuje se i kod nekih njihovih savremenika. Franjevački pisac Žak di Bosk, koji je očito nekada bio sledbenik *nouveau pyrrhonisme*, smatrao je da je skepticizam vredan kao protivotrov za dogmatizam, ali da je kao filozofija opasan bar koliko i ono čemu se suprotstavlja. Ono što nam je potrebno jeste nekakvo međugledište koje je on nazivao *l'indifférence*. Pironičar „bežeći od 'previše', pada u 'premalo'; bežeći od iluzije kao znanja, pada u iluziju kao neznanje“.⁶³ Di Bosk je prihvatao skeptičku kritiku

⁶² Za to, videti Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge 1994.

⁶³ Jacques Du Bosc, *Le philosophie indifférent*, dva toma, Paris 1643, deo 2, str. 1, 124. Videti i Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), „Un précurseur de Pascal? Le Franciscain Jacques Du Bosc“, *Dix-septième siècle* 15 (1952), str. 426–448, gde su razmatrana mnoga Di Boskova gledišta i navedeni mnogi citati, uključujući i ovaj. Prema Samuel Sorbière, *Sorberiana ou les pensées critiques de M. de Sorbière, recueillies par M. Graverol*, Paris 1695,

tradicionalne filozofije, ali je njegov zaključak bio preteran. Sredina, „l'indifférence“ ili „la médiocrité“, sagledavana je kao neka vrsta autoanalize na osnovu uviđanja da se nalazimo na sredini između životinja koje ništa ne znaju i anđela koji sve znaju.⁶⁴ Jednom vrstom duhovne vežbe razvijamo kriterijum za razaznavanje intelektualnih i religijskih istina.⁶⁵ Prema tome, iako je priznavao punu snagu pironističke vatre, Di Bosk je i dalje istrajavao na tome da postoji put do nekakvog pozitivnog i važnog znanja, posebno teološkog i moralnog. Tu vrstu umerenog skepticizma analizirao je Žilijen-Ejmar d'Anžer kao nagoveštaj filozofije Bleza Paskala.⁶⁶

Umereni ili konstruktivni skepticizam predstavlja nov način, možda najbliži savremenim empirijskim i pragmatičkim metodama, za izlazak na kraj s ambisom sumnje koji su otvorile kriza reformacije i naučna revolucija. (Bilo je to nešto novo u to vreme, iako u tome očigledno odzvanjaju stavovi grčkih mislilaca poput Karneada.) Za neke istraživače, doba Montenja, Lutera i Kalvina pokrenulo je traganje za izvesnošću, traganje za apsolutno izvesnim utemeljenjem ljudskog znanja. Za druge, potraga je bila samo za stabilnošću, za načinom življenja jednom kada se potraga za nepogrešivim temeljima znanja napusti i za načinom života koji bi mogao prihvatiti i sumnje *nouveaux pyrrhoniens* na koje se ne može odgovoriti i neupitna otkrića intelektualnog novog sveta sedamnaestog veka. Mersen i Gasendi težili su pomirenju skeptičkog trijumfa nad dogmatičarima i mehanicističkog trijumfa nad aristotelizmom i renesansnim naturalizmom. Takvo pomirenje pronašli su ne u novom dogmatizmu ili u materijalističkoj metafizici već u uviđanju da sumnje koje su izneli pironičari ni na koji način ne

članak „Bosc“, str. 55–56, Di Bosk je bio blizak prijatelj s *nouveau pyrrhonien* Samuelom Sorbjerom.

⁶⁴ Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), „Jacques Du Bosc“, str. 429–436.

⁶⁵ *Isto*, str. 436–444, i posebno citati navedeni na str. 443–4.

⁶⁶ *Isto*, str. 445–448.

pogađaju *la verité des sciences* ukoliko se nauke tumače kao hipotetički sistemi o pojavama, a ne kao istiniti opisi stvarnosti, kao praktični vodiči za delanje a ne kao konačni podaci o istinskoj prirodi stvari. *La crise pyrrhonienne* ne može biti temeljno rešena, ali bar može biti ignorisana ili čak biti od pomoći ako se sumnje spuste na nivo problema dogmatičke filozofije dok se, istovremeno, ide putem naučnog znanja kao vodičem za praktični život. *La crise pyrrhonienne* imala bi kataklizmične posledice da je bio prihvaćen zaključak destruktivnih humanističkih skeptika, a sumnje proširene na nauku, pa čak i na religiju. No, to bi moglo imati probitačne rezultate da je bilo ograničeno na epistemološku sferu kao sredstvo za uklanjanje beznadežnog bavljenja apsolutnom istinom dogmatičara, ostavljajući pri tom slobodu naučniku ili teologu da otkriva istine o pojavama.

To držanje konstruktivnog ili umerenog skepticizma u oštroj je suprotnosti i prema novim metafizičkim gledištima nekih od „novih naučnika“ kakvi su bili Galilej, Kampanela i Dekart, i prema naučnom stavu koje će razviti prosvetiteljstvo. Iako su s taktičkih razloga ponekad mogli tvrditi da su njihove teorije tek hipotetičke⁶⁷ i da postoji nivo znanja o suštinama do kojeg čovek nikad neće dopreti,⁶⁸ Galilej, Kampanela i Dekart istovremeno su delili uverenost da je čovek sposoban da stekne istinsko znanje o stvarnom svetu i da je mehanicistička slika sveta tačan opis načina na koji priroda uistinu dela. Prema

⁶⁷ Videti Thomas Campanella, *The Defense of Galileo, Mathematician of Florence*, prev. Grant McColley, *Smith College Studies in History* 22, nos. 3–4 (1937), str. 70; Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mundi*, u *Le opere de Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, tom VII, Firenze 1933, Giornata Prima, str. 127, i Giornata Quarta, str. 487–488; i u engleskom izdanju, Galileo Galilei, *Dialogue on the Great World Systems*, prired. Giorgio de Santillana, Chicago 1953, Prvi dan, str. 112–113, i Četvrti dan, str. 470–471.

⁶⁸ James Collins, u *A History of Modern European Philosophy*, Milwaukee 1954, 82, navodi da je Galilej tvrdio da ne možemo prodreti u „istinsku i unutrašnju suštinu prirodnih supstancija“. Videti i Campanella, *Defense of Galileo*, str. 21; Descartes, *Meditations*, u *Œuvres*, AT, tom 9, Četvrta meditacija, str. 44.

Kampanelinom i Galilejevom gledištu, Bog nam je dao sposobnosti da dođemo do znanja prirode stvari. Naše znanje je, međutim, samo delimično, za razliku od njegovog potpunog znanja. Ipak, nemamo razloga da dovodimo u sumnju ili u pitanje ono što znamo i nemamo razloga da ograničavamo naše saznanje na pojave, umesto na stvarnost.⁶⁹ Skeptička kriza je, izgleda, mimoišla te mislioce i ostavila ih samo sa sumnjama o aristotelovskoj potrazi za izvesnošću, a ne i sa sumnjama o potrazi samoj.⁷⁰

Dekart je kritikovao Galileja zato što je bio suviše umeren u tvrdnjama i nije video da istine nove nauke počivaju na izvesnom metafizičkom temelju koji garantuje njihovu primenljivost na stvarnost, te koji obezbeđuje potpunu garanciju da su ta otkrića različita od mnjenja ili verovatnih podataka. Odobravajući Galilejevu upotrebu matematičke metode, Dekart je komentarisao:

Sasvim se slažem s njim da nema drugih načina za pronalaženje istine. On, međutim, stalno pravi digresije i ne zaustavlja se da u potpunosti objasni stvar. To pokazuje da nije ispitao stvari na uređen način i da je, bez ispitivanja prvih uzroka u prirodi, tragao samo za razlozima nekih konkretnih posledica, te da je, otud, gradio bez temelja. Što se njegov stil filozofiranja više približava istinitom, to je lakše prepoznati njegove greške, baš kao

⁶⁹ Videti članak Đorđa Tonelija i moj članak u zborniku koji sam priredio zajedno s Ezekijelom de Olasom i Đorđom Tonelijem *Scepticism and the Enlightenment*, Dordrecht 1997. Toneli je radio na istoriji skepticizma osamnaestog veka koja bi trebalo da ocrta vrste skepticizma koji se pojavljivao kod Didroa, Kondijaka i drugih. Taj način tumačenja mislilaca prosvetiteljstva koristio je i Kit Bejker [Keith Baker] u studiji o Kondorseu: *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago 1975.

⁷⁰ Campanella, *Defense of Galileo*, str. 18, 24–25, 30, 32; Galileo, *Massimi Sistemi*, Giornata Prima, str. 128–129 (englesko izd., Prvi dan, str. 114). Videti i Galilejeve komentare na to mesto u Edwin A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York 1955, 82–83; up. i odličnu diskusiju u Leonardo Olschki „Galileo’s Philosophy of Science”, *Philosophical Review* 52 (1943), str. 349–365, pos. str. 358, gde autor raspravlja zašto se Galilej ne može posmatrati kao skeptik.

što je lakše kazati kada zaluta neko ko ponekad krene pravim putem nego ukazati na skretanja kod onih koji nikad nisu ni krenuli njime.⁷¹

Kod sva tri ova mislioca, Galileja, Kampanele i Dekarta, iako je, možda, moglo postojati neko neslaganje u vezi s utemeljenjem istina „nove nauke“, nije bilo sumnje da je „nova nauka“ istinska i da je istinita u vezi sa stvarnom prirodom fizičkog sveta. Nema epistemološkog pironizma već jedne vrste realizma. Nauka nije stvaralački rezultat potpune sumnje nego je jedna vrsta znanja koja nije otvorena za sumnju ni na teorijskom ni na filozofskom nivou.

Kao što su Mersen i Gasendi uvideli, dostignuća nauke ni na koji način ne pobijaju skepticizam, osim ako skeptik nije budalast ili dovoljno bezbožan da sumnja u otkrića naučnika i u temelje tih otkrića. Temelji su bili otvoreni za sumnju i bili su podrivani jurišem *nouveau pyrrhonisme*. No, kao i uvek, otkrića su bila uverljiva i pouzdana. Istina, nauka nije bila na dnevnom redu, ali ta istina, za umerene skeptike, mogla je biti procenjivana u kategorijama *la crise pyrrhonienne*, a ne kao racionalni, filozofski odgovor na nju.

Uspeh konstruktivnog skepticizma kao srži modernog empirističkog i pragmatističkog gledišta, uvid da se ne mogu ponuditi apsolutno izvesni temelji za naše znanje a da, ipak, posedujemo principe za procenjivanje pouzdanosti i primenljivosti onoga što smo otkrili o svetu, morao je da sačeka uspon i pad novog dogmatizma. Iako su Mersen i Gasendi naširoko bili čitani i odobravani u svoje vreme, njihov tip filozofskog gledišta kao glavnog stanovišta nije prevladao sve dok nije usledio pokušaj da se dovrši *la crise pyrrhonienne* izgradnjom nove intelektualne osnove za ljudsku izvesnost.⁷² Za neko vre-

⁷¹ Dekart, pismo Mersenu, 11. oktobar 1638, u *Œuvres*, AT, tom 2, str. 380.

⁷² Gasendijev rad brzo je privukao pažnju na engleskom govornom području zahvaljujući brojnim izdanjima njegovih dela u prevodu, i zbog

me, konstruktivni skeptici gurnuti su u senku dok je na glavnoj pozornici igrana nova metafizička drama i u isto vreme nuđeni novi sistemi kao odgovori na skeptički izazov. Tek pošto su ti novi sistemi, kao što su onaj Herberta od Čerberija, Žana de Šijona i Renea Dekarta, doživeli sudbinu starih, konstruktivni skepticizam mogao je biti apsorbovan u glavni tok filozofije.

uključivanja njegove kraće *Syntagma* u Thomas Stanley *History of Philosophy* iz 1659. koja je bila izuzetno čitana. O tome, videti Richard H. Popkin, „Gassendi et les sceptiques anglais“, u *Gassendi et l'Europe (1592–1792)*, prired. Sylvia Murr, J. Vrin, Paris 1997.

8

Herbert od Čerberija i Žan de Šijon

Ni Herbert od Čerberija ni Žan de Šijon nisu dovoljno uvažavali obim u kojem je *nouveau pyrrhonisme* potkopao temelje ljudskog znanja. Obojica su, međutim, videli da se temeljima mora baviti na drugačiji način i to su i činili na novi način. Prvi je predložio detaljnu metodu za otkrivanje istine; drugi je pokušao da izloži neke temeljne istine u koje se ne bi moglo sumnjati. Kao što je uvideo najveći od svih protivnika skepticizma Rene Dekart, obojica su bili suštinski neuspešni zato što nisu razumeli temeljni problem o kojem je reč.

Edvard, lord Herbert od Čerberija (1583–1648), bio je ambasador u Francuskoj od 1618. do 1624,¹ gde je došao u kontakt i sa strujom skeptičkih ideja i s pokušajima da im se suprotstavi. Verovatno je da je u to vreme upoznao Mersena koji je pomišljao da na francuski prevede Herbertovu knjigu², ali i Gasendija, kome je, zna se, dao kopiju svog dela.³ Bio je u prijateljskim odnosima i s diplomatom Diodatijem, članom

¹ Edward, Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, prev. Meyrick H. Carré, Bristol 1937, uvod Carré, str. 10–11. Najbolja studija o Herbertu od Čerberija jeste Mario Rossi, *La Vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, tri toma, Firenze 1947.

² Videti Lenoble, *Mersenne*, str. 561–563.

³ Gassendi, pismo Eliju Diodatiju, 29. avgust 1634, u Mersenne, *Correspondance*, tom 4, str. 335–340, i pismo Herbertu od Čerberija, u Gassendi, *Opera*, tom 3, 411–419.

Tétrade, društva *libertin érudits*. Dok je Herbert od Čerberija bio u Parizu, pokazao je svoj rukopis Grocijusu, koji je bio upoznat sa spisima Seksta Empirika.⁴ Konačno, 1624, posle godina rada na svom glavnom delu koje je započeo 1617, pre nego što je postao ambasador u Parizu, pun straha i zebnje zbog moguće recepcije, Herbert od Čerberija je primio ono što je smatrao znakom s neba, i objavio je *De veritate*.⁵

Knjiga počinje slikom jadnog stanja onovremene učenosti, velikom zbrkom verovanja i mnogim sporovima. Postoje ljudi koji kažu da možemo znati sve i postoje oni koji kažu da ne možemo ništa znati. Herbert je bio čvrst u stavovima da ne pripada nijednoj od tih škola već da, umesto toga, smatra da nešto može biti spoznato. Ono što je potrebno da bi se prepoznalo i vrednovalo znanje koje imamo jeste definicija istine, kriterijum istine i metoda pronalaska istine. Kada jednom utemeljimo sve to, nećemo više imati strpljenja sa skepticizmom zato što ćemo razumeti da postoje neki uslovi pod kojima su naše sposobnosti u stanju da spoznaju predmete.⁶

Prvi stav dela *De veritate* neuvijeno objavljuje: „Istina postoji.“ Lord Herbert od Čerberija nam kaže: „Celokupna namera tog stava jeste da se potvrdi postojanje istine, a protiv slaboumnika i skeptika.“⁷ Zauzevši stanovište u suprotnosti s

⁴ Hugo Grocijus pominje Seksta u delu *De jure belli ac pacis*, prev. Francis W. Kelsey, Oxford 1925, knj. 1, deo 12, str. 42; knj. 2, deo 7, str. 233, i deo 28, str. 256. Herbert, *Autobiography*, prir. Sidney Lee, drugo izd., London, bez godine izdanja, str. 133, pominje da je pokazao rukopis dela *De veritate* Grocijusu i Tilenijusu. Postoji i novo izdanje *Autobiografije*, prir. J. M. Shuttleworth, London 1976.

⁵ Herbert, *Autobiography*, Lijevo izdanje, str. 133–134, i *De Veritate*, uvod, str. 11.

⁶ Herbert, *De Veritate*, str. 75–80. „Ti ljudi, dakle, koji toliko dvoje u vezi sa svim stvarima da tvrde da nije moguće ama baš ništa znati, ne shvataju uslove pomoću kojih su naše sposobnosti dovedene u saglasnost s predmetima“ (str. 80).

⁷ *Isto*, str. 83. U francuskom izdanju dela *De la Verité* (bez mesta izdanja, 1639), str. 10, ta rečenica glasi ovako: „Nemam druge namere u ovom stavu do da kažem da istina postoji, a protiv drskosti i budalaština skeptika“.

porukom *nouveau pyrrhoniens*, on, nadalje, pokazuje šta istina jeste i kako se može steći. Postoje četiri vrste istine, istina stvari kakve one uistinu jesu u sebi samima (*veritas rei*), istina stvari kako nam se pojavljuju (*veritas apparentiae*), istina konceptata koje obrazujemo o stvarima (*veritas conceptus*), i konačno, razumske istine, zajednički pojmovi^a pomoću kojih prosuđujemo o našim subjektivnim istinama, pojavama i konceptima (*veritas intellectus*). Prva vrsta istine jeste apsolutna; to je „stvar kakva ona jeste“⁸ i to pokušavamo da spoznamo pomoću triju uslovnih klasa istine koje u sebi uključuju onoga koji spoznaje, a ne sam predmet. Započinjući podacima koje imamo o tome kako nam se predmeti pojavljuju, naš je zadatak da otkrijemo merilo ili kriterijum pomoću kojeg ćemo odrediti da li naš subjektivni podatak odgovara istini stvari-u-sebi-samoj. Ono što znamo na osnovu pojava može biti prevarno ili nas može zavesti na pogrešan trag kad pokušavamo da sa sigurnošću odredimo kakvo je nešto. Pojava, kao takva, uvek je istinska; drugim rečima, ona se uvek pojavljuje onako kako se pojavljuje. No ona nije nužnim načinom pokazatelj onoga što može biti istina o stvari samoj.⁹ Slično tome, koncepti koje obrazujemo na osnovu iskustva koje imamo potpuno su naši vlastiti i mogu se podudarati ili odgovarati stvarima za koje se pretpostavlja da su ti koncepti njihovi koncepti; mogu, ali i ne moraju. „Koncept je potpuno bezvredan ako je čulni organ nesavršen ili ako je lošeg kvaliteta, ako je duh ispunjen prevarnim predubedenjima.“¹⁰ Dakle, poslednja klasa istine, istina razuma, potrebna je da bi „se odlučilo pomoću te urođene sposobnosti ili njenih zajedničkih pojmova da li naše subjektivne sposobnosti ostva-

Latinski tekst glasi: „Ex propositione ista quae contra insanos & Scepticos instituitur“, *De Veritate* (bez mesta izdanja, 1656), str. 9.

^a Tj. večne istine; iako je iz primera jasno da je o njima reč, Herbert ih neće eksplicitno tako nazvati, ali će to učiniti Dekart, drugi racionalisti i Lok.

⁸ Herbert, *De Veritate*, Kareovo izdanje, str. 84.

⁹ *Isto*, str. 84.

¹⁰ *Isto*, str. 86.

ruju svoja percipiranja na dobar ili na loš način“.¹¹ Pomoću tog merila ili kriterijuma možemo prosuđivati da li postoji saobraznost istine o stvari i subjektivnih istina pojave i koncepta i da li, otud, posedujemo objektivno znanje.

Herbert, potom, opširno zalazi u detalje, korak po korak, i izlaže metode stizanja do različitih klasa subjektivne ili uslovne istine, zarad prepoznavanja zajedničkih pojmova ili kriterijuma za procenu da li se subjektivne istine slažu s istinom stvari i, konačno, za primenu cele te mašinerije u potrazi za istinom. Pošto na svakom nivou postoje poteškoće koje su izneli skeptici, mora se dati pažljiv iskaz o uslovima za utvrđivanje svake klase istine. Herbert prvo nudi četiri uslova koja predmet mora ispuniti da bi bio saznatljiv, izlažući neke od njih kao zajedničke pojmove, univerzalno prihvaćene ili urođene istine. Ti uslovi određuju da ono što se želi spoznati mora padati unutar opsega naših sposobnosti i moći i imati karakteristike kojima se one mogu baviti. Potom, izložen je još jedan niz uslova da bi se pojava predmeta dovela u saglasnost s predmetom, koji uglavnom sledi Aristotelovu analizu sredstava za zadobijanje istinite percepcije. Izložena su pravila koja određuju kada je predmet pod takvim uslovima da možemo doći do njegove odgovarajuće sličnosti^b ili pojave. Mnogi iluzorni ili prevarni slučajevi percipiranja koje izlažu skeptici mogu se objasniti zahvaljujući odsustvu jednog od tih uslova ili više njih.¹²

Kada je percipiran odgovarajući predmet saznanja pod uslovima pod kojima se može steći istinita pojava, u stanju smo da pod odredivim uslovima dođemo do istinskog koncepta stvari. Pojava, navodno, jeste „u tačnoj spoljnoj saglasnosti sa svojim

¹¹ *Isto*.

^b Pod sličnošću (engl. *likeness*) ovde se, kao i u celom periodu koji razmatra ova knjiga, misli na sličnost (lat. *similitudo*) koju u duši proizvodi spoljašnji predmet. Ta sličnost je u kasnoj sholastici i u ranoj modernoj filozofiji imenovana kao koncept, rezultat poimanja, ili kao proces poimanja (lat. *conceptus, conceptio*).

¹² *Isto*, str. 90–100.

originalom”,¹³ a ono što je tada traženo jesu sredstva za utvrđivanje kada je naša unutarnja ideja predmeta tačno saobrazna istinitoj pojavi. Navedena su i druga Aristotelova gledišta o odgovarajućim uslovima čulnog organa, kao i odgovarajuće metode za formiranje koncepta. Te odbačene poteškoće koje su izneli skeptici zasnovane su na idejama koje obrazujemo o stvarima kada postoji nekakva mana u čulnim organima i u razumu, kao što je žutica, koja utiče na doživljaj boje ili pijanstvo, a što utiče na naše koncepte stvari.¹⁴

Herbertova je tvrdnja da smo, kada su ispunjeni uslovi za istinitu pojavu i istinite koncepte, u stanju da steknemo neupitne razumske istine. Pojava je saglasna s predmetom ili mu odgovara. Koncept je saglasan s pojavom ili joj odgovara. Tada razum može doći do istinitog znanja o predmetu prosuđujući da se koncept nalazi u odnosu sa samom stvari. „Važno je zapaziti da se razum nikad ne vara kada je prisutan stvarni predmet ili kada su sprovedena istinita pravila saglasnosti... smatram da razum potvrđuje istinu čak i u snovima kada je stvarni predmet prisutan, čak i ako je izvučen iz pamćenja a istiniti su uslovi zadovoljeni.”¹⁵

Osnova za tako veliku uverenost da se nešto može saznati o stvarnom svetu jeste teorija o zajedničkim pojmovima. Naše sposobnosti čula i razuma, ma koliko dobro radile, nedovoljne su da bi nam garantovale ikakvu istinu o predmetima, pošto pomoću samo tih sposobnosti ne bismo nikad mogli reći da li smo u jednom stanju kakvo opisuje skeptik, živeći u iluzornom duhovnom svetu ili, bar, u jednom čiju objektivnost nikad ne možemo odrediti ili, možda, posedujemo neke istine o svetu. Most između sveta koji nam je otkriven našim subjektivnim sposobnostima i stvarnog sveta jesu zajednički pojmovi koji nam omogućavaju da prosudimo istinitost [*veracity*] naše slike sveta. Tim urođenim istinama „našim je duhovima omogućeno

¹³ *Isto*, str. 101.

¹⁴ *Isto*, str. 102–104.

¹⁵ *Isto*, str. 101.

da dođu do odluka o događajima koji se odvijaju na pozornici sveta". Jedino uz njihovu pomoć razum „može biti vođen i odlučiti da li naše subjektivne sposobnosti imaju tačno saznanje o činjenicama". Koristeći njih, u stanju smo da razlučimo istinu od lažnosti.¹⁶

Šta su ta blaga, ti zajednički pojmovi? „Istine razuma, dakle, jesu izvesni zajednički pojmovi koji se nalaze u svim normalnim ljudima; ti pojmovi su, da tako kažemo, konstituenti svih [drugih] i izvedeni su iz univerzalne mudrosti i utisnuti su u dušu nalozima [*dictates*] same prirode".¹⁷ Za ono što nije spoznato uz pomoć tih urođenih ideja „ne može se nikako dokazati da je, u strogom smislu, istinito".¹⁸ Te temeljne istine razuma ne mogu se poreći osim od ludaka, idiota i drugih koji nisu u stanju da ih razumeju. Ako smo pri zdravoj pameti, moramo ih prihvatiti, osim ako nismo skloni da zauvek ostanemo u neizvesnosti.¹⁹ Prvi i osnovni test da li je neki stav jedan od tih nesumnjivih zajedničkih pojmova jeste da li zapoveda opšte slaganje. Ako je tako, tada nas ništa ne može uveriti u njegovu lažnost. Bez prihvatanja tog merila nema stabilnosti u svakodnevnom metežu sukobljenih načina mišljenja u religiji i nauci. „Od bednog terora masa nema utočišta, osim ako nisu ustanovljeni nekakvi neuzdrmivi temelji istine koja počiva na univerzalnom slaganju, a kojima je moguće okrenuti se usred sumnji u teologiji ili filozofiji."²⁰ Na osnovu toga, Herbert objavljuje: „[P]rema mom gledištu, dakle, opšte slaganje mora biti uzeto kao početak i kraj teologije i filozofije."²¹ Bog nam je promisljeno podario sve te istine; dakle, njima se može verovati i one su jedina osnova za ono što posedujemo, kao i za dolazak do znanja o stvarnom svetu.

¹⁶ *Isto*, str. 105–106.

¹⁷ *Isto*, str. 106.

¹⁸ *Isto*, str. 115.

¹⁹ *Isto*, str. 116.

²⁰ *Isto*, str. 117.

²¹ *Isto*, str. 118.

Nekoliko mesta ukazuje na to da je Herbertova šema za otkrivanje univerzalno prihvaćenih istina naprosto jedno empirijsko ispitivanje. Da bi se našao zajednički pojam zakona, moramo istražiti i otkriti te zakone „koje prihvata ceo svet“.²² Unapred su navedeni i obrađeni primeri koje će Lok navesti protiv Herbertove teorije. Idioti i ludaci ne moraju se ispitivati, pošto se zajednički pojmovi nalaze samo u normalnim ljudima. (To, naravno, stvara problem koji Herbert nije video, naime na osnovu čega sudimo ko je normalan?) Slično tome, deca i embrioni isključeni su iz traganja zato što su bez svoje svesti upravljani od Boga.²³ No, ispitujući odrasle, normalne ljude na svim mestima, nalazimo da postoje neke ideje koje svi dele, na primer to da postoji prvi uzrok i svrha sveta.²⁴ Ne možemo reći zašto posedujemo te zajedničke pojmove ništa više nego što možemo objasniti zašto imamo čulna iskustva koja imamo. Sve što možemo zapaziti jeste da ih posedujemo i da su oni univerzalni. „Svako ko prednost daje istrajnom i nepopustljivom odbacivanju tih principa može, takođe, prestati da koristi svoje uši, može da zatvori oči i da sebe liši sve ljudskosti.“²⁵

Sa zajedničkim pojmovima u stanju smo da dopremo do uverenja, do matematičke izvesnosti koju ne bismo mogli drugačije steći. Oni koji pokušavaju da spoljnim čulima dođu do znanja ne mogu „prodreti dalje od spoljne ljuske stvari“; mogli bi, isto tako, i „uzimati hranu na uši“.²⁶ Naše urođene ideje, međutim, naš prirodni instinkt, naši zajednički pojmovi nude osnovu za postizanje izvesnosti. Naše logičko zaključivanje

²² Isto, str. 121. Videti i str. 119 i 139 na kojima Herbert piše sledeće: „U saglasnosti s tim, smatram da je glavni kriterijum prirodnog instinkta opšte slaganje (ostavljajući po strani osobe koje nisu zdrave svesti ili su duhovno nesposobne)“.

²³ Isto, str. 119, 125. Videti John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, u *Works of John Locke*, 11. izd., London 1812, tom 1, knj. 1, pogl. 2, str. 13–32.

²⁴ Herbert, *De Veritate*, str. 126.

²⁵ Isto, str. 131.

²⁶ Isto, str. 135.

i tumačenje iskustva kao izvora podataka o stvarnom svetu imaju kao svoj temelj te principe i ti su principi tako temeljni da se u njih ne može sumnjati, a da se ne uništi sva mogućnost saznanja. Dakle, kaže nam Herbert, „ti pojmovi imaju autoritet koji je tako dubok da bi svako ko bi u njih sumnjao poremetio celokupni prirodni poredak i skinuo sa sebe svu ljudskost. Ne može se raspravljati o tim principima. Nemoguće je poricati ih onoliko dugo koliko se oni razumeju“.²⁷

I bez dodatnog udublivanja, Herbertovu dosadnu teoriju možemo sagledati kao pokušaj odgovora na problem saznanja koji su pokrenuli skeptici, a koji sadrži detaljnu metodu za uspostavljanje tačnih ili istinitih pojava i koncepata i koji, potom, nudi zajedničke pojmove kao kriterijum za kojim se dugo tragalo za suđenje o istini naših najpouzdanijih podataka. Svaka normalna osoba poseduje merilo, to jest kriterijum istine. (Ako toga neko nije svestan, može ga naći opisanog i kodifikovanog u delu *De veritate*.) Otud, sve što treba učiniti jeste, prvo, biti siguran da su zadovoljeni svi odgovarajući uslovi percepcije i obrazovanja koncepata, a potom primeniti odgovarajući zajednički pojam ili zajedničke pojmove i pri tom steći znanje koje je u saglasnosti sa samom stvari. Dakle, iako su sve naše ideje subjektivne, posedujemo kriterijum kojim možemo prosuditi da li one imaju objektivnu referenciju, te tako otkriti neke nepatvorene istine. Merilo istine garantovano je svojom univerzalnošću, uverenjem u izvesnost koje nam to merilo usađuje i činjenicom da bi svako dovodenje u pitanje tog merila imalo kao katastrofalnu posledicu uništenje same mogućnosti objektivnog znanja.

Taj novi sistem za suočavanje sa *la chrise pyrrhonienne* očigledno je otvoren za skeptičke primedbe na skoro svakom koraku. Može se dovesti u pitanje, kao što se i činilo, to da li uopšte ima ikakvih zajedničkih pojmova, ikakvih principa o kojima postoji takvo opšte slaganje. Antički pironičari pokušavali su da pokažu da je neko u nekom trenutku doveo u pitanje

²⁷ Isto, str. 140.

svako temeljno verovanje, bilo da je iz područja logike, metafizike, nauke, etike i tako dalje. Herbert je, možda, ignorisao to uz komentar da to mora da su bili ljudi ljudi. No to pokreće još jedan skeptički problem: kako neko može reći ko je lud a ko nije a da ne dovede u pitanje celu stvar? Ako bi neko i mogao prihvatiti tvrdnju da postoje zajednički pojmovi koje svako prihvata, i dalje bi mogao biti skeptičan prema Herbertovoj opštoj šemi o objektivnom saznanju. Zašto bi ono što svi prihvatamo trebalo da bude odlučujuće u otkrivanju kakav je stvarni svet? Čak ako bismo i mogli da ustanovimo pouzdana merila za prosuđivanje tačnosti podataka (iako bi neko mogao dovesti u pitanje zašto su baš Herbertovi uslovi oni pravi), te posedovali tačne koncepte (iako bi se ponovo moglo postaviti pitanje jesu li Herbertove tvrdnje ispravne), i uz to se svi složili u tome kako da se oni primene, šta bi nam to kazalo o istini stvari-u-sebi-samima? Problematično je Herbertovo pozivanje na naš osećaj izvesnosti i na potrebu za prihvatanjem njegove šeme ako hoćemo da imamo ikakvo stvarno znanje. Čak i ako se složimo s njegovom teorijom o istinama pojava, istinama konceptata i istinama razuma, i dalje ne možemo kazati da li mogu postojati ikakve istine stvari. I sve dok ne možemo odrediti ove poslednje, kako možemo proveriti to da li procedure koje je Herbert izneo vrhune u otkriću pravog znanja o stvarnom svetu?

Iako je njegov protivotrov za skepticizam bio očigledno dobro primljen u njegovo vreme,²⁸ Mnogo pre Loka, Herbertu od Čerberija žestoke su kritike uputili Gasendi i Dekart. Prvi je napao Herbertovu filozofiju kao neodbranjivi dogmatizam koji, zapravo, nije uspeo da porazi skeptike, dok mu je drugi oštro zamerio što je zapao u neadekvatan dogmatizam koji nije uspeo da pobije pironizam jer se nije uhvatio u koštac s temeljnim problemom o kojem je reč.

²⁸ Gasendi nas obaveštava da je papa imao visoko mišljenje o tome. Videti Gasendijevo pismo Diodatiju, u Mersenne, *Correspondance*, tom 4, str. 336.

Do nas su došle dve verzije Gasendijevih primedaba, jedno prilično uljudno pismo Herbertu, koje nikad nije poslato i u kojem se pokreću neka osnovna pitanja, i drugo, upućeno njihovom zajedničkom prijatelju Diodatiju koje sadrži ružnu osudu. Izgleda da je ovo drugo bilo Gasendijevo iskreno mišljenje o Herbertovom novom filozofskom sistemu za suočavanje sa skeptičkim izazovom, naime da je šema jedan lavirint konfuzija koje ne postižu ništa. Prvo, Gasendi je zaprepašćen činjenicom da je toliko ljudi, uključujući i papu, cenilo *De veritate*. (No, kako ću kasnije pomenuti, u svom pismu Herbertu Gasendi je nabrajao ekstravagantne komplimente na račun autora i njegove knjige.) Istina za koju je Herbert tvrdio da ju je otkrio, izjavljuje Gasendi, nepoznata je i nespoznatljiva. Bez znanja o tome šta bi istina mogla uistinu biti, može se razaznati da je Herbert nije pronašao i da nije odgovorio skepticima. Baš kao što se može kazati da kralj nije ni u Eksu ni u Marselju a da se ne zna zasigurno gde jeste, tako se može videti i da ima nečeg pogrešnog u Herbertovim šemama a da se ne zastupa kontradogmatizam kao zamena.²⁹ Sve što se može reći o novom sistemu jeste da „je on tek jedna vrsta dijalektike koja može imati svoje prednosti, ali koja nas ne sprečava da napravimo stotinu drugih šema slične vrednosti, a možda i veće“.³⁰

Posle tih komentara, Gasendi ukratko formuliše skeptičku poteškoću za koju je verovao da će potpuno obesmisлити sve napore Herberta od Čerberija. Prema Herbertovoj šemi, kriterijum ili merilo istine jeste prirodni instinkt i naše unutarne sposobnosti (zajednički pojmovi) pomoću kojih svako od nas može prosuditi o istinskoj prirodi stvari. No, ako je i tako, kako možemo objasniti „veliku suprotstavljenost gledišta koje pronalazimo u vezi sa skoro svakom temom“? Svaka osoba uverena je na osnovu sopstvenog prirodnog instinkta i unutarnjih sposobnosti. Ako koristi Herbertova sredstva da objasni neslaganje, svako će objaviti da drugi „nije zdrav i svoj“, te će

²⁹ Isto, str. 336–337.

³⁰ Isto, str. 337.

svako verovati u to na osnovu vlastitih istina razuma. Tako će doći u ćorsokak, pošto će svako, prirodno, misliti da je u pravu i pozivaće se na neka unutarnja merila. Oni neće imati kriterijum za određivanje čija su gledišta istinita, jer „ko bi bio sudac u tome i ko bi bio u stanju da dokaže da on ima pravo da ne bude uzet kao jedna od zainteresovanih strana?“³¹

Sve dok postoje neslaganja o praktično svakom predmetu, isti skeptički problem koji je nastao u reformaciji mučice i Herbertovu filozofiju. Svaki pojedinac može naći istinu stvari subjektivno, prema merilima unutar sebe samog, ali ko će da prosudi o istini kada se različiti ljudi ne slažu, a svaki od njih jeste subjektivno uveren? Herbert je insistirao da postoji opšte slaganje u vezi s nekim osnovnim stvarima, osim kada su u pitanju idioti, deca i tako dalje. No, ko bi tada bio sudija ili šta bi bilo sudija duševnog zdravlja, duševne zrelosti, ako svaka od sukobljenih strana tvrdi da poseduje te kvalitete? Dakle, zaključio je Gasendi, Herbertova šema nije u stanju da odredi istine prirode, pošto je zasnovana na tako slabom i nestalnom kriterijumu kakav je prirodni instinkt ili unutarnja uverenost.³²

Gasendijevo drugo pismo, upućeno samom autoru, na jedan mnogo produbljeniji i obuhvatniji način razvija sličnu vrstu kritike. U pismu, zapravo, Gasendi kaže da Herbert nije opovrgao skepticizam i da se mogu izneti osnovne skeptičke poteškoće da bi se podrila vrednost Herbertove složene šeme. Posle neumerenog laskanja autoru, nazivajući ga „blagom Engleske“ koje se pojavilo da bi nasledilo Fransisa Bejkona, Gasendi pokazuje da kada se jednom napravi tradicionalna skeptička razlika između istine stvari-u-sebi-samima i istine pojava, tada Herbertova šema nije nimalo od koristi za proširenje našeg znanja s područja pojava na područje stvarnosti. Sve čega smo svesni jeste to kako se stvari pojavljuju, da se med čini slatkim a vatra vrelom. Pokušavati da se ide dalje od saznanja o tim

³¹ Isto.

³² Isto, str. 338.

pojavama pokazuje jedan kvalitet duha koji je za žaljenje, zato što samo Bog zna stvarnu prirodu stvari. Celokupna mašinerija dela *De veritate* ne otkriva nam istinu u njenoj čistoti, već nam samo kazuje više o uslovima pod kojima nam se ona pojavljuje, uslovima pod kojima dolazimo do adekvatnog i korisnog znanja o iskustvima, ali ne i o uslovima pod kojima otkrivamo bezuslovnu *veritas rei*. Kako je skrenuo pažnju Diodatiju, teorija zajedničkih pojmova zapravo ne rešava ništa, budući da, pre svega, nema opšteg slaganja o stvarima, i drugo, nemamo merila ili kriterijume za određivanje čiji su zajednički pojmovi merilo ili pravilo istine. Prema tome, skeptička kriza opstaje i sve što možemo učiniti jeste da tragamo za istinama pojava i da ignorišemo Herbertovu grandioznu šemu tipova istine, uslova istine, zajedničkih pojmova i tako dalje, koja nam nimalo ne pomaže u utvrđivanju kada su naše iskustvo i naši koncepti povezani sa stvarnim svetom ili mu odgovaraju.³³

Još jednu, i možda pronicljiviju kritiku dela *De veritate* daje Rene Dekart, koji je, za razliku od Gasendija, bio mnogo naklonjeniji Herbertovom cilju opovrgavanja skepticizma, te otud i mnogo svesniji njegovog temeljnog neuspeha. Mersen je 1639. Dekartu poslao primerak Herbertove knjige i od njega primio detaljnu analizu dela. Dekart zapaža da se knjiga bavi, kako kaže: „predmetom na kome sam radio ceo svoj život“, ali: „on je pošao jednim vrlo različitim pravcem od onoga koji sam ja sledio“. Osnovna tačka razlike između Dekartovog i Herbertovog rada jeste da je ovaj drugi pokušavao da pronađe šta istina jeste, dok je prvi uporno istrajavao da nikad nije imao nikakvih sumnji niti poteškoća u vezi s tim, zato što je istina „jedan pojam tako transcendentalno jasan da je nemoguće ne znati ga“.³⁴

Temeljni problem u Herbertovom pristupu, kako ga je Dekart video, bio je taj da ako se prethodno ne zna šta jeste istina,

³³ Gasendijevo pismo Herbertu, Gassendi, *Opera*, tom 3, str. 411.

³⁴ René Descartes, pismo Mersenu, 16. oktobar 1639, u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 2, str. 596–597.

ne postoji način da se to nauči. Zašto bi trebalo da prihvatimo Herbertove rezultate osim ako nismo sigurni da su istiniti? Ako bismo mogli reći da su istiniti, već bismo morali da znamo šta istina jeste da bismo prepoznali da je šema dela *De veritate* jedna metoda za premeravanje ili otkrivanje istine. Pokrenuti problem sličan je onom u Platonovom *Menonu*, kao i onom iz kritika kalvinističkog „načina ispitivanja“, naime kako se može naći istina pomoću nekog skupa operacija ako se prethodno ne zna za čime se traga?³⁵ Jedino znanje koje se može steći u ovoj oblasti jeste ono o upotrebi reči; na primer, kako je termin *verité* korišćen u francuskom. U spoznaji istine stvari ne pomaže, međutim, nikakva definicija. Taj pojam, kao i nekoliko drugih temeljnih ideja kao što su oblik, veličina, kretanje, mesto i vreme, mogu biti spoznati samo intuitivno. Kada neko pokušava da ih definiše, „zamagljuje ih i postaje zbunjen“. Čovek koji hoda po sobi bolje razume šta je kretanje od onoga ko uči definiciju iz udžbenika. Tako je i s istinom, navodno. Čovek koji je iskusio ili spoznao istinu može bolje razumeti problem saznanja od onoga ko izlaže mnogo definicija i postupaka za otkrivanje istine. Herbert je imao mnogo sredstava za merenje, ali nije mogao da kaže šta ona mere. Dekart je započeo sa svešću o istini i svoje merilo istine postavio je na osnovu nje. Herbert je možda mogao imati kriterijum, ali nije mogao da kaže da li je to kriterijum istine. Dekart je posedovao istinu, uvid *cogito, ergo sum*, da bi njime testirao svoj kriterijum.³⁶

Kada je reč o samom Herbertovom kriterijumu, Dekart je smatrao da je pripravan za ozbiljnu primedbu. Herbert „uzima opšte slaganje kao merilo svojih istina“. Mnogi („na primer, svi ljudi koje poznajemo“), mogu se, međutim, slagati u istim greškama („na primer, svi ljudi koje poznajemo“) tako da op-

³⁵ *Isto*, str. 597. Up. s Platonovim *Menonom* i Bejlovim člancima „Nicolle“, primedba C, i „Pellisson“, primedbe D i E, u *Dictionnaire historique et critique*.

³⁶ Descartes, pismo Mersenu, 16. oktobar 1639, *Œuvres*, AT, tom 2, str. 597.

šte slaganje nije pouzdano merilo. Dekartovo merilo istine, prirodna svetlost, isto je u svim ljudima i, ako ga koriste, svi će se složiti oko istih istina. Kako, međutim, praktično niko ne koristi svoju prirodnu svetlost, sasvim je moguće da će mnogo toga u čemu se svi slažu sada biti upitno ili pogrešno, te da neke istine koje bi se mogle znati nikad još nisu bile prepoznate ili se o njima nije mislilo.³⁷ Nadalje, prirodni instinkt, koji je Herbert koristio kao temeljni izvor zajedničkih pojmova, nije nužnim načinom pouzdan vodič koji treba slediti. Taj deo naših prirodnih nagnuća koji se izvodi iz naše telesne ili životinjske prirode može voditi na krivi put, dok je pouzdan samo onaj prirodni instinkt koji jeste prirodna svetlost.³⁸ Dakle, merilo koje je uveo Herbert, zasnovano na opštem slaganju i prirodnom instinktu, može polučiti neke neželjene rezultate. Univerzalne greške su uobičajene i naše životinjske prirode mogu nas voditi verovanju u najrazličitije vrste stvari koje nisu ili ne mogu biti istinite.

Dve različite strane, umereni skeptik i kompletni dogmatičar, smatrale su da je odgovor na skepticizam Herberta od Čerberija manjkav. Gasendi je video da ta nova šema ne otkriva istinu stvari i da zapravo vodi u jednu vrstu skepticizma pošto, zapravo, nema opšteg slaganja ni oko čega. Dekart je video da je Herbert započeo s pogrešnog mesta i ponudio neodgovarajući kriterijum. Da bi skepticizam bio poražen, mora se znati šta istina jeste, a ne treba tragati za njom pomoću mnoštva postupaka čiji se odnos prema potrazi ne može odrediti. Takođe, mora se posedovati jedan kriterijum istine, tako da se ne može pomešati ono istinito i ono lažno ili sumnjivo.

Još jedan doprinos Herberta od Čerberija jeste uloga u razvitku religijskog skepticizma. Herbert je bio jedan od prvih mislilaca koji je pokušao da objasni mnoštvo različitih formi antičkih i modernih religija, tragajući za ljudskim razlozima za razvitak složenih religijskih sistema verovanja. U svoja dva dela

³⁷ *Isto*, str. 597–598.

³⁸ *Isto*, str. 599.

o tome, *De religione laici* i *De religione gentilium, errorumque apud eos causis*, on nudi naturalistička objašnjenja razvitka paganskih religija. Njegovu su eksplanatornu šemu engleski deisti ubrzo primenili i na tri monoteističke religije. Herbert je bio nazivan ocem engleskog deizma, pokreta koji je odgovoran za podriivanje poverenja u tradicionalno religijsko verovanje.³⁹

Ako već Herbert nije ponudio zadovoljavajuće rešenje na *la crise pyrrhonienne*, drugi su bili voljni da pokušaju. Dve godine posle prvog objavljivanja Herbertove knjige *De veritate*, pojavio se Žan de Šijon (1596–1667), zanimljiva eklektička ličnost. Bio je jedan od mladih pametnih ljudi koji su pomagali Rišeljeu i Mazarenu u izgradnji nove Francuske i prijatelj Renea Dekarta i Geza de Balzaka, kao i mnogih koji su pokušavali da unište čudovišta koja su ugrožavala religiju. Šijonov odgovor na skepticizam pojavio se kao deo šireg apologetskog programa koji je udarao na neprijatelja koji se već nalazio na vratima, protiv naglo širećeg ateizma. Odgovor koji je Šijon ponudio interesantan je ne samo u kategorijama njegovog mesta u istoriji protivnapada na *nouveaux pyrrhoniens* već i zbog nekih zapanjujućih sličnosti s Dekartovom mišlju koje se pojavljuju u odgovoru, ali i zbog nekih ideja koje je Paskal mogao iz njega preuzeti.

Opšti plan Šijonovog dela najbolje se može razumeti u kategorijama apologetskog pokreta tog vremena. Postoje oni koji sumnjaju u istinsku religiju. Da bi se vera odbranila, nije dovoljno ukazati šta Bog traži od nas s obzirom na sadržaj verovanja. Prvo se mora utvrditi da postoji Bog i da posedujemo besmrtnu dušu. No, pre nego što se stigne do tih osnovnih istina, mora se ukloniti ono što uzrokuje nereligioznost – skepticizam. Pironičari odbacuju samu mogućnost saznanja; dakle, pre nego što se mogu spoznati dve osnovne istine religije,

³⁹ Videti Justin Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and Its Enemies, 1660–1730*, Cambridge 1992; Jacqueline Lagrée, „Herbert de Cherbury“, *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, prir. Pierre-François Moreau, Paris 2001.

mora se pokazati da je moguće saznanje uzeto generalno i potom da se to konkretno znanje može i primeniti. Prema tome, apologetski cilj može se dostići samo pošto se opovrgne⁴⁰ Montenjov pironizam.⁴¹

Pre ispitivanja Šijonovog odgovora na pironizam, voleo bih, više usput, da dodam nekoliko reči o čudnoj interpretaciji koju je ponudio francuski istraživač Fortunat Strovski, koji je optužio Šijona da je bio slobodni mislilac nalik Nodeu. Jedini apologetski element koji je Strovski mogao zapaziti bila je odbrana politike njegovog učitelja Rišeljea. Strovski je Šijona svrstao među najgore hulje onoga vremena zato što je, kaže on, Šijon na prvom mestu bio „osrednji pisac“ (što, iako istinito, teško da pokazuje da je bio nepošten), a drugo, bio je plagijator i kraduckao ideje iz Dekartovih neobjavljenih radova („Šijon je bez srama kraduckao od njega“). Čak i da je istina, to teško da pruža svedočanstvo o Šijonovom libertinstvu. Nadalje, kako ću pokazati, postoji velika teškoća u određivanju da li je za njihove zajedničke ideje odgovoran Šijon ili Dekart. U svakom slučaju, ništa u Šijonovom tekstu niti u onom što znamo o njemu ne ukazuje na to da je uistinu bio protiv apologetske stvari već da je na svoj, možda bled način pokušavao da zaustavi plimu skepticizma i bezbožništva.⁴²

Šijonova kampanja počela je 1626. objavljivanjem dela *Les*

⁴⁰ O Šijonovom opštem apologetskom planu, videti Ernest Jovy, *Pascal et Silhon*, Études pascaliennes 2 (Paris 1927), str. 9–16; Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau), *Pascal et ses précurseurs*, Paris 1954, 86; Pintard, *Le libertinage érudit*, str. 67–68.

⁴¹ Montenj je uvek negativac u Šijonovim raspravama o skepticizmu. U svom prvom radu, on je, takođe, imao neke ružne komentare o Šaronu, ali se izvinio zbog njih u ispravci dela *Les Deux Veritez de Silhon: L'une de Dieu, et sa providence, l'autre de l'immortalité de l'ame*, Paris 1626, u kojoj je napisao: „Neki uvaženi ljudi našli su da je rđavo to što pomalo krivim Šarona u Uvodu za drugu istinu. Žao mi je zbog toga i samo želim da mojim delima niko ne bude uvređen i uklonio bih razlog za to da je bilo u mojoj moći.“ Videti Boase, *Fortunes of Montaigne*, str. 165–166.

⁴² Za interpretaciju Strovskog, videti njegovu knjigu *Pascal et son Temps*, deo 3, str. 282–286.

eux Veritez, čiji je naslov podsećao na Šaronov. Na početku, u *Discours premier*, Šijon se razračunava s mišljenjem koje su prihvatili neki hrišćani da nema nauke ni o čemu i da se u sve može sumnjati. Hrišćani imaju Sveto pismo, koje im govori da vidljive stvari mogu voditi do nevidljivih istina i da, otud, ne treba da budu skeptici. Filozofi su svesni „stavova i maksima koje su zaodenule tolikom jasnošću i koje u sebi nose toliko mnogo svedočanstva, da su istovremeno i pojmljene, da smo uvereni u njih i da je nemoguće da postoji razumevanje koje bi ih odbacilo“.⁴³ Kao primere takvih istina Šijon navodi „sve ili jeste ili nije. Sve što ima biće dobija ga ili od sebe samog ili od drugog. Da je celina veća od svojih delova itd.“.⁴⁴ Na osnovu njih u stanju smo da izvodimo zaključke.

Ako i dalje nije ubeđen, pironičar ili zna da ne može biti nauke, te, otud, poseduje nauku koja se sastoji od te istine, ili ne zna da li može biti nauke, te nema razloga da zastupa takvu tvrdnju. „Kada je reč o lancu i nitima sumnji gospodina Montenja u korist pironizma, on postiže suprotno od svoje namere, i želeći da dokaže da nema znanja, ne bi li ponizio taštinu koju često inspiriše, on dovodi do toga da naše poimanje bude sposobno za beskonačan napredak“.⁴⁵ Poslednji momenat koji je Šijon naveo sličan je Herbertovom, naime poziv na prirodnost naših moći shvatanja, našeg prirodnog nagnuća da prihvatimo racionalnost. Pod pretpostavkom da su te sklonosti bile prirodno usađene u nas, da li bi uopšte bile usađivane da ne vode istini?⁴⁶

U prvom naporu da porazi pironičare Šijon ne uspeva ili zato što je neprecizan kada problematizuje ili zato što promašuje poentu. Pironičari su dovodili u pitanje ne to da neki stavovi izgledaju istiniti već to da li mi imamo odgovarajuće svedočanstvo da oni to jesu. Pironičar pokušava da izbegne

⁴³ Jean de Silhon, *Les Deux Veritez*, str. 16.

⁴⁴ *Isto*, str. 16–17.

⁴⁵ *Isto*, str. 18.

⁴⁶ *Isto*, str. 18–20.

pozitivnu tvrdnju da ništa ne može biti spoznato, ali se, umesto toga, zapravo, samo uzdržava od suđenja o tome. Konačno, pironičar može lako problematizovati Šijonovu pretpostavku da naše sposobnosti jesu rezultat dobrohotne prirode i da im se, otud, može verovati.

Posle početne dosetke protiv pironizma, Šijon počinje da uviđa da bi njegova teza možda mogla biti neodgovarajuća za poraz skepticizma ako je protivnik uistinu odlučan. Tako, u svojoj drugoj knjizi iz 1634. *De l'immoralité de l'Ame* ponudio je mnogo pronicljiviji i interesantniji argument koji, možda, odražava njegovo poznanstvo s mladim Reneom Dekartom⁴⁷ ili možda njegovo poznanstvo s takvim pironičarima kao što je La Mot le Vaje.⁴⁸ Posle sto stranica posvećenih makijavelističkoj teoriji da je učenje o besmrtnosti jedan pronalazak za ciljeve politike, Šijon, u *Discours Second*, izlaže „Opovrgavnje pironizma i razloga koje je izneo Montenj da bi ga potkrepio“.⁴⁹ Cilj rasprave o skepticizmu isti je kao i ranije; da bi se pokazalo da Bog postoji i da je duša besmrtna, prvo je nužno pokazati da je saznanje moguće. Ako se sumnja u naše saznanje, može se sumnjati i u to da objava dolazi od Boga, te će, otud, nestati i sva izvesnost. Sumnje koje su skeptici izneli o našem čulnom saznanju imaju teške posledice za hrišćanina, pošto njegovo religijsko znanje zavisi od takvih znakova od Boga kao što su Isusova čuda koja su spoznata čulima.⁵⁰ Prema tome, „da su hrišćani koji su štitili pironizam predvideli posledice te greške,

⁴⁷ Za Šijonove odnose s Dekartom, videti Charles Adam, *Vie de Descartes*, u *Descartes, Œuvres*, AT, tom 12, str. 463 napomena, 466 napomena; Leon Blanchet, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, Paris 1920, 34–35.

⁴⁸ Iako njegovi savremenici nisu pominjani, kao važan državni službenik Šijon je verovatno poznao La Mota le Vajea, Nodea i druge.

⁴⁹ Silhon, *De L'Immortalité de l'ame*, Paris 1634, 101. La Mot le Vaje takođe je napisao raspravu o tome, naslovljenu kao *Petit Discours Chrestien de l'Immortalité de l'Ame*.

⁵⁰ Silhon, *Immortalité*, str. 103–107.

ne sumnjam da bi ga napustili".⁵¹ Čak ni Montenj, sugerisao je Šijon, nije uistinu verovao u pironizam već je samo napadao predubeđenje ljudi koji su pokušavali isuviše da dobiju samo na osnovu razuma.⁵²

Napad na pironizam koji će pokazati da je reč o ekstravaganтном gledištu, o nepodrživoj grešci u svakodnevnom umovanju i nečem protivnom iskustvu,⁵³ započinje proširenom verzijom poente o samoopovrgavajućoj prirodi tvrđenja da o ni o čemu ne postoji nauka. Ako je to poznato kao istinito, onda imamo znanje, a ako nije, zašto bismo onda pretpostavljali da je neznanje merilo ili načelo svih stvari? Ako je stav: „Ni o čemu nema nauke“ ili samoočigledan ili demonstrabilan, tada postoji bar jedna nauka, naime ona koja sadrži taj istiniti princip.⁵⁴ Na ovom mestu, pošto se vratio na stari teren, Šijon je zapazio da Montenj nije pao u tu zamku, pošto je Montenjov pironičar isuviše sumnjičav i neodlučan da bi potvrdio čak i to da se ništa ne može spoznati. No, ta odbrana, tvrdi Šijon, vodi besmislenoj beskonačnosti sumnji u to da li je izvesno da treba sumnjati da se sumnja. Svako ko poseduje zdrava čula i razum može videti da se ili mora posedovati konačno iskušeno izvesno i nepogrešivo znanje⁵⁵ kojim se s evidencijom i nužnošću razumeva da se ili nešto zna ili ne zna, ili i dalje ima sumnje. I na toj tački završiće se Montenjova odbrana.

No, pretpostavivši da je pironizam smisleno gledište, razmotrimo da li naša čula i naš razum jesu tako slabi i pogrešivi kako to skeptik tvrdi. Imamo, kao što je Šijon ranije tvrdio u delu *Deux veritez*, osnovne principe koje naš razum, čim su mu predočeni, „poima i preuzima kontrolu nad njima bez ikakve teškoće“,⁵⁶ na primer sve je ili nužno ili kontingentno; celina

⁵¹ *Isto*, str. 107–108.

⁵² *Isto*, str. 108.

⁵³ *Isto*.

⁵⁴ *Isto*, str. 109–112.

⁵⁵ *Isto*, str. 113.

⁵⁶ *Isto*, str. 117.

je veća od svojih delova i tako dalje. Te istine mogu poricati jedino ljudi odlučni da poriču sve. Mi ostali možemo ih koristiti kao temelje za razvitak nauka.⁵⁷

Šijon, potom, izlaže poslednji deo odgovora iz prethodne knjige. Priroda bi načinila veliku grešku ako bi uredila da posedujemo to silovito nagnuće da znamo, a da je samo saznanje nemoguće. Da nema istine, bile bi suvišne naše veštine i nauke pronalazjenja istine. Ne mogu postojati veštine i nauke o nemogućim stvarima, i otud, ako imamo nauke i veštine, one moraju imati moguće ciljeve. Činjenica da imamo pravila logike za pronalazjenje istine i da ih razlikujemo od neistina, čini se da zahteva neko znanje na osnovu kojeg bi se postavila pravila, baš kao što crtanje mapa Novog sveta zahteva da je on već otkriven.⁵⁸ Prema tome, na sebi svojstven način postavljanja pitanja, Šijon je insistirao da istinu moramo posedovati pošto imamo kriterijum koji prihvatamo kao istinit; međutim, on nije video da kriterijum i dalje može biti doveden u pitanje, osim ako već ne znamo neku istinu i ne možemo pokazati da su kriterijumi koji se koriste uistinu njena odgovarajuća merila.

Posle toga, Šijon izlaže ono što je smatrao „glavnim Montenjovim argumentom“, prevarnost naših čula. Ako ničeg nema u razumu što prethodno nije bilo u čulima, a čula su pogrešiva i prevarena, tada je sve naše zaključivanje nesigurno. Šijon nabroja svedočanstva koja je koristio Montenj, iluzije, bolest, ludilo i snove, a potom se pita je li Montenj bio u pravu.⁵⁹ Ako je bio, to bi bilo jednako blasfemiji, pošto bi negiralo dobrotu i sposobnost našeg tvorca. Moramo verovati u pouzdanost svojih čula, jer „zbrka je isuviše velika da bi se mislilo da Bog nije znao kako da je spreči, i bilo bi isuviše štetno po njegovu dobrotu i protivilo bi se beskonačnim svedočanstvima da imamo njegovu ljubav ako bismo mislili da je on nije hteo“.⁶⁰

⁵⁷ *Isto*, str. 117–122.

⁵⁸ *Isto*, str. 123–127.

⁵⁹ *Isto*, str. 153.

⁶⁰ *Isto*, str. 156.

Mudrost i dobrota Boga zahteva da naša čula budu ispravna. No, kako objasniti Montenjove primere? Iluzije Šijon objašnjava pogrešnom upotrebom čula u kategorijama Aristotelove analize. Ako funkcionišu na sebi primeren način i ako su korišćena pod odgovarajućim uslovima, čula neće grešiti. Sve iluzije jesu „nehotični i retki slučajevi, to su stvari koje su akcidentalne za vid i protivne poretku koji je priroda ustanovila za njihovo delovanje“.⁶¹ Razum i pouzdana operacija čula mogu ukloniti svaku mogućnost za prevaru kada se opaža prelomljeno veslo i slično. Problem snova, takođe, lako može biti rešen. Racionalni ljudi mogu kazati šta je razlika između spavanja i budnog stanja, te, otud, nema stvarne teškoće. Kada se probude, mogu reći da je njihovo prethodno iskustvo bilo deo sna. Isto je istina i za neobična iskustva u pijanstvu ili tokom bolesti.⁶²

Na ovom mestu, Šijon samozadovoljno objavljuje da je opovrgao tvrdnju da je sve naše saznanje prevarno i neizvesno. No, možda na osnovu razgovora s Dekartom, Šijon je shvatio da uistinu tvrdokorni skeptik ne bi bio ubeđen tim navodnim opovrgavanjem Montenja. Da bi zadovoljio i najpredanije pironičare, Šijon ima jedan konačan argument: „Tu je jedno izvesno znanje, u kom god smislu da je razmatrano i kad god je ispitivano, u koje, čovek sposoban za razmišljanje i umovanje, ne može da sumnja i u vezi s njim da nema izvesnost.“⁶³ To izvesno znanje jeste da svaki čovek može reći da on sama jeste, da bivstvuje. Čak i ako su njegova čula prevarna i čak ako ne može razlikovati halucinacije, izmišljene stvari i snove od stvarnih iskustava, čovek se ne može prevariti u sudu „da on jeste“, i ako bi bilo tako, „da nije“.⁶⁴ Izlažući ono što izgleda ili kao anticipacija ili kao pozajmljeno od Dekartovog opovrgavanja skepticizma, Šijon potom objašnjava zašto čovek ne može poreći sopstveno postojanje. Objašnjenje ukazuje da

⁶¹ *Isto*, str. 107.

⁶² *Isto*, str. 168–176.

⁶³ *Isto*, str. 178.

⁶⁴ *Isto*, str. 178–179.

je skoro u potpunosti promašio ključnu prirodu uvida *cogito, ergo sum*. Šijon je izjavio da Bog može stvoriti nešto iz ničega, „ali da način da ono što ne postoji dela kao da postoji sadrži protivrečje. To je ono što priroda stvari neće dopustiti. To je ono što je potpuno nemoguće“.⁶⁵

Dakle, za Šijona, neoporecivost naše vlastite egzistencije ne proizlazi iz istine uvida *cogito* koji je nesumnjiv. Njegova neoporecivost zavisi od njegovog izvođenja iz metafizičke tvrdnje da sve što deluje egzistira. Ukoliko mislim da postojim, a ipak ne postojim, to bi bila protivrečnost u odnosu na metafizički zakon, i očigledno, čak ni Bog nije u stanju da mu protivreči. Čak i u konačnom izlaganju svojih teza, u delu *De la certitude des connoissances humaines* iz 1661. pošto je imao dovoljno vremena da izuči Dekartove radove, Šijon je i dalje izvodio svoj *cogito* iz principa da delovanje ili radnja pretpostavlja bivstvovanje i da čak ni Bog ne može učiniti da ono što deluje ne egzistira.⁶⁶

U svom odgovoru na skepticizam, Šijon je, izgleda, uvideo da jeste važna istina ili izvesnost o sopstvenoj egzistenciji i da se ta istina može upotrebiti da bi se utvrdila božja egzistencija.⁶⁷ No, on nije razumeo zašto ili kako ta ključna pironistička izvesnost opovrgava skepticizam, te je, otud, propustio priliku da započne revoluciju u misli do koje će dovesti Dekartova publikacija tri godine kasnije. Izvodeći uvid *cogito, ergo sum* iz metafizičke maksime za koju nikad nije pokazao da mora biti istina, dopustio je skeptiku isti odgovor koji bi ovaj mogao navesti protiv svih Šijonovih tipova pobijanja pironizma; naime, kako da znamo da su upotrebljene premise istinite, kako da znamo da pravila logike odmeravaju istinu i lažnost, da naše čulne sposobnosti jesu proizvod dobrohotnog tvorca, da su

⁶⁵ Isto, str. 179.

⁶⁶ Silhon, *Le Ministre d'Etat*, deo 3, *De la Certitude des humaines*, Amsterdam 1662, 41. (Francuska Nacionalna biblioteka takođe poseduje izdanje njegovih dela iz 1661.)

⁶⁷ Silhon, *Immortalité*, str. 180; *De la Certitude*, str. 41.

naša čula pouzdana pod određenim uslovima i da sve što deluje i postoji? Osim ako Šijon ne ponudi dokaz za svoje premise, skeptik bi mogao nastaviti da sumnja. U najboljem slučaju, sve što je Šijon postigao dodavanjem uvida *cogito* bilo je isticanje jedne neobične činjenice (iako je ona skoro izgubljena u močvari Šijonovog teksta): da se čini nemogućim poricati sopstvenu egzistenciju. Ako se to mora priznati, bila bi to bar jedna stvar koju skeptik ne bi mogao dovesti u pitanje.⁶⁸ To je, međutim, ostalo za njegovog prijatelja Renea Dekarta – da sagleda ogromne posledice uvida *cogito, ergo sum* i da iz toga obrazuje novi dogmatizam.

Sasvim je eklektička i neuzbudljiva Šijonova pozitivna teorija saznanja, osim nekoliko elemenata koji će igrati ulogu u borbama protiv pironizma, posebno u gledištima Bleza Paskala. Da bi potvrdio da možemo znati prave istine, Šijon je modifikovao aristotelovski *dictum* „nihil in intellectu...” tvrdeći da istina sadrži univerzalije, a ne čulne pojedinačnosti, i da se može doći do nepogrešivih i izvesnih istina bez čulnih podataka pošto „naši razumi nisu ni slabi ni sterilni kako to neki veruju”.⁶⁹ Postoje neki principi koji ne zahtevaju „dodatno prosvetljenje da bi bili spoznati”⁷⁰ i koje niko ne može ni odbaciti niti ih dovesti u pitanje. Oni se mogu upotrebiti da bi se došlo do novog saznanja pomoću *demonstrations physiques* u kojima su zaključci povezani s određenim principima „pomoću neraskidive veze” i u kojima zaključci emaniraju iz principa i primaju „uticaj i svetlost od svih principa od kojih zavise”.⁷¹

Nažalost, prilično je retka vrsta potpune izvesnosti koja proističe iz *demonstrations physiques*, tako da Šijon uvodi niži stupanj izvesnosti, onaj na osnovu *demonstrations morales*, da bi objasnio najveći deo onoga što znamo. Za razliku od najizvesnije vrste znanja, u koju se ne može sumnjati, ta druga vrsta je

⁶⁸ Za *cogito* kod Šijona, videti Blanchet, *Antécédents*, str. 34–37.

⁶⁹ Silhon, *Immortalité*, str. 184.

⁷⁰ *Isto*, str. 184.

⁷¹ *Isto*, str. 186.

konkluzivna, „ali nije očigledno takva“.⁷² Snaga svih podataka, autoriteta i nazora proizvodi uverenje u *demonstration moral*, ali nikad ne proizvodi *l'évidence* koja se zahteva za postizanje potpune izvesnosti. Pošto se taj slabiji tip demonstracije formira jedino kada su ispitane sve dostupne informacije, nijedna *demonstration morale* ne može biti u sukobu sa znanjem koje već posedujemo. Ne može se doći ni do kakvog zaključka ukoliko postoje protivstavljeni podaci. Prema tome, iako nije apsolutno izvesna, *demonstration morale* donosi jedan tip izvesnosti koji je dovoljno pouzdan da bi nam dao istinito saznanje; osim ako, *per impossibile*, svi dostupni podaci nekako nisu deo zaverre da budemo zavedeni na krivu stranu, „nemoguće je da nas *demonstration physique* ikad prevari ... i takođe, nikad se neće desiti da *morale* pogreši“.⁷³

Svako sposoban za racionalni diskurs, ko je oslobođen pre-dubeđenja usađenih obrazovanjem i običajima i ko pažljivo odmerava dostupne informacije, doći će do istog zaključka pomoću *demonstrations morales*. Ukoliko se, uprkos tome, i dalje brine da li te demonstracije mogu biti uverljive ali i varave, on treba da shvati da nam je taj tip saznanja dao Bog, u svojoj mudrosti i dobroti, da bismo razrešili najveći deo problema s kojima se suočavamo. Dovodjenje u pitanje pouzdanosti te vrste saznanja jednako je huljenju protiv Boga i optužbi da je dopustio da nas naša najracionalnija forma ponašanja zavodi u vezi s teškim i važnim stvarima.⁷⁴ *Demonstrations morales* vode nas hrišćanskoj. Ako se ispitaju dostupni istorijski, etički i biblijski podaci, „posle razmatranja svega toga, nema tumačenja koje ima malo zdravog razuma i koje nije zaneto strastima, a koje bi zaključilo išta drugo do to da samo hrišćanska religija dolazi neposredno od Boga“.⁷⁵ Jevreji su suviše opterećeni predrasudama poteklim od navika i obrazovanja; protestanti

⁷² Isto, str. 189.

⁷³ Isto, str. 193–194.

⁷⁴ Isto, str. 195–196.

⁷⁵ Isto, str. 204.

su suviše svadljivi i ne gledaju svedočanstva. No, oni koji su razumni mogu videti da je jedino hrišćanstvo podržano pomoću *demonstrations morale* (*demonstrations morale* podržavaju samo hrišćanstvo...) i da te vrste demonstracija jesu dovoljne za opravdanje naših radnji sve dok nam Bog ne objavi istinu u svojoj njenoj čvrstoći.

Poslednja osobina Šijonove pozitivne teorije bavi se problemom odlučivanja kad nemamo dovoljno informacija za postavljanje nijednog tipa demonstracije. Tada je naš izbor zasnovan na nečem sličnom Paskalovoj opkladi. Ukoliko su jednako sumnjive tvrdnje i „Bog egzistira“ i „Bog ne egzistira“, i „duša je besmrtna“ i „duša je smrtna“, treba izabrati da se veruje u religijske mogućnosti zato što, iako one nisu sposobne ni za jedan tip demonstracije, nema rizika ukoliko su lažne. No, ukoliko su istinite, rizik postoji u nereligijskoj mogućnosti.⁷⁶

Šijon zaključuje ukazivanjem da, iako nam se možda neće svideti, takvi smo da ćemo imati malo znanja zasnovanog na *demonstrations physiques* i da takvo stanje stvari ne možemo promeniti. Živote moramo živeti pomoću *demonstrations morales* što od našeg života pravi jedno sudište, pošto smo samo pomoću volje, koja dovodi do našeg pristajanja, vođeni važnim istinama poput one o božanskosti Isusa Hrista, istinama hrišćanske religije i besmrtnosti duše.⁷⁷

Šijonov odgovor na skepticizam možda je još manje zadovoljavajući od onog Herberta od Čerberija. On se stalno pozi-

⁷⁶ Isto, str. 228–229; videti i Jovy, *Pascal et Silhon*, str. 391 [Paskalova opklada – argument za racionalnost verovanja u Boga koji uzima da nije dostupno nikakvo zadovoljavajuće svedočanstvo o njegovom postojanju. Paskal je tvrdio da je očekivana vrednost teističkog verovanja mnogo veća od očekivane vrednosti neverovanja, pošto ukoliko se veruje i posveti se životu vere u Boga itd. pa se to pokaže kao istinito, osvaja se ogromno dobro (nebo itd.). Ako se, međutim, veruje a pokaže se da je to lažno, tada se malo gubi, ukoliko se išta i gubi. Prema tome (osim ako verovatnoća božje egzistencije nije infinitezimalno mala), racionalno je usvojiti teističko verovanje i odgovarajući način života“, Ted Hondereich (prir.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1995, 647].

⁷⁷ Silhon, *Immortalité*, str. 230–232.

vao ili na činjenicu da su neke stvari uzete zdravo za gotovo ili na tvrdnju da bi pokretanje sumnji na nekim mestima bilo jednako huljenju protiv mudrosti i dobrote božje. No, skeptik bi lako mogao dovesti u pitanje metafizičke premise ili problematične argumente koje nudi Šijon, osim ako ovaj ne pokaže da stavovi koje je prihvatio „na poverenje“ moraju biti istiniti. Čak se i *demonstrations physiques* mogu dovesti u pitanje, bilo odbacivanjem samoočiglednosti principa koji su korišćeni kao premise bilo negiranjem da su uistinu demonstrativni. *Demonstrations morales*, prema priznanju njihovog autora, ne dostižu zahtevanu izvesnost da bi pobedile pironičara, osim ako se ne prihvate Šijonova gledišta o izvoru naših sposobnosti i božanskoj dobrohotnosti, a na tom mestu, skeptici od antike do modernih vremena izneli bi dovoljne sumnje koje bi tražile neku osnovu za tvrdnju o božanskom izvoru i garanciji naših čulnih i racionalnih sposobnosti. Šijonov prijatelj Rene Dekart očigledno je uvideo koliko je mnogo promašio metu jedan takav pokušaj da se pobije skepticizam, jer se latio davanja odgovora na skeptičku krizu pretpostavljajući ne najbolji već najgori scenario, da su naše sposobnosti iskvarene, prevarne, a možda i demonski organizovane.⁷⁸ Paskal, koji je Šijona poštovao očigledno dovoljno da pozajmi neke njegove ideje, video je da mogućnost za pobijanje pironizma zavisi od izvora naše prirode, bilo da je stvorena od Boga, od zloduha ili je po slučaju. Samo kada bismo mogli utvrditi da je prvo na delu, mogli bismo verovati svojim sposobnostima, a to, nažalost, ne možemo osim verom.⁷⁹

Čak i u izlaganju svog važnog novog odgovora na skepticizam, uvida *cogito, ergo sum*, Šijon nije shvatio ni snagu onoga čemu se suprotstavlja niti ključni karakter neoporecive istine koju je otkrio. U dva pisma koja bi mogla biti o Šijonovom *cogito*, Dekart je ukazivao na ono što tu nedostaje. Pri razmatranju sugestije da se naša egzistencija može utvrditi na osnovu či-

⁷⁸ Descartes, *Meditations*, I, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 13–18.

⁷⁹ Pascal, *Pensées*, no. 434, str. 183–184.

njenice da dišemo, Dekart je insistirao da ništa nije apsolutno sigurno osim činjenice da mislimo. Svaki drugi stav podložan je sumnji u to da je istinit.⁸⁰ No, uvid *cogito, ergo sum*, ukazivao je Dekart (u pismu ili markizu od Njukasla ili Šijonu), nije „rezultat vašeg zaključivanja, niti je lekcija koju su vam preneli učitelji“, već ga „vaš duh vidi, oseća i dodiruje“.⁸¹ Ne dolazi se do uvida *cogito* na osnovu drugih stavova koji su svi manje izvesni i otvoreni za sumnju, već se suočava s istinom i snagom uvida *cogito, ergo sum* u njemu samom. U najboljem slučaju, Šijon je video da skeptik ne bi mogao negirati *cogito*, te da, otud, ne bi mogao negirati ni da je nešto istina. Ipak, on nije video šta je ono što je istinito niti šta bi to moglo pokazati.

I Herbert od Čerberija i Žan de Šijon zdušno su se trudili da formulišu nove odgovore na *nouveaux pyrrhoniens*. Ipak, budući da nisu uočilisvu snagu skeptičke krize, oni nisu uspeli ni da ponude nikakvo zadovoljavajuće rešenje za nju. Vredan napor da se sačuva ljudsko saznanje načiniće njihov veliki savremenik Rene Dekart, koji je uvideo da nas jedino priznanje punog i sveobuhvatnog delovanja ukupnog pironizma može pripremiti na suočavanje s ozbiljnim problemom o kojem je reč.

⁸⁰ Descartes, pismo ***, mart 1638, *Œuvres*, AT, tom 2, str. 37–38.

⁸¹ Descartes, pismo ***, mart ili april 1648, *Œuvres*, AT, tom 5, str. 138.

9

Dekart: Pokoritelj skepticizma

U odgovoru na primedbe oca Burdena [na *Meditacije*] Rene Dekart objavljuje da je on prvi od svih ljudi srušio sumnje skeptika.¹ Više od stoleća kasnije, jedan njegov poštovalac kazao je: „Pre Dekarta bilo je skeptika koji su bili samo skeptici. Dekart je svoje doba naučio veštini da iz skepticizma porodi filozofsku izvesnost“.² Ta slika o Dekartovoj ulozi protivnika *nouveau pyrrhonisme* i o njegovoj filozofiji kao o novom dogmatizmu nastalom iz bezdana sumnji njegovih skeptičkih savremenika, dobila je oskudnu pažnju u ogromnoj literaturi o izvorima i karakteristikama kartezijanizma. Iako tradicionalno tumačenje Dekarta vidi kao naučnog neprijatelja sholasticizma i pravoverja koji se borio za utemeljenje novog doba intelektualne slobode i istraživanja, to je postepeno zamenjivano jednom konzervativnijom interpretacijom Dekarta kao čoveka koji je pokušavao da ponovo uspostavi srednjovekovni svetonazor nasuprot renesansnom *novumu* i kao mislioca koji je tragao za otkrićem filozofije koja odgovara hrišćanskom gledanju na svet u svetlu naučne revolucije sedamnaestog veka.³ Malo je

¹ Descartes, *Objectiones Septimae cum Notis Authoris sive Dissertatio Prima Philosophia*, u *Œuvres*, AT, tom 7, str. 550.

² L'abbé François Para du Phanjas, *Théorie des êtres insensibles, ou cours complet de métaphysique, sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde*, 3 toma, Paris 1779, tom 1, str. xx.

³ Videti Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930, *La Liberté chez Descartes et la*

pažnje posvećivano Dekartovom intelektualnom krstaškom pohodu u kategorijama skeptičke krize tog vremena. Žilson je ukazivao da je Dekart pozajmljivao od Montenja i Šarona; Brunšvig [Brunschvicg, Léon] je pokazao da se neki elementi kartezijanske misli ponajbolje mogu razumeti poređenjem s gledištima u *Apologiji Rajmunda Sebonda*.⁴ No, osim studija Isidore Dampske i Guijea,⁵ ima vrlo malo literature koja se bavi odnosima Dekartove misli i misli njegovih pironističkih savremenika. Od prve pojave ove *Istorije skepticizma*, tek je nekoliko mislilaca sledilo skeptičke struje vezane uz Dekarta, među ostalima Edvard M. Kerli, Hari M. Breken, Ričard A. Votson, Hose Maja Neto i Žan-Rober Armogat.⁶

Sam je Dekart posvećivao veliku pažnju onovremenom skepticizmu; ukazivao je da je dobro upoznat s pironističkim spisima, antičkim i modernim; očigledno je razvio svoju filozofiju kao rezultat toga što je bio suočen s punim smislom *la crise*

théologie, Paris 1913; Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924, *Essais sur Descartes*, Paris 1949; Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris 1922; Robert Lenoble, *Mersenne*, uvod.

⁴ Videti Descartes, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris 1947, gde se u celom komentara navode mnogi momenti koji ukazuju da je Dekart koristio Montenja i Šarona; videti i Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne*, New York 1944; Charles Adam, *Vie de Descartes*, u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 12, str. 57, 131; J. Sirven, *Les Années d'apprentissage de Descartes, 1596–1628*, Albi 1928, 259–271.

⁵ Izydora Damska, „'Meditationes' Descartes na tie sceptycyzmu francuskiego XVII wieku“, *Kwartalnik Filozoficzny* 19 (1950), str. 1–24 (rezime na francuskom, str. 161–162); Gouhier, „Doute méthodique ou négation méthodique?“ *Etudes philosophiques* 9 (1954), str. 135–162, i *Les premières pensées de Descartes, contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris 1958.

⁶ Edward M. Curley, *Descartes Against the Sceptics*, Cambridge, Mass. 1978; Harry Bracken, *Mind and Language: Essays on Descartes and Chomsky*, Dordrecht 1984; Richard A. Watson, *Cogito, Ergo, Sum: Life of René Descartes*, Boston 2002; José Maia Neto, „Charron's *epochè* and Descartes' *cogito*: The Sceptical Base of Descartes' Refutation of Scepticism“, izloženo na konferenciji „The Return of Scepticism, from Descartes to Bayle“, Vercelli, Italy, 18–20. maj 2000.

pyrrhonienne tokom 1628. i 1629. godine, i objavio je da je njegov sistem jedina intelektualna tvrđava koja je u stanju da se odupre napadima skeptika. Teško je reći kada je i kako Dekart došao u kontakt sa skeptičkim gledištima. Ipak, čini se da je bio sasvim svestan ne samo pironističkih klasika već i skeptičke struje svog vremena i trajne opasnosti koju je ona predstavljala kako za nauku tako i za religiju. U odgovoru ocu Burdenu napisao je sledeće: „Štaviše, ne treba da pretpostavljamo da je skeptička filozofija izumrla. Ona cveta danas kao i uvek i skepticizmu pribegavaju skoro svi koji misle da su intelektualno nadareniji od drugih i koji ne nalaze ništa što bi ih zadovoljilo u običnoj filozofiji, a ne vide nikakvu drugu istinu“.⁷

Bilo je rečeno da je studiranje na La Flešu uključivalo i razmatranje toga kako bi aristotelovska filozofija mogla odgovoriti na pironističke argumente.⁸ U vreme kad je Dekart bio na La Flešu tamo je filozofiju i teologiju predavao Fransoa Veron, možda koristeći i skeptičke materijale protiv protivnika.⁹

Dekartovo traganje za znanjem odvelo ga je 1618. na put u Nizozemsku, gde je upoznao holandskog matematičara Isaka Bekmana, s kojim je radio na primeni matematike na fiziku, čime je započeo taj ključni deo nove nauke. Godine 1619. Dekart je otišao u Nemačku, gde je, navodno, bio povezan s ranim slobodnim zidarima i gde je imao svoje slavne snove iz 1619. To ga je, izgleda, vodilo novoj perspektivi koja će se kasnije pojaviti kao njegova filozofija protiv skeptika¹⁰

⁷ Descartes, *The Seventh Set of Objections with the Author's Annotations thereon, otherwise a Dissertation concerning First Philosophy*. Latinski original nalazi se na str. 548–549 Dekartovih *Œuvres*, AT, tom 7.

⁸ Lenoble, *Mersenne*, str. 192. Nikakvo svedočanstvo nije ponuđeno za ovu tvrdnju.

⁹ Videti Gilson, *Liberté chez Descartes*, str. 6–9, 13; Sirven, *Années d'apprentissage*, str. 41–45. Posle najpažljivijeg razmatranja dostupnih podataka, Sirven je zaključio da Veron nije bio predavač u La Flešu dok je Dekart onde studirao.

¹⁰ Gregor Seba smatrao je da je san trenutak kada je Dekart prevazišao skepticizam. Videti njegovo posthumno objavljeno delo *The Dream of*

Još rano u svojim filozofskim godinama, Dekart je čitao Agripu od Neteshajma i do vremena *Reči* izgleda da je bio dobro upoznat sa Montenjom i Šaronovim spisima.¹¹ Odgovarajući na primedbe [na *Meditacije*] koje je izneo Mersen, Dekart je primetio: „Davno sam video nekoliko knjiga koje su napisali akademičari i skeptici.“¹² U periodu formiranja filozofskih gledišta, 1628–1637, on je, izgleda, čitao i delo La Mota le Vajea *Dialogues d’Orasius Tubero* iz 1630. i bio veoma uznemiren tim pironističkim radom.¹³ (Zapravo, bio je bezmalo skandalizovan njime kada je kasnije i sam bio optužen da je pironičar.)

Ne samo što je Dekart bio upoznat s nekom skeptičkom literaturom već je bio i duboko svestan *la crise pyrrhonienne* kao životnog pitanja. Kao što sam pomenuo, on je ispitivao pokušaj Herberta od Čerberija da je razreši. Bio je prijatelj i Mersena i Šijona, koji su se stalno bavili problemom kako odgovoriti na skeptičke argumente. On je zasigurno mogao čitati njihove radove i nije mogao poreći da nešto zna o njihovim gledištima. Osim toga, svedočanstva iz autobiografskih delova *Reči* i Dekartovih pisama ukazuju da je oko 1628–1629. bio pogođen punom snagom skeptičkog juriša i potrebom za jednim novim i jačim odgovorom na njega. Pri tim okolnostima buđenja svesti o skeptičkoj opasnosti, kada je boravio u Parizu, Dekart je pokrenuo filozofsku revoluciju otkrićem

Descartes koje je na osnovu rukopisa sastavio i priredio Ričard A. Votson (Carbondale, Ill., 1987) za biografski materijal o Dekartu. Videti i Stephen Gaukroger, *Descartes, An Intellectual Biography*, New York 1995; Watson, *Cogito, Ergo Sum: The Life of René Descartes*, Boston 2002; John R. Cole, *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of Réne Descartes*, Urbana, Ill., 1992.

¹¹ Descartes, *Œuvres*, AT, tom 10, str. 63–65, 165; reference na Šarona i Montenja, u Gilson, *Liberté chez Descartes* i Sirven, *Années d’apprentissage*, str. 271; Maia Neto, „Charron’s époque and Descartes’ cogito“.

¹² Descartes, *Réponses de l’auteur aux secondes objections*, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 103.

¹³ Videti Pintard, „Descartes et Gassendi“, str. 120–122; videti i Dekartove komentare o „meschant livre“ u pismima Mersenu iz 1630. u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 1, str. 144–145, 148–149.

nečega „tako čvrsto[g] i tako sigurno[g] da ni najpreteranije pretpostavke skeptika nisu u stanju da je [istinu *cogito, ergo sum*] poljuljaju“.¹⁴

Nažalost, nemamo dovoljno informacija o poseti Parizu koja je proizvela takav epohalni rezultat. No, posedujemo jedan intrigantan i znakovit trag. U neko vreme, moguće krajem 1628, Dekart je bio pozvan na sastanak u kući papskog nuncija, kardinala Gvidi di Banja (kome će *libertin érudite* Gabrijel Node ubrzo postati sekretar). Veliki broj vodećih *savants* tog vremena, uključujući i Mersena, bio je tu prisutan da bi čuo govor neobičnog hemičara Šandua, stručnjaka za metale koji je pogubljen 1631. zbog krivotvorenja novca.¹⁵ Šandu je održao govor koji mora da je sadržavao sasvim tipična gledišta mnogih avangardnih ličnosti tog vremena, žigošuci sholastičku filozofiju. Njegova gledišta o tome, kako smo obavešteni, bila su ponešto nalik Bejkonovim, Mersenovim, Gasendijevim i Hobsovim.¹⁶ Ovom je prilikom „Šandu održao dobar govor u kojem je pobijao način filozofiranja koji je bio naučavan u školama. Čak je izneo i prilično običan sistem filozofije za koji je tvrdio da ga je on stvorio i koji je želeo da prikaže kao nov.“¹⁷ Ma šta da je Šandu rekao, bilo to na pironističkom ili materijalističkom tragu, njegovim gledištima skoro svi su aplaudirali, osim Dekarta. Kardinal Pjer Beril, osnivač reda oratorijanaca, zapazio je to i pitao Dekarta šta misli o govoru, „koji se publici činio tako lepim“.¹⁸

Prema izveštaju koji posedujemo, Dekart je prvo govorio u prilog Šanduovom antisholasticizmu. Potom je napao činje-

¹⁴ Descartes, *Discours de la méthode*, u *Œuvres*, AT, tom 6, str. 32. [*Reč o metodi*, IV deo, u Rene Dekart, *Rasprava o metodi, Praktična i jasna pravila*, prevod Dušan Nedeljković, Radmila Šajković, KUIZ Estetika, Valjevo, Beograd 1990, 28].

¹⁵ Videti Louis Moréri, *Le Grand Dictionnaire historique*, tom 3, Paris 1759, članak „Chandoux (N. de)“, str. 465.

¹⁶ Isto, str. 465.

¹⁷ Adrien Baillet, *Vie de M. Descartes*, Collection Grandeurs, La Table Ronde, Paris 1946, 70.

¹⁸ Isto str. 70.

nicu da su govornik i publika bili spremni da prihvate verovatnost kao merilo istine, jer ukoliko je to na delu, onda se i laži mogu uzeti kao istine. Da bi to pokazao, Dekart je naveo nekoliko primera navodno neospornih istina i nekim argumentima koji su bili još verovatniji od Šanduovih dokaza da su lažni. Potom se okrenuo onom što je navodno bila najočiglednija laž i pomoću verovatnih argumenata načinio da ona bude naoko uverljiva istina. Zaprepašćena tim svedočanstvom kako „naši duhovi postaju obmanuti verovatnoćom“, publika je pitala Dekarta postoje li „neka nepogrešiva sredstva“ da se izbegnu te poteškoća. On je odgovorio govoreći im o svojoj *methode naturelle* i pokazujući im da su njegovi principi „bolje utemeljeni, istinitiji i prirodniji od bilo kojih principa koje su sholastičari već prihvatili“.¹⁹

Na kardinala Berila, možda najvažnijeg mislioca kontrareformacije u Francuskoj, Dekartov govor ostavio je dubok utisak, pa ga je pozvao da ponovo dođe da bi dodatno diskutovali o toj temi. Dekart je došao i kardinalu rekao zašto veruje da su metode uobičajeno korišćene u filozofiji beskorisne i šta on smatra da treba umesto toga učiniti. Beril je bio veoma zadovoljan i zatražio od Dekarta da primeni svoju metodu na probleme s kojim se suočavalo čovečanstvo u svojim dnevnim stvarima.²⁰

Epizoda sa Šanduom i susret s Berilom lako su mogli biti prilika za početak Dekartovog traganja. Ima indikacija da se pre 1628–1629. on nije bavio metafizičkim pitanjima.²¹ U Pariz je

¹⁹ Videti izlaganje dato u istom delu, str. 70, i Dekartovo pismo Vilebresijeu iz 1631, u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 1, str. 213.

²⁰ Baillet, *Vie de M. Descartes*, str. 72–74. Analiza poznatih podataka o aferi Šandu i Dekartovim odnosima s kardinalom Berilom, data je u Guhier, „La Crise de la Théologie au temps de Descartes“, *Revue de théologie et de la philosophie* 4 (1954), str. 45–47.

²¹ Videti Gouhier, *Pensée religieuse de Descartes*, str. 72; J. Millet, *Histoire de Descartes avant 1637*, Paris 1867, 160; Dekartov iskaz u *Reči* (1637) kada je počeo da koristi svoju metodu i da razvija sistem, u *Œuvres*, AT, tom 6, str. 30–31 [*Reč o metodi*, treći deo, str. 27]. Ričard A. Votson sugerisao je da je

stigao kao već uspešan mladi naučnik i matematičar koji je pokazao zapanjujuće sposobnosti teorijskog mišljenja, i pri tom zapao za oko nekim prominentnim ljudima na tom polju. U Parizu je video Mersena, možda je bio i predstavljen njegovom krugu koji je uključivao sve istaknute *nouveaux pyrrhoniens* i otkrio koliko su najbolji duhovi tog vremena ili trošili svoje vreme braneci skepticizam ili su prihvatili samo verovatna i moguće neizvesna gledišta umesto traganja za apsolutnom istinom. Filozofske i naučne studije koje je imao u La Flešu, nalik novim gledištima njegovih savremenika, nisu nudile nikakvu sigurnost. Sve je bilo otvoreno za pitanja, za raspravu i samo su verovatnoće služile kao temelji za različite teorije.²² Pošto je bilo tako, susret sa Šanduom postao je mikrokosmos neprilike celog učenog sveta. Okupljeni su bili neki od najmudrijih i najučenijih ljudi tog vremena, a mogli su samo da aplaudiraju nekome ko je omalovažavao stara gledišta i nudio im verovatnoće umesto njih. Dekart je ustao da im pokaže ogromne posledice, da im da živu lekciju iz skepticizma. Ako samo verovatnoće služe kao osnova za stavove, tada se istina nikad neće otkriti, zato što se ne bi mogla razlikovati od laži. Nestao je kriterijum, merilo istine. Ono što je reformacija nameravala da postigne u religiji (prema mišljenju francuskih kontrareformatora), svodeći sva gledišta na puke nazore o kojima bi se sudilo na osnovu njihove uverljivosti, već se pojavilo u filozofiji i nauci. Kardinal Beril, koji je tragač za jasnim i izvesnim putem do religijske istine, a koji je i pronašao u svojim *Meditacijama*, mogao je ceniti i ohrabriti novog tragača za istinom koji bi postavio teoriju u mnogo čemu sličnu berilizmu u filozofiji.²³

Dekart tada napustio Pariz da bi se udaljio od kardinala Berila i svake vrste religijskog dogmatizma. Videti Votsonovu odrednicu „Descartes, Rene“ u *Enciklopediji britanika* i njegovu knjigu *Cogito, Ergo Sum*.

²² Videti Dekartov pregled različitih grana učenosti u koje su ga uputili u školi, u *Reči, Œuvres*, AT, tom 6, str. 5–10 [*Reč o metodi*, prvi deo, str. 13–15].

²³ Videti Guijeove komentare o Berilu i Dekartu u njegovom članku „Crise de la théologie“, str. 47. U članku za *Enciklopediju britaniku*, Ričard Votson tvrdi da je Dekarta prestrašio Beril i njegova religijska pravovernost,

Dekart je napustio Pariz i otišao u Holandiju da bi u osamljenosti radio na svom rešenju za *la crise pyrrhonienne*. U *Reči o metodi* kaže nam da, iako je odavno shvatio da postoje teškoće i neizvesnosti koje pritiskaju sve ljudsko znanje, on sve do tog vremena nije „počeo da istražuje[m] osnove kakve filozofije koja bi bila izvesnija od vulgarne“. Sve do tog momenta, izveštava Dekart, samo je priznao sopstveno neznanje mnogo domišljatije „nego što to obično čine ljudi koji su nešto učinili“ i „možda i time što sam iznosio razloge na osnovu kojih sumnjam u mnoge stvari koje drugi drže za izvesne“.²⁴ U traganju za istinom, povukao se u samoću u Holandiji da bi meditirao. Njegova malobrojna pisma iz tog perioda kažu nam da je radio na metafizičkoj raspravi o božanstvu. Od nauke i matematike okrenuo se teološkoj metafizici da bi pronašao neuzdrniv temelj za ljudsko znanje. Reformacija, naučna revolucija i skeptički juriš smrvili su stare temelje koji su podržavali celokupni okvir ljudskih intelektualnih postignuća. Novo doba zahtevalo je i novu osnovu za opravdanje i garantovanje onoga što se otkrilo. U tradiciji velikih srednjovekovnih duhova, Dekart je težio da obezbedi tu osnovu osiguranjem nadgradnje, ljudskog prirodnog znanja, najjačim mogućim temeljom, svemoćnim, večnim Bogom. Skeptička kriza imala se prevazići novom teologijom koja je služila starim ciljevima. Teološki mehanizam, Berilov teocentrizam kombinovan s racionalnim materijalizmom, obezbedio bi novo uporište koje bi zamenilo ono za šta se pokazalo da je mulj, blato, pa čak i živi pesak.

Ako je pribegavanje metafizičkoj teologiji trebalo da bude Dekartovo rešenje za urušavanje ljudskog znanja do nivoa verovatnoća, nazora i sumnji, sredstva za dovođenje ljudi do uvida u istinsku metafizičku i teološku prirodu stvarnosti prvo bi ih

te da je pobegao u Holandiju da bi joj umakao. Sumnjam u to, pošto je Dekart stalno iznova nastojao da njegove filozofske spise prihvate i cene i Berilovi sledbenici.

²⁴ [*Reč o metodi*, treći deo, str. 27]. Descartes, *Discours*, u *Œuvres*, AT, tom 6, str. 30. Ceo taj deo izgleda da odražava epizodu sa Šanduom.

odvela do uvažavanja „bede čoveka bez Boga“. Smetenost učenih ljudi prilikom susreta sa Šanduom verovatno je otvorila put koji je vodio metodi sumnje. Ono što se činilo nasigurnijim pokazivalo se sumnjivim. Ono što se činilo najsumnjivijim pokazivalo se izvesnim. Osnova za kompletan skepticizam pribavljena je da bi se zaprepatila publika i navela da traga za apsolutnom izvesnošću.

Autobiografski pasaž u *Reči* sugeriše da je 1628. ili 1629. Dekart počeo svoju filozofsku revoluciju, verovatno primenjujući metodu sistematične sumnje na celu građevinu ljudskog znanja da bi otkrio izvestan temelj za ono što se zna.²⁵ Metoda, kao što ću pokazati, započinje tek kao nešto više od prinudne sistematske primene Montenjovih i Šaronovih sumnji. U delima *Discours, Meditationes* i *La Recherche de la Verité*²⁶ Dekart je izložio postupak za razvijanje jedne *la crise pyrrhonienne* možda čak i s većom snagom nego što je to uradio ijedan pironičar, antički ili moderan. Dekart započinje sledećim pravilom: „[D]a nikada nijednu stvar ne usvojim kao istinitu dok

²⁵ *Isto*, str. 30–31. Odlomak ne čini odviše jasnim to kako je Dekart započeo, ali uglavnom da je to bilo kada je počeo, i da je rezultat bio da se sumnjivim smatra mnogo onoga što su filozofi uzimali za izvesno.

²⁶ Iako su Guije i Kasirer ponudili mnogo svedočanstava da je to kasno Dekartovo delo, ima nekih ukazatelja da bi moglo biti i prilično rano, možda iz tridesetih godina sedamnaestog veka. U njemu se ne pojavljuje hipoteza o zloduhu, što sugeriše da delo možda prethodi *Meditacijama*. Osim toga, izraz „Pyrrhoniens“ pojavljuje se u ovom radu, dok se u druga dva, *Discourse* i *Meditations* koristi „sceptiques“. U nekim ranim Dekartovim pismima raspravlja se o „pyrrhoniens“. Konačno, ličnosti u *La Recherche* mogle bi biti oblikovane po uzoru na delo *Dialogues La Mota le Vajea* koje je Dekart verovatno čitao tridesetih godina, na osnovu toga što imaju slična imena i ponešto slična gledišta. *La Mot le Vaje* napisao je jedan „Dialogue traitant de la philosophic Sceptique“ čije su ličnosti Eudoks i Efestion, dok je Dekart upotrebio Poliandera, Epistemona i Eudoksa. Obrađivaču pitanje mogućeg datiranja dijaloga *La Recherche* u jednoj budućoj studiji. Za Kasirerova gledišta, videti „La place de la Recherche de la verité par la lumière naturelle“ dans l’œuvre de Descartes“, *Revue philosophique de la France et de l’etranger* 127 (1939), str. 261–300; za Guijea, njegov članak „Sur la date de la Recherche de la Verité de Descartes“, *Revue d’histoire de la philosophie* 3 (1929), str. 1–24.

je očevidno nisam takvom saznao, tj. da brižljivo izbegavam pre nagljivanje i predubeđenja i sudim samo o onome što se mome duhu predstavlja tako jasno i tako razgovetno, da ne bude više prilika u kojima mogu u to posumnjati.²⁷ Potom otkriva opseg u kojim bi se prilikama mogla sumnja pojaviti. Samo je pravilo vrlo slično onome koje je ranije izneo Šaron u delu *La sagesse*.²⁸ No, primenom metode Dekart je pokazao da nivoi dvojbenostiⁱ daleko prevazilaze proste i umerene nivoe koje su prethodno bili uveli skeptici.²⁹

Prva dva nivoa iznose samo uobičajene razloge za sumnjanje. Čulne iluzije, kojima su se *nouveaux pyrrhoniens* toliko bavili, ukazuju da postoji neka osnova za dovođenje u sumnju pouzdanosti ili istinitosti našeg svakodnevnog čulnog iskustva. Drugi nivo – mogućnost da je sve naše iskustvo deo sna, dopušta nam priliku za sumnju u stvarnost svakog drugog predmeta za koji znamo, pa čak i u stvarnost samog sveta. Na oba pomenuta nivoa, dovoljni su nam uobičajeni skeptički problemi za opisivanje stanja stvari u kojem obična verovanja

²⁷ Descartes, *Discours*, u *Œuvres*, AT, tom 6, str. 18. [*Reč o metodi*, drugi deo, str. 20].

²⁸ Hose Maja Neto najdetaljnije je ispitao sličnosti i razlike između Dekartove metode sumnje i Šaronove, i u tome otišao dalje od mene. Videti njegov članak „Charron’s *époque* and Descartes’ *cogito*“.

^a Engl. *dubiety* prevodimo s *dvojbenost*, *dvojenje* zarad isticanja dijadičnosti prisutne u našim rečima *dvojba* ili *dvoumiti se* (baš kao i u latinskom *dubito* ili nemačkom *zweifeln*), ali ne i u reči *sumnja* (zato, J. Đorđević u *Latinsko-srpskom rečniku* s pravom kao prvo značenje glagola *dubito* navodi *dvoumiti [se]* a potom i *sumnjati* i *biti u neizvesnosti*; up. J. Đorđević, *Latinsko-srpski rečnik*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1997, 479; isto i M. Žepić u *Latinsko-hrvatskom rečniku*, Školska knjiga, Zagreb 1972, 120: *biti neodlučan, dvojiti, sumnjati*). *Nikad se i nipošto* ne sme smetnuti s uma da je Dekartova radikalna sumnja *uvek i dvojba* (nešto ili bivstvuje ili ne bivstvuje, sud ili jeste istinit ili nije istinit, stvar je ili od sebe ili je od drugog); sumnja kao dvojba ima svoju jasnu metafizičku funkciju s obzirom na mesto volje i suđenja u saznanju kod Dekarta.

²⁹ Videti Charron, *Traité de Sagesse*, knj. 2, pogl. 2; Sabrié, *De l’Humanisme au rationalisme*, str. 303–321; Popkin, „Charron and Descartes“, *Journal of Philosophy* 51 (1954), str. 832.

koja imamo o svakodnevnom iskustvu mogu biti problematična, pa čak i lažna. Ukoliko, dakle, primenimo pravilo, samo te dve vrste sumnje vode nas „pravo do Sokratova neznanja ili pak do nepouzdanosti pironovaca, a to je tako duboka voda da mi se čini kako se u njoj ne može naći dno“.³⁰

No, sledeći nivo, hipoteza o demonu, mnogo je delotvornija o razotkrivanju neizvesnosti svega onoga što mislimo da znamo. Ta mogućnost raskriva punu snagu skepticizma na najjači mogući način i razotkriva osnovu za sumnjanje o kakvoj se pre nije ni sanjalo.³¹ U šta možemo biti sigurni ukoliko, nekim slučajem, postoji jedan *malin génie* koji je u stanju da iskrivi ili podatke koje imamo ili sposobnosti koje imamo za procenu tih podataka? Pod znakom je pitanja svaki kriterijum, svaki test pouzdanosti onoga što znamo zato što svako merilo ili njegova primena mogu biti demonički zagađeni. Za razliku od Šijona i Herberta od Čerberija, ali i od aristotelovaca, Dekart je voljan da razmotri najradikalnije i najrazornije skeptičke mogućnosti, naime da ne samo da su naši podaci prevarni, iluzorni i obmanjujući već i da naše sposobnosti mogu grešiti čak i pod najboljim uslovima. Ukoliko je to na delu, ma koliko da smo pažljivi u ispitivanju podataka i u njihovom procenjivanju, nikada nam neće biti izvesno da nismo zavedeni na krivi put onim jednim sredstvima koje imamo za sticanje znanja. Šijon se povukao pred mogućnošću demona, odbacujući je kao blasfemiju protiv našeg tvorca. No, Dekart je uvideo da, osim ako se groznica sumnje ne poveća do tog najvišeg nivoa da bi se tek tada prevazišla, ništa ne može biti izvesno, pošto

³⁰ Descartes, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, u *Œuvres*, AT, tom. 10, str. 512. [*Istraživanje istine prirodnim svetlom uma*, u Rene Dekart, *Praktična i jasna pravila, Rasprava o metodi, Istraživanje istine*, Oktoih, Podgorica 1997, 311].

³¹ Aleksandar Koare skrenuo mi je pažnju da je taj novi Dekartov doprinos skeptičkoj argumentaciji Paskal pripisao Montanju u „Entretien de Pascal avec Saci sur Épicète et Montaigne“, u *Œuvres de Blaise Pascal*, prir. Léon Brunschvicg, Emile Boutroux, F. Gazier, *Grands Ecrivains de la France*, tom 4, Paris 1914, 43.

bi uvek postojala jedna sumnja koja bi se vukla i proganjala nas, koja bi zatrovala sve što znamo i sve načinila u nekoj meri neizvesnim.

Dekartu su bile jasne poražavajuće posledice verovanja u demonizam, tj. u skepticizam u odnosu na same naše sposobnosti. U *Reči* je izložena blaga verzija njegovog superpironizma, bez uvođenja zloduha. Puke činjenice da naša čula ponekad greše, da naš razum ponekad proizvodi paralogizme i da je sam Dekart, baš kao i svako drugi, podložan grešenju, vodile su ga odbacivanju svega što je prethodno bilo prihvaćeno kao demonstrativno istinito.³² U Prvoj meditaciji, Dekart skreće pažnju da je moguće da „se varam kad god zbrajam dva i tri ili kad brojim stranice kvadratu, ili čemu drugom, ako se što lakše može izmisliti“.³³ Mogućnost da nas neki zao delatnik neprestano vara pokreće sumnje i o najočiglednijim stvarima i o svakom merilu za evidenciju koje možemo imati. Kako su Paskal i Hjum uvideli, dostignuta je najviša tačka skeptičke sumnje.³⁴ Jednom kada je ukazano da je problematična pouzdanost naših najracionalnijih sposobnosti, čovek je iz riznice istine preobražen u kaljugu neizvesnosti i greške.³⁵ U

³² Descartes, *Discours*, u *Œuvres*, AT, tom 6, str. 32.

³³ Descartes, *Meditations I*, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 16. [Rene Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, u Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, tom 1, CKD SSO, Zagreb 1975, 201; umesto četvorina stavljeno je kvadrat. Inače, Popkin koristi francusku verziju originala; latinski tekst nalazi u 7. tomu standardnog izdanja (AT), str. 21].

³⁴ Videti Pascal, *Pensées*, no. 434; Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, odeljak 12, str. 149–150.

³⁵ Pascal, *Pensées*, no. 434, str. 184. Pokojni profesor A. G. A. Balz sugerisao mi je da mogućnost da je Bog prevaran, o kojoj se raspravlja u Četvrtoj meditaciji, pokreće čak i jednu dalekosežniju sumnju i da se samo na tom nivou naše racionalne sposobnosti ispostavljaju kao nepouzdanе. Čini mi se da se hipoteza o *malin génie* i mogućnost prevarnog Boga razlikuju u stepenu ali ne i u vrsti. Zloduh ima dovoljno moći da postigne potpuno rušenje svih merila. Prevarni Bog od situacije pravi kosmički i potpuno nepopravljiv događaj. Prva je beda čoveka bez Boga; druga je večno osujećenje čoveka ako je Bog đavo.

komentarima na tezu o *malin génie* u *Razgovoru s Burmanom*, zabeleženo je da je Dekart zapazio da je na tom mestu od čoveka napravio velikog sumnjičavca i da ga je bacio u svaki mogući problem, svaki mogući razlog za sumnju.³⁶ Snaga skepticizma mogla se prevladati tek kada je on doveden do tog ekstrema, da porodi jednu *crise pyrrhonienne*, veću nego što je ona o kojoj su *nouveaux pyrrhoniens* ikad sanjali. Osim ako nismo spremni da idemo do kraja s mogućnošću sumnjanja, ne možemo se nadati da ćemo otkriti ikakvu istinu koja ne bi bila postiziva sumnjom i neizvesnošću.

U delu *Regulae*, napisanom do 1628, očigledno pre pokušaja da razreši *la crise pyrrhonienne*, Dekart je insistirao: „jedine aritmetika i geometrija su bez ikakve senke lažnosti i neizvesnosti“ i da intuicija, nesumnjiv koncept koji ima nezamagljen i pažljiv duh, jeste najizvesnija, a dedukcija „ili izvođenje jednog iz drugog... nikad ne može biti rđavo izvršeno od razuma, makar ovaj bio i najmanje uman“³⁷. Tokom putovanja ka demonizmu, Dekart je prešao, kako je Žilson kazao, „s naučnog plana na čisto filozofski i zamenio je prostu kritiku našeg znanja jednom kritikom naših sredstava za spoznaju“.³⁸

Nije reč o tome da je Dekart odbacivao samoočiglednost našeg matematičkog ili najizvesnijeg znanja ili da je sumnjao u nju, već da je pokazivao da bi ono što nam se pojavljuje kao samoočigledno moglo biti i lažno onoliko dugo koliko smo demonički zaraženi. Prosta polazna tačka dela *Regulae*, da je u intuiranju i dedukovanju razum nepogrešiv, te da, otud, i matematika jeste nesumnjivo istinita, sada je dovedena u pitanje skepticizmom u vezi s našim moćima i skepticizmom

³⁶ Descartes, *Entretien avec Burman*, Paris 1937, 4–5, u *Œuvres*, AT, tom 5, str. 147.

³⁷ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, u *Œuvres*, AT, tom 10, str. 362–366. [*Praktična i jasna pravila*, drugo pravilo, u Rene Dekart, *Rasprava o metodi, Praktična i jasna pravila*, str. 58; u standardnom izdanju citirana mesta nalaze se na AT 10, str. 364, 365].

³⁸ Descartes, *Discours*, prir. Étienne Gilson, str. 290 za Žilsonov komentar.

u vezi s našim sposobnostima da ih koristimo. Onoliko dugo koliko bismo mogli biti žrtve neke snage ili delatnika koji nas namerno vara, ono što smatramo za najizvesnije, ono u šta nismo u stanju da sumnjamo (psihološki), zapravo može biti lažno ili dvojbeno.³⁹ Uvođenjem tog stupnja sumnje, stvarajući mogućnost jednog *malin génie*, Dekart je srušio matematički intuicionizam *Pravila* kao temelja za izvesnost. *Crise pyrrhonienne* je nametana je do svoje krajnje tačke. U sumnju su dovedeni ne samo svi nazori i sve teorije prethodnih mislilaca već i oni mladog Renea Dekarta. No, na tom putu u dubine potpunog skepticizma, Dekart će pronaći novo metafizičko i teološko opravdanje za svet ljudske racionalnosti.⁴⁰

Pre nego što razmotrimo kako metoda sumnje navodno vodi do izvesnosti a ne do potpunog uzdržavanja od suđenja, trebalo bi da ukratko pomenem moguć istorijski izvor za

³⁹ Gouhier, *Essais sur Descartes*, str. 146–148, 294–296.

⁴⁰ Posve suprotna interpretacija Dekartove sumnje i prirode kartezijskog sistema pojavljuje se u interesantnom članku Vilisa Donija [Willis Doney] „The Cartesian Circle“, *Journal of the History of Ideas* 16 (1955), str. 324–338, u kojem se tvrdi da je Dekart zadržao gledišta iz *Pravila*, da nikad nije video nužnost metafizičkog opravdanja upotrebe razuma i da je najviši nivo sumnje, čak i u *Meditacijama*, pokrenut s obzirom na pouzdanost sećanja a ne s obzirom na istinitost jasnih i razgovetnih ideja. Doni nudi radikalno različito tumačenje mnogih tekstova koje sam citirao. Ne mislim da se može ponuditi konačno opravdanje za jednu interpretaciju pre nego za drugu, ali moraju se ispitati ključna mesta o kojima je reč i mora se odlučiti čije je čitanje više u saglasnosti s opštom interpretacijom prirode i strukture Dekartove filozofije. Moja gledišta očigledno su obojena smeštanjem iskazivanja Dekartovih gledišta u kontekst tipa skeptičkih i kontrasketičkih argumenta koji su tada kružili. Sve u svemu, verujem da je moja interpretacija radikalne prirode Dekartovog skepticizma Prve meditacije u saglasnosti s analizama Žilsona, Guijea, Koarea i drugih koji su tokom nekoliko decenija tvrdili primarnost metafizičkih i teoloških razmatranja u Dekartovoj filozofiji. (To ne znači sugestiju da verujem da bi se ijedan od tih autora saglasio s mojom procenom vrednosti Dekartovog odgovora na skepticizam.) Kako je ukazivano u citatima iz prethodnih napomena, ti autoriteti smatraju da razvitak radikalnog skepticizma s obzirom na razum u *Reči* i *Meditacijama* ide dalje od gledišta iznetih u *Pravilima* i da to zahteva radikalno različito utemeljenje za izvesnost ljudskog razuma od onoga koje je bilo ranije ponuđeno.

hipotezu o zloduhi i to zašto je ta vrsta skepticizma u odnosu na naše sposobnosti mogla uticati kao snažna i ozbiljna ideja tog vremena. Jedan od najvećih događaja tridesetih godina sedamnaestog veka bilo je suđenje svešteniku Grandjeu u Ludenu, optuženom za pravu poplavu ugovora s đavolima. Slučaj i svedočanstva koja su izložena na Grandjeovom suđenju 1634. izazvali su veliko interesovanje za demoničko, kao i za merila svedočanstva na osnovu kojih se o tome može suditi. Neki problemi koji lako mogu pasti na pamet kada se razmatra pitanje da li je Grandje imao moć da zarazi druge đavolima bili su, ako je imao takvu moć, 1) da li bi ikad mogao biti uhvaćen, pošto se, navodno, njegova snaga može ispoljavati nad svakim ko pokušava da zaustavi njegove opake aktivnosti i 2) može li biti navedeno ma i jedno pouzdano svedočanstvo njegovih žrtava protiv njega, budući da on, navodno, može na njih uticati i može ih varati. Da bi se procenilo svedočanstvo koje su protiv Grandjea izneli članovi zajednice, Sorbona se morala pozabaviti zakučastim problemom da li svedočanstvo dato pod zakletvom đavolima (to jest, onih koje je Grandje navodno pripustio u svoje žrtve) može biti istinito. U svetlu pitanja o pouzdanosti svedočanstva, Dekart je mogao videti da ako bi mogao postojati demonski delatnik u svetu, nezavisno od Grandjeovog slučaja, to bi impliciralo ozbiljan temelj za skepticizam. Ako se cela stvar razmotri na opštijem nivou ljudskog umovanja uopšte, a ne na pojedinačnom nivou članova opštine u Ludenu, izranja zapanjujuća mogućnost, naime da, znali mi to ili ne, možemo biti žrtve demonizma i ne biti sposobni da kažemo da smo žrtve, a sve usled sistematske obmane koju uzrokuje demonski delatnik. Detaljnije istraživanje o temama o kojima se raspravljalo među učenim svetom povodom suđenja u Ludenu moglo bi baciti dodatnu svetlost na izvor i značaj istovremenog Dekartovog velikog doprinosa skeptičkoj argumentaciji.⁴¹

⁴¹ O suđenju u Ludenu, videti Aldous Huxley, *The Devils of Loudun*, New York 1952; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. „Grandier“;

No, vratimo se Dekartovoj metodi sumnje: na koji se način, osim u domišljatosti, ona razlikuje od uobičajenog skeptičkog argumentisanja Šarona, La Mota le Vajea i drugih? Tipovi sumnji koje su ponuđene u sistematskijem izlaganju pironizma korak po korak ukazuju na problematičnost različitih verovanja, nazora i gledišta koje imamo. Svaki takav ukazatelj, prema klasičnoj skeptičkoj teoriji, treba da bude praćen uzdržavanjem od suđenja o istini i lažnosti o onome što se razmatra. Iskazi pironističkog stanovišta Montenja, Šarona i njihovih sledbenika predlažu jaču reakciju, da duh odbaci gledišta i nazore ukoliko su i u najmanjoj meri sumnjivi, sve dok to odbacivanje, malo-pomalo, ne dovede do toga da duh postane jedna *carte blanche*. U svom izvanrednom i važnom članku o metodi sumnje, Guije taj proces pražnjenja duha pretvara u jedan drugačiji i ključni metodski element kod Dekarta, u metodu negacije za koju Guije tvrdi da odvajja kartezijsko kretanje sumnje od njenog kretanja kod skeptika i vodi do konačnog pokoravanja skepticizma posredstvom uvida *cogito, ergo sum*. Prema Guijeu, intenzivirajući metodu sumnjanja do tog stupnja da sve što je i u najmanjoj meri podložno problematizaciji biva posmatrano kao da je lažno, Dekart je bio u stanju da razvije sredstva za razdvajanje prividno evidentnog i izvesnog od istinski evidentnog i izvesnog. Time što je svoj test napravio tako strogim, menjajući uobičajenu skeptičku sumnju u potpunu negaciju, Dekart je postavio scenu za jedinstvenu i nadmoćnu snagu uvida *cogito*, tako da nikakav akt volje neće biti u stanju odupreti se priznavanju njegove izvesnosti. Samo prisiljavanjem na sumnju i poricanjem u

Mersenne, *Correspondance*, tom 1, str. 192, 198, 230; pismo Ismaela Bujara Gasendiju od 7. septembra 1634, koje je objavio P. Tamizey de Larroque u *Cabinet historique*, ser. 2, tom 3 (1897), str. 1–14. Videti i Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris 1970. Interesantno je zapaziti da je u delu *Elements de la logique* Fransoa Pjera di Mulena, iz 1625, na stranici 12 naveden primer iskaza: „Bog nije lažov“. Za dodatnu analizu Dekartovog problema zloduha, videti Harry Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis 1970.

najvećoj mogućoj meri može se uvažiti nesumnjivi karakter uvida *cogito*.⁴²

Baš kao i metoda sumnje, i negativna metoda pojavljuje se u nekoj meri, iako ne sa istom pokretačkom snagom, u procesu duhovne eliminacije kod nekih *nouveaux pyrrhoniens*. No, kako je Dekart video, možda najključnija razlika između procedure skeptika i njegove procedure leži u cilju za koji se metoda koristi i u rezultatima koji treba da budu njome stečeni. Za Dekarta, skeptici sumnjaju samo zbog izopačenosti. Oni su ljudi „koji sumnjaju samo radi toga da bi sumnjali i prave se da ostaju uvek neodlučni“,⁴³ koji „su sami iz svoje metode filosofiranja izvukli tako malo koristi da su čitavog života grešili, ne uspevajući da se oslobode sumnji koje su uveli u filosofiju“.⁴⁴ Njihovu tvrdnju da će se postizanjem potpune sumnje i duhovne ispražnjenosti pripremiti za primanje istine objavom Dekart, očigledno, nije uzeo ozbiljno. Onoliko koliko je mogao da vidi, oni nisu ništa postigli samo zato što su svesno želeli da ostanu u potpunoj neizvesnosti. No, iako pironičari nisu našli ništa sigurno kao rezultat svoje sumnje, to ne znači da oni to ne bi mogli učiniti.⁴⁵ Ako se sumnja da bi se postigla izvesnost, tada iz skeptičke metode može proizaći nešto od monumentalne važnosti. Kako je to sažeo karteziijanac iz osamnaestog veka, „skeptik i pironičar sumnja u sve; zato budalasto želi da zatvori oči za svu svetlost“, ali sumnjati

⁴² Videti Gouhier, „Doute méthodique ou négation méthodique?“ *Etudes Philosophiques*, tom 9, str. 135–162. Interesantno je da, komentarišući Prvu meditaciju, Gasendi nije mogao da vidi zašto je Dekart smatrao nužnim da tvrdi da je sve lažno i da smišlja mogućnost da bi Bog mogao biti varalica ili da bi zloduh mogao da bude tako razularen umesto da je naprosto ukazao na to koje su stvari neizvesne. Videti Gassendi, *Objectiones Quintae*, u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 256–257.

⁴³ Descartes, *Discours*, u *Œuvres*, AT, tom 6, str. 29. [Reč o metodi, treći deo, str. 26].

⁴⁴ Descartes, *La recherche de la vérité*, u *Œuvres*, AT, tom. 10, str. 519–520. [Istraživanje istine, str. 321].

⁴⁵ Descartes, pismo ***, mart 1638, u *Œuvres*, AT, tom 2, str. 38.

kako je to Dekart činio „ne znači biti pironičar, već biti filozof. To nije zarad remećenja ljudske izvesnosti, već zarad njenog osnaživanja“.⁴⁶

Nouveaux pyrrhoniens mogli bi insistirati da su bili pogrešno tumačeni, pošto je i njihov cilj bio da pronađu izvesno znanje. No, oni su se nadali da će ga čudom naći, da će im ga Bog iznenada isporučiti. Dekart je, s druge strane, očekivao da utvrdi koje su to temeljne i nesumnjive istine, temelji ljudskog saznanja, unutar duha zakopane ili skrivene pod krhotinama preduverenja i mnjenja. On je očekivao da će pronaći te istine pomoću samog procesa sumnjanja, a ne uvođenjem jednog *deus ex machina* posle sumnjanja. Skeptici nisu verovali da posedujemo ikakve istine, dok je Dekart bio uveren da ih posedujemo, ali da nismo u stanju da ih vidimo. Sumnjanjem i negiranjem, ta mnjenja i verovanja koja nas u ovom času čine slepima mogu biti uklonjena tako da istina može zasjati svojom punom snagom.

Ono što će proizvesti taj trenutak otkrića, to prepoznavanje stvarno izvesne istine, za Dekarta jeste skeptička metoda primenjena na odgovarajući i revnosan način. Prvi stupanj sumnjanja porodiće jednu *crise pyrrhoniene*. Različiti nivoi sumnje u Prvoj meditaciji oslobodiće nas svih lažnih ili problematičnih gledišta i ostaviti nas u stanju potpune neizvesnosti u vezi sa svime, u „izgubljenom skepticizmu“. No, baš u tom najmračnijem trenutku, a zbog toga što smo uronjeni u tu „kalljugu neizvesnosti“, rešenje je nađeno u uvidu *cogito, ergo sum*, a skepticizam je potpuno poražen. U *Reči*, Dekart kaže:

[O]dlučio sam da se pravim kao da sve ono što je nekada ušlo u moj duh nije istinitije od iluzija mojih snova. Ali odmah iza toga zapazio sam da, dok sam tako navalice mislio, da je sve lažno, nužno je trebalo da ja, koji sam to mislio, budem nešto; i primećujući da je istina: mislim, dakle jesam, tako čvrsta i tako sigurna, da ni najpreteranije pretpostavke skeptika nisu u stanju da je

⁴⁶ Para du Phanjas, *Théorie des etres insensibles*, str. 209.

poljuljaju, zaključio sam da je mogu bez i najmanje skrupule usvojiti za prvi princip filozofije koju sam tražio.⁴⁷

Sam proces sprovođenja sumnjanja sve do njegovog najdaljeg ekstrema obezbeđuje rušenje potpunog skepticizma; otud, pironički napad postaje žrtva samog sebe. Metoda koja je trebalo da ukloni sva ispoljavanja bolesti dogmatizma okončava se u uklanjanju i sebe same, otkrićem jedne neuzdrmvive istine koju ni u najmanjoj meri ne može učiniti sumnjivom nikakva skeptička domišljatost.

Uvid *cogito, ergo sum* ne funkcioniše, kao što su neki kritičari tvrdili, kao zaključak jednog silogizma (kao što je to za Šijona)⁴⁸ već kao zaključak sumnje. Upravo guranjem skepticizma do njegove granice suočavamo se sa istinom u koju se ne može sumnjati ni na jedan zamislivi način. Proces sumnjanja prisiljava da se prepozna svest o sebi samom, prisiljava da se vidi da onaj koji je sumnjajući ili misleći u egzistenciji. To otkriće istinskog znanja nije čudesno, nije specijalni akt božanske milosti. Umesto toga, metoda sumnje jeste uzrok, a ne povod za sticanje saznanja. Njegova istina, kako ću pokazati, rezultat je božanske intervencije, ne iznenadne nove intervencije već jednog doslednog, stalnog akta milosti koji održava naš duh s njegovim urođenim idejama i sa njegovom prirodnom svetlošću koja nas primorava da prihvatimo kao istinito ono u šta nismo u stanju da sumnjamo. Otud, metoda sumnje prirodno vodi uvidu *cogito*, a ne natprirodnoj istini, kako su to tvrdili *nouveaux pyrthonniens*.

⁴⁷ Descartes, *Discours*, u *Œuvres*, AT, tom 6, str. 32. [Reč o metodi, četvrti deo, str. 29].

⁴⁸ Videti Descartes, *Réponses de l'auteur aux secondes objections*, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 110–111. Čini se da je ovo mesto najsnažniji argument u prilog Donijevoj interpretaciji da je Dekart tvrdio da nije zahtevano saznanje egzistencije Boga da bi se s izvesnošću znale neke istine. Ceo primer koji je ponuđen jeste *cogito, ergo sum*, za koji Dekart insistira da nije zaključak silogizma s velikom premisom „sve što misli jeste ili egzistira“. Uvid *cogito* je znan po sebi samom, pomoću „prostog akta duhovnog sagledavanja“ [tj. intuicije].

Otkriće jedne apsolutno izvesne istine, *cogito, ergo sum*, može srušiti skeptičko držanje da je sve neizvesno, ali, istovremeno, jedna istina ne čini sistem saznanja o stvarnosti. Da bi se otkrilo ili opravdalo saznanje o prirodi stvari, potrebno je izgraditi seriju mostova kada je iskustvo suočavanja s uvidom *cogito* obezbedilo čvrstu i stabilnu polazišnu tačku. No, istina koja je proizvedena metodom sumnje nije premisa iz koje slede sve ostale istine. Ona je, umesto toga, osnova za racionalni diskurs koji čini mogućim da se prepoznaju ostale istine. Iskustvo uvida *cogito, ergo sum* okreće unutarnju svetlost tako da smo u stanju da vidimo koji su drugi stavovi istiniti. Bez dramatičnog preokretanja sumnje koje se javlja u otkriću uvida *cogito*, ne bismo bili u stanju da kažemo da su iskazi kao što je „ $2+3=5$ ” zaista istiniti, zato što bismo i dalje mogli da ih dovodimo u pitanje. Ono što, zapravo, uvid *cogito* postiže proizvođenjem prosvetljenja jeste da, takođe, otkriva i dugo traženo merilo ili kriterijum istine, te otud, i sposobnost da se prepoznaju ostale istine, što nam, nadalje, omogućava da izgradimo sistem istinitog znanja o stvarnosti. (U vezi s tim što u Dekartovom formalnom izlaganju teorije, pridodatom njegovim odgovorima na drugi skup primedaba na *Meditacije*, interesantno je da uvid *cogito, ergo sum* nije pomenut kao premisa, aksiom ili postulat [tj. zahtev] već da je metoda sumnje navedena kao duhovni proces koji će učiniti mogućim da kažemo da su aksiomi i postulati istiniti.)⁴⁹

Ispitivanjem jedne istine pronađen je kriterijum istine. Kako je Dekart kazao o sistemu Herberta od Čerberija, samo ukoliko se zna istina, moguće je nastaviti konstruisanje teorije istine. Uvereni smo u istinitost jednog primera s kojim smo upoznati isključivo zato što je ona jasna i razgovetna.

⁴⁹ Descartes, „Raisons qui provvent l’existence de Dieu & la distinction qui est entre l’esprit & le corps humain, disposées d’une facon geometrique” u *Reponses de l’auteur aux secondes objections*, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 124–132, pos. str. 125–127.

Zaista u toj prvoj spoznaji nema ničeg drugog osim jasna i odjelita zahvaćanja (*perceptio*) onoga što potvrđujem; to uistinu ne bi bilo dostatno da me uvjeri u istinu o stvari, kad bi se uopće moglo dogoditi, da bude lažno nešto što sam shvatio tako jasno i odjelito; stoga mi se čini da se može postaviti kao opšte pravilo: istinito je sve ono što zahvaćam veoma jasno i odjelito.⁵⁰

U *Principima* su objašnjena ta svojstva jasnosti i razgovetnosti; jasno je ono što je izloženo pred pažljiv duh i što mu je očigledno, ono što upravlja našom duhovnom pažnjom, a razgovetnost je jasnost kojom se ta svest razlikuje od svih drugih.⁵¹ *Cogito, ergo sum* nas tako žestoko udara svojom jasnošću i razgovetnošću da u taj uvid ne možemo sumnjati. Ako nešto može biti jasno i razgovetno a ipak lažno, mogli bismo se varati čak i uvidom *cogito*, ali to nije na delu, kako nam iskustvo o njemu otkriva.

S kriterijumom istine možemo otkriti premise metafizičkog sistema istinitog znanja, što nam, nadalje, daje temelj za fizički sistem istinitog znanja. Metafizički sistem snabdeće nas opravdanjem ili garancijom kriterijuma. Ne samo što smo sazdana tako da sve što otkrijemo kao jasno i razgovetno prihvatamo kao istinito već se može i pokazati da u stvarnosti sve što je jasno i razgovetno jeste i istinito. Dakle, prvi korak u svemu ovome jeste postaviti jasne i razgovetne principe koji nam dopuštaju da zaključujemo s naših razumskih istina na istine o stvarnosti. Aksioma da objektivna stvarnost naših ideja zahteva jedan uzrok u kojem je ista ta stvarnost sadržana ne objektivno već formalno ili eminentno⁵² obezbeđuje nam prvi ključni most od istina u duhu do istina o nečemu onkraj naših ideja, prvi most

⁵⁰ Descartes, *Meditations*, 3, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 27 [*Meditacije*, Treća meditacija, str. 209; latinski original, na osnovu koga je rađen i naš prevod, nalazi se u 7. tomu standardnog izdanja, str. 35].

⁵¹ Descartes, *Les principes de la philosophie*, u *Œuvres*, AT, tom 9A, paragraf 45, str. 44.

⁵² Descartes, *Meditations*, 3, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 32–33, i *Reponses de l'auteur aux secondes objections*, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 128.

od subjektivne svesnosti o jednoj istini o našim idejama do saznanja stvarnosti. Podrška koja je ponuđena za taj početni korak u rekonstrukciji istinitog znanja i ova sahrana skepticizma sastoji se od toga 1) da je taj korak jasan i razgovetan i 2) da taj aksiom jeste nužan ukoliko treba da budemo u stanju da spoznamo išta više od sveta naših ideja.⁵³

Pošto je obezbeđen, prelaz koji vodi od ideja do stvarnosti potom je upotrebljen kao sredstvo za postavljanje egzistencije i prirode Boga. Ideja Boga zahteva da njen uzrok poseduje bar ista svojstva formalno ili eminentno koja ona sadrži objektivno, to jest, uzrok kao nezavisan stvarni predmet ima bar iste suštastvene karakteristike koje ima i ideja objektivno. Otud, savršenstva u našoj ideji Boga moraju, takođe, biti i savršenstva Boga.⁵⁴ Teocentrična vizija kardinala Berila preobražena je od ideje do predmeta, zajedno sa istinom koja u potpunosti zavisi od svemoćnog božanstva koje mora egzistirati kao uzrok ideje samog sebe koju posedujemo na jasan i razgovetan način.

Od uvida *cogito, ergo sum* do kriterijuma istine, preko povezujuće veze između ideja naših duhova i objektivne stvarnosti, i konačno, do Boga, Dekart je stvorio jednu strukturu koja će u temelju podržati naše saznanje prirode, ali samo posle pojačavanja naše unutarne izvesnosti, njenim pridruživanjem božanskoj volji. Od svemogućeg božanstva mora se načiniti konačna osnova za garantovanje naše izvesnosti. Ukoliko smo, kao što na to ukazuje gradnja mostova, sigurni u vezi s različitim stvarima zato što su one jasne i razgovetne, to jest zato što ne možemo sumnjati u njih ma koliko se trudili, kada smo prosvetljeni uvidom *cogito* i kada nas ta unutarnja

⁵³ Descartes, *Reponses de l'auteur aux secondes objections*, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 127 (gde Dekart tvrdi da bi se posle primene njegove metode bilo u stanju videti da njegovi aksiomi jesu „istinski i nepromenljivi“) i 128 (gde je aksiomi 5 branjeni tako što se kaže: „Moramo primetiti da je prihvatanje ove aksioma veoma nužno s tog razloga što moramo objasniti naše znanje svih stvari, i čulnih i nečulnih predmeta“).

⁵⁴ Descartes, *Meditations*, 3, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 33–36, *Reponses de l'auteur aux secondes objections*, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 129 (postavka 11).

izvesnost o idejama uverava da mora postojati objektivni Bog od kojeg potpuno zavisimo u svom bivstvovanju i saznanju, tada to da li je naša unutarnja izvesnost opravdana objektivno (to jest, s referencom na spoljni svet) zavisi od Boga, a ne od nas samih.

Taj niz spoznaja vodi višem skepticizmu, jednom superpironizmu koji mora biti srušen na nebu, a ne u duhu čoveka. Možda je demonizam koji je u Prvoj meditaciji uništio našu veru u razum jedan aspekt božanskog sveta! Možda Bog hoće da verujemo, zapravo nas prisiljava da verujemo u sve vrste stvari koje su neistinite! Možda je Bog varalica, demon! Put od potpune sumnje preko *cogito, ergo sum* do objektivne stvarnosti ideja mogao bi biti konačno zatvaranje klopke što nas odseca od sveg saznanja osim o našoj vlastitoj egzistenciji i zauvek nas ostavlja na milost i nemilost svemogućem zloduhu koji traži da grešimo uvek i na svakom mestu. Ta užasavajuća mogućnost koja bi mogla preobraziti kartezijanski san o racionalnom raju na zemlji u kafkijanski pakao u kojem bi svi naši pokušaji da otkrijemo istinito znanje stvarnosti bili demonski frustrirajući, zahteva kosmički egzorcizam, jedno „penjanje na nebesa“⁵⁵.

Dekart otklanja mogućnost da božanstvo poseduje demonске osobine naglašavajući karakter *naše* ideje Boga. Ukoliko ideja Boga ne može uključivati demoničke elemente, tada ono što je jasno i razgovetno u vezi s tom idejom mora biti i istinito o njenom objektu. „[S]poznajem kako je nemoguće

⁵⁵ [*harrowing of heaven*; reč je o parafrazi izraza „silazak u pakao“ (*harrowing of Hell*) koji se koristi za opis silaska Hrista u pakao između raspeća i vaskrsenja, ali se odnosi i na celo kasnije razvijeno učenje po kojem je Hristos tada oslobodio zatočenike pakla.] U odgovoru na primedbe koje je sakupio Mersen, Dekart kaže da posle dokaza za božju egzistenciju i uviđanja da od Boga potpuno zavisimo, jedini način na koji možemo baciti sumnju na ideje koje jasno i razgovetno poimamo jeste da pretpostavimo da bi Bog mogao biti varalica. Ako je to ozbiljna mogućnost tada se ne možemo osloniti ni na naše sposobnosti ni na jasne i razgovetne ideje. Videti *Reponses de l'auteur aux secondes objections*, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 113.

da on mene obmane; jer u svakoj obmani ili prijevari otkriva se neko nesavršenstvo; i koliko god se moglo činiti kako je obmanjivanje znak oštroumlja ili moći, nema nikakve sumnje da htjeti obmanuti svjedoči ili o zloći ili o slabosti, te stoga u Bogu nema obmane”.⁵⁶ Dekart nije razmotrio mogućnost da ga je zloduh, a ne Bog, snabdeo idejom Boga i prisilio da dođe do antidemoničkih zaključaka o moralnoj prirodi božanstva. No, s tom koncepcijom Boga, zasnovanom na jasnoj i razgovetnoj ideji o njemu, Dekart je sada spreman da trijumfalno umaršira u svoju obećanu zemlju, novi svet dogmatizma u kojem bi znanje istine i stvarnosti moglo biti potpuno obezbeđeno, pošto „sad mi se čini da nazirem onaj put kojim će se doći do istog motrenja istinskoga Boga... do spoznaje o ostalim stvarima”.⁵⁷

Prema tome, pošto Bog ne može biti prevaran i pošto je on moj tvorac, a ja sam stvoren sa sposobnošću za suđenje da sve što je jasno i razgovetno pojmljeno jeste i istinito, onda je moja sposobnost suđenja garantovana. Moram da verujem ne samo u to da sve što jasno i razgovetno percipiram jeste istinito već i u to da, takođe, milošću božjom u njegovoj dobroti, i jeste zaista istinito. S tom monumentalnom uverenošću Dekart sada može raspršiti sumnje Prve meditacije o racionalnom saznanju. Demon je isteran s neba i sa zemlje, te nema više pitanja o istinama matematike. Jednom kada je kriterijum jasnih i razgovetnih ideja utemeljen na božjoj garantovanoj čestitosti, nestale su početne sumnje, početni pironizam, jer se sada može reći šta je istina, šta konstituiše evidentnost... Od sada, sve je uglavnom sigurno i lako. Matematičke istine su jasne i razgovetne. Prisiljeni smo da u njih verujemo i time smo osigurani pošto Bog nije varalica. Odnos između tih istina o prirodi može, takođe, biti otkriven našim poverenjem u Boga. Možemo biti sigurni da postoji fizički svet na koji se

⁵⁶ Descartes, *Meditations*, 4, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 42–43 [*Meditacije*, Četvrta meditacija, str. 220; latinski tekst, AT, 7, 53].

⁵⁷ *Isto*, str. 42. [isto].

primenjuju istine o čistoj protežnosti, pošto Bog ne bi načinio da verujemo u to osim ako, uistinu ne bi postojao jedan svet onkraj dometa naših ideja.⁵⁸

Ateista nije u stanju da poseduje takvu garanciju o objektivnoj istini svojih jasnih i razgovetnih ideja zato što za njega nema Boga koji bi garantovao za ono što on misli da zna. Odgovarajući na Mersenovu tvrdnju da i ateista može jasno i razgovetno znati matematičke istine, Dekart izjavljuje:

Činjenica da ateista može „jasno biti svestan da tri ugla trougla jesu jednaka dvama pravim“ jeste nešto što ja ne sporim. No, tvrdim da ta njegova svest nije istinsko znanje (*scientia*) pošto se čini da nijednom aktu svesti za koji se može izpostaviti da je dvojbena ne priliči da bude nazvan znanjem. Pošto pretpostavljamo da je on ateista, ne može mu biti izvesno da nije obmanut u vezi sa stvarima koje mu izgledaju veoma evidentne kako sam već dovoljno objasnio. Iako se možda ne pojavljuje u njemu, ta se sumnja, ipak, može javiti ako neko drugi pokrene to ili ako on sam ispita stvar. On nikad neće biti slobodan od te sumnje osim ako ne prizna da Bog egzistira.⁵⁹

Prema tome, bez obzira na to kojih istina može biti svestan, ateista nikad ne može imati potpunu izvesnost da su one istinite, pošto nikad ne može isključiti mogućnost da je obmanut ma koliko mogao biti siguran. Ne može se naći nikakva sekularna garancija ili osnova za izvesnost. U sekularnom svetu uvek je tu proganjajuća mogućnost demoničke prevare ili samoobmane, čak i u vezi s najočitijim stvarima. Prema tome, u svetu bez Boga svaka „istina“ i dalje može biti razmatrana kao sumnjiva (po tome što može biti lažna) i nikakva „istinska nauka“ ne može biti otkrivena. Samo Bog može razvejati sve sumnje ako on sam nije obmanjivač, i otud, samo Bog može garantovati da su istine koje poznajemo u

⁵⁸ Videti Petu i Šestu meditaciju, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 42–56.

⁵⁹ Descartes, *Reponses de l'auteur aux secondes objections*, u *Œuvres*, AT, tom 9, str. 111 [latinski tekst AT, 7, 141].

matematici i fizici išta više od toga da nam izgledaju kao istinite u našem duhu.⁶⁰

I tako, sve u svemu, Dekart veruje da je u stanju da, počev od najvećih dubina Prve meditacije, do kraja obori skepticizam, marširajući od potpune sumnje do potpune uverenosti. Ta zapanjajuća promena stanja bila je moguća samo zato što je pironizam uziman dovoljno ozbiljno. U sumnjanju koje je išlo do granica ljudskih sposobnosti, snaga uvida *cogito* mogla se pojaviti kao plimni talas koji će progutati *la crise pyrrhonienne* i koji je sobom odneo novu prosvetljenu ličnost u područja čvrste, neuzdrumive istine. Svaki korak na putu do apsolutne istine posle *cogito* osnažio je bekstvo od skepticizma, a već pređene korake načinio još sigurnijim. Kriterijum je vodio do Boga, Bog do potpune garancije, a potpuna garancija do znanja o mehaničkom univerzumu. Jedino prolaskom dolinom potpune sumnje mogao se doseći mir i sigurnost sveta viđenog kao jedna teodiceja, naše ideje i naše istine viđene kao rezultat božanskog *fiat*, zauvek garantovane našim uvidom da nas svemogućí Bog ne može varati. Kada je putovanje duha do Boga bilo završeno, Dekart je bez ustezanja u *Principima* mogao da napiše i sledeće:

Nikada se ne varamo, kada prihvaćamo samo ono, što spoznajemo jasno i razgovijetno.

Sigurno je pak, da nikada ne bismo prihvatili laž kao istinu, kad bismo odobravali samo ono što poznajemo jasno i razgovijetno.

⁶⁰ Doni nudi sasvim drugačiju interpretaciju odlomka o ateističkom matematičaru u članku „Cartesian Circle“, str. 338. On kaže da Dekart smatra da ateista može imati izvesno znanje o pojedinačnim istinama ili doći do prostih demonstracija ali da „nikad ne može biti siguran da nije prevaren u stvarima koje mu izgledaju najočiglednije“. Prema tome, ateista ne može biti siguran čak ni kada je reč o pojedinačnoj istini i prosto dedukciji, pošto zloduh nije isteran iz njegovog univerzuma. Ateista zna da tri ugla u trouglu jesu jednaka dvama pravim uglovima u smislu koji je sasvim različit od onog religioznog matematičara za koga je to istinsko znanje. Ateista može znati to u istom smislu u kojem obični ljudi znaju da je sneg beo. Oni misle da je tako, oni veruju u to, ali to još može biti lažno.

Kažem *sigurno*, jer, kako bog nije varljiv, sposobnost spoznaje, koju nam je on dao, ne može ići za lažju, kao što to ne može ni sposobnost odobravanja, ukoliko se proteže samo na ono što se jasno spoznaje. Sve kad se to ničim ne bi dalo dokazati, tako je to od prirode usađeno u svačiju dušu, da, kad god nešto spoznajemo jasno, sami od sebe to odobravamo i nikako ne možemo sumnjati u istinitost toga.⁶¹

On je mogao reći studentu Burmanu da niko ne bi bio skeptik da je pažljivo posmatrao naše urođene ideje, zato što bi mu bilo nemoguće sumnjati u njih.⁶²

Dramatični odgovor na *la crise pyrrhonienne* suočio se s problemom koji je postavila reformacija na svom najdubljem nivou i, praktično, ponudio reformatorski odgovor na nivou racionalnog, a ne religijskog saznanja. Izazov Lutera i Kalvina pokrenuo je traganje za garancijom izvesnosti osnovnih verovanja i principa. Reformatori i njihovi protivnici mogli su da pokažu da gledišta onih drugih nemaju odbranljivo utemeljenje i da mogu biti zaražena skeptičkim poteškoćama. Proširenje tog tipa problema na prirodno saznanje otkrilo je da je ista vrsta skeptičke krize postojala i u toj oblasti. Svako filozofsko utemeljenje može biti dovedeno u pitanje – temelj koji se traži za temelj i tako dalje.

Kao odbranu svojih uverenja, reformatori, posebno kalvinisti, ponudili su tvrdnju da bi pomoću „la voie d'examen“ bilo moguće otkriti religijsku istinu, istinitu veru koja bi otkrila sopstveni kriterijum, merilo vere, koje bi, nadalje, otkrilo svoj izvor i garanciju – Boga. Dvostruko je prosvetljenje sadržano u otkriću religijske istine: na jednoj strani, reč je o prosvetljenosti istinom, a na drugoj, o božanskoj milosti koja se sada može prepoznati kao istina. Prosvetljenje, unutarnja svetlost,

⁶¹ Descartes, *Principles*, u *Œuvres*, AT, tom 9, deo 1, paragraf. 43, str. 43. [*Principi filozofije* I 43, u Rene Descartes, *Riječ o metodi, Osnovi filozofije*, Matica hrvatska, Zagreb 1951, 81; latinski tekst AT 8A, 21].

⁶² Descartes, *Entretien avec Burman*, str. 4–5, u *Œuvres*, AT, tom 5, str. 146.

obezbedilo je potpunu sigurnost, uverenost ili subjektivnu izvesnost. Na osnovu toga tvrdilo se da jedino iskustvo te nadmoćne sigurnosti uverava da ono u vezi s čime se osećamo toliko sigurni jeste i objektivno istinito, tj. da korespondira sa stvarnim stanjem stvari u svetu.⁶³ Znamo da smo pronašli istinitu veru i znamo to zato što je vera odmerena prema merilu vere, prema Svetom pismu, za koje se zna da je merilo vere zato što je reč božja koja nas je učinila sposobnim da prepoznamo i razumemo. Osnova, neupitni početak, jeste subjektivna izvesnost ili totalna uverenost u religijsku istinu. Da bi se garantovalo da ta potpuna sigurnost nije tek lično osećanje ili ludilo, mora se pokazati da ono u šta smo sigurni jeste i objektivno istina, a ne samo nešto u šta se subjektivno veruje da je istina. Otud, potraga jeste potraga za „udicama“ na koje će se zakačiti ta subjektivna izvesnost tako da se od internog individualnog iskustva može preobraziti u objektivnu osobinu sveta. Nekako, lična sigurnost da je pronađena istinska vera koja može biti proverena istinitim merilom (o kojem posedujemo subjektivnu izvesnost) koje dolazi od Boga, preobražena je od nečijeg neupitnog nazora ili verovanja u objektivnu istinu pomoću subjektivnog iskustva prosvetljenja istine i njenog izvora. Religijsko iskustvo i uverava u neke religijske istine i verifikuje te istine, tako da one jesu i ono u šta se potpuno veruje i ono što jeste istina. Isti događaj u kojem se zadobija sigurnost nekako transcendirira sebe samog i objavljuje Boga, izvor samog događaja koji, potom, garantuje da religijske istine, sadržaj tog događaja, nisu samo lična verovanja već i istine koje je on ustanovio.

U Dekartovom odgovoru na skepticizam nalazi se ista vrsta reformacijskog razvitka i isti pokušaj da se objektivizuje subjektivna izvesnost povezivanjem te istine s Bogom. Kartezijanski

⁶³ Koristim izraz „subjektivna izvesnost“ i primenjujem ga na stanje duha nekoga, fizička osećanja, kada zna ili kada mu je izvesno da je, na primer, $2+2=4$. „Objektivna istina“ odnosi se na to da li, bez obzira na to kako se neko oseća, $2+2$ jesu uistinu 4.

voie d'examen jeste metoda sumnje, ispitivanje onoga u šta verujemo. Kretanjem od delimičnog pironizma sumnjanja u pouzdanost čula do metafizičkog pironizma hipoteze o snovima, sumnjanjem u stvarnost našeg saznanja do totalnog pironizma hipoteze o zloduhu, sumnjanjem u pouzdanost naših racionalnih sposobnosti, konačno smo otkrili *cogito, ergo sum*, jednu istinu koja je tako subjektivno izvesna da uopšte nismo u stanju da u nju sumnjamo. To je konačni aspekt prosvetljenja: ima istine. Drugo je uviđanje izvora istine, garanta istine. *Cogito, ergo sum* nas vodi do merila istine, merilo nas vodi do Boga, a Bog obezbeđuje objektivnu sigurnost naše subjektivne izvesnosti. Put do istine koji je započeo iskušavanjem prosvetljenja od uvida *cogito* završava se uviđanjem da nesumnjivost svih jasnih i razgovetnih ideja nije tek samo jedna psihološka činjenica koja se prihvata i s kojom se živi već i od Boga postavljena činjenica koja je, otud, i objektivno istinita. Ne samo što veruje i što se psihološki mora verovati u sve jasne i razgovetne stavove, već je sad i garantovano da to u šta se veruje korespondira onome što je objektivno na delu. Ono što znam da je istina u svetu *mojih* ideja (tj. šta mi je subjektivno izvesno) postaje ono što je istina u stvarnom svetu koji je nezavisan od onoga što ja mislim, osećam ili u šta verujem. Zbog božje garancije da ono što moram prihvatiti kao istinu (subjektivno) i jeste istina (objektivno), moje lične istine postaju objektivne istine koje Bog zna.

Upotreba psihološkog osećaja subjektivne izvesnosti kao početka rešavanja skeptičke krize izlaže se riziku da sve tran-subjektivno saznanje postane dvojbeno. Lutera i Kalvina optuživali su da su uzeli sopstvene nazore i svoja osećanja o njima, a potom pokušali da utemelje celokupnu strukturu religije na subjektivnim činjenicama sopstvenog duhovnog života. Insistiranjem da postoji garancija da ono što je subjektivno izvesno jeste i istinito ne samo za pojedinca već da je i apsolutno i objektivno, reformatori su tvrdili da su izbegli klopku skepticizma. Započinjući reformu u filozofiji, Dekart je morao da sledi isti taj put. U drami uvida *cogito, ergo sum*, on

je „podrio osnove pironizma”.⁶⁴ Ipak, da bi od toga Dekart načinio išta više od lične pobeđe ideja u duhu i svojih osećanja o njima, njegova neuzdrmljiva sigurnost morala je biti povezana sa izvorom koji bi garantovao i njegovu objektivnu istinu. Da bi bio pobednik, ono što je Dekart smatrao istinom moralo je da bude istina; ono što mu je subjektivno bilo izvesno moralo je da korespondira s objektivnim stanjem stvari.

Dekartovo revolucionarno zbacivanje skepticizma i odbrana objektivnog saznanja mogli su biti najsnažnije rešenje za *la crise pyrrhonienne*. Međutim, upravo u kretanju sa subjektivne izvesnosti na objektivnu istinu, baš kao Kalvin i kalvinizam, Dekart i njegova filozofija susreli su se s najozbiljnijom opozicijom, opozicijom koja će preokrenuti kartezijanski trijumf u tragediju. Protivnici su se borili da pokažu da, iako istina možda može biti pronađena, ili Dekartov zamašni poduhvat nije bio nikakav napor ili je bio potpuni neuspeh, budući da je ostavio *la crise pyrrhonienne* u osnovi celokupne moderne filozofije nerazrešenu i nerazrešivu.

⁶⁴ Jean-Baptiste Cochet, *La clef des sciences & des beaux-arts, ou la logique*, Paris 1750, 58.

10

Dekart: *Skeptique malgré lui*^a

Izloživši svoje trijumfalno podjarmljenje skeptičke aždaje, Dekart se našao žigosan kao opasan pironičar i neuspešan dogmatičar čije su teorije samo fantazije i iluzije. Pravoverni, tradicionalni mislioci videli su Dekarta kao otrovnog skeptika zato što njegova metoda sumnje odbacuje samu osnovu tradicionalnog sistema. Prema tome, ma šta bi on sam o tome rekao, Dekart je sagledavan kao vrhunac dva milenijuma pironističkog pokreta, od Pirona s Elide nadalje, u kome su svi pokušavali da podriju temelje racionalnog znanja. Iako su bili nespremni da ustvrde da je njihov, oni koji su naginjali skeptici- ma želeli su da pokažu da je Dekart postigao jedno veliko ništa i da su sve njegove tvrdnje samo gledišta, ali ne i izvesnosti. Zato su problematizovali svaki korak koji je išao dalje od uvida *cogito* (pa čak i sam *cogito*) da bi odvažnog Dekarta potopili u moru neizvesnosti. Dogmatičari su napad usredsredili na Prvu meditaciju jer se u njoj nalazi najmoćniji pironistički argument koji se, bude li jednom dopušten, smatrali su oni, nikad ne može prevazići. Skeptici su napadali ostatak *Meditacija* kao dvojbena i kao *non sequitur* Prve meditacije. Obe strane podstakle su ista onakva obrušavanja na nove dogmatičare koja su reformatore svela na pironičare, a sada i na Renea Dekarta, svetog Đorđa koji je tvrdio da je ubio skeptičku aždahu. Bio je

^a Skeptik i protiv svoje volje.

osporavan korak od subjektivne izvesnosti o idejama u duhu do objektivne istine o stvarnom svetu, pa je čak i početna pozicija pokazana kao ništa više do nazor jednog čoveka. Ako je Kalvinovo mišljenje bilo nedovoljno da se uspostavi religijska istina, Dekartovo mišljenje jednako je nedovoljno za uspostavljanje filozofske istine.

Skoro odmah posle prvog objavljivanja Dekartove filozofije pojavili su se kritičari koji su ga optuživali da se s pironičarima uhvatio u kolo. Počev od Pjera Petija i oca Pjera Burdena u Francuskoj i Gizberta Voetija i Martina Shokusa u Utrehtu, podizana je optužba da je Dekart već na početku suviše toga predao i da je usvojio skepticizam iz kojeg ništa izvesno ne bi moglo uistinu nastati: svojom metodom sumnjanja, srušio je sva prihvatljiva svedočanstva koja posedujemo. Odbacio je zdrav razum, iskustvo i autoritet; dakle, uklonio je svaku mogućnost za sigurno utemeljenje našeg saznanja. Pošto je jedan takav skepticizam bio opasan ne samo za filozofiju već i za religiju, Dekart, skeptik i ateista, mora biti uništen.¹

Već 1638. nailazimo na anonimni kritički spis o Dekartu koji se žali da su pravila njegovog *morale* i njegove *méthode* odveć skeptička, te da nas, nalik sumnjama pironičara, neće dovesti ni do kakvih osnovnih istina.² U istom periodu, Peti je napisao primedbe u kojima je pokušavao da pokaže da je Dekart preokrenuo ceo proces saznanja stvari i da ih je, zapravo, načinio nespoznatljivima.³ Nažalost, nemamo sačuvane Petijeve žalbe na metodu sumnje. No, deo koji posedujemo

¹ U knjizi *Vie de M. Descartes* (Pariz 1691), deo 2, str. 92, Adrijan Baije izveštava da je svoj krstaški rat protiv Dekarta Voetije smatrao odbranom religije od „skeptika i ateiste“. Voetije je čak pokušao da pridobije i Mersena, pošto je Mersen tako glasno govorio protiv skepticizma i ateizma.

² Pismo S. P.-a Dekartu, februar 1638, u *Descartes, Œuvres*, AT, tom 1, str. 511–517.

³ Primedbe Pjera Petija štampao je, na osnovu rukopisa u Nacionalnoj biblioteci Francuske, Cornélis de Waard u „Les Objections de Pierre Petit contre le Discours et les Essais de Descartes“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 32 (1925), str. 53–89.

ukazuje na opštu tačku gledanja s koje se tvrdilo da je Dekart sve doveo u sumnju. Peti je tvrdio da je najviše i krajnje znanje koje možemo imati ono o Bogu, koji, s naše tačke gledanja, jeste najjasniji i najnerazgovetniji. Moramo poći od podataka koji su dostupni u našem sadašnjem stanju, činjenicama čulnog iskustva koje su nam najjasnije, i moramo na tome graditi znanje. Ako bismo prvo morali da znamo Boga da bismo bili sigurni u išta drugo, sve što znamo bilo bi dovedeno u sumnju, a istinsko saznanje bilo bi nemoguće, pošto se nalazi s onu stranu naših konačnih, ograničenih moći da ikad pojмимо Boga racionalnim sredstvima.⁴

Otac Burden, vodeći jezuitski učitelj u Parizu, koristio je Prvu meditaciju i deo Druge kao osnovu za pokretanje napada koji bi pokazao da je Dekartova metoda, zapravo, metoda ubeđenog skeptika, te da se, otud, njome nikad ne može postići nikakva izvesnost, već da se ona samo može razoriti. Dekarta su veoma brinule Burdenove kritike koje su dolazile od pripadnika reda koji ga je obrazovao. U pismu jezuitskom nadstojniku za Pariz, ocu Dineu, Dekart je protestovao protiv Burdena, protiv njegovih grdnji, žigosanja i osuda. No, Dekart je tvrdio da je Burdenova glavna optužba bila da je autor *Meditacija* bio upleten u neumerenu sumnju; „on nije prigovorio ničemu čega ima kod mene već tome da sa sumnjom idem predaleko“.⁵

Burdenove kritike u *Sedmom skupu primedaba na Meditacije* trebalo je da ismeju Dekartova gledišta izlažući ih u komičnom svetlu. No, iako je Burden često kriv zbog pogrešnog razumevanja, pogrešnog tumačenja i pogrešnog citiranja, njegov napad protiv metode sumnje i pozitivnih gledišta, razvijenih odmah posle uvida *cogito, ergo sum*, ukazivao je na neke probleme koji

⁴ Isto, str. 72–75. O ovoj kritici Dekart je imao vrlo loše mišljenje. Videti str. 64.

⁵ Dekartovo pismo Dineu, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 573 [Treba, ipak, dodati da se Dekart na kraju pomirio s Burdenom i poverio mu rasturanje *Principa* u Parizu].

su, zapravo, kartezijansku metodu svodili na pironizam. Prve dve glavne optužbe jesu da je, prvo, kartezijanska metoda u potpunosti negativna, da odbacuje sva prethodna sredstva u potrazi za istinom i da ne nudi ništa umesto njih i, drugo, da se zbog njenog negativnog karaktera njome ne može postići nikakva sigurnost.

Prva tvrdnja sumirana je u narednom zajedljivom pasusu:

Metoda je pogrešna i po sredstvima koja koristi, jer onoliko dugo koliko uništava staro bez nuđenja ikakvih zamena ona uopšte nema sredstava. Drugi sistemi imaju logičke formule i silogizme i pouzdane obrasce argumentisanja koje koriste kao Arijadninu nit da ih izvede iz lavirinta; s tim instrumentima oni mogu sigurno i lako razmrsiti najkomplikovanije probleme. No, vaša nova metoda ocrnjuje tradicionalne forme argumentacije i umesto njih diže ogradu pred novom opasnošću, imaginarnim strahom od prizvanog zloduha. Ona se plaši da se možda sanja; ona ima sumnje o tome da li je neko lud. Ukoliko iznesete ikakav silogizam, bićete preplašeni od prve premise, ma koja da je u pitanju. Kaže se: „Zloduha nas možda vara.“ Šta je s malom premisom? Drhtaće se pred njom i ona će se dovoditi u sumnju. „Šta ako sanjam? Koliko mi se često stvari čine izvesnima i jasnima dok sanjam, pa se, ipak, kasnije pokažu lažnima, jednom kad je san završen.“ Konačno, šta je sa zaključkom? Pobeći će se od svih zaključaka kao da su oni zamke i varke. „Ljudi koji buncaju, deca ili ludaci mogu verovati da proizvode prekrasno racionalan argument kada su, zapravo, njihove moći umovanja i suđenja ozbiljno nedostatne. Šta ako se sada isto to i meni događa? Šta ako me zloduha vara i obmanjuje? On je zao, a ja još ne znam da postoji Bog i da je on obuzdao zloduha.“ Šta ćete učiniti u vezi s tim? Šta ćete učiniti kada vaša metoda tvrdoglavo potvrđuje da je sumnjiv svaki zaljučak koji ste dobili, osim ako prethodno s izvesnošću ne znate da ne sanjate ili da niste ludi i da postoji Bog, istinoljubivi Bog koji zloduha drži pod kontrolom? Možete proizvesti svoj silogizam: „Isto je reći da je nešto sadržano u konceptu ili prirodi nečega i reći da je to istina o toj stvari. Egzistencija je sadržana u prirodi ili konceptu Boga, dakle“ i tako dalje. No, šta ako vaša metoda odbacuje i sadržaj i formu tog argumenta, kao i drugih sličnih

argumenata? Ma koji argument da navedete, odgovor će biti: „Pričekajte dok ne budem znao da postoji Bog i dok ne vidim da je zloduh obuzdan.“ Možete reći da, po tome što ne proizvodi nikakav silogizam, vaša metoda ima bar tu prednost da izbegava sve pogrešne zaključke. Veličanstvene li ideje: odseći detetu nos da ne bi slinilo! Nije li, ipak, bolje obrisati mu nos, kako to čine majke?⁶

Prema Burdenovom mišljenju, metoda odbacuje sva pomagala prethodne filozofije, a posebno ona aristotelizma. No, šta preostaje kada se ispostavi da su čak i čulni podaci i silogizam problematični? Svako moguće sredstvo koje bismo mogli upotrebiti za sticanje znanja može se napasti problemima čula, problemom snova ili hipotezom o zloduhu. Dekartova metoda može nas držati podalje od pogrešaka, ali, Burden je bio uporan, ona nas, isto tako, drži podalje i od spoznavanja. Starije metode, koje je Dekart prezirao, testirane su i ispostavilo se da su dovoljno izvesne. Ono što on umesto njih nudi bila je jedna potpuno destruktivna metoda koja je, takođe, i otvorena za problematizaciju. Mogu biti dovedeni u pitanje temelji koje je Dekart ponudio za sumnjanje, njegovi nivoi skepticizma. Da li smo sigurni da nas čula varaju? Da se može pobrkati hodanje i sanjanje? Da može postojati zloduh? Vrlo je sumnjivo svedočanstvo koje je za to ponudio Dekart. Ono se sastoji od ukazivanja na to šta se ponekad događa ili kako se ponašaju bolesni i umobolni. Ako nismo uistinu sigurni u vezi sa samim tim sumnjama, zašto dizati ruke od puta koji je iskušan i koji je istinit, da bi se nepromišljeno bacilo u zagrljaj pironizma iz kojeg ne može slediti ništa izvesno?⁷

Druga tvrdnja jeste da, jednom kada se prihvati potpuni skepticizam Prve meditacije, Dekartova metoda ne može voditi ni do koje izvesne istine zato što je negirala svaki mogući

⁶ Otac Burden, cit. u *Sedmom skupu primedaba*, Descartes, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 528–529.

⁷ Burden, u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 469–470, 528.

put do istine. Pokoravanje pironizma u Drugoj meditaciji jeste prevara i jeste lažno zbog „samoubilačke procedure metode, [zbog] načina na koji samu sebe izoluje od svake nade da će se doći do svetlosti istine“.⁸ Stalno iznova, Burden ispituje i preispituje uvid *cogito, ergo sum* i „istine“ koje slede posle njega, da bi pokazao nadmenom Dekartu da ništa od toga ne može opstati pošto se prihvati metoda sumnjanja. Može se pokazati da je svaki korak koji je Dekart preduzeo u pozitivnom smeru problematičan prema njegovim vlastitim merilima, pošto bi se mogao varati ili bi moglo biti da je možda sanjao. Ma šta da se Dekartu pojavljuje kao jasno i razgovetno moglo bi i ne biti uistinu takvo ako se ozbiljno prihvati metoda sumnje. Kad Jednom pretpostavimo mogućnost neispravnosti našeg razuma, naših čula ili naših principa, uviđamo da bi svaki zaključak do koga dolazimo mogao biti pogrešan, bez obzira na to koliko nas snažno pogađa ili koliko čvrsto možemo verovati u njega. Prema tome, *cogito, ergo sum* ne uspostavlja ništa u šta bismo mogli biti apsolutno sigurni da je izvesno, niti to čine argumenti koji slede posle njega, budući da se svi oni mogu pokazati kao problematični naprosto na osnovu ponovnog ispitivanja razloga za sumnju i njihove primene na te momente.⁹

Ako je otac Burden bio pogođen Dekartovim odbacivanjem prihvaćene filozofske metode i ako je pokušavao da pokaže da je pronalazač bio uhvaćen u zamku skepticizma koju je sam postavio, najozloglašeniiji protivnici Voetije i Shokus još su više razvili tu liniju kritike. I dok je Dekart bio zabrinut zbog oštih prekora koje mu je uputio pariski jezuita, još je više bio uznemiren zbog napada gospode iz Utrehta. Gizbert Voetije bio je rektor velikog holandskog univerziteta u tom gradu, a Shokus je bio njegov učenik. Obojica su čvrsto odlučili da pre svega odstrane kartezijanske uticaje iz svoje institucije na kojoj je predavao jedan od prvih Dekartovih preobraćenika Henrik

⁸ Burden, u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 529.

⁹ Burden, u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 488–509, 529–530.

Regius.¹⁰ Pošto su otklonili neposrednu opasnost po univerzitet, prihvatili su se proširivanja kritike autora te nove filozofije objavljujući napad na kartezijansku teoriju.

Godine 1643. ta dva holandska protivnika objavila su delo *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Des Cartes*.¹¹ U predgovoru, Dekart je povezan s nekim od najopasnijih neprijatelja religije, sa skepticima, socinijancima i ateistima.¹² Potom, u tekstu, Dekart se optužuje da je usvojio pironistički način života i da je izložio neodgovarajuću argumentaciju i za skepticizam i za ateizam.¹³ Konačno, u četvrtom odeljku iznesena je ključna kritika, da Dekartova filozofija direktno vodi u vrstu pironizma koji se naziva poluskepticizam, „polu“ zato što Dekart ima i pozitivnih tvrdnji. („Zapravo, ne želim da naš prijatelj Rene bude javno skeptik, dovoljno je da je to potajno.“)¹⁴ Kao i kod Burdena, u knjizi se tvrdi da metoda sumnje podriiva sve naše sigurne osnove za spoznaju kao što su naša čula, naše suđenje i oslanjanje na Boga. Po tome što je poteškoće koje se pojavljuju u spoznaji primenio i na samu pouzdanost saznanja, Dekart je sve načinio problematičnim. Aristotelovci, kao Shokus i Voetije, smatrali su da postoje problemi u zadobijanju istinitog i izvesnog znanja, ali (kažu oni) ako prihvatimo sredstva koja su nam dostupna, počev od čulnih podataka, tada uspešno možemo nastaviti dalje. Dekart se (prema njihovom mišljenju),

¹⁰ Za detalje o tome, videti Dekartovo pismo ocu Dineu, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 582–603. Za informaciju o filozofskim gledištima i karijeri Voetija i Shokusa, videti Paul Dibon, *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, tom 1, Amsterdam 1954; C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam 1954. Videti i Theo Verbeek, *La Querelle d'Utrecht: René Descartes et Martin Schoock*, s predgovorom Žan-Lika Mariona, Paris 1988; Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650*, Carbondale, Ill., 1992.

¹¹ Martinus Schoockius i Gisbert Voetius, *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes*, Ultraieci 1643.

¹² *Isto*, str. 2.

¹³ *Isto*, str. 30, 172–180.

¹⁴ *Isto*, str. 254.

međutim, prihvatio problema tako ozbiljno da je uništio jedine načine koje imamo za njihovo uklanjanje; dakle, završio je učeći nas samo skepticizmu ili potpunoj sumnji.¹⁵

Interesantno je zapaziti da devet godina kasnije, kada je Shokus napisao sveobuhvatnu studiju o skepticizmu u kojoj je ispitao istoriju tog pravca, kao i njegove principe i osnove za njegovo rušenje, Dekart nije oklevetan da je pironičar. Koreni skepticizma pronađeni su u presokratskoj misli. Potom, umnogome se oslanjajući na materijal iz dela Seksta Empirika, Shokus je dao pregled razvitka akademičarskih i pironističkih gledišta. Od modernih skeptika, raspravljao je o Nikoli Kuzanskom, Sančezu, Agripi od Neteshajma i Gasendiju, pominjući Đanfrančeska Pika u odeljku o onima koji su pisali protiv skepticizma.¹⁶ U raspravi o odgovorima na skepticizam, naveden je uvid *cogito* i izložen kao istina koju skeptici nisu mogli izbeći.¹⁷ No, Shokus se potrudio da vrlo detaljno pokaže da uvid *cogito* [*ergo sum*] nije najosnovnija istina već da pretpostavlja druge, to jest principe tradicionalne metafizike.¹⁸ U analizi i odbacivanju skepticizma usmerenom protiv Sekstovih argumenata, on je izložio aristotelovski odgovor u kojem je, protivno kartezijanskoj teoriji, od pouzdanosti čulnih podataka načinio osnovnu tvrdnju.¹⁹

Tradicionalni Dekartovi protivnici tukli su po tezi da je Dekart, namerno ili nenamerno, svojom metodom stvorio totalni skepticizam: odbacio je aristotelovski put do znanja sumnjajući, prvo, u izvor svih naših podataka, u čula i, drugo, u osnovne principe i istine pomoću kojih umujemo. Korišćenjem metode, najjasnije i najčvršće saznanje odbačeno je kao neizvesno i možda lažno. Kada je to učinjeno, nisu ostala nikakva sredstva za

¹⁵ *Isto*, str. 245–254.

¹⁶ Martinus Schoockius, *De Scepticismo Pars Prior, sive Libri Quatuor*, Groningen 1652, knj. 1, str. 1–76.

¹⁷ *Isto*, knj. 2, str 88–89.

¹⁸ *Isto*, knj. 2, str. 90–99.

¹⁹ *Isto*, knj. 3–4.

sticanje nikakvih nesumnjivih istina, zato što su bili uklonjeni svi podaci, principi i merila koje su ljudi koristili.

Dekart se na sav glas žalio protiv te kritike, žestoko protestujući protiv optužbi za skepticizam koje su podigli otac Burden i Voetije.²⁰ Oni ne samo što su pogrešno tumačili njegova gledišta (tvrdio je on) već nisu ni shvatili da su principi koje su koristili, principi sholastičke filozofije, otvoreni za problematizaciju i da je moguće nastaviti ka otkrivanju nečeg što je izvesno tek pošto se odbace svi sumnjivi principi.²¹ Protivnici su, međutim, mogli isticati i isticali su da, ako su svi znani principi dvojbeni u meri u kojoj se Dekart pretvara da jesu u Prvoj meditaciji, tada nema načina ni nade da se ikad izađe iz skeptičkog očajja koji je Dekart pripustio. U tobožnjem dijalogu koji je krajem sedamnaestog veka sastavio francuski jezuita Gabriel Danijel, Aristotel je pokazao da je Dekart odbacio samoočiglednost kao beleg istine, pošto bi, prema Prvoj meditaciji, $2+3=5$ moglo biti lažno. Danijel je tvrdio da demonički skepticizam koji prethodi uvidu *cogito, ergo sum* podriva istinosnu vrednost kriterijuma (pošto bi njegovo prihvatanje moglo biti rezultat delanja zloduha) i podriva dokaz da Bog postoji, jer to zavisi od toga da li je kriterijum pouzdan. Zapravo, ne možemo čak reći ni da li je Bog ili zloduh (ma koji da je njegov izvor) učinio da *cogito, ergo sum* bude istinit stav ili da bude lažan. Dakle, posle pregleda skeptičkog debakla koji proizlazi iz uzimanja Prve meditacije za ozbiljno, Danijelov Aristotel kaže „s tim principom, sumnjaću ne samo kao kakav skeptik, već ću odsad sumnjati i ozbiljno“.²²

²⁰ Drugi ga je protivnik, izgleda, najviše zabrinjavao. Videti Dekartovo pismo Kolvijusu, od 23. aprila 1643, u *Œuvres*, AT, tom 3, str. 647, u kome Dekart kaže da je posle čitanja dela *Admiranda*, „napustio nebesa tokom nekoliko dana i sastavio mali tekst kojim sam pokušao da odbranim sebe od svih grešaka koje sam počinio na nebu“.

²¹ Descartes, *Epistola Renati Des Cartes ad Celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium*, u *Œuvres*, AT, tom 7B, str. 169–171; pismo Dineu, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 578–580.

²² Gabriel Daniel, *A Voyage to the World of Cartesius*, prev. T. Taylor, drugo izd., London 1694, 84. O Dekartovoj metodi raspravljano je na str. 76–92.

Ako su tradicionalisti pokušavali da unište Dekarta pokazujući da Prva meditacija potkopava sve i stvara totalnu, neizlečivu *crise pyrrhoniene*, drugi, s više skeptičkim sklonostima, usmerili su se na rešenje, na novi dogmatizam koji navodno sledi iz prosvetljenja koje donosi uvid *cogito*. Ti mislioci pokušavali su da pokažu da se za navodne istine kartezijanske filozofije može pokazati da su dvojbene pomoću samih onih sumnji koje je on uveo na početku i da se mora napustiti svaki korak koji je načinjen posle dramatičnog objavljivanja uvida *cogito*, sve dok se Dekartov trijumf ne preokrene u tragediju. Sve apsolutne, izvesne, jasne i razgovetne istine, celokupni predivni sistem teocentričnog mehanizma, postao je naprosto jedan nazor i iluzija Renea Dekarta. Bili su srušeni mostovi koji bi trebalo da povezuju subjektivne izvesnosti autora s objektivnim istinama o tom božanski upravljanom svetu i pokazano je da Dekart nikad ne bi mogao napraviti ni jedan jedini siguran korak posle uvida *cogito* da je mogao ići tako daleko.

Bez zalaženja u kritike uvida *cogito*, posebno onih razvijenih kod pironističkog biskupa skraja sedamnaestog veka Pjer-Danijela Ijea (koji je početak Druge meditacije secirao tako vešto da je *mislim, dakle jesam* na kraju preobrazio u *mislio sam, dakle verovatno sam bio*),²³ primedbe koje su izneli Gasendi i Mersen,²⁴ dovoljne su da sruše monumentalne zaključke do kojih je došao Dekart ili bar da ih učine sumnjivim. Glavna tema tih kritika jeste pitanje da li je činjenica da je Dekart tvrdio da ima izvesnosti, da jasno i razgovetno percipira da su iskazi

²³ Videti Pierre-Daniel Huet, *Censura philosophiae Cartesianae*, Paris 1689; *Censure de la reponse faite par M. Regis au livre intitulé Censura philosophiae cartesianae, par Theocrite de la Roche, Seigneur de Pluvigny*, Bibliothèque Nationale, Paris, Mc. Fr. 14703, no. 3, pogl. 1, folije 22–113. Novo izdanje Ijeove knjige priprema Tomas Lenon koji koristi neke zabeležke u Ijeovoj kopiji koja se nalazi u Nacionalnoj biblioteci Francuske [Pierre Daniel Huet, *Against Cartesian Philosophy*, prir. Thomas M. Lennon, Humanity Books, 2003].

²⁴ Iako je navedeno da je Mersen samo sakupio drugi skup primedaba, one bi mogle biti i njegove, pošto odražavaju njegov „umereni skepticizam“.

do kojih je došao istiniti, dovoljna da ih načini istinitim. Možda, sugerisali su oni, uprkos tome kako se Dekart osećao u vezi s tim iskazima, oni ipak jesu lažni.

Gasendi je naširoko u svojim primedbama [na *Meditacije*] analizirao stari čekić kontrareformacije, da je svet prepun budala koje imaju apsolutnu izvesnost ali koje su, takođe, u zabludi, i posledično, možda je i veliki Rene Dekart jedan od tih nesrećnih pojedinaca. U razmatranju kartezijanskog kriterijuma istine, da je istinito sve što je percipirano jasno i razgovetno, Gasendi, prvo, ukazuje na to da su mnogi veliki umovi koji su, očigledno, neke stvari videli kao jasne i razgovetne, zaključili da nikada ne možemo biti sigurni u to da je išta istina. Drugo, naše lično iskustvo trebalo bi da izazove strepnju u nama pošto smo odbacili mnoge stvari za koje smo prethodno verovali da smo ih percipirali jasno i razgovetno, te ih prihvatili kao izvesne. Jedino što izgleda da je jasno i razgovetno i istinito jeste to da se pojavljuje ono što se nekom pojavljuje. Čak i u matematici, pokazivalo se da su lažni neki stavovi koji su bili uzimani kao jasni i razgovetni. Treće, beskrajne rasprave koje kruže svetom ukazuju da „svako misli da jasno i razgovetno percipira onaj stav koji brani“.²⁵ Ti ljudi se ne pretvaraju da veruju u stavove u prilog kojih argumentišu; oni su toliko sigurni u njih da su spremni da polože život za svoja gledišta. Prema tome, to ukazuje da jasnost i razgovetnost nisu odgovarajući kriterijumi za određivanje šta je istina, osim ako ne postoji neki dodatni kriterijum za razlikovanje onoga što je uistinu jasno i razgovetno od onoga što izgleda takvo.²⁶ (To bi, naravno, generisalo potrebu za beskonačnim brojem kriterijuma za razlikovanje onoga što se pojavljuje kao uistinu jasno i razgovetno od onoga što uistinu jeste jasno i razgovetno i tako dalje.)

Argument koji je Gasendi izneo u suštini je onaj koji su katoličke vođe, kao sveti Franja Saleški, koristile za razračunavanje

²⁵ Gasendi, *Peti skup primedaba*, Descartes, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 278–279.

²⁶ Gasendi, *Pete primedbe*, Descartes, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 278–279.

s reformatorima. Ako nečije stanovište počiva na subjektivnoj uverenosti da je u pravu, zar ne može on, zapravo, grešiti? Kalvinisti su insistirali da ih unutarnja svetlost ili prisilni kvalitet istine čini apsolutno sigurnima. No, katolički kontrareformatori tvrdili su da to nije dovoljno, pošto je uvek moguće da ono za šta neko misli da je istina, oseća da mora biti istina, smatra da je nesumnjivo i tako dalje, može biti samo privatna fantazija. Sve što reformatori mogu da iznesu jeste ono što Kalvin misli da je istina, ono što Luter misli da je istina i što svaki pojedinačni član misli da je istina. No, koliku god sigurnost svi mogli osećati, oni istinu procenjuju samo na osnovu sopstvenih privatnih uverenosti, osim ako ne mogu, nekako, napraviti od njih merilo prema kome bi ono u šta su uvereni bilo stvarno istina.²⁷

Kao što je Gasendi pokušavao da pokaže, Dekartova reformacija u filozofiji stoji i pada na istoj toj tački. Dekart je na početku uzvratilo insistiranjem da nije mario za to u šta različiti ljudi veruju ili koliko čvrsto veruju u to, budući da „nikad ne može biti dokazano da oni jasno i razgovetno percipiraju ono što ustrajno potvrđuju“.²⁸ Ako se potrude, ozbiljni će ljudi, bez predrasuda, uvek biti u stanju da za sebe razlikuju ono što samo *misle* da jasno i razgovetno percipiraju od onoga što, zapravo, uistinu *tako* percipiraju.²⁹ Oni nesrećnici koji ništa ne percipiraju jasno i razgovetno moraće ostati skeptici sve dok ne steknu navedeno iskustvo razlike. No, kada ga jednom budu stekli, njihove će se sumnje razvejati, „jer zahvaljujući pukoj činjenici da su nešto percipirali jasno i razgovetno, prestaće da sumnjaju i da budu skeptici“.³⁰

²⁷ Videti argumente svetog Franje Saleškog protiv reformatora, citirane u poglavlju 4 ove knjige.

²⁸ Dekart, *Autorovi odgovori na peti skup primedaba*, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 361.

²⁹ Isto; *Œuvres*, AT, tom 7, str. 379. Krejg Braš misli da Dekart može izbeći uništenje ovom primedbom; videti njegovu studiju *Montaigne and Bayle*, str. 171, nap. 1.

³⁰ Descartes, *Sedmi skup primedaba*, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 477.

Sve to ne daje odgovor na problem, već je, nalik rešenju kalvinista, tek ponavljanje ideje da je subjektivna izvesnost istinita i da će u to i verovati svako ko je iskušava. To samo iznova potvrđuje Dekartovo tvrđenje da ima nečeg u jasnosti i razgovetnosti ideje ili stava, što nalaže potpuno slaganje i o tome znamo istom kada smo suočeni s tim tipom situacije. Prirodna i prevladavajuća prisila na pristanak na jasne i razgovetne ideje postaje krajnja garancija njihove istinitosti.³¹ Praveći od toga garanciju njihove istinitosti, čini se da je Dekart još naglasio dodatno subjektivno, psihološko iskustvo kao osnovu izvesnosti, a ne nekakve objektivne osobine ideja ili onoga na šta bi se one mogle odnositi. Onoliko dugo koliko je argumentacija u prilog kriterijumu jasnosti i razgovetnosti utemeljena primarno na intuitivnoj svesnosti i iskustvu suočavanja s nečim u šta nismo u stanju da sumnjamo, primedba Gasendija i napad kontrareformatora mogu biti primenjeni, bacajući sumnju na temelje kartezijanske filozofije. Svaki centralni princip koji je Dekart uveo kao jasan i razgovetan može biti doveden u pitanje, naime da li je stvarno istinit ili je samo reč o tome da Dekart misli da je istinit?

Da bi osnažio svoju poziciju, Dekart se pomerio s pojedinačne subjektivne uverenosti o kriterijumu na Boga kao sudiju koji bi potvrdio i garantovao merilo istine i istine procenjene na osnovu tog merila. Ipak, i Mersen i Gasendi uputili su žestoke primedbe na filozofski manevar koji je preobrazio tu ličnu subjektivnu uverenost o izvesnosti u objektivnu istinu, primedbe s kojima je moguće izaći na kraj samo priznanjem da u najtemeljnijem smislu kartezijanski sistem nije prevazišao *la crise pyrrhonienne* i da je ne može prevazići. Slično tome,

³¹ Descartes, *Principi filozofije*, deo 1, paragraf 43 *Œuvres*, AT, tom 9B, str. 43, „od prirode je usađeno u svačiju dušu, da, kad god nešto spoznajemo jasno, sami od sebe to odobravamo i nikako ne možemo sumnjati u istinitost toga“ [*Principi filozofije*, str. 81]. Videti i Benedictus de Spinoza, *The Principles of Descartes' Philosophy*, La Salle, Ill., 1943, deo 1, postavka 14, str. 46; Dekart, *Odgovori autora na drugi skup primedaba*, *Œuvres*, AT, tom 9A, str. 113–114.

skeptički kritičari koristili su tzv. Arnoov krug da bi pokazali da je objektivna garancija nove filozofije i dalje otvorena za problematizaciju.

Mersen je pokrenuo pitanje da li je izvesno da Bog ne može lagati ili obmanjivati. Ukazivao je da postoje biblijske priče u kojima se izveštava da je Bog obmanuo faraona i ostale tokom istorijskih događaja. Nadalje, postojali su teolozi koji su smatrali da Bog može obmanjivati i da je to verovatno već činio. polovinom četrnaestog veka razvila se rasprava o tome da li Bog može biti obmanjivač. Ta se tema pojavila kao rezultat istraživanja posledica božanske svemoći. Ako je Bog svemoćan, može li i lagati, obmanjivati, varati i slično? Skotistički teolozi na Oksfordu i Jovan iz Mirekura u Parizu razradili su neverovatne i zaprepašćujuće teze o tome može li Bog imati na raspolaganju te grozne mogućnosti. Raspravu su krajem tog veka nastavili teolozi kao što su Gabrijel Bil i Grgur iz Riminija; Mersen citira obojicu. Mersen je, za razliku od svog školskog kolege, Dekarta, detaljno izučavao teologiju i bio je svestan velikog opsega mogućnosti koje su privlačile i uzbuđivale srednjovekovne mislioe.³²

Mersen je skretao pažnju na to da i ako Bog ne može biti prevaran, možda mi varamo sebe same čak i pod najboljim uslovima, pošto smo podložni grešenju. Jer „kakvo svedočanstvo imate da niste obmanuti i da ne možete biti obmanuti o onome o čemu imate jasno i razgovetno saznanje?“³³ Kako su drugi ukazivali, ima ljudi koji su bili obmanuti o stvarima

³² O raspravama Jovana iz Mirekura i oksfordskih skotista o tome može li Bog obmanjivati, videti William Courtenay, „John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (jul–decembar 1972), str. 224–256; Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, tom 3, *Ockham to Suárez*, Mahwah, N.J. 1978. Voleo bih, takođe, da zahvalim i Kelvinu Normoru s Kalifornijskog univerziteta Los Anđeles, za korisnu raspravu u privatnoj prepisci o problemu božanske svemoći i božanskog obmanjivanja.

³³ Mersenne, *Secondes objections*, u Descartes, *Œuvres*, AT, tom 9A, str. 99–100.

za koje su mislili da „ih percipiraju jasno i razgovetno, baš kao sunce“. Osim ako se ne bi moglo pokazati da je princip jasnosti i razgovetnosti uistinu jasan, i razgovetan i istinit, tako da, koristeći ga, ne možemo biti obmanuti niti sebe obmanjivati, „ne vidimo da može postojati ikakav stupanj izvesnosti nama nadohvat ili nadohvat čovečanstvu uopšte“.³⁴

Odgovarajući na izazov i u vezi s kriterijumom i u vezi s božjim poštenjem kao njegovom garancijom, Dekart je primedbu posmatrao kao osnovni napad na samu mogućnost sticanja istinitog saznanja. Možda istine koje prihvatamo *zato što* su jasne i razgovetne i nisu istinite. No, naše jasne i razgovetne koncepcije ne mogu biti prevarne *zato što* je Bog savršen i ne može biti obmanjivač (što znamo na osnovu naše jasne i razgovetne ideje Boga). Jednom kada smo postali svesni božje egzistencije, ekstremne sumnje koje su pokrenute u Prvoj meditaciji treba da nestanu, jer, smatra Dekart, on je našao „osnovu na kojoj mi se čini [dobar skeptički stav!] da se može utemeljiti sva ljudska izvesnost“.³⁵ Uistinu je prosvetljujuća eksplikacija onog šta jeste taj temelj celokupne izvesnosti:

Pre svega, čim mislimo da ispravno percipiramo nešto, spontano smo ubeđeni da je to istina. Ukoliko je ta ubeđenost tako čvrsta da nam je nemoguće da ikad imamo ikakav razlog za sumnjavanje u ono u šta smo ubeđeni, nema daljih pitanja koja bismo postavljali: imamo sve što je razumno da želimo. Šta je za nas to da neko može načiniti da se percepcija u čiju smo istinu tako čvrsto ubeđeni pokaže kao lažna za Boga ili za anđela, tako da je, govoreći apsolutno, lažna? Zašto bi nas ta navodna „apsolutna lažnost“ brinula, pošto niti verujemo niti imamo i najmanju sumnju u vezi s njom? Jer, pretpostavka koju ovde iznosimo

³⁴ *Isto*, str. 100. [latinski tekst, AT, 7, 126].

³⁵ Descartes, *Reponses de l'auteur aux Secondes objections*, *Œuvres*, AT, tom 9A, str. 113. Na tom mestu Dekart zapaža da „vidim da ste još zaglavljani u sumnjama koje sam izneo u Prvoj meditaciji i za koje sam mislio da sam ih vrlo pažljivo uklonio u sledećim Meditacijama“ [latinski tekst, AT 7, 144].

tiče se ubeđenosti koja je tako čvrsta da uopšte nije moguće da bude uništena i jasno je da je takva jedna ubeđenost ista kao najsavršenija izvesnost.³⁶

U samoj formulaciji slučaja Dekart je priznao da postoji jedan tip skeptičkog problema u vezi sa vrstom izvesnosti koju možemo postići. Taj problem, želeo Dekart to ili ne, dopušta konstrukciju jednog mogućeg stanja stvari u kojem bi moglo biti lažno sve znanje u koje smo najsigurniji. Ako je moguće da bi istine u koje smo najuvereniji mogle biti lažne prema nekom apsolutnom merilu, tada se postavlja pitanje možemo li uopšte biti sigurni da je ono što subjektivno moramo prihvatiti kao istinu objektivno ili apsolutno istina? Ovde Dekart uvodi tu skeptičku mogućnost i priznaje da nemamo načina da je uklonimo. Sve što imamo jeste „ubeđenje, tako jako“ da je sumnja nemoguća za nas i da je to ono što konstituiše našu izvesnost. No, onoliko dugo koliko bude moguće da takvo verovanje, uverenost ili ubeđenost ne odgovaraju božanski postavljenim ili spoznatim istinama, moglo bi biti lažno sve što znamo ili u šta verujemo. Na početku potčinjavanja skepticizma, Dekart je insistirao da treba odbaciti sve stavove ako postoji i najmanji razlog za sumnju u njih. Na ovom je mestu izložen razlog za sumnju monumentalnih razmera, naime da za sve možemo reći da, uprkos svim uveravanjima koja možemo posedovati ili subjektivno osećati, sve u šta verujemo ili što znamo može biti, „govoreći apsolutno“, neistinito. Apsolutno merilo, ono kojim se služi Bog ili anđeo, može doneti rezultate dijametralno suprotne od onih u odnosu na naše merilo jasnosti i razgovetnosti. Dekart je nenamerno dopustio da bude zabijen klin između naše subjektivno spoznate istine, garantovane našim prirodnim verovanjem, ili potpune uverenosti, i objektivnih istina božjeg sveta. Ne možemo više imati nikakve garancije da ta dva tipa istine saodgovaraju jedan drugom.

³⁶ *Isto*, str. 113–114 [latinski tekst, AT 7, 144–145].

Razvijajući takav kompletni sistem unutar sistema, Dekart je potom, u odgovoru Mersenu, argumentisao da to nije važno budući da imamo svu uverenost koju razumni ljudi mogu poželeti. Dovoljna je subjektivna izvesnost zato što je ona zapravo sve što nam je ikad potrebno. Ne možemo reći da li su naše istine „apsolutno govoreći“ istinite ili lažne. Pošto ne možemo to reći i kako ne verujemo u mogućnost da bi ono što znamo moglo, zapravo, biti lažno, možemo to ignorisati i saglasiti se s našim istinama čija je izvesnost zajamčena našom potpunom ubeđenošću ili verovanjem u njih i našom psihološkom nesposobnošću da sumnjamo u njih.

Dekart je započeo pokoravanje pironizma insistirajući da sve što je i u najmanjoj meri sumnjivo mora biti posmatrano kao da je lažno i mora biti potpuno odbačeno. No, posle takvog početka, on završava rekavši da moramo prihvatiti ono u šta smo prisiljeni da verujemo kao u istinito i izvesno čak i ako bi to zapravo moglo biti lažno. Možda zato što je shvatio koliko je pao s nebeskih visova istinskog znanja u svojim ustupcima prijatelju Mersenu, Dekart je u komentarima koji su usledili pokušao da obnovi svoje uzvišeno stanovište, ali je postigao samo ponovno osnaživanje temeljnog skeptičkog problema koji se nalazio u jasnim percepcijama razuma, nalik onoj u uvidu *cogito, ergo sum*. On je ustvrdio da čim bi neko pokušao da u njih sumnja, našao bi da mora verovati u to da su istinite. Takva situacija nastaje samo u odnosu na jasne i razgovetne ideje razuma. (Dakle, ne računaju se ljudi koji su sigurni, potpuno sigurni u svakojake druge stvari, pošto uverenost ne zasnivaju na temelju svake izvesnosti.) Međutim, uprkos onom što je Dekart mogao da kaže, to samo pokazuje da, u najboljem slučaju, postoje stavovi u koje mi, s našim ljudskim sposobnostima i ograničenostima, zapravo nismo u stanju da sumnjamo. Stavovi mogu biti lažni prema božjim merilima. Tu je mogućnost Dekart pokušao da ukloni tvrdeći sledeće: „To nije primedba za nekoga ko dolazi do zaključka da bi se takve istine mogle pokazati kao lažne za Boga ili za anđela. Jer, očigledna jasnost naših percepcija ne dopušta

nam da poklanjamo pažnju takvoj jednoj fikciji.³⁷ Prema tome, iako možemo navesti razlog za sumnjanje u sve svoje jasne i razgovetne percepcije, ne možemo taj razlog uzeti ozbiljno zbog pretežućeg uticaja tih percepcija. Naša subjektivna izvesnost toliko je velika da po svojoj konstituciji nismo u stanju da negujemo mogućnost da je ono što znamo objektivno ili apsolutno lažno. Jednom kada je Dekart tako postavio stvar, postalo je kristalno jasno da nije ubio skeptičku aždahu zato što je neizlečiva sumnja postojala unutar njegovog sistema – bio neko psihološki u stanju da se pozabavi time ili ne – sumnja koja će ga zauvek spečiti da postavi ikakvo istinito znanje u smislu nužnog znanja o stvarnosti.

Taj momenat postaje još upečatljiviji u Dekartovim komentarima na Gasendijeve primedbe, kada se bavio onim što je zvao „primedbom primedaba“ za koju, iako je nije pripisao Gasendiju, primećuje da je vrlo slična Gasendijevim kritikama. Ta je primedba, naime, to da se možda sve naše matematičko saznanje, makar bilo i jasno i razgovetno, ne odnosi ni na šta izvan duha, te da, otud, celina kartezijanske fizike možda može biti tek imaginarna i izmaštana. To je Dekart tumačio kao da je, zapravo, reč o sveobuhvatajućoj primedbi da je sve što možemo razumeti ili pojmiti tek tvorevina našeg duha i da nema nikakav odnos prema stvarnosti.³⁸ Ako se takva mogućnost ne bi mogla isključiti, našli bismo se u jednoj drugačijoj formi *la crise pyrrhonienne*, na drugom nivou skepticizma Prve meditacije po tome što, ako bismo i prihvatili da su naše jasne i razgovetne percepcije istinite, nikad ne bismo mogli kazati da li su istinite i o čemu više osim o našim mislima. Dakle, naše vlastito saznanje svelo bi se na iskaze o tome kakve stvari izgledaju da jesu ili kako mi mislimo o njima. No, ne bismo bili u stanju da znamo ništa više o objektivnom univerzumu, stvarima-u-njima-samima.

³⁷ *Isto*, str. 114. [latinski tekst, AT 7, 146].

³⁸ Descartes, *Lettre de Monsieur Des-Cartes à Monsieur C. L. R.*, *Œuvres*, AT, tom 9A, str. 211–212.

Dekartov odgovor na „primedbu primedaba“ jeste isticanje strašnih posledica koje bi nastale ukoliko bismo je uzeli ozbiljno. Ukoliko je uistinu na delu to da sve što bismo ikad mogli znati jesu tek misli našeg duha koje smo, možda, mi sami stvorili, „sledi da ništa ne postoji što možemo obuhvatiti, pojmiti ili zamisliti, a što bi trebalo prihvatiti kao istinito. Drugim rečima, moramo potpuno zatvoriti vrata razumu i priznati sebi da smo pre majmuni ili papagaji a ne ljudi“.³⁹ To je, međutim, upravo ono što su pironičari i tvrdili da se mora desiti. Moramo zatvoriti sva vrata za razum zato što smo potpuno nesposobni da pronađemo ikakvu objektivnu izvesnost, ikakav most između našeg subjektivnog saznanja, nesumnjivog kakvo može biti, i saznanja o stvarnom svetu. Dekart je sve svoje veze konstruisao, od uvida *cogito, ergo sum* do kriterijuma, do jasnog i razgovetnog aksioma koji dopušta da se zaključuje sa sadržaja ideje na njegov stvarni uzrok, do Boga i do istine o univerzumu. „Primedba primedbi“ ukazuje na to da ta celokupna racionalna struktura može biti tek jedan skup verovanja koja smo prislijeni da prihvatimo kao istinita, a koja nikad nećemo biti u stanju da povežemo sa stvarnim svetom izvan nas, niti da za njega garantujemo kao za apsolutno istinite. Dekart, navodni pokoritelj skepticizma, može samo posmatrati svoju novu, preteću *la crise pyrrhonienne* i deklamovati, u stilu Kasandre, koliko bi katastrofalno bilo ukoliko se ta kriza ne bi mogla izbeći. No, koliko god ona mogla biti katastrofalna, Dekartu, u okvirima njegovog filozofskog sistema, nisu preostala nikakva sredstva da je predupredi. On jedino može objaviti da neće odustati i da, bilo to dobro ili loše, opravdano ili ne, nastoji da se zadrži kod ličnog subjektivnog uverenja. Nalik kalvinistima, on je voljan da rizikuje večno prokletstvo zbog svoje subjektivne izvesnosti, zbog istina u koje je lično ubeđen (iako one mogu biti lažne ili izmišljene).

³⁹ *Isto*, str. 212. [reč je o pismu Klerslijeu u kojem Dekart odgovara na Gasendijeve naknadno iznete primedbe; pismo je pisano na francuskom i pojavljuje se u prvom francuskom izdanju *Meditacija i Primedaba i odgovora* iz 1647; sada čini standardni deo izdanja *Primedaba i odgovora*]

Drugi način na koji su skeptički protivnici napadali kartezijski „trijumf“, govoreći da Dekartov sistem ostavlja otvorenom sumnju u vezi s tim da li možemo imati objektivno znanje o stvarnom svetu, bio je pomoću nakićenog argumenta nazvanog „Arnoov krug“. Skeptički problem uključen u to lepo je izložen u opisu u Bejlovom *Rečniku*,⁴⁰ u kome se o Dekartu kaže sledeće:

Pošto je sumnjao o svemu, izgleda da je jedan od njegovih prvih principa zaključivanja isuviše kružan da bi se na njemu sigurno gradilo, jer on dokazuje Boga na osnovu istine naših sposobnosti, a istinu naših sposobnosti na osnovu Boga. Bilo bi bolje da je pretpostavio da su naše sposobnosti verodostojne, jer one su instrumenti koje koristimo u svim našim dokazima i dedukcijama i ako ne pretpostavimo da su istinite, zaustavljeni smo i ne možemo ići dalje u dokazima. Otud se put pretpostavke [pouzdanosti sposobnosti] čini razumnijim od sumnjanja.⁴¹

Arno je ukazao na kružnost koja se pojavljuje u kriterijumu jasnih i razgovetnih ideja na osnovu egzistencije neprevarnog Boga, a egzistencija tog božanstva na osnovu naših jasnih i razgovetnih ideja o njemu.⁴² Skeptička verzija samo proširuje poteškoću tvrdeći da moramo prvo upotrebiti svoje sposobnosti da bismo dokazali Boga, ali da tek posle dokaza možemo reći da li su one pouzdane. Dakle, samo problematizovanjem toga da li je sigurno koristiti sposobnosti koje imamo možemo opravdati saznanje koje smo stekli njima.⁴³

⁴⁰ Ovo se pojavljuje u desetotomnom engleskom izdanju Bejlovog *Istorijskog i kritičkog rečnika*, u članku „Cartes (René Des)“ koji nije Bejlov. Argument ovde raspravljan uzet je iz skeptičkog dela Tomasa Bejkera [Thomas Baker] *Reflections on Learning*, četvrto izd., London 1708, 73.

⁴¹ Bayle, *Istorijski i kritički rečnik*, engl. izd, London 1734–1740, članak „Cartes (René Des)“, primedba AA.

⁴² Antoine Arnauld, *Quatriemes Objections, Descartes, Œuvres, AT*, tom 9A, str. 166.

⁴³ O Dekartovom prilično zbunjujućem odgovoru na Arnoovu optužbu i Dekartovoj tvrdnji da se ne pojavljuje nikakav krug, videti Descartes,

Protivnici, i tradicionalisti i skeptici, tvrdili su da se, s obzirom na kartezijansku polazišnu tačku, potpunu sumnju, svaki korak može dovesti u pitanje, tako da napredak duha ka Bogu postaje niz problematičnih koraka, od kojih je svaki problematičniji od prethodnog, te da cela stvar vrhuni ne u potpunoj garanciji svega kroz šta se prošlo već u začaranom krugu koji podriva svaku snagu koja bi možda mogla postojati u prethodnom zaključivanju. Sumnje Prve meditacije oslabile su zahteve za kriterijumom, što je, nadalje, učinilo da dokaz za egzistenciju Boga bude problematičan, a to je, dalje, vodilo sumnji u to da Bog nije obmanjivač. Ukoliko poslednji momenat ne bi bio postavljen kao apsolutno izvestan, ne bi mogla biti pružena božja krajnja garancija za sve korake ili se, bar, ne bi za nju moglo racionalno znati.

Ključni momenat koji se morao, ali koji se nije mogao osigurati, bio je prvi most od uvida *cogito, ergo sum*, učenje o jasnim i razgovetnim idejama, kriterijum od kojeg zavise svi sledeći koraci. Kada je pisao *Logiku Por-Roajala*, Arno je uvideo da sama mogućnost za postizanje bilo kakvog objektivnog saznanja zavisi od održavanja te veze između subjektivne izvesnosti i objektivne istine o stvarnosti. Bez nje, ma koliko bili sigurni u ma šta, i dalje bismo beznadežno bili izgubljeni u *la crise pyrrhonienne*:

I taj princip [sve što je sadržano u jasnoj i razgovetnoj ideji jedne stvari može s istinom biti potvrđeno o toj stvari] ne može biti osporavan a da se ne uništi celokupno svedočanstvo o ljudskom saznanju i uspostavi besmisleni pironizam; jer, o stvarima možemo suditi samo koristeći ideje koje imamo o njima pošto nemamo načina da te stvari pojмимо drugačije osim ukoliko su one u našem duhu, a one su u duhu samo preko svojih ideja. Sada, ako se sudovi koje pravimo prilikom razmatranja tih ideja ne tiču stvari-u-njima-

Réponses de l'auteur aux Quatrièmes Objections, u *Œuvres*, AT, tom 9A, str. 189–190. Guije je nedavno objavio interesantnu odbranu Dekarta u vezi s tim, u članku „La vérité divine dans la Méditation V”, *Etudes Philosophiques* 11 (1956), str. 296–310. Videti i Doney, „The Cartesian Circle“.

samima, već samo naših misli... očigledno je da ne bismo imali nikakvo znanje o stvarima, već samo o našim mislima. Sledstveno, ne bismo ništa znali o stvarima za koje smo uvereni da ih znamo s najvećom izvesnošću, već bismo znali samo da o njima mislimo kao o takvim i takvim, što bi zasigurno uništilo sve nauke.⁴⁴

No, ako je kartezijansko pokoravanje pironizma zavisilo od ustanovljavanja kriterijuma jasnosti i razgovetnosti ideja i korišćenja tog kriterijuma kao mosta od ideja do stvarnosti, upravo su na tom mestu Dekarta protivnici bacili nazad u potpuni skepticizam. Problem je najjasnije izneo Malbranš u komentarima na odlomak koji smo citirali iz *Logike Por-Roajala*. Veliki oratorijanac ustvrdio je da to gledište „otud ustanovljava taj besmisleni pironizam, pošto se njegov princip može osporavati, i to s dobrim razlogom“.⁴⁵ Može se tvrditi da je princip istinit jedino ukoliko se stvari uistinu slažu s našim idejama, ali „to je nešto što nije sigurno“. Nemamo načina da unapred kažemo, a na to su skeptici uvek ukazivali, da li naše misli odgovaraju stvarnosti. „Otud, nije izvesno da stvar odgovara vašoj ideji, već samo da *vi mislite da je tako*“.⁴⁶ Sve dok pokušavamo da o stvarima zaključujemo polazeći od naših ideja, bićemo uhvaćeni u jednu *crise pyrrhoniene*. Sve što ćemo biti u stanju da činimo jeste da stalno iznova ponavljamo da mislimo da su naše ideje o stvarnosti istinite, da verujemo u to potpuno, ali nikad nećemo uistinu biti u stanju da potvrdimo ništa više od onoga što nam se čini da je na delu, naime da ono što percipiramo kao jasno i razgovetno jeste istinito o stvarnosti. Da li i jeste *tako*, ostaće zauvek misterija.

⁴⁴ Arnauld, *La Logique ou l'art de penser*, prir. L. Barré, Paris 1859, deo 4, pogl. 6, str. 329. Citirani princip je iz Druge meditacije [preciznije, princip se u eksplicitnoj formi pojavljuje u *Prvim odgovorima*, AT 7, 115–116].

⁴⁵ Nicholas Malebranche, *Réponse du Pere Malebranche, prestre de l'Oratoire, a la troisième lettre de M. Arnaud, Docteur de Sorbonne, touchant les idées & les plaisirs*, u *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, tom 4, Paris 1709, 51.

⁴⁶ *Isto*, str. 51–52. Citat je na str. 52.

Otud, filozofi su sa svih strana napadali kartezijanski trijumf preokrećući ga u pironizam, njemu samom uprkos. Ako se Prva meditacija uzme ozbiljno, oni su tvrdili da baš ništa neće slediti iza nje. Ukoliko se započne s Drugom meditacijom, s *cogito, ergo sum*, svaki naredni korak mogao bi biti podriven, a celi prelepi sistem sveden na puki nazor Renea Dekarta, koji nikad neće biti u stanju da odredi da li je on i istinit. Na svakom koraku podigla bi se i napala ga skeptička aždaha koju je navodno ubio. Na isti način na koji je Fransoa Veron sveo reformatore na stanje skeptičkog očajanja, držeći knjigu čiji smisao oni nisu mogli dokučiti i čiju istinu nisu mogli utvrditi, Dekartovi protivnici pokušavali su da oca moderne filozofije svedu na čoveka koji, u najboljem slučaju, ima samo znanje i iskustvo uvida *cogito*. No, šta je taj uvid značio ili zašto je bio istinit, on nikad ne bi mogao pronaći. Svaki put kojim je krenuo ka uvidu *cogito* ili od njega direktno je vodio potpunom pironizmu.

Dekart je pokušao da uzvрати, insistirajući, na jednoj strani, da se ne mogu osporavati principi koji su ga vodili istinitom saznanju, i na drugoj, da sumnje Prve meditacije ne treba uzimati ozbiljno. No, protivnici su stalno iznova pokazivali da se mogu izneti uobičajene skeptičke poteškoće protiv konstruktivnih postignuća Dekarta, i da, koristeći kartezijansku metodu sumnje, sve što se pojavljuje posle *cogito, ergo sum* može biti dovedeno u pitanje. Dekart je skeptike uzimao ili isuviše ozbiljno ili nedovoljno ozbiljno. On se ili nehotice ubrojio među njih ili svoju filozofiju nije postavio na temelj koji je tako čvrst da ga ne bi mogli uzdrmati uobičajeni gambiti iz arsenala Seksta Empirika.

Dekart je protestovao, tvrdeći da je njegova skeptička faza bila samo simulirana, da nikad nije gajio sumnje iz Prve meditacije i da ih nijedna ozbiljna i pažljiva osoba bez predrasuda ne bi mogla imati onoliko dugo koliko je svesna nekih jasnih i razgovetnih ideja.⁴⁷ Sumnje su, kazao je on, bile iznete zarad terapijskih i dramaturških efekata, da bi omogućile čitaocu

⁴⁷ Dekart, *Sedmi skup primedaba, Œuvres*, AT, tom 7, str. 476–477; *Entretien avec Burman*, str. 4–5.

da prvo vidi slabost onog u šta je verovao, a da potom i ojačaju Dekartove principe. On nije imao nameru da usađuje skepticizam već da hini bolest da bi s većom snagom pokazao šta je lek.⁴⁸ Sama činjenica da je stigao do pozitivnih zaključaka pokazuje da nije smatrao da je sve dvojbeno.⁴⁹

Međutim, Dekartovo insistiranje na uzvišenim namerama i postignućima ne rešava problem. Zbog čega god da se pojavila, ako se uzme ozbiljno, Prva meditacija podupire nastupanje pironizma do tačke na kojoj mu više nije moguće odgovoriti. Bile su uklonjene ne samo dvojbene već i sve moguće procedure. Kako je vek kasnije mudro zapazio Hjum,

[p]ostoji jedna vrsta skepticizma koja prethodi svakom istraživanju i filozofiranju, a koju preporučuju Descartes i drugi kao najbolje sredstvo protiv zabluda i pre naglog suđenja. Taj skepticizam preporučuje sveopću sumnju ne samo u sva naša prethodna mišljenja i principe, već i u našu vlastitu sposobnost, u čiju se vjerodostojnost, kažu oni, moramo uvjeriti sami nizom zaključivanja izvedenih iz nekog izvornog principa koji nikako ne može biti pogrešan ni varljiv. No niti imamo takav izvorni princip koji ima prednost pred drugima koji su sami po sebi očividni i uvjerljivi; a da ga i imamo, ne bismo mogli ići ni korak dalje od njega a da se ne služimo upravo onim sposobnostima u koje, kako se smatra, već sumnjamo. Kartezijanska sumnja, zato, kad bi je ljudsko biće ikad moglo doseći (a jasno je da ne može), bila bi potpuno neispravljljiva i nikakvo nas zaključivanje nikad ne bi moglo dovesti do sigurnosti i uvjerenja o bilo kojem predmetu.⁵⁰

⁴⁸ Descartes, *Troisième Objections faites par un celebre Philosophe Anglois, avec les réponses de l'auteur*, u *Œuvres*, AT, tom 9A, str. 133–134; *Sedmi skup primedaba*, u *Œuvres*, AT, tom 7, str. 473–474; *Pismo ocu Dineu*, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 573–574; i *Primedbe na jedan program*, objavljene u Belgiji, u *Œuvres*, AT, tom 8B, str. 367; Johann Clauberg, *Opera Omnia Philosophica*, Amsterdam 1691, 1311. Videti i Gouhier, „Doute méthodique ou négation méthodique?” str. 157–162.

⁴⁹ Dekart, *Sedmi skup primedaba*, u *Œuvres*, AT, tom 7, str. 546.

⁵⁰ Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, odeljak 12, str. 149–150. [David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb 1988, 194–195].

Možda zato što je već bio umoran od objašnjavanja zašto je pokrenuo sumnje koje je pokrenuo, u pismu princezi Elizabeti Moravskoj Dekart zapaža da se, iako je, prema njegovom uverenju, nužno da se jednom u životu kroz sve to prođe, ne treba se zadržavati sve vreme na tom predmetu.⁵¹

I tako, Dekartu je preostao sledeći izbor: ili je izneo jednu metodu za otkrivanje apsolutne istine, metodu koja bi mogla pokoriti skepticizam uzimajući ga za ozbiljno, ili je tek još jedan dogmatičar koji je odbio da dovede u pitanje svoje principe koje nije mogao postaviti. Ukoliko je prvo na delu, sviđalo mu se to ili ne, nagnan je u *la crise pyrrhonienne* i ne bi, zapravo, mogao pobeći od skepticizma koji je porodila njegova metoda. Ukoliko je o drugome reč, onda, zapravo, nikad ne bi mogao čak ni započeti odgovaranje pironizmu zato što, kao i toliki njegovi savremenici, nije sagledao da je svaka dogma koju je prihvatio otvorena za problematizaciju osim ako se ne bi moglo ponuditi svedočanstvo za nju. Sve što bi, na kraju, Dekart mogao učiniti jeste pozivanje na činjenicu da ne bi mogao sumnjati u svoje dogme; prema tome, prisiljen je da veruje da su one istinite i, nadalje, morao bi da insistira da su istinite. Na ovom je mestu skeptik Sorbjer odbacio svako povezivanje slave *nouveau pyrrhonisme* i dogmatizma Renea Dekarta, navodno sagrađenog na skepticizmu.

Kao što vrlo dobro znate, gospodine, da bi se zaslužilo skromno ime skeptika ili akademičara, nije dovoljno da neko sumnja jednom u svom životu, niti da preuzme strahovitu gungulu nazora iz koje se, kako bi tvrdio, spasao univerzalnim pročišćenjem i totalnim preokretanjem svih naših ideja, što je potpuno nemoguće, ili od čega bi bilo vrlo teško da se ljudski razum oporavi. Nije nužno učiniti tako mnogo da bi se neko ubrojio u skeptike, ali mora biti učinjeno i treba biti učinjeno ozbiljnije i trajno. *Epoché* treba uzimati u malim količinama i treba je koristiti zarad zdravlja duha, kao sladak i dobroćudan lek koji nas spasava od

⁵¹ Dekart, pismo Elizabeti, 28. jun 1643, u *Œuvres*, AT, tom 3, str. 69.

loše usmerenih nazora, a ne nalik otrovu koji sve briše, sve do prvih principa našeg umovanja.⁵²

U Dekartovom naporu i neuspehu da reši *la crise pyrrhoni- enne* leži jedna od ključnih tema moderne misli. Reformacijska kontroverza otvorila je Pandorinu kutiju traganja za temeljima izvesnog znanja. Oživljavanje grčkog skepticizma, ponovno otkriće Seksta Empirika, sudarilo se s potragom za izvesno- šću. Svaka je strana mogla da koristi pironistička oružja za potkopavanje racionalne osnove tvrdnji druge strane. Svaka je strana mogla prisiliti drugu da svoje argumente osloni na neopravdivo verovanje ili veru, o čemu se može reći samo da je neko siguran da je u pravu, ali da to ne bi mogao i dokazati. Proširenje tog problema s religije na filozofiju vodilo je Dekar- tovom herojskom poduhvatu. *Nouveaux pyrrhoniens*, baš kao i Dekart, pokazali su da osnovne tvrdnje aristotelovske filozofije jesu bile otvorene za problematizaciju, ali su skeptici i sholasti- čari pokazali da se sumnje, takođe, mogu pokrenuti i protiv kartezijanizma. I tradicionalna filozofija i novi sistem počivali su u krajnjoj liniji na neodbranljivom skupu pretpostavki, pri- hvaćenih samo na osnovu vere.

Gledajući napredovanje pironizma Dekart je mogao videti da njegovi savremenici nisu uspeli da unište aždaju oslobo- đenu iz tekstova Seksta Empirika zato što su potcenili snagu zveri. Jedini način na koji bi aždaja mogla biti ubijena bio bi ako bi neko mogao otkriti jednu istinu koja je tako nesumnjiva da je nikakav pironizam, ni ljudski ni demonički, ne bi mogao uzdrmati. Otud, uvid *cogito* ubio je neman i trijumfovao nad celokupnom sumnjom. No može li se naći garancija za *cogito*, *ergo sum* i za posledice izvedene iz njega? I *cogito* i posledice mogli bi biti nesumnjivi ali, da li je tako zato što ja tako o njima mislim ili zato što oni jesu takvi? Ukoliko je prvo, vraćeni smo na nedokazivi dogmatizam. Svaki Dekartov napor da podrži

⁵² Samuel Sorbière, *Lettre et Discours de M. Sorbière sur diverses matieres curieuses*, Paris 1660, 690–691.

drugu mogućnost ili se predao pred skepticizmom, negirajući snagu originalnih sumnji ili je objavio neuspeh time što nije u stanju da pokaže da je *cogito, ergo sum* išta više od nečeg subjektivno izvesnog (kao u odgovorima Mersenu i Gasendiju), pri tom dopuštajući da je njegov sistem samo još jedan skup nedokazanih i nedokazivih premisa, pravila i zaključaka. Mostovi od subjektivne izvesnosti do objektivne istine takođe su se pokazali samo kao subjektivno izvesni.

Pobeda Druge meditacije zahtevala je superpironizam Prve. To je, međutim, potom učinilo uspeh nemogućim. Napuštajući početne sumnje, ipak, preobražava Dekarta iz pokornika skepticizma u samo još jednog dogmatičara kojeg će uništiti skeptici druge polovine sedamnaestog veka: lje, Fuše, Bejl i Glenvil. Dekart nije mogao zadržati i pun uvid u problem koji je izneo *nouveau pyrrhonisme* i svoje rešenje. Kada je video koliko su bile razarajuće razmere poteškoća koje su izneli Sekst i njegovi moderni učenici, probleme pouzdanosti naših podataka i naših čula, stvarnosti našeg saznanja i kriterijuma, Dekart je sebe odsekao od svakog rešenja osim od izvesne istine, *cogito, ergo sum*. No, jednom kad je izgubio skeptičku vizuru Prve meditacije (ako ju je ikada i imao), njegovo postignuće moglo je biti potkopano argumentima *nouveaux pyrrhoniens* i njega samog.

Posle Dekarta, moderna filozofija morala je da računa na *la crise pyrrhonienne*. Ako bi neko pokušavao da je ignoriše, ostavljao bi otvorenima za problematizaciju sve osnovne pretpostavke i sve zaključke, da budu napadnuti od nekih novih pironičara. Živeti s krizom značilo je prihvatiti da na najdubljem nivou naša osnovna verovanja nemaju temelj i da moraju biti prihvaćena po veri, bila ona animalna, religijska ili slepa. Možemo zapaziti i insistirati da čak i sa potpunim skepticizmom imamo izvesnost koja nam omogućava da steknemo nekakvo saznanje i razumevanje.

Paskal je naglašavao našu obavezu, uhvaćen između totalnog pironizma koji ne možemo izbeći i prirode koja nam je

ipak dala da verujemo.⁵³ Čak i najskeptičniji od svih pironičara, veliki Pjer Bejl, priznao je da „suviše znam da bih bio pironičar, i premalo znam da bih bio dogmatičar“.⁵⁴ Jedan od glavnih načina na koji je to razrešeno u sedamnaestom i osamnaestom veku bilo je razvijanje „umerenog skepticizma“. Zametak tog rešenja koji su postavili Kastelio i Čilingvort, a detaljno razradili Mersen i Gasendi, razvijaće dalje skeptici Glenvil, Fuše i, konačno, Dejvid Hjum. Oni će pokazati put kojim bi teorijski pironizam mogao biti izmiren s našim praktičnim sredstvima za određivanje istina koje odgovaraju ljudskim ciljevima. Drugi su mogli u užasu zuriti u brzo napredovanje pironizma⁵⁵ i učeno raspravljati o izvoru te grdobe, pitajući se da li su je začeli Jov ili Solomon ili đavo.⁵⁶ No pironizam će ostati bauk koji će progoniti evropsku filozofiju, dok će se filozofi mučiti da nađu način za prevazilaženje potpune teorijske sumnje ili da otkriju kako da prihvate svu ljudsku izvesnost a da je ne unište.⁵⁷

⁵³ Pascal, *Pensées*, nos. 374, 387, 395, 432, 434.

⁵⁴ Cit. u Christoph. Matt. Pfaff, *Dissertationes Anti-Baelius*, Tubingen 1719, tom 1, str. 3 napomena 4.

⁵⁵ Videti, na primer, prikaz dela *Scepticismus debellatus* u Villemandy, *Histoire des Ouvrages des Savans*, February 1697, 240–250, pos. str. 241–242.

⁵⁶ Videti Gabriel Wedderkopff, *Dissertationes duae quorum prior de Scepticismo profano et sacro praecipue remonstrantium, posterior de Atheismo praepremis Socinianorum*, Strasbourg 1665, dzt. 3; Johann Valentin Bützer, *Q. D. B. V. de Scepticorum Praecipuis Hypothesibus*, Kiel 1706, 4 („Prvi autor skepticizma je đavo“); Ephraim Chambers, *Cyclopaedia*, tom 2, London 1743, odrednica „Scepticism“.

⁵⁷ Za kratak pregled toka skepticizma od Dekartovog vremena do Bejla, videti Popkin, „The High Road to Pyrrhonism“, *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), str. 1–15.

11

Neki duhovni i religijski odgovori na skepticizam i Dekarta

Henri Mor, Blez Paskal i kvijetisti

U isto vreme kada je Dekart tragao za potpunom izvesnošću o osnovnim filozofskim istinama, neki njegovi religijski savremenici tragali su za istom vrstom izvesnosti o religijskim istinama. Neki od tih ljudi čak su bili i u kontaktu s Dekartom a nastavili su da razvijaju svoje odgovore na kartezijanizam i skepticizam i posle njegove smrti.

Do nas je došla mala vinjeta o raspravi između Dekarta i škotskog protestanta Džona Djurija. Njih dvojica sreli su se na čaju kod princeze Elizabete Moravske u Hagu 1634. Dekart je prikazan kako Djuriju objašnjava da on, Dekart, osnovu sve izvesnosti traži u matematici.

Razgovarao je s gospodinom Djurijem žaleći se na nesigurnosti svih stvari, što je Djuri pobijao pomoću istina i izvesnosti izveštaja iz Pisma i nepogrešivog načina za njihovo tumačenje koje je on [Dekart] odbacivao. Pošto je bio doveden do mnogih apsurdnosti, digao je ruke. Zapravo, D. [Djuri] je i sam bio na velikim mukama baš u vezi sa istim stvarima. Nije mogao da pronađe izvesnost skoro ni u jednoj stvari, iako je bio u stanju da o svakoj naširoko raspravlja baš kao i o svakoj drugoj. Ipak, temeljno i demonstrativno nije znao ništa sve dok se nije okrenuo

Svetom pismu i prosvetlio se nepogrešivim načinom njegovog tumačenja. Izjavljivao je da može dopustiti ljudima širinu suđenja i raznolikosti ukoliko su oni poštteni i pobožni.¹

Djuri je naveo neke razloge za sumnju da će Dekart naći izvesnost u matematici i kazao je da on, Djuri, umesto toga traga za temeljima izvesnosti u biblijskim proročanstvima. Dekart je nastavio da piše *Reč o metodi*, a Djuri je preostale četiri decenije života pisao verzije svoje metode za pronalaženje apsolutne izvesnosti na osnovu Svetog pisma. U jednom od svojih poslednjih dela *Touchant l'intelligence de l'apocalypse mesme, comme toute l'écriture Ste. doit estre entendue raisonablement*² Djuri daje najpotpuniji iskaz o svojoj metodi za pronalaženje izvesnosti u biblijskim proročanstvima.

Godine 1642. vođa Moravskog bratstva^a Jan Amos Komenius susreo se s Dekartom u zamku Endegest u blizini Lajdena da bi video mogu li njih dvojica naći dodirne tačke u traganju za izvesnošću. Komenijus se vraćao iz Engleske, gde je zajedno s Djurijem i ostalima savetovao puritanske revolucionare. Kako smo obavesteni, Dekart je, tokom četvorosatnog susreta s Komenijusom, branio svoju fiziku i metafiziku; još je žešće branio svoju teoriju o večnim istinama i racionalnoj osnovi za veru. U odgovoru, Komenijus je tvrdio da je čovekov razum odveć nesavršen da bi svojim sopstvenim snagama dostigao ikakvu istinu i, posledično, da sva izvesnost, u krajnjoj liniji, počiva na božanskim objavama. Dva velika mislioca rastala su se uz Dekartovu žalbu da Komenijus meša religiju i nauku,

¹ Ovaj tekst je objavljen u G. H. Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius*, London 1947, 167. Takođe se pojavljuje u Cornelis de Waard, „Un Entretien avec Descartes en 1634 ou 1635“, *Archives internationales d'histoire des sciences* 6 (1953), str. 14–16. Original je u Hartlibovim papirima koji se nalaze na Univerzitetu u Šefildu.

² *Touchant l'intelligence de l'Apocalypse par l'Apocalypse mesme, comme toute l'écriture Ste. doit estre entendue Raisonablement*, Kassel 1674.

^a Crkva Moravskog bratstva ili Jedinstva bratskog pripadala je protestantskim crkvama u Češkoj i imala je husističke sklonosti.

i Komenijusov strah da bi Dekartovi pogledi mogli voditi skepticizmu i neverništvu.

Komenijus kaže:

Razmenjivali smo gledišta otprilike dva sata; on nam je izlagao misterije svoje filozofije, dok sam ja tvrdio da je sve ljudsko saznanje, kakvo je dobijeno samo na osnovu čula i umovanjima, nesavršeno i manjkavo. Oprostili smo se na prijateljski način: ja sam ga molio da objavi principe svoje filozofije (koji će biti štampani naredne godine), a on je, slično, apelovao na mene da dovedem do zrelosti svoje sopstvene misli, dodajući sledeću maksimu: „Ne idem dalje od stvari koje pripadaju filozofiji; meni pripada tek deo, dok je vaša celina.“³

Takvo religijsko sučeljavanje s Dekartom postaće mnogo eksplicitnije i produbljenije u misli Henrija Mora (1614–1687).

Kao i njegov učitelj Džozef Mid, i Henri Mor je zapao u skeptičku krizu čim je započeo studije na Kembridžu. Mid je izvestio da mu je 1603. godine, kao brucošu, dopala do ruku kopija Seksta Empirika, te da su mu sva njegova gledišta postala dvojbena. Pitao se da li „je celokupno ustrojstvo stvari kako nam se pojavljuje išta više od pukog fantazma ili imaginacije“. Sa svojom *crise pyrrhoniene* borio se tražeći istinu u svim predmetima o kojima su držana predavanja na Kembridžu i konačno ju je našao u odgovarajućem čitanju biblijskih proročanstava. Mid je napisao jednu knjigu, *Clavis apocalyptica*, koja sadrži njegov odgovor. Pronašao je istinu da će uskoro započeti Milenijum, hiljadugodišnja vladavina Hrista na zemlji. Ostatak Midovih spisa jesu objašnjenja njegovih tumačenja i njihovih proširivanja.⁴ Njegov učenik Vilijam Tvis pokušao je da pruži

³ Susret Komenijusa i Dekarta opisan je u Komenijusovom odgovoru na delo Samuela Demarea *Continuatio admonitionis fraternae de temperando charitate zelo ad S. Maresius*, Amsterdam 1669. Videti Robert F. Young, *Comenius in England*, New York 1971.

⁴ Za Mida, videti John Worthington, „The Life of the Reverend and Most Learned Joseph Mede“, u *The Works of the Pious and Profoundly-Lear-*

epistemološku osnovu za Midova gledišta u knjizi *Razrešenje za savest koja sumnja. Odgovor na navodno zbnjujuće pitanje i tako dalje, pri čemu je evidentno dokazano da Sveta pisma (a ne papa) jesu temelj na kome je izgrađena crkva. Ili da hrišćanin može nepogrešivo biti siguran u svoju veru i religiju na osnovu Svetog pisma* (1652).⁵

Henri Mor je na Kembridž stigao 1631. i studije je započeo na Hristovom koledžu. Poletno je tražio istinu, pored ostalog, i u filozofijama Aristotela, Kardana i J. C. Skaligera. Zaključio je, međutim, da većina onoga što su izrekli „činilo mi se ili tako lažno i neizvesno ili tako očigledno i trivijalno“. Posle četiri godine studiranja filozofije, izvestio je da je „završio ni u čemu drugom do u, na neki način, pukom skepticizmu“. Opisao je svoju *crise pyrrhoniene* u poemi koju je napisao na grčkom:

Ne znam
Ni odakle sam, ni ko sam, jadni sirotan!
Niti pak, o ludosti!, kuda moram ići:
No, svinutih kandži u bolima moram opstajati;
I živeti, čini se, silom vučen tamo i ovamo.
Usnuo ili budan sve je jedno. Oh, oče Jove,
Tako hrabro mi smrtni živimo u senama kao ti sam.
Laži, noćne sanje, sve su pusta dela strah, kobna ljubav,
To je život moj: ništa drugo ne vidim.⁶

ned Joseph Mede, London 1664; Katherine R. Firth, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530–1645*, Oxford 1979, pogl. 7; Leroy Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, Washington, D.C. 1948, tom 2, str. 542.; R. H. Popkin, „The Third Force in Seventeenth-Century Philosophy: Scepticism, Science and Biblical Prophecy“, u *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden 1992, 36; Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia*, Gloucester, Mass. 1972, 76–85.

⁵ [*The Doubting Conscience Resolvet. An Answer to a pretended perplexing Question, etc. Wherein it is evidently proved, that the holy Scriptures (not the Pope) is the Foundation whereupon the Church is built. Or that a Christian may be infalibly certain of his Faith and Religion by the Holy Scripture*] O teoriji iznesenoj u ovom radu raspravljano je u Popkin, „Third Force“, str. 42–46.

⁶ Richard Ward, *The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More*, London 1710, 10–11.

Mor se zapitao da li saznanje stvari vodi vrhovnoj sreći ili postoji neki izvrsniji ili više božanski put do nje. Treba li da čita više autora, da kontemplira o svetu ili da pročisti svoj duh od poroka? Započeo je čitanjem platonističkih, hermetičkih i mističkih autora, što ga je vodilo do uvida da pročišćenje mora prethoditi prosvetljenju od Boga. Konačno ga je spasla „ta zlatna mala knjiga“, *Theologica Germania*, pobožno mističko delo koje je preobrazilo Lutera vek i po ranije.⁷ To je delo navelo Mura da prihvati što god Bogu bude ugodno da mu saopšti. Čineći to, pronašao je: „veću uverenost nego što [sam] joj se ikad mogao nadati“.⁸

Mor je potom otkrio i odbacio Dekartovu filozofiju i započeo formulisanje sopstvene. Dopisivao se s Dekartom i raspravljao o nekim momentima iz Dekartove *Metafizike* [*Meditacija*]. Mor je prvi u Engleskoj Dekarta uzeo ozbiljno. Prepiska je stala kada je Mor shvatio da, bar koliko je on video, Dekartova gledišta vode u materijalizam i ateizam. (Kada je kasnije ispitivao Spinozina gledišta, Mor je objavio da je znao da će se dogoditi to da jedan kartezijanac postane otvoreni ateista!) Kako je izjavio u predgovoru za zbirku ranih radova 1662, Dekart je pošao sporednim putem materijalizma, a Mor glavnim putem platonizma, ali su se susreli na ulazu Svetog pisma, pokušavajući da daju najprihvatljivije tumačenje prva tri poglavlja Postanja pošto je drevna jevrejska mudrost kabala izgubljena.⁹ Koristeći platonizam i kartezijanizam, Mor je pronašao magični ključ za raskrivanje tajni Postanja, „ta dva blistava paradoksa kretanja zemlje i preegzistencije duše“, osnovu za novu nauku i novu spiritologiju.¹⁰

Od doba kada je odbacio Dekarta, Mor je bio zabrinut da bi materijalističko objašnjenje sveta moglo voditi ateizmu, kao

⁷ Isto, str. 12–14.

⁸ Isto, str. 15.

⁹ Henry More, *A Collection of Several Philosophical Writings*, drugo izd. London 1662, Preface general“, str. xii.

¹⁰ Isto, str. xx.

što bi to moglo i „entuzijastičko“ objašnjenje. Godine 1655. objavio je delo *Protivotrov za ateizam, ili pozivanje na prirodne sposobnosti čovekovog duha ukoliko Bog ne postoji* [*An Antidote against Atheism. Or An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man whether there be not a God*] koje je posvetio leđi En Konvej.

Neobično, da bi pobio ateizam, Mor je smatrao da argumentaciju treba da zasnuje na slobodnoj upotrebi prirodnih sposobnosti ljudskog duha koje bi prevazišle skepticizam ateiste. „Ako bi ateisti hteli da zajedno s nama prihvate jedan *postulat* ili *hipotezu*, naime da su *naše sposobnosti istinite*“, tada bi on objavio da postoji Bog.¹¹ No šta je svedočanstvo za taj „postulat“ ili „hipotezu“? Mor je odmah priznao da njegovi argumenti nisu takvi da bi na osnovu njih „čovekov razum bio prinuđen da prizna da je nemoguće da bude drugačije od onoga do čega sam došao“. ¹² Zapravo, kaže Mor, ništa ne može biti demonstrirano. „Jer moguće je da samo matematičko svedočanstvo nije ništa drugo do stalna zabluda koja se ne da otkriti, kojom je naša priroda nužno i stalno iznova podložna, i da je, kobno ili srećom, postojalo u svetu izvan duha jedno biće, kako mi zovemo čoveka čije je suštastveno svojstvo da najviše greši kada nešto poima kao najočiglednije istinito.“ Ako nema Boga, zašto ne bi moglo postojati takvo stalno obmanjivano ljudsko biće?¹³

Tim je momentom Mor na radikalnan način razvio skepticizam kako se on pojavljivao u Dekartovoj Prvoj meditaciji. Bio je zadubljen u Seksta Empirika i spreman da prihvati tvrdnju da ništa ne može biti dokazano zato što bi svaki dokaz zahtevao korišćenje naših sposobnosti. Po tome, bio je bačen u ono što je Hjum opisao kao „neizlečivi skepticizam“, kako smo pomenu-

¹¹ Henry More, *An Antidote Against Atheism, or, An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man whether there be not a God*, drugo izd., London 1655, B3v–B4r.

¹² Isto, knj. 1, pogl. 2, str. 3.

¹³ Isto.

li u prethodnom poglavlju.¹⁴ Ako se sumnja u sposobnosti, ne poseduje se ništa čime bi se prevazišao skepticizam. Za moju sadašnju temu nije relevantno to da li je Hjum bio u pravu da Dekart ne može popraviti štetu dokazujući da Bog nije prevaran. Mor je razvio posebnu vrstu kembričkog platonizma kao način da se izađe na kraj s temeljnim problemom, a kako ću kasnije u ovom poglavlju pokazati, Blez Paskal razvio je sasvim drugačiji odgovor.

Mor nije rekao da će, kao Dekart, dokazati da Bog nije varalica. On čak neće ni proizvesti takve argumente „da će čitalac priznati to, kao što će biti prisiljen da prizna kako je sasvim nemoguće da bi moglo biti drugačije“. Ipak, njegovi argumenti biće takvi da će zasluživati pun pristanak i dobiće pun pristanak od svakog duha bez predrasuda.¹⁵

Mor je jasno postavio „neizlečivi skepticizam“ da bi uklonio mogućnost nužno istinitih demonstracija. Vrednost svakog argumenta zavisi od vrednosti ili funkcije naših sposobnosti. Onoliko dugo koliko naše sposobnosti mogu varati i/ili biti prevarene, svaki rezultat umovanja „možda može biti i drugačiji“. Umesto da odustane od racionalnog diskursa, Mor potom nudi svoj protivotrov za ateizam. Do kraja života radio je na „istinskim temeljima izvesnosti vere u stvarima religije“, što se pojavilo u knjizi koju je posvetio „Isusu iz Nazareta, rassetom sinu božjem“ i koja na jednoj od naslovnih strana ima moto iz Sekstovih spisa o tome zašto ništa ne može biti dokazano.¹⁶ Mor je citirao Seksta i taj citat naveo na starogrčkom bez prevoda, stavivši ga na korice. Moglo bi izgledati da je reč o pot-

¹⁴ David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, odeljak 12, str. 149–150.

¹⁵ *Isto*, str. 4.

¹⁶ *The True Grounds of the Certainty of Faith in Points of Religion* pojavljuje se na str. 765–770 Morovih *Theological Works*, London 1708. Ta je knjiga posvećena „Jesu Nazareno Crucifixo Dei Filio“. Druga naslovna strana, str. 385, za *A Modest Enquiry into the Mystery of Iniquity*, sadrži moto iz Seksta Empirika, pogl. 6, „Da li postoji dokaz?“ Originalno izdanje dela iz 1664. imalo je kraći moto iz Sekstovih spisa na naslovnoj stranici.

punom skepticizmu, ali samo dok čitalac ne okrene sledeću stranicu na kojoj je posveta Isusu Hristu. Počasno mesto koje su dobili Sekst i Hristos daje materijal za razmišljanje o odnosu skepticizma i religije u Morovoj filozofiji. Od nekog je značaja to što je Morov pristalica Ralf Kadvort, profesor hebrejskog na Kembriđu i vodeći kembrički platoničar, nastavio da se poziva na Seksta na dva različita načina u svojoj knjizi *Istiniti intelektualni sistem sveta* [*The True Intellectual System of the Universe*]. On je stalno iznova koristio Seksta i kao autoritet za antička filozofska gledišta i kao izvor za informacije o antičkom svetu uopšte. On je, takođe, povremeno citirao nekoga koga je nazivao „Sekst filozof“, a koji je napisao iste knjige kao „Sekst izvor“. Sekst filozof obezbeđivao je municiju protiv Kadvortovih protivnika, posebno protiv Dekarta i Spinoze. I tako je skepticizam kao protivotrov za tvrdoglavi dogmatizam bio prihvatljiv i za Mora i za Kadvorta.

Protivotrov namerava da ukaže da se onaj ko ne pristaje uz izvesna svedočanstva nalazi „odmah do ludila ili staračke senilnosti“ i čini ogromno nasilje nad slobodnom upotrebom svojih sposobnosti.¹⁷ To ne daje odgovor na neizlečivi skepticizam, ne uklanja ga niti ga prevazilazi. Ateista može stalno iznova ponavljati da uprkos svim Morovim svedočanstvima, „moguće je da može biti drugačije“. Najjasniji matematički argument može biti lažan ako naše sposobnosti nisu verodostojne. Ako možemo prihvatiti matematičke istine „pretpostavljajući da nema poremećaja niti nasilja nad njenim sposobnostima“, tada možemo prihvatiti jedan dokaz postojanja apsolutno savršenog bića.¹⁸

Iznoseći argumente o tome da bi neko bio lud, senilan ili tup ako bi odbio da prihvati neko svedočanstvo, iako ono može biti lažno zbog naših pogrešivih sposobnosti, Mor je morao da izbegava još jedan put ka izvesnosti, naime da je nešto istina zato što smo čvrsto ubeđeni u to. Živeći u vreme Puritanske

¹⁷ Henry More, *Antidote Against Atheism*, str. 7.

¹⁸ *Isto*, str. 11.

revolucije i držeći se po strani od nje, Mor se sukobio sa mnogima koji su bili sigurni da su potpuno sigurni. Njegovo delo *Enthusiasmus triumphatus* iz 1656. usmereno je protiv te vrste lične izvesnosti. „Jer entuzijazam nije ništa drugo do pogrešna predstava o inspirisanosti. Biti inspirisan znači biti pokrenut na delovanje na izvanredan način od sile ili duha Boga, na govorenje ili mišljenje o onome što je sveto, pravedno i istinito. Iz toga se lako da razumeti šta je entuzijazam, naime potpuna ali lažna uverenost koja se javlja u čoveku u to da je inspirisan“.¹⁹ Mor je potom pokušao da ustanovi zašto ljudi misle da su inspirisani kada nisu i ponudio je rudimentarnu teoriju da su entuzijasti neka vrsta umobolnika, a da autentično inspirisani ljudi to nisu. Ukazano je na različite znake ili simptome za razlikovanje bolesnog entuzijaste od zdrave religiozne osobe.²⁰

U knjizi *Besmrtnost duše ukoliko se može demonstrirati na osnovu saznanja prirode i svetlosti razuma* [*The Immortality of the Soul, so Farre forth as it is demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason*] objavljenoj 1659, Mor je, izgleda, shvatio da bi njegov skepticizam u odnosu na naše sposobnosti mogao biti preteran i da bi mogao onemogućiti svako saznanje. Zato, kaže on, „da bi zatvorio sve jazbine i da ne bi ostalo mesta za smicalice i izgovore konfuznih i sitničavih duhova“, ponudiće neke aksiome koji su tako očigledni i evidentni „da nijedan čovek koji je pri zdravoj pameti ne bi mogao ništa drugo do biti posramljen odbacujući ih, ako želi priznati da je ijedna stvar uopšte istinita“.²¹ To, naravno, ne uspostavlja istinu aksioma pošto se u njih može sumnjati. No

¹⁹ Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus, or, A Discourse of Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthusiasme*, London 1656, 2. Videti i Michael Heyd, *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden 1995. Između ostalog, Hejd pominje i ljude koji su Dekarta smatrali za entuzijastu.

²⁰ To je glavna misao ostatka dela *Enthusiasmus Triumphatus*.

²¹ Henry More, *The Immortality of the Soul, so Farre Forth as It Is Demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason*, London 1659, 4–5.

to konstituiše „savršen skepticizam, to je bolest neizlečiva i stvar koja je pre za žaljenje ili za smeh nego za ozbiljno suprotstavljanje. Jer kada je čovek tako prolazan i nepostojan da ne može da izdrži presudu sopstvenih sposobnosti, nijedna stvar o njemu ne može se osigurati nego koliko je to moguće kada se piše po vodi ili se vezuju čvorovi od vetra“.²² Možda se ne može odgovoriti na sumnju u naše sposobnosti, ali već ona vodi u intelektualnu katastrofu. Oni koji su razboriti prihvaćće Morova pravila koja uključuju i prihvatanje naših sposobnosti kao pouzdanih. Aksioma pet, koja je glavna za posedovanje svake sigurnosti glasi: „Sve što je jasno ijednoj od ove tri sposobnosti treba posmatrati kao nesumnjivo istinito ukoliko ostale ne nude svedočanstvo za suprotno“.²³

Kada je stigao da postavljanja „temelja za izvesnost vere u stvarima religije“, Mor je izložio osnovu za „izvesnu i čvrstu veru“ koja je jedina istinita uprkos neizlečivom skepticizmu u vezi s našim sposobnostima. To su, tvrdio je Mor, prihvatili „svi neostrašćeni i bespredrasudni ispitivači“ čije suđenje nije iskvareno obrazovanjem, strašću ili interesom.²⁴ Prva osnova za izvesnost vere pretpostavlja izvesnost i razuma i čula pod odgovarajućim uslovima. Razum nam je potreban da bi nas uverio da je svedočanstvo nepogrešivo, a čulo da nam garantuje nepogrešivo svedočanstvo kao ono da je Mojsije uistinu razgovarao s Bogom i da izveštaj o tome nije san, i da je Isus vaskrsao i da izveštaji svedoka o tome nisu obmana, „pri čemu oduzimanje izvesnosti čulima pod njima odgovarajućim uslovima znači oduzeti izvesnost verovanju u glavnim stvarima religije“.²⁵

Otud, ako istinska religija zavisi od naših sposobnosti koje se koriste na njima primeren način, Mor je, onda, ponudio Ari-

²² *Isto*, str. 5.

²³ *Isto*, str. 9.

²⁴ Henry More, *A Brief Discourse of the True Grounds of the Certainty of Faith in Points of Religion*, u *Theological Works*, str. 765.

²⁵ *Isto*, str. 766.

stotelov kriterijum za čula koja funkcionišu ispravno i argument na osnovu katastrofe za određivanje ispravnog funkcionisanja razuma. Čula funkcionišu pod odgovarajućim uslovima kada je čulni organ zdrav, medijum „odgovarajući“, a udaljenost predmeta propisno srazmerna. Razum funkcioniše na odgovarajući način u „savršeno bespredrasudnom duhu ili bar bespredrasudnom u vezi s konkretnom stvarju“. Postoje neke istine koje su tako jasne da se na njih mora dati pristanak, osim ako osoba nije zaslepljena ili potpuno luda. Iz toga Mor zaključuje da postoje prirodne istine u logici, fizici i matematici koje su tako očito istinite da se „javljaju kao takve kako poročnima tako i dobrima, ako su *compotes mentis* [uračunljivi] i ako ne pokazuju nasilje nad svojim sposobnostima“. ²⁶ Od toga je napravljena još jača tvrdnja da su te prirodne istine tako očito istinite da se kao takve pojavljuju i rđavim i dobrim osobama i da jesu bar izvesne i nesumnjive onoliko koliko je to bilo šta drugo na šta razum i razumevanje mogu dati pristanak. „Postoji bar onolika izvesnost da su aksiomi istiniti kolika može biti o bilo čemu drugom.“ ²⁷ Neizrečena poenta ostaje da se te istine javljaju kao izvesne, ili da se uz njih pristaje kao uz izvesne pod uslovom da se može verovati sposobnostima. Potom, na osnovu tih istina, Mor gradi argumentaciju za svoju verziju hrišćanstva.

Prema tome, uvodeći „neizlečivi skepticizam“ u odnosu na razum, Mor ga je odgurnuo insistirajući da samo ludaci ili budale mogu sumnjati u svoje sposobnosti. Izvesnost razuma i čula treba da sve bespredrasudne ljude vodi istinskoj moralnosti i istinskoj religiji.

Morov originalni iskaz u *Protivotrovu za ateizam* bio je izraz najekstremnijeg skepticizma. On je odmah uzmakao ka građenju argumentacije za religijsko i naučno saznanje, građenju na onome u šta se mora verovati ako se ima poverenja u sposobnosti. S obzirom na to koliko je Mor bio skeptičan, i dalje je postojala stalno prisutna mogućnost da biti *compos*

²⁶ Isto.

²⁷ Isto.

mentis znači, takođe, i biti prevaren. Mor nikad to nije uspeo da prevaziđe, već je samo vređao svakoga ko bi se njome bavio kao glupog ili zlog.

Kritikujući moje tumačenje Morove uključenosti u skepticizam, raspravljao je i Alan Gabi.²⁸ Gabi kaže da kembrički platoničari nisu koristili skepticizam na metodološki način. Umesto toga, on ih opisuje kao „pristalice teorijskog skepticizma u odnosu na neke vrste saznanja, ali odbacujući ili omalovažavajući svaku sugestiju da takav skepticizam treba uzeti ozbiljno u praktičnim poslovima duha i posebno hrišćanske duše u potrazi za božanskim znanjem i razumevanjem“.²⁹ U celini, sklon sam da se složim s njim, ali bih takođe želeo da ukažem na to da je Morovo naglašavanje tužne činjenice da ne možemo uspostaviti pouzdanost naših sposobnosti proizvelo jednu dugotrajnu vrstu skepticizma kod Vilkinsa, Glenvila i drugih koji su formulisali osnovnu teoriju saznanja za Kraljevsko društvo Londona.

S obzirom na to koliko je bila monumentalna Morova početna skeptička kriza, dirljivo je da je završio u mirnom izlaganju tumačenja Otkrovenja Jovanovog i korišćenja kabale kao najsigurnijeg gledišta koje ljudi mogu imati.³⁰ Mor je završio život gorljivo se raspravljajući s kolegom ser Isakom Njutnom o tome kako tumačiti različite čaše gneva božjeg i trube pomenu- te u Otkrovenju. Dva Morova prijatelja, a delimično i učenika, Džon Vilkins i Džozef Glenvil, i dalje su prihvatili Morov neizlečivi skepticizam, ali su ga, takođe, i umerili ili trivijalizovali, načinivši ga neinteresantnim i dosadnim. Njihova gledišta biće

²⁸ Videti Alan Gabbey, „*A Disease Incurable: Scepticism and the Cambridge Platonists*“, u Richard H. Popkin, Arjo Vanderjagt (priredili), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden 1993.

²⁹ Isto, str. 72.

³⁰ Videti Henry More, *Apocalypsis Apocalypseos, or the Revelation of St. John the Divine Enveiled*, London 1680; *Paralipomena Prophetica Containing Several Supplements and Defences of Dr. Henry More, His Expositions of the Prophet Daniel and the Apocalypse, Whereby the Impregnable Firmness and Solidity of the Said Expositions is Further Evidenced to the World*, London 1685.

razmatrana u trinaestom poglavlju. Jedno dramatičnije izlaganje mogućnosti koje bi mogle slediti iz dovođenja u pitanje naših sposobnosti pojavljuje se kod Morovog francuskog savremenika Bleza Paskala.

Blez Paskal (1632–1662) dobio je privatno obrazovanje. Njegov otac bio finansijski službenik francuske vlade koji je želeo da njegov sin dobije dobru humanističku osnovu pre nego što stekne znanja o matematici i nauci. I tako, s dvanaest godina, Paskal je sam otkrio principe geometrije, posle čega je otac napustio početni plan za obrazovanje sina i ohrabrio njegov matematički razvoj. Još u ranoj mladosti, Paskal je objavio važne matematičke i naučne tekstove i važio za čudo od deteta u pariskim intelektualnim krugovima. Njegov otac i on postali su članovi naučne debatne grupe koju je organizovao otac Mersen. Tu će susresti široku lepezu ljudi, verovatno uključujući i Tomasa Hobsa, Dekarta i druge.³¹

Godine 1646, dvojica jansenista brinula su o Paskalovom ocu koji se povredio. Cela porodica, zajedno s Paskalom, postala je zainteresovana i uključena u taj katolički reformistički pokret, a njegova je sestra Žaklina postala časna sestra u zajednici Por-Roajal de Pariz. Posle traumatičnog iskustva prelaženja Pont Nefa, mosta u Parizu, za vreme oluje, Paskal je doživeo religiozno preobraćenje. To religiozno iskustvo koje je zabeležio u delu *Le Mémorial*, završava se rečima „izvesnost, izvesnost, izvesnost“. Godinu dana kasnije, s ohrabrenjem koje je dobio od sestre, prvi put se povukao u opatiju Por-Roajal-de-Šan.³²

Posle religioznog preobraćenja, Paskal je žestoko prigovarao Dekartovoj filozofiji. On je smatrao da su suprotstavljeni Bog filozofa, naime Dekartov Bog, i Bog Avrama, Isaka i Jakova. U delu *Misli (Pensées)* mnogo je fragmenata usmereno protiv Dekarta. Paskal verovatno nije imao neposrednih kontakata s idejama Seksta Empirika, ali je čitao i osuđivao ono što je

³¹ Videti moj uvod za *Pascal: Selections*, prir. Richard H. Popkin, New York 1989.

³² *Isto*, str. 5–6.

našao kod Montenja. Kada se povukao u manastir Por-Roajal, objasnio je nadstojniku manastira Isaku le Metru de Saciju Montenjova gledišta opisavši ih kao „bedu čoveka bez Boga“.³³ U *Mislima*, stalno je prisutna napetost između snage skeptičkih poenti i izvesnosti religioznog verovanja.

U jednoj od svojih najjačih analiza temelja saznanja i verovanja u *Mislima*, Paskal se bavio pitanjem pouzdanosti naših sposobnosti. U dobro poznatoj misli 131/434, Paskal potvrđuje da je najjači argument skeptika taj da ne možemo biti sigurni ni u jedan princip mimo vere i objave, osim pomoću neke prirodne intuicije. No, ta prirodna intuicija ne daje nam dokaz istinitosti principa zato što „nemajući izvesnosti izvan vere, da li je čovek stvoren od nekog dobrog boga, od nekog zlog demona, ili nasumice, postoji sumnja da li su nam ta načela data: ili istinita, ili lažna, ili neizvesna – prema našem poretku“.³⁴

Kako je Paskal razvio problem, pouzdanost svakog saznanja zavisila je od pouzdanosti naših sposobnosti, a pouzdanost naših sposobnosti zavisila je od njihovog izvora. Ako ih je stvorio Bog, na njih se možemo osloniti. No ukoliko ih je stvorila demonska sila, možemo uvek grešiti. Takođe, nismo sigurni koliko mogu biti pouzdane ako su naše sposobnosti tek slučajni rezultat razvitka prirodnog sveta. Dogmatičari mogu ukazivati na to da ne možemo stvarno sumnjati u prirodne principe, ali skeptici mogu odgovoriti da „neizvesnost našeg porekla ... sadrži neizvesnost naše prirode“.³⁵ Kako je zapazio Paskal, još od postanka sveta dogmatičari pokušavaju da odgovore na pitanje o našem izvoru.

No, kako je ukazao Paskal, priroda je sprečila čoveka da sumnja u sve, ali ga je, istovremeno, ostavila nesposobnim

³³ *Conversation with M. De Saci*, u *Pascal: Selections*, str. 79–89.

³⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, u *Œuvres complètes*, New York 1963, misao 131/434 (paginacija Lafuma i Brunschvicg), str. 514 [Blez Paskal, *Misli*, str. 199].

³⁵ *Isto*, str. 63, izd. Penguin, London 1979, *Œuvres*, str. 515 [isto, str. 200].

da opravda ikakvo saznanje zbog neznanja svog pravog stanja i pouzdanosti naših sposobnosti. „Pa kakva je to čovek himera? Kakav osobenjak, kakvo čudovište, kakva zbrka, kakav predmet protivrečnosti, kakvo čudo! Sudija svih stvari, ubogi crv; rizničar istine, smetlišće neizvesnosti i zablude; dika i odrod vasionel!“³⁶ Čak ne možemo otkriti ni naše istinsko stanje prirodnim razumom, pošto ne možemo reći koji je naš izvor. Pošto je sukob između potpune sumnje i potrebe da se zna uvećavao do grozničavog vrhunca, Paskal je konačno ponudio svoje religijsko rešenje. „Skrusi se, nemoćni razume! Umukni, bespomoćna prirodo! Znaj da čovek beskonačno prevazilazi čoveka, i saznaj od svog Gospodara u čemu je pravi tvoj položaj koji ne poznaješ! Slušaj Boga!“³⁷

Po svojoj prilici, ako neko čuje nešto, tada on može imati osnovu za prirodno saznanje utemeljeno na objavljenom znanju. Prirodno saznanje u matematici i fizici, u područjima u kojima je sam Paskal načinio ogromne doprinose, ostaje suspendovano u odnosu na njihovu istinosnu vrednost pošto se aksiomi nikad ne mogu opravdati niti se može sakupiti dovoljno podataka da bi se išta s izvesnošću utemeljilo. Paskalovo delo *Esprit géométrique* verovatno je najbolja analiza dometa aksiomatskog sistema napisana pre razvitka moderne simboličke logike. On je samodovoljan i njegova istinosna vrednost zavisi od istinosne vrednosti aksioma koji, u prirodi slučaja, ne mogu biti demonstrirani.³⁸ U predgovoru za raspravu o vakuumu, Paskal je dao jasnu analizu ograničenja induktivnog zaključivanja kako se ono pojavljivalo pre rada Karla Popera, i ukazao da sve što empirijski naučnik može postići jeste da falsifikuje hipoteze, a ne da ih postavlja.³⁹

³⁶ Isto, str. 64, izd. Penguin, *Œuvres*, str. 515 [isto, str. 201].

³⁷ Isto, str. 64–65, izd. Penguin, *Œuvres*, str. 515 [isto].

³⁸ Pascal, „De L'esprit géométrique et de l'art de persuader“, u *Œuvres*, str. 348–359; R. H. Popkin, odrednica „Pascal“, *Encyclopedia of Philosophy*, tom 6, str. 51–55.

³⁹ Pascal, „Preface sur le traité sur le vide“, u *Œuvres*, str. 230–232.

Na nivou ljudskog saznanja, Paskal je insistirao da moramo biti skeptici sve dok postoje dogmatičari. No takođe je rekao da bismo, ako bismo svi bili skeptici, morali da postanemo dogmatičari.

Paskal nije samo izložio problem ljudskog saznanja u filozofskim kategorijama. Kako je jednom objasnio svojim sadruzima u Por-Roajalu, ono na čemu je radio kao na krajnjem iskazu svojih gledišta bila je „jedna apologija za hrišćansku religiju“. *Misli* jesu ili ta apologija ili odražavaju dobar deo njenog sadržaja ili namere. Skeptički problemi i skeptički stav deo su apologetskog projekta. No Paskal nije video skepticizam kao ono što vodi religijskom saznanju ili religijskoj istini već više kao neutralizatora čovekovih racionalnih impulsa. Paskal nije sledio put Montenja, Šarona i La Mota le Vajea. Njihova skeptička oružja koristio je za borbu s dogmatičarima i da bi skeptike načinio svesnima religijske dimenzije. Paskal nije video skepticizam kao nešto što vodi opuštenom, smirenom gledištu antičkih pironičara već napetom i intenziviranom očaju. Želja da se zna ne može se zadovoljiti čovekovim racionalnim sposobnostima, već postoji jedna nužnost da se zna.

Ono čime je Paskal doprineo skeptičkoj raspravi jeste ono što je Hose Maja Neto nazvao „hristijanizacijom pironizma“.⁴⁰ Hristijanizacija pironizma vidi se u Paskalovom opisu čovekovog stanja bez Boga. To stanje, teološki gledano, jeste ono što se čovečanstvu događa od Pada. U tom stanju čovek ne može naći nikakvu sigurnost upotrebom razuma ili svojih sposobnosti, *ali* može, nažalost, shvatiti očaj te situacije. U njemu i dalje svetluca pređašnja slava stanja nevinosti pre Pada, ali nije u stanju da ga dostigne.

To jednačenje teološkog stanja Pada čoveka sa skeptičkim rezultatom sumnjanja u sve zapravo se pre Paskala pojavljuje u spisima Džozefa Glenvila (o kojem će biti reči u trinaestom poglavlju). Glenvilovo delo *Vanity of Dogmatizing* objavljeno

⁴⁰ José R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, Dordrecht 1995.

je 1661. istovremeno kada je Paskal beležio svoje *Misli*. Izražavajući osnovne razloge zbog kojih je skeptik, Glenvil je pre svega naveo ljudsko stanje posle Pada, a potom se okrenuo epistemološkim razlozima kod Seksta Empirika. Nisam siguran šta mu je bio izvor, ali moglo bi biti da su neke rasprave strogih engleskih puritanaca došle do manje-više istog tmurnog gledišta o ljudskoj situaciji.

Hristijanizacija Paskalovog pironizma bila je možda najavljen na kod ranijih jansenističkih pisaca kao što je Sen-Siran, koji je branio Šarona i Montenja od jezuitskih napada. Za janseniste, skeptici su bili oni koji delimično idu pravim putem, ali ne shvataju zašto će se čovek u svom sadašnjem stanju uvek zadržavati u sumnji. I zato što ne razumeju svoju situaciju, skeptici ne mogu videti da jedino rešenje leži onkraj svih ljudskih poduhvata. Sposobnost da se zna zahteva božansku intervenciju, jedan akt milosti. Bez toga, tužni tragač za istinom, valjajući se u skepticizmu, može pokušati da pronađe vrednosti i nedostatke religijskih i naučnih svedočanstava. Dobar deo *Misli* posvećen je izlaganju religijskih svedočanstava i navođenju uverljivih, ali ne i konkluzivnih razloga za njihovo prihvatanje. Paskal pita: treba li da prihvatimo Kinu ili Mojsija? Na delu je dihotomija između ljudske sekularne istorije i svete istorije. Može se tvrditi, kao što je Paskal i tvrdio, da nije opravdano odbacivanje svete istorije, ali da njeno prihvatanje nije zasnovano na konkluzivnom svedočanstvu. Zapravo, kako je on to video, svedočanstvo sadrži ekstremne poteškoće. Jevreji su svedoci božanske istorije, ali nisu videli da se božanska istorija nastavila hrišćanskim dobom. Oni mogu videti ponešto od onoga što se događa, ali su bili slepi za ostatak. Zato, ako im se ne može verovati u vezi s kasnijim delom priče, može li im se verovati u vezi s ranijim?

Paskalova dijalektika u njegovoj religijskoj apologetici podstiče ljude da uvide da nema dovoljno svedočanstva za potvrdu religijske hipoteze, ali ni za njeno odbacivanje. Otud, čovek u svom palom stanju bira na osnovu moralnih, a ne na osnovu filozofskih momenata.

Montenjev skepticizam Paskal je koristio kao način za suočavanje s novim dogmatizmom Dekarta i narastajućim religijskim skepticizmom *libertins érudits*. Skepticizam se može prevazići ili ostaviti po strani samo božanskom intervencijom i očajničkom ljudskom željom da načini korak unatrag od stanja čoveka posle Pada. Kako je Kjerkegor kasnije rekao, njegova misija nije da načini ljudski život boljim budući da ne zna kako da to uradi, ali ga može učiniti lošijim. I tako je Paskal, na najingenioznije načine, pokušavao da od čitaoca prvo načini skeptika, potom da ga dovede do uvida o njegovom stvarnom stanju, da bi ovaj, na kraju, zavapio za pomoć. Na svetovnoj strani, pomoć bi mogla biti probabilistička vrednovanja svedočanstava za religiju. Krajnje svedočanstvo bile bi posledice božanske milosti.

Dakle, i Henri Mor i Paskal izložili su vrste totalnog skepticizma kao plodove ljudskog umovanja. Da ljudi nisu potpomognuti nekakvom duhovnom ili božanskom silom, skepticizam bi bio neizlečiv pri takvom stanju stvari, kao što je Hjum sugerisao, pošto se nikad ne bi moglo osloniti na ljudske sposobnosti niti bi se one mogle koristiti za otkriće bilo kakve izvesnosti. Vera u duhovne sile ili vera u božansku milost, otud, nudi sigurnost za kojom ljudska bića tragaju. Svaki na svoj način, i Mor i Paskal ponudili su put koji ide dalje od skeptičke krize.

Paskalova verzija „neizlečivog skepticizma“ nema lako rešenje kakvo su imali Henri Mor i njegovi probabilistički prijatelji Vilkins i Glenvil. Ne kreće se od nerešivog dvojenja o vrednostima naših sposobnosti za procenu onoga što je smisleno, smatrali su pristojni Englezi, unutar jedne „razumne sumnje“. Za Paskala, nema ljudskog razrešenja. Moraju se susresti vera na strani čoveka i objava od Boga da bi se došlo do ikakvog odgovora. Bez toga, čovek se može samo raspasti u očaju i beznađu i shvatiti da sve za šta je mislio da zna može biti deo kaljuge neizvesnosti i greške. S objavom se još ne poseduje istinski izvesno saznanje, kako je Paskal zapazio: „Proročanstva, i sama čuda, i dokazi naše religije, nisu takve prirode da bi se moglo reći da su savršeno ubedljivi.“ Na drugoj strani, „[a]li su

oni i takvi da se ne može reći da verovati u njih znači biti bez razuma. Tako postoji svetlost, i tama, da obasja jedne, i pomračí druge“ (835/564 [250]). Svedočanstvo na obema stranama dovoljno je veliko tako da odluka da li da se veruje ili da se ne veruje nije racionalna. Neverovanje je, otud, stvar požude i poročnosti srca. „I otuda postoji dovoljno saznanja da osudi, a ne dovoljno da ubedi.“ Kod onih koji slede religiju, dakle, „višnja milost [je] ta koja ih vodi, a ne razum; a da je kod onih koji je se klone požuda ta koja ih odstranjuje, a ne razum“.⁴¹ Dakle, za Paskala, religijska verovanja koja su načinila mogućnim da se prevaziđe skepticizam o pouzdanosti naših sposobnosti jesu rezultat božanske milosti, a ne ljudskog delovanja. Ljudska bića mogu samo da odbace ili odbiju. Bog nudi rešenje.

Paskal, jansenista, video je božju milost kao jedini način za prevazilaženje „neizlečivog skepticizma“. Henri Mor, kemбриčki platoničar, i njegovi latitudinaristički prijatelji, biskup Vilkins i Džozef Glenvil, bili su kvazipelagijanci. Uviđajući krajnji skepticizam o našim sposobnostima, nije se morao slušati Bog niti se moralo čekati na njegovu ili njenu akciju. Mogao se napraviti korak nazad u ljudski svet, iako je on ispunjen sumnjama, i pronaći dovoljna izvesnost da bi se „opravdalo“ Morovo tumačenje Otkrovenja, nove nauke, postojanja veštica, razumni pravni sistem i razložno hrišćanstvo. Za njih je svetlost razuma, prevarna kakva može biti, nudila dovoljno vođstvo.⁴² Glenvil je video da je prihvatanje toga bilo akt vere, ali akt koji je ubrzo postao razložan kako je vodio svedočanstvu o božjoj

⁴¹ Pascal, *Pensées*, no. 835/564, str. 286, izd. Penguin; *Œuvres*, str. 608 [*Misli*, str. 250; umesto pohlepnost, stavljeno je požuda].

⁴² Interesantno je, međutim, da je prvi engleski prevod Paskalovih *Misli*, koji je uradio Džozef Voker [Joseph Walker] bio posvećen Robertu Bojlu, bliskom Morovom intelektualnom savezniku, Vilkinsu i Glenvilu koji su delili mnoga gledišta. To bi ukazivalo da je onovremenom engleskom čitaocu Paskal izgledao bliskiji latitudinarističkom aspektu ograničene izvesnosti nego čisto fideističkom. Takođe, zanemaren je njegov katolicizam, iako su se Mor i drugi žestoko protivili rimskoj crkvi, bastionu antihrista u njihovom tumačenju Svetog pisma.

egzistenciji i dovoljnim garancijama verovanja u različitim sferama ljudskih poslova.

Ponešto različita religijska upotreba skepticizma javlja se u mističkom pokretu zvanom kvijetizam. Glavni pisci te grupe izložili su svoju argumentaciju na teološki, a ne na filozofski način. Neki od njih bili su učitelji filozofije. Njihova glavna poruka bila je da ljudi treba da se uzdrže od suđenja o ljudskim spoznajnim tvrdnjama, i što je važnije, da treba sa se uzdrže od svog htenja, okrećući se božanstvu. Otud, oni bi primirili sve ljudske impulse i sledili sve što Bog izabere za njih da u to veruju i učini da u to veruju. Jedan od glavnih glasnogovornika kvijetizma bio je španski sveštenik Migel de Molinos.

Molinos je rođen u Španiji 1627. Godine 1669. putovao je u Italiju, gde je postigao veliki uspeh kao propovednik i duhovni savetnik. Cilj puta bilo je pribavljanje podrške za kanonizaciju Gregorija Lopeza, španske religiozne ličnosti koja je najveći deo života provela pomažući Indijancima u Meksiku i šireći duhovne poruke. Lopez je smatran tako savršenim da „bi Isus mogao naći dom u njegovoj duši“. Noseći dokumente o Gregoriju Lopezu, Molinos je prispeo u Italiju, gde je ubrzo postao vodeći religijski propovednik. Bio je pozvan da ostane u Vatikanu i postao je blizak prijatelj budućeg pape Inokentija XI. Kraljica Kristina Švedska, živeći u Rimu kao preobraćenica u katolicizam, izabrala je Molinosa za duhovnog savetnika. Imao je ogroman broj sledbenika u Italiji. Njegova su učenja mnogi pozdravljali kao novu religiju, iako je on sam oprezno izjavio da su njegova gledišta ista kao i ona svete Tereze Avilske i svetog Jovana od Krsta. Njegova knjiga *Duhovni vodič* (1675) ubrzo je prevedena na italijanski, francuski, latinski, nemački i engleski.⁴³ U njoj on ne izlaže formalni filozofski skepticizam već ponavlja teme iz

⁴³ Za biografiju Molinosa, videti E. Pacho, odrednica „Molinos“, *Dictionary de Spiritualite ascetique et mystique*, Paris 1977–1980, tom 10, deo 2, str. 1486–1514; Jose Angel Valente, „Ensayo sobre Miguel de Molinos“, u *Miguel Molinos, Guia Espiritual*, Barcelona 1974, 28–40; P. Dudon, S.J., *Le Quietiste espagnol Michel Molinos (1628–1696)*, Paris 1921.

učenja svete Tereze i svetog Jovana od Krsta o nepouzdanosti naših čulnih slika i našeg razuma, kao i o potrebi da se odbace sve forme ljudskog saznanja. S tim je povezana španska mistička tvrdnja da se treba uzdržati i od svakog ličnog htenja, te da dušu treba okrenuti Bogu i svemu što Bog naredi.

Gilbert Brunet [Gilbert Brunet] koji je postao biskup Solzberija i koji je tada bio u Rimu, rezimirao je Molinosovo gledište da „u molitvama i drugim iskazivanjima pobožnosti najbolje metode jesu udaljiti duh od sve sile slika i obrazovati jedan akt vere [*auto de fe*] i tako izložiti sebe pred Bogom, a potom se utopiti u tišinu ili prestanak novih akata i dopustiti Bogu da dela u nama i tako slediti njegovo upravljanje“.⁴⁴ *Auto de fe* bio je postupak kojim je španska inkvizicija osuđivala, a potom i spaljivala jeretike.

Jezuiti su odmah uočili subverzivne opasnosti koje su se krile u Molinosovim učenjima. Ukazivali su da je umanjivao ili uklanjao ulogu crkvenih aktivnosti, molitve, pokore, pa čak, možda, i pričesti. Sam Molinos odbijao je da sluša ispovesti sledbenika, pošto je, ako su istinski kvijetisti, Bog upravljao njihovim radnjama, a ne oni sami. Otud, oni nemaju šta da ispovede. Jedan od Molinosovih protivnika ukazivao je da ne bi bilo potrebe za institucijom crkve da je tako kako on tvrdi da jeste. Svako moralno skretanje, uključujući i *blud* između sveštenika i časne sestre, bilo bi opravdano ako osobe predaju Bogu kontrolu svojih radnji.⁴⁵

Posle deset godina pritužbi, posebno od jezuita, Molinos je pozvan pred Rimsku inkviziciju. Dvadeset hiljada pisama koja su mu uputili sledbenici, uglavnom žene, bilo je konfiskovano (uključujući i dvesta od kraljice Kristine). Ostao je u zatvoru, a

⁴⁴ Gilbert Burnet, *Three Letters concerning the Present State of Italy written in the Year 1687*, bez mesta izdanja, 1688, pismo 1, „Relating to the Affair of Molinos and Quietism“, str. 1–93. Molinosova učenja opisana su na str. 29–30.

⁴⁵ Videti izlaganja Molinosovih gledišta u *Dictionnaire de théologie catholique*, tom 13, str. 1554–1573; *Dictionnaire de Spiritualité*, tom 12, deo 2, str. 1486–1515; *Enciclopedia Universal ilustrada*, tom 35, str. 1528–1531

Kristina mu je slala čist veš i hranu.⁴⁶ Godine 1687. bio je osuđen zato što je zastupao „bezbožna učenja“ i praktikovao ih, učenja koja su „opasna i destruktivna za hrišćanski moral“.⁴⁷ Bilo je glasina da su pisma pokazivala da je duhovne savete pružao tokom seksualnih susreta, da je bio libertin, da je bančio s najfinijim damama Rima. Bilo je glasina da čak uopšte nije hrišćanin, da je Jevrejin koji nikad nije kršten.⁴⁸

Mada je osuda bila veoma javna i mada se javno odrekao svojih učenja na istom mestu na kojem je to učinio i Galilej, Molinos je osuđen na doživotni zatvor. Sve do danas nisu objavljeni dokumenti i svedočanstva sa suđenja niti su učinjeni pristupačnim za istraživanje. Njegovih šezdeset osam teza bilo je osuđeno, i reputacija mu je bila okaljana tokom sledeća tri veka.⁴⁹

⁴⁶ O Molinosovim vezama s Kristinom, videti Sven Stolpe, *Christina of Sweden*, New York 1966, 307–331

⁴⁷ Tekst osude naveden je u *Dictionnaire de théologie catholique*, tom 13, str. 1563–1571. Burnet, *Three Letters*, navodi tekst kritike Molinosa od inkvizicije, str. 67.

⁴⁸ U knjizi čiji je autor Antonio Dominguez Ortiz, *Los Judeoconvertos en Espana y America*, Madrid 1971, Molinos je opisan kao „la ultima personalidad importante conversa desde el punto de vista religioso“ (preobraćenik koji je bio jevrejski preobraćenik). Napomena u vezi s tim izveštava da je u tekstu osude koji je čitan u madridskim crkvama, Molinos opisan kao Aragonac koji potiče od Jevreja. U Burnet, *Three Letters*, str. 28, zabeleženo je da „zato što je Molinos po rođenju bio Španac, saopšteno je da je možda poreklom od jevrejske ili muhamedanske rase, te da možda nosi u svojoj krvi ili po svom prvom obrazovanju neko seme tih religija“. Videti i Michel de Certeau, *Heterologies: Discourse on the Other*, Minneapolis 1986, 84–85.

Zanimljivo je da je jedina poznata činjenica o Molinosovom putovanju od Španije do Italje ona kada se brod zaustavio u Livornu; on sišao i obišao jevrejski geto i potom otišao za Rim. Videti Justo Fernandez Alonso, „Una bibliografía inedita de Miguel Molinos“, *Anthologia Anua*, Roma 1964, tom 12, str. 293–321. Taj članak navodi tekst biografije koju je napisao jedan od Molinosovih pristaša iz vremena osude. Podatak o poseti jevrejskoj četvrti u Livornu nalazi se na str. 301.

⁴⁹ Videti izlaganje o Molinosovoj osudi u *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tom 13, str. 1563–1571 (gde su osuđena učenja navedena na latinskom i francuskom); *Dictionnaire de Spiritualité*, tom 10, deo 2, str. 1507–1510.

Njegova su gledišta ukazivala i na duhovnu snagu te vrste skepticizma i na mogućnost da bi ona mogla voditi izvan hrišćanstva i dalje od njega. H. Č. Li, slavni historičar španske inkvizicije, tvrdio je da je španski misticizam, koji se prvi put pojavio oko 1500. godine, na početku bio samo maska ili smokvin list za naglo preobraćene sveštenike i časne sestre da nastave sa svojim seksualnim životom. Kada su bili uhvaćeni *in flagrante delicto*, kao odbranu ponudili bi to da su bili prosvetljeni i podržavani od Boga. Li je pratio istoriju *alumbrados* (prosvetljenih) od lažne do istinske pobožnosti u šesnaestom veku.⁵⁰ U učenju Luisa de Leona, svete Tereze i svetog Jovana od Krsta postalo je najsnažnije lično uključivanje u religiozno iskustvo. Njegovi rani zastupnici bili su uglavnom iz redova prisilnih preobraćenika u Španiji koji su mogli doći do toga da je Boga lakše doseći preko misticizma nego putem crkvenih učenja.⁵¹ Ožiljavanje toga kod Molinosa došlo je u vreme kada su mistički pokreti udarali po etabliranim svetovima protestantizma, ali i francuskog katolicizma. Naglasak na poricanju želja, motiva, razloga, potpuno otvaranje sebe za Boga (u životu na ovome svetu) dovelo je u pitanje potrebu za crkvama, merilima vere i organizovanim aktivnostima.

Ne znam da li je Molinos bio falsifikator, varalica, veliki mističar ili potajni subverzivni delatnik protiv crkve. O tome i dalje raspravljaju historičari teologije. Njegov pokret i njegov *Vodič*, bili su veoma uticajni širom Evrope i Amerike.⁵² Povezani protestantski pokreti tačno su iskazali, u filozofskim kategorijama,

⁵⁰ Henry Charles Lea, *Chapters from the Religious History of Spain, Connected with the Inquisition*, Philadelphia 1890, pogl. 2, „Mystics and Illuminati“. Ima nekih ličnosti koje Li nije ispitivao a koje izgledaju da su istinske izgubljene duše na početku šesnaestog veka koje su našle zaštitu kod kardinala Himeneza i imale privatna lična iskustva kao jedinu osnovu za religiozni život.

⁵¹ O tome, videti Americo Castro, *La Realidad Historico de Espana*, Mexico 1966, 186.

⁵² Videti spisak izdanja i prevoda u katalozima francuske Bibliothèque Nationale, British Library i National Union Catalog.

krajnji skepticizam koji je bio sadržan u kvijetizmu i konačnu formulaciju koja je išla dalje od kreda vere i učenja.

Glavna protestanska ličnost Žan de Labadi bio je posmatran kao izrod, podrivač i ludak. (Vrlo retko izdanje, nemačka istorija jeretika i fanatika iz 1702, sadrži policijsku fototeku najmrskijih ličnosti tog vremena. Labadijeva slika potpisana je sa „arhifanatik“.)⁵³ Sve do 1987. nije se pojavila potpuna, dokumentovana studija o njegovom radu, životu i uticaju.⁵⁴

Labadi je rođen 1610. u jugozapadnoj Francuskoj. Učio je u istoj školi koju je pohađao i Montenj. Potom je postao jezuita. Posle dodatnih studija, napustio je jezuite 1639. i povezo se s karmelićanima svete Tereze Avilske. Prisvojio je ime sv. Jovana od Krsta i proglasio da će vladavina milosti, božansko carstvo, početi pre 1666. Pridružio se jansenistima u Por-Roajalu kada su bili proganjeni. Katolički autoriteti bili su sumnjičavi u vezi s njegovim gledištima i njihovim mogućim posledicama. Labadi je napustio katolicizam i postao kalvinista. Propovedao je i podučavao u Ženevi, gde je veoma uticao na takve religijske ličnosti kao što su Jakob Spener, utemeljivač luteranskog pijetizma.⁵⁵ Labadi je postao protestantski sveštenik u Nizozemskoj i navodno je 1666. propovedao pred hiljadu ljudi da se pojavio kralj Jevreja (Šabataj Cvi).⁵⁶ Najučenija žena tog doba Ana Mari-

⁵³ Johann Fridrich Corvinus, *Historia von denen Wider Tauffen: Anabaptiscum et Enthusiaticum*, bez mesta izdanja, 1702. Prva je slika Labadija, „Archfanaticus“.

⁵⁴ T. J. Saxby, *The Quest for the New Jerusalem, Jean de Labadie and the Labadists, 1610–1744*, Dordrecht 1987.

⁵⁵ Za biografske detalje, videti Saxby, *Quest*, pogl. 1–10.

⁵⁶ *Isto*, str. 144. O tome, videti članak Ernestine van der Val [Ernestine van der Wall] „A Precursor of Christ or a Jewish Impostor? Petrus Serrarius and Jean de Labadie on the Jewish Messianic Movement around Sabbatai Sevi“, za reakciju Petera Serarijusa i Labadija na Šabataja Cvija, u Martin Brecht et al. (prir.), *Pietismus und Neuzeit, Wolfenbuttel Colloquium on Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1988; Pismo Džona Džurija Johanu Ulrihu [Johann Ulrich] iz 1666. navodi pismo koje je dobio od Serarijusa datirano 23. jul 1666. opisuje Labadijevu propoved, Zurich, Staatsarchiv Ms. E. 457e, fol. 995. [Više o tome, ali i o mnogim lično-

ja van Šurman (koja je znala dvadeset jezika i napisala etiopsku gramatiku), pridružila mu se i pomogla pri formulisanju vrlo antiracionalnog, skeptičkog napada na teologiju, filozofiju i nauku koji je bio deo puta do istinske religije.⁵⁷ Duše ljudi treba obnažiti tako da Bog može neposredno delovati na njih. Labadi i Ana Marija van Šurman borili su se s racionalističkim kalvinistima u Nizozemskoj i konačno 1668. raskinuli s kalvinizmom i utemeljili sopstvenu sektu. Bili su 1670. prognani iz tolerantne Holandije, tako da mora da su bili prilično omraženi. Prešli su kod princeze Elizabete Moravske, nećake Čarlsa I Engleskog.⁵⁸ Princeza Elizabeta bila je Dekartova prijateljica i kritičarka. Postala je opatica srednjovekovnog manastira u Herfordu, blizu Minstera u Nemačkoj, gde je prihvatila različite *Chrétien sans église*,⁵⁹ kao što su kvekeri, menoniti i socinijanci, i bila je srećna što može da ugosti i staru prijateljicu Anu Mariju van Šurman i ozloglašenog Labadija.⁶⁰ Prekrasnu sliku kućne atmosfere neprihvataene religije u Herfordu oslikao je Vilijam Pen u dnevniku putovanja u Holandiju i Nemačku.⁶¹ Labadi je na kraju osnovao zajednicu u Altoni, izvan Hamburga, gde je i umro 1674.⁶²

Gledište Labadija i Ane Marije van Šurman na početku je bio agresivni skepticizam protiv svakog racionalnog temelja za verovanje. (Još 1640. Ana Marija van Šurman je predvodila

stima pomenutim u ovom poglavlju može se naći u vrlo informativnom tekstu Ričarda Popkina, „Religijsko zaleđe filozofije 17. veka“, *Filozofski godišnjak* 11 (1998)].

⁵⁷ Videti Una Birch (Pope-Hennesey), *Anna Van Schurman, Artist, Scholar, Saint*, New York 1909. Videti i njenu autobiografiju *Eucleria*, koja je prvi put objavljena u Amsterdamu 1684. a potom i preštampana 1978. na tristo-tu godišnjicu njene smrti.

⁵⁸ See Saxby, *Quest*, pogl. 9.

⁵⁹ O nesvrstanim hrišćanima, videti Leszek Kowalkowski, *Chrétien sans Eglise*, Paris 1969.

⁶⁰ Videti isto, str. 758, i Saxby, *Quest*, pogl. 9.

⁶¹ William Penn, *An Account of W. Penn's Travels in Holland and Germany*, Anno MCLXXVII, drugi utisak, London 1694, 44–51.

⁶² Saxby, *Quest*, pogl. 10.

napad protiv kartezijanizma na Univerzitetu u Utrehtu.⁶³ Navodno se razgnevila na Dekarta kada je ovaj došao u njenu kuću i zatekao je da čita Postanje na hebrejskom, pogledao tekst i izjavio da je jednom i on pokušao da nađe njegov smisao, ali da nije uspeo. Umesto toga, okrenuo se fizici!)⁶⁴ Kako je to iskazao jedan drugi kvijetista Pjer Poare, razum mora biti bačen na smetlište, uništen, tako da božja dela mogu preuzeti nečiju dušu.⁶⁵ Poare je razvio jedan žestoki skepticizam, način negacije svih verovanja da bi se omogućilo potpuno otvaranje za Boga. Čineći to, za razliku od Ane Marije van Šurman, Poare je završio kao kartezijanac po veri, umesto po razumu, zato što je to bilo ono što mu je Bog objavio.⁶⁶

Odbacivši sav razum ili verovanja, neki od tih kvijetista okrenuli su se i protiv Svetog pisma kao nužne pomoći za spasenje, protiv svih religijskih zakona i obreda. Odbijali su potrebu i za kakvim nedeljnim crkvenim obredima i insistirali da su, s tačke

⁶³ Videti Birch, *Anna Van Schurman*, str. 47, 53, 62, i Van Schurman, *Eucleria*, str. 36. Njoj je pripisan govor rektora Gizberta Voetija kojim je žigosao Dekarta i kartezijanizam. Ona je, navodno, na sastanku Akademskog senata Univerziteta u Utrehtu, sedela iza zavese zato što ženama nije bilo dopušteno da prisustvuju takvim uzvišenim okupljanjima.

⁶⁴ See Birch, *Anna Van Schurman*, str. 62.

⁶⁵ Pierre Poiret, *The Divine Oeconomy, or, an Universal System of the Works and Purposes of God towards Man, Demonstrated*, 6 tomova, London 1713, tom 1, pogl. 10, „Of reason and its Ideas“, str. 333–361, i tom 5, pogl. 4, „Of Faith, as it respects the Understanding“, str. 93–108.

⁶⁶ Poare je žestoko žigosao svaku formu racionalizma, uključujući i kartezijanizam, insistirajući da se duh mora potpuno isprazniti, da se ne sme misliti ni o čemu i da se mora okrenuti Bogu. Zatim, uz pomoć božjeg prosvetljenja mogla bi se objavom a ne razumom prihvatiti jedna vrsta kartezijanizma. Videti Kowalkowski, *Chrétiens sans Eglise*, str. 684–688; Pierre Poiret, *Cogitatum rationalium de Deo, Anima, et Malo*, Amsterdam 1685, i *De Eruditione triplici, solida, superficialia et falsa*, Amsterdam 1707. Ana Marija Šurman kazala je sledeće: „Il est donc de toute justice que nous retournions a Dieu par la voie contraire, c'est-a-dire en brisant le joug superbe de notre raison, et de notre orgueil, et de notre amour pervers, et en faisant profession de la plus complete abnegation et du plus entiere abandon“, objavljeno u A. Foucher de Careil, *Descartes et la Princess Palatine*, Paris 1862, 97–98.

gledanja ljudi, svi dani jednaki. Odbijali su sve postojeće hrišćanske crkve kao iskvarene i bez značenja za duhovni život, iako su neki sebe videli kao vatrene, pobožne hrišćane.⁶⁷ Umesto toga, osnovali su komunističku zajednicu u kojoj je svačijim životom dominirala neposredna delatnost Svetog duha. Dve labadističke kolonije ustanovljene u Novom svetu, možda su prve utopijske komunističke zajednice u Americi.⁶⁸

Kvijetizam Molinosa i Labadija, Ane Marije van Šurman i Poarea vodio je dalje od hrišćanstva, a možda i van njega. Negirajući svaku ljudsku osnovu za pronalaženje religijske istine, negirajući sve racionalne ljudske aktivnosti, u potpunosti su se okrenuli božanskom uticaju. Videli su crkve, nedeljne obrede, sveta pisma kao nenužne ljudske načine za premošćavanje jaza između ljudskog i božanskog, nenužne pa čak i opasne, pošto iskvarena ljudska bića mogu zavesti i zloupotrebiti situaciju. Kako ukazuje jedna španska studija o Molinosu, logika kvijetističkog misticizma uklanja svaki izvor saznanja osim direktne objave od Boga.⁶⁹ To može od Isusa i Device Marije načiniti nepotrebne posrednike. Ta je tačka izvan hrišćanstva, tada se samo ide neomeđenim mističkim putem otvaranja za Boga.

Kvijetizam nije bio način za hristijanizovanje skepticizma. On je pre bio upotreba skepticizma za raskid s racionalnim i moralnim ograničenjima koja su nametale religiozne grupe. U nekoj meri, kvijetizam je nalik na *ataraxia* kojoj su antički

⁶⁷ Saxby, *Quest*, pogl. 10, 11. David Mason, *The Life of John Milton*, sedam tomova, London 1877, navodi listu verovanja labadista: 1) Bog može da vara ljude i vara ih; 2) Sveto pismo nije nužno za spasenje, dovoljno je neposredno delovanje Svetog duha na duše; 3) ne treba krstiti decu; 4) istinski duhovni vernici nisu ograničeni zakonom ili ceremonijama; 5) pristvo nedeljnim obredima nije nužno, svi su dani među sobom jednaki; 6) obična hrišćanska crkva je iskvarena i propala. Slična se lista pojavljuje i u Jacques Basnage de Beauval, *Annales des Provinces-Unis*, The Hague 1726, tom 2, str. 53.

⁶⁸ Saxby, *Quest*, pogl. 12, 13.

⁶⁹ Videti Valente, „Ensayo sobre Miguel de Molinos“.

skeptici težili. No, za kvijetiste, to stanje koje je Sekst nazivao „neuznemirenost“ vodi novoj duhovnoj dimenziji, kada Bog upravlja mislima i radnjama onih koji su pronašli skeptičku sreću. Mistici šesnaestog i sedamnaestog veka živeli su u svetu religijske gorljivosti, tako da su mogli odustati od upravljanja racionalnošću i moralnošću ili takvo vođenje odstraniti, a ipak posedovati potpunu uverenost u božansko vođstvo. To je unutar mističkog religijskog konteksta i oslobađalo i ispunjavalo. Protivnici, od španskih inkvizitora nadalje, videli su to kao nešto bremenito opasnošću i kao način za proširenje skeptičkih sumnji na sve prihvaćene religijske prakse i učenja. To, međutim, s kvijetističke tačke gledanja, nije vodilo skeptičkom očajanju već potpunoj uverenosti koja više nije bila dodirnuta nikakvim skeptičkim sumnjama.

12 Politički i praktički odgovori na skepticizam

Tomas Hobs

Okrećući se od religijskih i duhovnih načina bavljenja skepticizmom prema svetovnijem naporu koji je ponuđen u sedamnaestom veku, razmotriću političko rešenje Tomasa Hobsa (1588–1679).

Hobs je rođen 1588. na dan pomorske bitke sa španskom nepobedivom armadom. Pohađao je Oksford, a zatim postao tutor erla od Devonšira i ostao u službi cele porodice. Mnogo godina Hobs je proveo u Parizu – 1629–1631, 1634, 1637. i 1640–1651. – i dugo je bio vodeća ličnost kruga oko Mersena i Gasendija u doba kada je napisao najveći deo knjiga. Upoznao je i Gija Patena, jednog od *libertin érudits* koji je kasnije postao i njegov lični lekar. Tokom boravka u Parizu mnogo je naučio o novoj nauci i putovao je u posetu Galileju. Po povratku u Englesku bio je povezan s umerenim vođstvom anglikanske crkve. S političkim promenama koje su se zbile kasnih tridesetih godina sedamnaestog veka, zajedno s nekim svojim aristokratskim mecenama, Hobs se sklonio u Francusku. Puritanska revolucija toliko ga je prestrašila da je ostao u Francuskoj do 1651. Tokom tog trećeg pariskog perioda, napisao je glavna filozofska dela. Prvo se 1642. pojavilo delo *De cive*, posvećeno erlu od Devonšira. Tu je knjigu na francuski preveo Samuel

Sorbjer na zahtev Mersena i bila je objavljena 1646. s uvodima i Mersena i Gasendija. Bez sumnje zahvaljujući prijateljstvu s Mersenom i Gasendijem, Hobs je bio umešan u rane rasprave o Dekartovom radu. Godine 1641. kada je Mersen sastavljao skup primedaba učenih ljudi na Dekartovu teoriju, Hobs je bio jedan od sedmorice autora koji su bili odabrani da sastave primedbe; napisao je vrlo žestok napad na kartezijansku filozofiju. Hobs se vratio u Englesku ranih pedesetih godina sedamnaestog veka i tamo proživio ostatak života.

Hobs je obično predstavljan kao engleski filozof koji dolazi posle Fransisa Bejkona. No pošto je razvijao svoje ideje i pisao prve radove u skeptičkom i libertinskom svetu Pariza, nije odviše drsko pretpostaviti da je bio svestan skeptičkih rasprava koje su se tada vodile, te da je o njima raspravljao sa živim ličnostima skeptičkog pokreta. Ipak, njegova prepiska pokazuje malo šta od toga, osim pisma njegovom prevodiocu Samuelu Sorbjeru. Sorbjer je, zapravo, poslao svoj nedovršeni prevod Seksta Empirika njihovom zajedničkom prijatelju Žaku di Bosku.¹ Sorbjer je pokušavao da dovrši prevod Seksta tridesetih godina sedamnaestog veka. Postao je Gasendijev učenik i priređivač Gasendijevih posthumnih dela. Bio je kompletniji skeptik od Gasendija, pa ga je čak i kritikovao zato što u svojim sumnjama ne ide i dalje. U Hobsovim spisima, izraz „skeptik“ pojavljuje se samo nekoliko puta i ima tek nekoliko referenci na Seksta Empirika iz Sekstovog kontroverznog rada protiv matematičara. Hobs, tako, sebe nije predstavio kao diskutanta koji zajedno s Mersenom, Gasendijem, La Motom le Vajeom i drugima piše na skeptičke teme.

Još jedna ličnost koja je uz Hobsa, izgleda, vodila drugačije skeptičkom teoretisanju jeste Isak la Pejrer, koji je bio sekretar princa Kondea. Do mnogih naučnih i filozofskih susreta došlo je u zdanju *Hôtel Condé*. La Pejrer je radio na kritici Biblije i teoriji da je bilo ljudi i pre Adama. La Pejrerov rad sadrži mnogo sličnosti s biblijskom kritikom koju je izložio Hobs u *Levijatanu*,

¹ *Correspondence of Thomas Hobbes*, tom 2, Oxford 1994, 797.

a takođe i teoriju o čoveku u prirodnom stanju vrlo nalik onoj koju je ponudio Hobs.

Ne baš retko, istraživači su Hobsa označavali kao „skeptika“ ili se pak tvrdilo da je neki aspekt njegove misli jedna forma skepticizma. Na primer, Dorotea Kruk svoj tekst „Učenje Tomasa Hobsa o značenju i istini“ počinje sledećom tvrdnjom: „Opšte je prihvaćeno da je Hobsov radikalni skepticizam tesno povezan s njegovim nominalizmom.“ Nekoliko redova kasnije, ona kaže: „Veza između Hobsovog skepticizma i nominalizma zapravo je dovoljno osvedočena prožimajućim uticajem njegovog nominalizma u celom njegovom učenju o državi u *Levijatanu*.“ U nastavku, tekst detaljno i pažljivo ispituje karakter njegovog skepticizma, uključujući i opaske kao što je sledeća: „Osoben značaj Hobsovog skepticizma za filozofskog čitaoca sastoji se od toga da je to zajednički proizvod njegovog radikalnog nominalizma, u logici, epistemologiji i metafizici.“²

U analizi oca Frederika Koplstona u *Istoriji filozofije*, tri su strane posvećene pitanju da li je Hobs bio skeptik. Koplston oseća da je odgovor negativan. On skreće pažnju da je mnoštvo komentatora govorilo o Hobsovom nominalističkom skepticizmu. No on priznaje: „Ako, dakle, empiristički aspekt Hobsove filozofije smatramo posebno značajnim, možemo tvrditi da njegov nominalizam nije nužno zaražen skepticizmom.“ Najdalje što je otac Koplston spreman da ide jeste sugestija da je Hobs možda bio skeptički nominalista. No Koplston smatra da je malo verovatno da će svako ko pročita sva Hobsova filozofska dela smatrati da je „skeptik“ najprimerenija oznaka za njegovo gledište.³

² Dorothea Krook, „Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth“, *Philosophy* 31 (1956), str. 3, 8, 13, 32

³ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, tom 5, *Hobbes to Hume*, Westminster, Md. 1961, 17–20 [Frederik Koplston, *Istorija filozofije*, prev. A. Pavković, N. Nikolić, predgovor Slobodan Žunjić, tom 5, *Moderna filozofija, britanski filozofi*, BIGZ, 2001. str. 27].

Džon V. N. Votkins [John W. N. Watkins]. u svojoj knjizi *Hobbes's System of Ideas* govorio je o Hobsovom etičkom skepticizmu kao protivstavljenom njegovom etičkom autoritarizmu. Za etički skepticizam pokazalo se da je ponajvećma osnovni deo Hobsove argumentacije. Votkins je posvetio nekoliko stranica pokušaju da pokaže da etički skepticizam nije odgovarajući rezultat uvida da jedan sistem moralnih stavova ne može biti dokazan ili dobro opravdan.⁴

Hobs se, takođe, ponekad naziva i religijskim skeptikom, delimično zbog gledišta da Mojsije nije autor celog Petoknjižja. (Kasnije ću to razmotriti.) Lako bi se mogli navesti i drugačiji argumenti po kojima je Hobs bio označavan kao skeptik ili je bio oslobođan te oznake.

Na ovom mestu nameravam da pokušam da skiciram, i istorijski i ideološki, Hobsovo mesto u razvitku modernog skepticizma. Hobs je istorijski vrlo interesantan. Kada je stigao u Pariz, odseo je kod pripadnika kruga oko Mersena i Gasendija Žaka di Boska, bliskog prijatelja Samuela Sorbjera.⁵ U krugu oko Mersena i Gasendija bilo je daleko više skeptički nastrojenih ljudi, kao što su Paten, Node, La Mot le Vaje i Sorbjer.⁶ Ovaj

⁴ J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, London 1973, 110, 129–131.

⁵ Za Hobsova putovanja u Francusku, videti Gaston Sortais, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'a Leibniz*, tom 2, Paris 1922, 272–285; Perez Zagorin, „Thomas Hobbes's Departure from England in 1640. An Unpublished Letter“, *Historical Journal* 21 (1978), str. 157–160; Samuel Sorbière, *Sorberiana ou les pensées critiques de M. de Sorbière*, drugo izd., Paris 1965, članak „Bosc“, str. 55–56

⁶ Videti Arrigo Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale de Thomas Hobbes*, Firenze 1965, o vezama Hobsove prirodne filozofije s Mersenovom i Gasendijevom. Teodora Valdman pokušavala je da pokaže da je Hobs koristio njihov tip konstruktivnog skepticizma u svojoj teoriji slobode. Videti Theodore Waldman, „Hobbes on Liberty: A Study in Constructive Skepticism“, *Proceedings of the Congress*, Montreal 1995; Rudolf Ross, „Obligations, Science and Philosophy in the Political Writings of Hobbes“, izloženo na Kongresu povodom četiristote godišnjice Hobsovog rođenja, University of Colorado, Boulder, 6–8. avgust 1979.

poslednji u to vreme radio je na prevodu Seksta Empirika na francuski. Nakon što je postao jedan od glavnih Gasendijevih učenika (koji je kritikovao Gasendija zato što nije dovoljno skeptičan), Mersen mu je poverio zadatak pripreme francuskog izdanja Hobsovog dela *De cive*. Mersen mu je rekao da ako bude proučio to delo, neće više biti kompletan skeptik.⁷ Sorbjer je preveo *De cive*, ostao skeptik i zadržao bliske veze s Hobsom. Kada je posetio Englesku, jedan od glavnih ciljeva Sorbjerovog putovanja bilo je da ponovo vidi Hobsa.⁸

Hobs je bio član te avangardne grupe u Parizu tokom mnogo godina, ali je dosad malo urađeno na ispitivanju njegovih gledišta u kontekstu onovremene pariske filozofije. Čak ni francuski jezuitski istoričar filozofije Gaston Sorte, koji je iskopao tako mnogo materijala o drugim članovima te grupe, nije duboko kopao po Hobsu na francuskoj sceni.⁹ Objavljeni rukopis Hobsovog prvog filozofskog dela, njegov odgovor Tomasu Vajtu, napisan je u Parizu, gde je Hobs upoznao Vajta. Rukopis je pronađen pre otprilike pedeset godina u francuskoj Nacionalnoj biblioteci u nekim Mersenovim papirima.¹⁰

S obzirom na sve to, Hobs bi trebalo da pristaje uz svet skeptičkih i antiskeptičkih kretanja. Ričard Tak ponudio je novi trag pokazujući da je Hobs proširio Grocijusov odgovor na kar-

⁷ Mersen je Sorbjeru kazao sledeće: „Spremno ćete se odreći uzdržavanja od suđenja i ostalog jalovog govora skeptika kada budete prisiljeni da priznate da dogmatička filozofija počiva na neuzdrimivoj osnovi“, pismo Mersena Sorbjeru, 25. april 1646, štampano kao predgovor za Thomas Hobbes, *De Cive*, Amsterdam 1647.

⁸ Videti Vincent Guilloton, „Autour de la relation du voyage de Samuel Sorbière en Angleterre 1663–1664“, *Smith College Studies in Modern Languages* 11 (1930), pos. str. 18, J. J. Jusserand, *English Essays from a French Pen*, New York 1895, 174.

⁹ Videti odeljke u Sortais, *La philosophie moderne depuis Bacon*.

¹⁰ Videti Jean Jacquot, „Notes on an Unpublished Work of Thomas Hobbes“, *Notes and Records of the Royal Society of London* 9 (1952), str. 188–195. Rad je objavljen kao *Thomas Hobbes, Thomas White's De Mundo Examined*, London 1976.

neadski skepticizam.¹¹ Hugo Grocijus bio je vođa holandskih arminijanaca i morao je da napusti domovinu posle Sabora u Dortu 1619. Priča se da je pobjegao skriven u prtlažniku kočija i da je otišao u Pariz.¹² U Parizu je postao švedski ambasador pri francuskoj vladi, i taj je položaj zadržao godinama. Hobs je stanovao u blizini njegove rezidencije i izgleda da su imali mnogo kontakata. Grocijus je aktivno bio uključen u Mersenov krug. Pisao je protiv preadamitizma Isaka la Pejrera mnogo pre nego što se knjiga pojavila.¹³ Lako bi se moglo desiti da je moderni skepticizam na Hobsa delovao onako kako je delovao na Grocijusa, kao način za skidanje paučine u tom periodu, i potom, kao nuđenje nove nauke o čoveku, bez mnogo metafizike, kao deo onoga što Tak naziva „postskeptičko nastojanje“¹⁴ U članku pod naslovom „Hobbes and Descartes“, iznetom na konferenciji o Hobsu koja je održana u Oksfordu 1988, Tak je pokazao da je izlaganje Hobsovog stanovišta proizašlo iz Hobsovog pokušaja da se bavi Dekartovim odgovorom na skepticizam. I Hobsov i Gasendijev odgovor na Dekarta bili su deo njihovih napora da se izlože nova gledišta za novu nauku u kategorijama „umerenog“ ili „post“ skeptičkog stava, što je Gasendi nazvao *via media* između skepticizma i dogmatizma.¹⁵ Sagledan u francuskom kontekstu u kojem je izradio svoju opštu filozofiju, Hobs se pojavljuje kao jedan od glavnih mislilaca koji su se rvali sa skeptičkom krizom svog vremena.

Čim je objavio *De cive* i *Levijatan*, Hobs je bio optužen da je skeptik. Ta optužba koja će ga pratiti do groba, usredsređena

¹¹ Richard Tuck, „Grotius, Carneades and Hobbes“, *Grotiana* 4 (1983), str. 43–62.

¹² Tuck, „Hobbes and Descartes“, u *Perspectives on Thomas Hobbes*, prir. J. A. G. Rogers, Alan Ryan, Oxford 1988, 11–41

¹³ Hugo Grotius, *Dissertatio altera de origine Gentium Americanarum adversus obtractatorem*, bez mesta izdanja, 1643.

¹⁴ Tuck, „The ‘Modern’ Theory of Natural Law“, u *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, prir. Anthony Pagden, Cambridge 1987, 99–119.

¹⁵ Tuck, „Hobbes and Scepticism“, u Rogers, *Perspectives*.

je na to da je Hobs sumnjao u istinske tvrdnje hrišćanske religije i da je podrio njihove temelje, a ne na tvrđenje da je bio skeptik u vezi s mogućnošću ljudskog saznanja uopšte.¹⁶ Tak je pokazao da je Hobs, takođe, bio optuživan i da je moralni skeptik koji je odbacio skepticizam usvajanjem jednog skepticizma o svakoj objektivnoj pravdi ili moralnosti i odbranom jedne vrste skepticizma tako što je od sopstvenog interesa načinio jedinu osnovu ljudskog ponašanja.¹⁷

Ako je bio duboko povezan s francuskim novim naučnicima, novim filozofima i novim skepticima, da li je Hobs upio išta od njihovih gledišta? Na njega je zasigurno uticao mehanicistički nazor koji je prožimao naučne radove Mersena, Gasendija, Dekarta i drugih. Maršal Misner i Ričard Tak skrenuli su pažnju na to da neki Hobsovi tekstovi o načinu na koji znamo o ljudima, o svojim motivima i o motivima drugih, ukazuju da se Hobs bavio problemima u epistemološkom skepticizmu, iako u manje očiglednom jeziku i na manje očigledan način nego Montenj ili Gasendi.¹⁸ No, ukoliko se uporedi koliko se opširno raspravljalo o skepticizmu kod Mersena, Gasendija i Dekarta s prostorom koji mu je bio dat kod Hobsa, rezultat je vrlo upadljiv. Mersen je napisao knjigu od hiljadu strana *La verité des sciences contre les septiques ou pyrrhoniens*, čija je prva četvrtina komentar na antičku raspravu Seksta Empirika *Osnovi skepticizma [Hypotyposeon]*. Gasendi je sastavio skeptički napad na aristotelizam, kao što prvi deo njegovog dela *Syntagma philosophicum* raspravlja o skeptičkom izazovu upućenom drugim epistemologijama. Dekart je, naravno, dobar deo svoje *Reči o metodi* i *Meditacija o prvoj filozofiji* posvetio razvijanju potpunog skepticizma i njegovom prevazilaženju. Hobs je, znamo, čitao Dekartovu *Reč* i *Meditacije*, pošto je jedna od prvih osoba koja je napisala odgovor Dekartu na njih.

¹⁶ Videti Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge 1962.

¹⁷ Tuck, „Grotius, Carneades and Hobbes“, str. 61.

¹⁸ O Maršalu Misneru, videti njegov članak „Skepticism and Hobbes’s Political Philosophy“, *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), str. 407–427. Videti i Tuck, „The ‘Modern’ Theory of Natural Law“, str. 110.

U svetlu prethodno rečenog, sasvim je iznenađujuće što indeks Molsvortovog [Molesworth, Sir William] izdanja *Hobsovih engleskih dela* [*English Works of Hobbes*] navodi jednu referencu pod „skeptici“ ili „skeptizam“. Ona se odnosi na mesto iz dela *De corpore*, gde Hobs kori sofiste i skeptike zbog načina na koji odbacuju istinu i protive joj se.¹⁹ Naišao sam na još jedno pominjanje skeptika u Hobsovom delu *Šest predavanja profesorima matematike* [*Six Lessons to the Professors of the Mathematics*]. U tom je radu Hobs dvaput citirao poente Seksta Empirika o matematičarima. (I izgleda da je to jedino delo u kojem je Sekst pomenut.) Raspravljajući o onome što je smatrao nedostacima Euklidovih definicija, Hobs je kazao da je Sekst koristio neke od tih definicija „da bi oborio ta nadaleko poznata svedočanstva geometrije“!²⁰ Kasnije, Hobs objašnjava da su njegov matematički protivnik i Sekst pogrešno razumeli Euklidovu prvu definiciju. Sekst je potom tvrdio da geometrija nije nauka. Čineći isto, Hobsov protivnik „izdao je najočividniju nauku skepticima“.²¹

Ta dva pominjanja teško da proizvode utisak da je Hobs mnogo mario za skepticizam i skeptike. On je živeo u intelektualnom svetu u kojem je jedna od najvećih tema bila postoji li ikakav način za prevazilaženje skeptičkih sumnji u čovekovu sposobnost da stekne znanje o svetu. Nasuprot načinu na koji je skeptički izazov dominirao francuskim intelektualnim životom u prvoj polovini sedamnaestog veka, radovi koje je Hobs napisao dok je bio u Parizu, u centru skeptičkog vrenja, ne odražavaju praktično ništa od onoga što se zbivalo oko njega. Odsustvo životnih tema iz njegovih spisa bilo bi razumljivo da je bio usamljenik koji u to doba u Parizu ni sa kim

¹⁹ Thomas Hobbes, *De Corpore, Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body*, u *The English Works of Thomas Hobbes*, London 1839, tom 1, str. 63.

²⁰ Hobbes, *Six Lessons to the Savilian Professors of the Mathematics*, u *English Works*, tom 7, str. 184.

²¹ *Isto*, str. 317–318.

nije razgovarao. No kako znamo da je sve vreme bio povezan s vodećim misliocima koji su raspravljali o skepticizmu, potrebno je nekakvo objašnjenje da bi se razumelo šta je pisao u Parizu. Da je izrađena detaljna studija o Hobsovim stvarnim odnosima s francuskim i engleskim intelektualcima u Parizu, možda bismo mogli videti da li su se Hobsove reakcije na ideje o kojima se raspravljalo oko njega po nečemu razlikovale od reakcija drugih.²²

Đani Paganini ispitivao je način na koji su se skeptički materijali pojavljivali kod Hobsa, naime da je koristio reči, izraze i ideje koje se javljaju kod Montenja i Fransisa Bejkona. Otud, na mnogim mestima u Hobsovom tekstu pojavljuje se jedan tip skeptičkog izraza poreklom iz šesnaestog veka.²³

Ukoliko, kako izgleda, i nije bio deo skeptičke krize koja se odvijala oko njega, Hobs je ipak optuživan da je skeptik, iako ne u smislu pironističkog skeptika ili Montenjovih sledbenika. Umesto toga, još otkako je počeo da objavljuje, Hobs je optuživan da je skeptik u vezi s religijskim uverenjima. U vreme kad je delo *De cive* bilo objavljeno, Dekart ga je napao zato što sadrži opasne maksime.²⁴ Nakon što se pojavio *Le-vijatan*, optužba za skepticizam u vezi s religijom postala je preciznija i snažnija. Jedna konkretna tema koja je dovela do velike rasprave, bila je tvrdnja iz 33. poglavlja trećeg dela o

²² Profesor Džon F. Vilson [John F. Wilson] s Univerziteta Havaji, Manoa, Honolulu, istraživao je Hobsov odnos sa skepticima, slobodnim misliocima i sličnima u Engleskoj i Francuskoj. Ljubazno mi je omogućio da pogledam njegove rezultate koji, nažalost, ne osvetljavaju Hobsove odnose s filozofima skepticizma u Francuskoj.

²³ To je, koliko znam, Paganini prvi izneo u razgovoru tokom konferencije u Verčeliju, a što još nije objavljeno. To je detaljnije izložio na konferenciji 2002. godine u Klarkovoj biblioteci [*Clark Library*] o istoriji skepticizma, a priprema veliku studiju o Hobsu i ranim modernim skepticima. Videti Gianni Paganini, „Hobbes fra gli scettici (antichi e moderni): Fenomeni e corpi“, izloženo na konferenciji „The Return of Scepticism, from Descartes to Bayle“, Vercelli, Italija, 18–20. maj 2000.

²⁴ Descartes, „Lettre an Père ***“, u *Œuvres*, AT, tom 4, str. 67. Videti i Sortais, *Philosophie moderne*, tom 2, str. 216.

tome da li je Mojsije sastavio Petoknjižje. Poglavlje je imalo dovoljno nevin naslov: „O broju, starosti, svrsi, autoritetu i tumačenjima knjiga Svetog pisma.“^a Na početku, Hobs ukazuje da je od najveće važnosti znati šta je Bog kazao. Kanon Crkve Engleske kaže nam koje knjige treba prihvatiti kao biblijske. No,

[k]o su bili prvobitni pisci raznih knjiga Svetog pisma, nije utvrđeno nikakvim dovoljnim svedočanstvom druge istorije, što bi bio jedini stvarni dokaz, niti se to može dokazati ikakvim argumentima prirodnog razuma, jer razum služi samo da uveri o istinitosti ne činjenica, nego zaključaka. Svetlost koja nas stoga mora voditi u ovome pitanju mora biti ona koju dobijamo iz samih knjiga, a ta svetlost, iako nam ne pokazuje pisca svake knjige, ipak je korisna da nam pruži obaveštenje o vremenu u kojem su knjige bile pisane.²⁵

Kada se pozabavio pitanjem da li je Mojsije autor Petoknjižja, Hobs je postavio istorijsko pitanje koje nije neposredno vodilo skeptičkim problemima. Za Hobsa, Crkva Engleske razrešila je pitanje da li Biblija sadrži reč božju i, takođe, odredila koje su knjige biblijske.²⁶ Nije odgovoreno na istorijsko pitanje da li je Mojsije napisao sve što mu je pripisano, naime prvih pet knjiga Starog zaveta. Hobs je tvrdio da nije

^a Tomas Hobz, *Levijatan*, drugo izdanje, preveo Milivoje Marković, Gradišna, Niš 1991, tom 2, str. 11.

²⁵ Hobbes, *Leviathan*, u *English Works*, tom 3, London 1839, 267–268. [*Levijatan*, tom 2, str. 12–13].

²⁶ Ovde postoji zanimljiv problem. Hobs je uzeo Crkvu Engleske kao arbitra u stvarima vere zato što je to bila crkva Kraljevstva. U vreme kada je pisao i objavio *Levijatan*, nijedna vidljiva crkva u Engleskoj nije pripadala Crkvi Engleske. Ta je crkva, u to vreme, postojala samo u Parizu kao crkva kraljevskih prognanika. Zašto bi onda, prema Hobsovoj teoriji sile i suverenosti, trebalo da gledišta Crkve Engleske imaju ikakvu težinu, osim za izbegličku zajednicu u Parizu čiji je on bio član? Hobs je, međutim, počeo svoju raspravu u *Levijatanu*, deo 3, pogl. 33, prihvatajući stav Crkve Engleske o tome koje knjige čine Bibliju.

dovoljno da se kaže da ih je napisao Mojsije samo zato što su nazivane Mojsijevim knjigama. On je ukazao da je poslednje poglavlje pete knjige, Zakona ponovljenih, pomen Mojsijevoj smrti. „Prema tome, očigledno je da su te reči bile napisane posle njegove sahrane.“²⁷ Hobs je skrenuo pažnju i na druga mesta u Postanju i Brojevima koja izgleda da su napisana posle Mojsija. Na osnovu tog malog koraka u ono što se sad zove „biblijskom kritikom“, Hobs je izveo zaključak da „iako Mojsije nije sastavio te knjige u celosti i u obliku u kome su do nas došle, ipak je on napisao sve što je u njima rečeno da je on napisao“.²⁸

U kasnijim vremenima, sve do danas, obično je u istorijama biblijskih studija Hobs navođen kao prvi koji je objavio negiranje mojsijevskog autorstva 1651. Ova skoro pa porazna tvrdnja o mojsijevskom autorstvu prvih pet knjiga Biblije bila je dovoljna da Hobs zaradi mesto u odbranama pravoverja u sedamnaestom veku kao član bezbožne trijade religijskih skeptika – Hobs, Isak la Pejrer i Spinoza – koji su udarili u same temelje religijskog znanja. Hobs je, namerno ili ne (a ja ne vidim razlog da sumnjam u njegovu tvrdnju da je prihvatao hrišćanstvo kako ga je izražavala Crkva Engleske), dao podsticaj moćnom religijskom skepticizmu biblijske kritike. La Pejrer, Spinoza i Rišar Simon mogli su biti još važniji i još skeptičniji. Ja sugerišem da je Hobs bio razumevan kao religijski skeptik zbog onoga što su La Pejrer, Spinoza i Rišar Simon govorili narednih decenija, a ne zbog onoga što se pojavljuje u samom njegovom tekstu. No, iako su La Pejrer, Spinoza i Simon mogli da naprave gigantske kritičke korake, Hobs je napravio prvi mali doprinos tvrdeći da Mojsije nije napisao neka mesta. On nije kazao da su ona neautentična niti da ih treba odbaciti. On je samo rekao da ona nisu mojsijevska. Napadi na Hobsa u vezi s tim, posebno u Engleskoj, odražavali su uticaj deizma i spinozizma, kao i hobsizma, u doba restauracije. Hobs je u

²⁷ Isto, str. 368. [*Levijatan*, tom 2, str. 13].

²⁸ Isto, str. 369 [isto].

nekoj meri postao nerazdvojiv od Spinoze i kasnijih biblijskih kritičara.²⁹

Nije Hobs otkrio stihove o Mojsijevoj smrti. Jevrejski i hrišćanski egzegeti nudili su različita objašnjenja za njih. Moderna forma problema potiče od jevrejskog učenjaka Ibn Ezre (1092–1167), koji je razlikovao mojsijevske od nemojsijevskih redova i koji je sugerisao da bi moglo biti nečeg posebnog u onim nemojsijevskim.³⁰ Vrlo brzo posle Hobsa, problem mojsijevske autorstva postao je centralna tema u biblijskoj kritici, a odbacivanje mojsijevske autorstva svakog pojedinačnog retka Petoknjižja postalo je početna tema u razvijanju skepticizma o jevrejskoj ili hrišćanskoj objavljenoj religiji, sa Samjuelom Fišerom i La Pejrerom (o kojima će biti reči u jednom kasnijem poglavlju), koji su tvrdili da Mojsije nije mogao biti autor današnjeg zbrkanog teksta. Mladi Spinoza upravo je čitao Hobsa i La Pejra i to će preobraziti istorijsko, kritičko i filološko istraživanje skepticizma o religiji. Spinoza je posedovao kopiju La Pejrerovog dela *Prae-Adamitae* i očigledno je znao za njegove šokantne teze u vreme kada je ekskomuniciran.³¹ Takođe, Spinoza je čitao Hobsa pre nego što je formulisao svoja gledišta u delu *Tractatus theologico-politicus*.³²

Krajem sedamnaestog veka, katolički teolog Luj Eli di Pen [Du Pin, Louis Ellies] koji je spojio različite enciklopedije o religiji i teologiji, objavio je da „od svih paradoksa koji su se pojavili u našem veku, nijedan nije drskiji, prema [mom] gledištu, niti je opasniji od mišljenja onih koji su negirali da je Mojsije autor

²⁹ Mintz, *Hunting*, Rosalie L. Colie, *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge 1957, pogl. 4–6.

³⁰ O Ibn Ezri, videti W. Bacher, „Ibn Ezra, Abraham ben Meir (Aben Ezra)“, *Jewish Encyclopedia*, tom 6, str. 520–524.

³¹ Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596–1677): His Life, Work and Influence*, Leiden 1987, 83–84.

³² Spinozina teorija o tome kako se obrazuju politička društva očigledno je izrađena na osnovu onoga što je Hobs prethodno kazao o tome.

Petoknjižja“.³³ Di Pen je učinio očitim da je postao problematičan ceo odnos navodno objavljenog dokumenta, Biblije, prema istini. Mojsije je obezbedio ključnu vezu čoveka s Bogom, pošto mu je, navodno, Bog saopštio ono što se nalazi u prvih pet knjiga. Ako njihov autor nije Mojsije, onda Biblija postaje sporna kao izvor istine.

Hobsa su mogli da smeste među ostale radikalne biblijske učenjake oni koji su bili angažovani u lovu na levijatana.³⁴ Zbog svojih gledišta o mojsijevskom autorstvu Petoknjižja, Hobs je mogao biti smatran za religijskog skeptika. Ali, ako se uporedi s La Pejrerom ili Spinozom, Hobs teško da zaslužuje da bude posmatran kao opasnost za etabliranu religiju. Ne vredi ništa to što studija o Hobsu A. P. Martiniča³⁵ tumači Hobsa kao pravovernog anglikanca uprkos njegovim avangardnim gledištima.

Mojsijevsko autorstvo važno je pre svega zato što je Mojsijevom ulogom kao autora i njegovom ulogom kao direktnog primaoca objave obezbeđena istina judeohrišćanstva. Dovođenje u pitanje mojsijevskog autorstva otvara vrata moćnom skepticizmu o istini prihvaćene religije. Pošto je takva problematizacija učinila svoje u drugoj polovini sedamnaestog veka i u vreme prosvetiteljstva, jedan od vodećih skeptika o religijskom saznanju Tom Pejn mogao je baciti pogled unazad i videti monumentalne posledice sumnjanja u mojsijevsko autorstvo. „Udaljite iz Postanja verovanje da je Mojsije njegov autor, na čemu jedino počiva čudnovato verovanje da je to reč božja, i od Postanja ne ostaje ništa do anonimna knjiga pripovesti, priča i uvreženih ili izmišljenih apsurdna ili otvorenih laži.“³⁶

³³ Louis Ellies du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques*, drugo izd., tom 1, Paris 1690, 4.

³⁴ Mintz, *Hunting*, str. 57–59, 62, 102.

³⁵ A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 1992.

³⁶ Thomas Paine, *The Age of Reason, Part the Second, being an Investigation of True and Fabulous Theology*, London 1795, 14.

Značaj mojsijevskog autorstva možda je još jasnije istakao jedan od Pejnovih protivnika, jevrejski polemičar David Levi od Londona. U drugom odgovoru Džozefu Priestliju, on je ustvrdio da „ako jedan Jevrejin dovede u pitanje autentičnost ijednog dela Petoknjižja, zapažajući da je jedan deo autentičan, tj. da je Mojsiju predat od Boga, a da drugi deo nije autentičan, on se više ne ubraja među Jevreje, tj. među istinske vernike“. Svaki Jevrejin, insistirao je Levi, obavezan je, prema trinaest Majmonidovih principa, „da veruje da je celokupni Zakon pet knjiga od Boga dat“ i da ga je Bog preneo Mojsiju. Hrišćani, tvrdio je Levi, treba da se drže istih ograničenja kao i Jevreji u vezi s prihvatanjem božanskog izvora Svetog pisma, jer „ako ikad bude dokazano da je ijedan deo krivotvoren, biće otvorena vrata za još jedan [deo] i još jedan i tako bez kraja“.³⁷

Fantastični skeptički potencijal poricanja mojsijevskog autorstva igrao je vrlo važnu ulogu u zapadnoj intelektualnoj istoriji. Od četiri ličnosti koje su bile od najvećeg značaja u unapređenju razmatranja i odbacivanja mojsijevskog autorstva u sedamnaestom veku – Hobs, La Pejrer, Spinoza i Rišar Simon – smatram da se mora zaključiti ili da je Hobs bio najmanje skeptičan i najviše bojažljiv ili da je trivijalizovao skeptičke implikacije cele stvari. U La Pejrerovom delu *Ljudi pre Adama* mnogo su veće sumnje u mojsijevsko autorstvo nego kod Hobsa. One su toliko velike da je Hobsovo razmatranje problema zapravo nalik na skraćenu verziju La Pejretera. La Pejrer je negirao da je Mojsije autor ijedne od prvih pet knjiga Biblije. On je, pri tom, otvorio vrata za ponovno ispisivanje ili rekonstrukciju dokumenta. Nastavljajući La Pejrerov rad, Spinoza je negirao natprirodni status Biblije i opisivao ju je kao kompendijum gledišta ranih Jevreja. Ona je, tako, postala suštastveno sekularni dokument koji treba izučavati kao deo istorije ljudske gluposti.

³⁷ David Levi, *Letters to Dr. Priestley in Answer to his Letter to the Jews, Part III, occasioned by Mr. David Levi's Reply in the Former Part*, London 1789, 14–15. Videti i Richard H. Popkin, „David Levi, Anglo-Jewish Theologian“, *Jewish Quarterly Review*, nova serija, 87 (1996), str. 79–101.

Otac Rišar Simon, koji je skandalizovao svog prijatelja katolika, insistirao je da je prihvatio mnoge Spinozine maksime, ali ne i njihove neverničke zaključke. Simon je istrajavao na tome, Spinozi i La Pejreru uprkos, da veruje da je Biblija inspirisan dokument čiji je sadržaj čoveku ili ljudima otkrio Bog. Ipak, i nažalost, nijedan danas postojeći primerak Biblije nije Bogom nadahnut. Sve su njih napisali ljudi, štampali ljudi, čitali ljudi u istorijskim kontekstima. Primerci Biblije treba da se izučavaju zbog onoga što jesu, u nadi da će se iza postojećih naći stvarna Biblija ili iznad njih ili ispod njih.

U svetlu onoga što su Hobsova tri savremenika iznela kao kritiku Biblije, odlomak iz *Levijatana* vrlo je mlak. Hobs je otišao nekoliko koraka dalje od onoga što su neki najraniji biblijski učenjaci iz šesnaestog i sedamnaestog veka rekli o problemu da li je Mojsije mogao napisati celo Petoknjižje. Hobs je prihvatio negativno svedočanstvo u vezi s mestom iz Pete knjige o Mojsijevoj smrti i potonjim događajima. Potom se Hobs odlučio za pomirljivo stanovište (mada ga njegovi savremenici nisu tako videli). Sva mesta koja su mu pripisana u Pismu Mojsije uistinu i jeste napisao. To bi očuvalo deo relevantan za ključnu vezu koja se tiče otkrovenja, između Boga, Mojsija i čoveka. Najvažniji deo teksta i dalje se može posmatrati kao nesumnjiva božja poruka čovečanstvu. Ukoliko se Hobs drži za reč, možda bi se morala modifikovati njegova tvrdnja u citiranom poglavlju *Levijatana* da prihvata biblijski kanon Crkve Engleske. Hobsovo Petoknjižje bilo bi malo manje od teksta Crkve Engleske. No, opet držeći Hobsa za reč, ne bi bilo pitanja, sumnje, ni skepticizma u odnosu na religijsko saznanje o hobsovskom mojsijevskom Petoknjižju. Dakle, u tom pogledu, Hobs teško da je bio skeptik kakvi su bili La Pejrer, Spinoza i Simon. Uprkos tome, on je očigledno otišao suviše daleko u dopuštanju da se tekst Petoknjižja skraćuje. Njegovi klerikalni protivnici, Englezi, pošli su u lov na levijatana, i optužili su Hobsa da je nevernik, ateista i religijski skeptik.³⁸

³⁸ Mintz, *Hunting*.

Sama po sebi, Hobsova problematizacija možda nije bila dovoljna za pokretanje ozbiljnije kritike Biblije. Praćen hrabrijim misliocima, La Pejrerom, Spinozom i Simonom, koji su mogli sagledati mnogo drastičnije implikacije, Hobs je postao pret hodnik ili pokretač ključnog elementa sadržanog u razvitku religijskog skepticizma, pitanja o mojsijevskom autorstvu, garanciji istine sadržaja Biblije. Hobsa su optuživali za potpuno razrađene rezultate njegovih naslednika. Kako je pokazao Samuel Minc, Hobsa su mislioci u Engleskoj i na kontinentu često napadali zajedno sa Spinozom.³⁹ Skupština staleža u Holandiji, koja je zabranila La Pejrerovu knjigu *Ljudi pre Adama* 1655, za branila je i *Levijatan* i Spinozin *Tractatus* 1674.⁴⁰

Važna posledica unutar Hobsovog filozofskog sistema, sa držana u njegovom odbacivanju tvrdnje da je Mojsije napisao neke delove Petoknjižja, bio je zaključak da puna istina objave ne može s izvesnošću biti spoznata. Različita tumačenja biblijskih tekstova moraju da vode, kao što i vode neslaganjima i remećenju društvenog poretka. Prema tome, da bi se sačuvao građanski mir, mora se građanskom upravitelju prepustiti tumačenje Pisma. Na tom mestu Hobs se poziva na gledište koje se u drugoj formi već pojavilo u delu *De cive* i koje je, verujem, njegov stvarni doprinos modernom skepticizmu.

Hobs je optuživan da je bio religijski skeptik i zato što su i on i Spinoza pokušavali da ponude naturalističko psihološko i političko objašnjenje toga kako se religija razvija. U *Levijatanu* Hobs je izneo kako su se razvijale paganske religije.⁴¹ Iz svog ispitivanja posebno je izuzeo objavljene religije, judaizam i hrišćanstvo, kao što su to pre njega činili i Makijaveli i Šaron.⁴² Drugi su u njegovo vreme bili životno zainteresovani za objašnjavanje razvitka politeističkih religija, antičkih i modernih. Možda dva najvažnija takva poduhvata, knjiga Gerarda Vosijusa

³⁹ *Isto*, str. 57–59, 62, 102.

⁴⁰ *Isto*, str. 62

⁴¹ Hobbes, *Leviathan*, deo 1, pogl. 12.

⁴² *Isto*.

O *izvorima idolatrije* (1648) i Ralfa Kadvorta *Istiniti intelektualni sistem univerzuma* (1678), ukazuju o čemu je reč.⁴³ Vosijus je izneo teoriju da su sve politeističke religije proizašle iz osnovne objavljene religije, judeohrišćanske, i da predstavljaju njene iskvarene forme. Do degeneracija istinske religije dolazi zahvaljujući različitim faktorima, uključujući tu i psihološke, društvene i političke.⁴⁴ Uz pomoć jedne taksonomije vrsta politeizma može se dosegnuti unazad do mojsijevske objave i objave sadržane u *prisca theologia*. Kadvort se snažno oslanjao na Vosijusovu objašnjenje i od njega se razlikovao samo u detaljima. Obojica, a potom i Isak Njutn, uključili su sve raspoložive podatke i informacije o politeizmu do kojih se došlo zahvaljujući geografskim otkrićima, u „odbranu“ judeohrišćanstva – izvorne objave.⁴⁵ Nasuprot tome, Hobs je nudio objašnjenje paganske religije potpuno nezavisno od bilo kakve povezanosti s biblijskom religijom. On i Makijaveli jasno su naznačili šta čine, tako da to ne može biti u sukobu s prihvatanjem biblijske religije kao objavljene. Spinoza se, međutim, latio psihološke i političke metode u objašnjavanju religija i primenio ju je na sve primere, uključujući i judaizam i hrišćanstvo.

Pišući odmah posle pojave Spinozinog *Tractatusa* 1670, Kadvort je smatrao da udruženi, Hobs i Spinoza predstavljaju veliku skeptičku opasnost za religiju. Kadvort je Hobs–Spinozinu metodu objašnjavanja religije opisao kao najopasniju vrstu ateizma.⁴⁶

Interesantno je i neobično što je taj aspekt Hobsovog gledišta, izgleda, bio uključen u potajnu nereligijsku teoriju odmah

⁴³ Gerard J. Vossius, *De theologia gentili et physiologia Christiana: Sive de origine ac progressu idolatriae ad veterum gesta, ac rerum naturam, reductae; deque naturae mirandis, quibus horno adducitur ad deum*, Amsterdam 1641.

⁴⁴ Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678; Vossius, *Theologia gentili*, knjige 1 i 2.

⁴⁵ R. H. Popkin, „Vossius, Cudworth and Newton“, u *Essays on Newton's Theology*, prir. J. E. Force and Popkin, Dordrecht 1990.

⁴⁶ Cudworth, *True Intellectual System*, str. 690–706.

pošto se pojavio. Naime, 1656. Henri Oldenburg izvestio je iz Oksforda da „se stiglo do omalovažavanja religije [i da] zadirkivanje profanog postaje sve oštrije, a srca onih koji se plaše Boga jesu razapeta“. To je Oldenburg kazao Adamu Borelu, vođi holandskih kolegijanata.⁴⁷ Potom kao primere Oldenburg navodi dva problema koja su nešto ranije bila pokrenuta. Prvi je tvrdnja da „celina pripovesti o stvaranju izgleda da je sačinjena da bi se uveo sabat [tj. neradni dan] i to s motivima puke političke razboritosti“. Mojsije je, tvrdilo se, namerno osmislio celu priču i naveo ljude da obožavaju nevidljivo božanstvo. Mojsije je, navodno, „okuražio i podstakao svoje ljude da mu se pokoravaju“ tako da više plena može biti prikupljeno u ratu.⁴⁸ Hrist, razboritiji od Mojsija, zaveo je svoje ljude nadom u večni život i sreću⁴⁹. „No, Muhamed, lukav u svim stvarima, pridobio je sve ljude dobrobitima ovoga, kao i onoga sveta, i tako postao njihov gospodar, i proširio granice svog carstva mnogo više nego što je to učinio ijedan zakonodavac pre i posle njega.“⁵⁰ Oldenburg je bio zaprepašćen tom političkom interpretacijom uloga Mojsija, Isusa i Muhameda i molio je Borela da sastavi njeno pobijanje eda bi se spasla religija,⁵¹ što je ovaj i učinio u narednih pet godina. Taj tekst nikad nije objavljen, ali se njegov primerak nalazi među Bojlovim papirima u Kraljevskom društvu, a Henri Mor je koristio jedan drugi primerak.⁵²

Hobs, naravno, nikad nije ovako raspravljao o Mojsiju, Isusu i Muhamedu. Momenti koji se pominju u Oldenburgovom pi-

⁴⁷ [Jedna od protestantskih struja sedamnaestog veka.] Henry Oldenburg, *The Correspondence of Henry Oldenburg*, Madison, Wis. 1965, tom 1, str. 89–90.

⁴⁸ Isto.

⁴⁹ Isto.

⁵⁰ Isto.

⁵¹ *Isto*, str. 91–92.

⁵² Robert Boyle, *Papers*, tomovi 12, 13, i 15, u Kraljevskom društvu Londona. Henri Mor je pomenuo da je imao pristup kopiji u predgovoru za svoju knjigu *Theologica, Works*, London 1708, iv–v. Očigledno je kopiju dobio od Fransisa van Helmonta, u kući ledi En Konvej.

smu pojavljuju se u tajnom delu *Les trois imposteurs, ou l'esprit de M. Spinoza*, koje nije štampano sve do 1719, ali koje je napisano nešto pre 1656. Postoje mnogi, uistinu mnogi rukopisi tog dela u bibliotekama u Evropi i Severnoj Americi, pravljene od anonimnih autora verovatno od 1690. godine nadalje.⁵³ Svaki poznati rukopis koristi materijal iz *Levijatana* i iz Spinozine *Etike*.⁵⁴ Bilo je glasina da je rukopis postojao još pedesetih godina sedamnaestog veka. Kraljica Kristina od Švedske ponudila je veliku sumu novca za primerak dela *Tri prevaranta* što je nekoga moglo navesti da ga i napiše.⁵⁵ Niko nije znao šta se u njemu nalazi, osim tvrdnje da su Mojsije, Isus i Muhamed prevaranti. Prvo ukazivanje na sadržaj pojavljuje se u pomenutom Oldenburgovom pismu i skoro iste rečenice javljaju se u kasnijim rukopisima. Dakle, neka preliminarna forma protivtvrdnje u odnosu judeohrišćansko-islamske religije postojala je pre 1656. i postala je poznata Oldenburgu na Oksfordu.

Neobična činjenica koja bi mogla imati neke veze s gorenavedenim jeste to da je radikalni nezavisni mislilac Henri Stab bio u Oksfordu u to vreme, prevodeći Hobsov *Levijatan*. On se dopisivao s Hobsom koji je bio u Londonu. Uzbudljivo bi bilo pronaći vezu između Stabovih aktivnosti i ideja o kojima izveštava Oldenburg. Studija o Stabu Džejmsa Džejkoba sugeriše

⁵³ Za delo *Les Trois Imposteurs*, videti R. H. Popkin, „Spinoza and *Les Trois Imposteurs*“, *Proceedings of the International Spinoza Congress*, Chicago 1987, prir. E. M. Curley, Leiden 1991. [prevod samog dela na engleski: Abraham Anderson, *The Treatise of the Three Impostors and the Problem of Enlightenment: A New Translation of the Traité Des Trois Imposteurs (1777 Edition) With Three Essays in Commentary*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997].

⁵⁴ See Silvia Berti, „La Vie et l'esprit de Spinoza' (1719) e la prima tradizione francese dell'*Ethica*“, *Rivista storica Italiana* 98 (1986), str. 7–46; Bertram E. Schwarzbach, A. W. Fairbairn, „Sur les rapports entre les éditions du 'Traité des trois imposteurs' et la traduction manuscrite de cet ouvrage“, *Nouvelles de la République des lettres* 2 (1987), str. 111–136. Još jedna teorija o poreklima rukopisa može se naći u Françoise Charles-Daubert (prir.), *Le „Traité des trois imposteurs“ et „L'esprit de Spinoza“: Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Oxford 1999.

⁵⁵ Videti Sven Stolpe, *Christina of Sweden*, New York 1966, 130.

da je ovaj bio posve avangardan mislilac koji je skrivao svoja istinska gledišta. Za sada, može se samo spekulirati u vezi s tim da je Stabovo poznavanje Hobsove teorije nekako bilo izmeđueno s teorijom o tri prevaranta, bilo da je to učinio sam Stab ili neko ko je bio u kontaktu s njim na Oksfordu.⁵⁶

Hobsovo izlaganje o paganskoj religiji i Spinozino izlaganje o svakoj religiji, ponudili su okvir za potpuno odbacivanje judaizma i hrišćanstva, kao i za produbljeni religijski skepticizam. No ničeg nema što bi ukazivalo da je Hobs želeo da se njegovo gledište o paganskoj religiji upotrebi za postavljanje potpunog religijskog skepticizma. Kadvort, koji je bio aktivni intelektualac od četrdesetih godina sedamnaestog veka, video je Hobs–Spinozino političko tumačenje kao ekstremno opasno. Kadvort je priznao, možda na osnovu sopstvenog iskustva s Kromvelovom vladavinom i vladavinom tokom restauracije, da političari „mogu ponekad zloupotребiti religiju i načiniti da ona služi za promovisanje njihovih privatnih interesa i ciljeva”.⁵⁷ No što god političari mogli uraditi „nije pojmljivo kako državni suvereni širom celog sveta, od kojih su neki tako daleki i imaju tako malo međusobnih veza, treba da se, tome uprkos, tako dobro slažu s jednom prevarnom misterijom vlade ili delom državnog trika”.⁵⁸ Osim toga, kako bi ti političari mogli izazvati u celom čovečanstvu strah, strahopoštovanje i bojazan „od pukog falsifikata i nevidljivog ničeg” koje nema osnovu u čulima ili u razumu?⁵⁹ Ako je religija prevara, nije li čudno što u celoj istoriji sveta niko nije „sugerisao ili otkrio tu varku i manipulaciju političara i namirisao njihovu zaveru da bi se oduzela sloboda”?⁶⁰ Otkrivene su različite vrste prevara. Ateisti su dve hiljade godina govorili „da religija nije ništa više

⁵⁶ Videti James R. Jacob, Henry Stubbe, *Radical Protestantism and the Early Enlightenment*, Cambridge 1989.

⁵⁷ Cudworth, *True Intellectual System*, str. 691.

⁵⁸ Isto.

⁵⁹ Isto, str. 692.

⁶⁰ Isto.

do puka državna prevara i politički trik“, ali to nije nikoga uverilo.⁶¹ Potom je Kadvort tvrdio da je religija „duboko ukorenjena u intelektualnoj prirodi čoveka“. Teistička religija nije prevara ni manipulacija pošto se celo čovečanstvo slaže u priznavanju vrhovnog božanstva, večnog i nužnog bića.

Umesto da izdvoji samo judaizam i hrišćanstvo iz političkog objašnjenja, Kadvort pokušava da pokaže da teistička religija generalno jeste ono u šta ljudi uistinu veruju, čak i otvoreni ateisti. Pošto je za Vosijusa i Kadvorta svaka teistička religija preađevina iz osnovne objavljene religije, „istinska religija“ koja je objavljena Mojsiju ne može biti politički pronalazak. Svako zna za ideju Boga, jednog apsolutno savršenog bića. Ateisti koji negiraju teizam nemaju smislenu ideju onoga što negiraju. „Da nema Boga, ideju apsolutno ili beskonačno savršenog bića nikad ne bi mogli napraviti ili izmisliti ni političari ni pesnici ni filozofi“.⁶² Potom, Kadvort tvrdi da niko nema nikakav politički interes u podmetanju hrišćanstva svetu, a njegov natprirodni status pokazala su proročanstva u Svetom pismu koja su bila i ispunjena. „I tako, jasno vidimo da biblijska proročanstva odaju božanstvo; niti je moguće da to ateisti pripišu nečem drugom, ljudskom strahu i mašti, niti izmišljotini političara. Ona potvrđuju hrišćanstvo i predviđanjem načina na koja će biti prihvaćena, primljena.“⁶³ Toliko o Kadvortovom odgovoru.

Dve centralne osobine religijskog skepticizma, odbacivanje mojsijevskog autorstva i političko i psihološko objašnjenje religije, bile su odlučno pripisane Hobsu u drugoj polovini sedamnaestog veka. Kao što sam pokušao da pokažem, on je predstavljao krajnje umerenu verziju obe osobine, lako saglasnu s prihvatanjem judaizma ili hrišćanstva. Ako se ne čita između redova, kao što je to činio Leo Straus, nema razloga da se sumnja da je Hobs zastupao mnogo šira gledišta. Dalji razvitak tih tema kod La Pejra, Spinoze i Simona naveo je

⁶¹ Isto.

⁶² Isto, str. 697.

⁶³ Isto, str. 714

njihove protivnike da Hobsa vide i tumače kao nekoga ko zastupa njihova gledišta i kao utemeljivača ili inspiratora potpune sumnje ili odbacivanja tvrdnji objavljenog znanja judaizma ili hrišćanstva. Njegovo političko objašnjenje paganske religije preuzeli su njegovi protivnici, kao Kadvort, primenjujući ga na sve religije, čime je ono postalo nerazdvojivo od Spinozinaog naturalističkog objašnjenja prema kome je sve religije stvorio čovek.

Hobs je mogao zastupati gledišta svojih naslednika, ali ih nije zastupao. Poživeo je dugo posle skandala uzrokovanog pojavom La Pejrerovih *Ljudi pre Adama* sa slikom prirodnog stanja pre Adama, ali očigledno nije usvojio to gledište kao objašnjenje kada su se, hronološki gledano, ljudi mogli nalaziti u svom prirodnom stanju.⁶⁴ On je živeo još nekoliko godina pošto su Spinozina gledišta šokirala mislioce u Engleskoj i drugde (Henri Mor, Ralf Kadvort i biskup Edvart Stilingflit napisali su vatrene odgovore) i nije prigrlio Spinozu kao svog naslednika. Mlađahni deista, Englez Čarls Blant pokušao je da Hobsa ubroji među branioce prirodne religije, ali očigledno nije postigao dogovor.⁶⁵ Blant je, takođe, pokušao da posthumno Hobsa ubroji među sledbenike Pirona i Seksta Empirika.⁶⁶

Hobs je imao lepu mogućnost da se uključi u sve življu raspravu o autentičnosti i tačnosti Pisma i o tome da li je hri-

⁶⁴ Hobsa je napao ser Robert Filmer u delu *Observations concerning the Originall of Government* (1652), u vezi s mogućnošću prirodnog stanja koje je postojalo pošto je Bog stvorio Adama. Džon Bramal [Joh Brahmall] biskup Derija, pokrenuo je istu stvar u delu *The Catching of the Leviathan, or the Great Whale* (1658). Za te radove, videti John Bowle, *Hobbes and His Critics*, London 1951.

⁶⁵ Charles Blount, „For Mr. Hobbs, to be left with Mr. Crook, a Bookseller, at the Sign of the Green Dragon without Temple-Bar, near St. Clement's Church", Ludgate-Hill 1678", u *The Miscellaneous Works of Charles Blount, Esq.*, bez mesta izdanja, 1695), str. 97–105.

⁶⁶ Blount, *Oracles of Reason*, „Opšte je mišljenje najmundrijih filozofa da su stvari bile dobre pre svih ljudskih sporazuma; protiv tog mišljenja argumentiše Piron kod Seksta Empirika, a to je, takođe, zastupao i oživeo g. Hobs", *The Miscellaneous Works of Charles Blount, Esq.*, str. 93.

šćanstvo samo jedna forma prirodne religije, ali je izbegao da to uradi. Neki su tu i tamo videli naznake da je potajno stao uz avangardne skeptike u vezi s tradicionalnim religijama. No u odsustvu neskrivenijih činjenica, mislim da ga moramo ostaviti kao zastupnika pomalo inovativnih gledišta o biblijskom tekstu i o razvitku religija, gledišta koja su bila i koja jesu saglasna sa zvaničnim verzijama hrišćanstva etabliranih crkava. Rekavši sve to, ne kažem da je Hobs bio tek vernik, a ne i iskreni poštovalac Crkve Engleske. Njemu je zasigurno manjkao religijski žar njegovog savremenika Paskala. Ipak, njegovo interesovanje za religiju bilo je veliko, ako se uzme u obzir koliko joj je teksta posvetio.

Može se reći da je to tako zahvaljujući političkoj važnosti religije u Hobsovo vreme. Tridesetogodišnji rat, puritanska revolucija i restauracija bili su dominantni događaji u Hobsovo vreme. Njegova karijera bila je posledica tih događaja. Kao i mnogi drugi pažljivi ljudi, i on je tragao za rešenjem društvenog razdora uzrokovan religijskim ratovima i sukobima. Smatram da u Hobsovoj raspravi o tome kako se to može postići treba tražiti naznake jedne drugačije vrste skepticizma koja je imala dalekosežne posledice tokom poslednja tri stoleća. Hobs je mogao biti prethodnik i možda i prijatelj (u slučaju La Pejre) religijskih skeptika, ali sam nije sugerisao liniju koju su oni razvijali, naime to da je, ako je sumnjivo da je Mojsije napisao Petoknjižje, sumnjivo i to da sadržaj tih knjiga čini religijsku istinu. Umesto toga, Hobs je ukazivao na mogućnost radikalno različitog rešenja, mogućnost jednog političkog, a ne epistemološkog kriterijuma istine.

Džon Votkins razmatrao je Hobsa kao jednog etičkog skeptika zato što je ovaj držao da nema apsolutnog ili nezavisnog kriterijuma moralne istine osim u političkim kategorijama.⁶⁷ U delu *De cive*, Hobs je tvrdio: „Dok nije bilo nikakve vladavine, nije bilo ni pravde ni nepravde, pošto one postoje samo

⁶⁷ John W. N. Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, London 1973, 110, 129–131.

u odnosu na neku zapovest. Svako delo samo po sebi nema značenja, a postaje pravedno ili nepravedno, što proizlazi iz sudskog prava.⁶⁸ Kako je Watkins istakao, Hobs je objasnio da to nije zato što bi suveren posedovao neko posebno ili više moralno znanje pa bi njegovi zakoni bili pravični na osnovu toga. Isto je na delu i u odnosu na tumačenja teologije koje iznosi suveren. Suveren nema posebno nadmoćno religijsko znanje, već su njegova gledišta autoritativna.⁶⁹

U oblastima religije i morala, Hobs je morao tvrditi da nema načina na koji bi ljudi mogli da odluče između suparničkih tvrdnji. Nema racionalnog kriterijuma saznanja u tim slučajevima. No, sa društvenih razloga nužno je da se donose odluke o moralnom i religioznom ponašanju. Suveren donosi odluku koja je proizvodnja sa tačke gledanja svedočanstava, a odluku svako prihvata kao da je istinita.

Skeptički element u moralnim i u religijskim slučajevima leži u Hobsovom uverenju da nema racionalnih sredstava za odlučivanje između suparničkih moralnih ili suparničkih religioznih tvrdnji. Dakle, Hobs je odbacio postojanje bilo kakvog racionalnog kriterijuma saznanja u tim područjima. Pošto je, sa društvenih razloga, nužno da se donose moralne i religiozne odluke, suveren pravi odluku (proizvoljno s tačke gledanja racionalnog svedočanstva za odluku) i nju svetina treba da prihvati kao da je istinita. Odlučio suveren da ljudi treba da rade jednu stvar ili neku njoj suprotnu, svaka će odluka biti jednako pravična. Ta vrsta etičkog i teološkog skepticizma proizlazi iz dva elementa Hobsove misli. Jedan je njegov nominalizam, koji nekoliko komentatora poistovećuje s njegovim skepticizmom ili mnogo više s okamistima iz petnaestog veka nego sa skepticizmom sedamnaestog veka. Teorija koja izgleda da se pomalja iz dela *Elements of Law, De Corpore, De cive* i *Leviathan* ograničila bi saznanje na imena i učinila imena proizvodnjima.

⁶⁸ Hobbes, *De Cive*, u *English Works*, tom 8, str. 151. [Tomas Hobs, *Čovek i Građanin*, Hedone, Beograd 2006, 130].

⁶⁹ Watkins, *Hobbes' System*, str. 131.

Imena postaju više od privatnih obeležja pojedinaca, obeležja za elemente u njihovom iskustvu, preobražavajući se u deo društveno prihvatljivog jezika. Glavnina Hobsovog izlaganja, često ponavljana u njegovim delima, sugerise da nema drugog merila pomoću kojeg bi se prosuđivalo o imenima i stavovima u kojima se oni pojavljuju. (Neki komentatori, da bi izbegli pristajanje uz očigledne rezultate te nominalističke teorije, naglašavaju primere u kojima Hobs kao da ukazuje na neku vrstu samoočiglednosti unutar stavova čija je istina navodno izvan svake problematizacije, ili na logičke odnose imena kao merila istine.)⁷⁰

Bez ulaženja u opširne rasprave o zaključivanju kao odnosu imena i nameravanom značaju Hobsove tvrdnje da „*istinito i lažno* predstavljaju attribute govora a ne attribute stvari“⁷¹, okrenuću se još jednom aspektu koji vodi neskrivenom skepticizmu. Hobs je rekao da teološki i religiozni stavovi, koji su rezultati imenovanja, mogu imati društvene posledice. Te posledice mogu biti veoma teške ako se pojave u formi društvenih sukoba i borbe snaga koje mogu ići sve do građanskih i međunarodnih ratova. Ono što se događalo u Engleskoj i Francuskoj, ratovi između protestantskih i katoličkih zemalja, pokazalo je koliki društveni poremećaji mogu biti. Posledice moralnih neslaganja sve vreme bile su sagledavane kao prisutne u raspravama, zločinima i tako dalje. Društveni nered koji su donela ta neslaganja u religiji i pitanjima morala toliko je podrivajući i toliko destruktivan za javni mir da postoji prvenstveni praktični razlog zbog kojeg ta neslaganja moraju biti razrešena, čak i ako ne mogu biti razrešena upotrebom svedočanstava i umovanjem. Otud, uklanjanje tih sukoba postaje politički problem. Suveren određuje rešenje. Njegovo rešenje nije zasnovano na saznanju onoga što je ispravno i dobro. Od-luka je ta koja određuje šta je ispravno i dobro.

⁷⁰ Videti, na primer, Richard Peters, *Hobbes*, Baltimore 1967, 58.

⁷¹ Hobbes, *Leviathan*, deo 1, odeljak 4, str. 23, u *English Works*, tom 3. [*Levijatan*, tom 1, str. 54].

Da je Hobs bio ograničio potrebu za političkim rešenjima za moralna i religijska pitanja, to bi moglo biti prihvatljivo, posebno u svetlu sukoba onog vremena. No, Hobs je, bar na jednom mestu jasno, a implicitno i drugde, proširio to na naučna i matematička gledišta ukoliko bi neslaganja u tim oblastima takođe mogla ugrožavati javni mir. Hobsovi vlastiti svadljivi sporovi s matematičarima, s drugim filozofima i naučnicima mora da su ga načinili svesnim toga kakav društveni nesklad može proizaći iz intelektualnih neslaganja.⁷² Mnogo je priča o tome koliko je sam Hobs bio antipatičan kao učesnik u raspravi. Znamo da je potrošio godine pokušavajući da uveri matematičare u vrednost svoje metode za premeravanje površine kruga. Opaska dr Valisa da pokušavati Hobsu objasniti matematiku jeste nalik pokušaju da se slepom čoveku objasne boje, izgleda da odražava ekstremne poteškoće u komunikaciji s Hobsom u intelektualnom društvu.⁷³ Hobs je, očigledno, znao da intelektualna gledišta mogu uzrokovati društveno komešanje. Knjiga Samjuela Minca vešto dokumentuje da je Hobs uspeo da to postigne.⁷⁴ U delu *De cive* postoji mesto na kojem je Hobs ukazao da čak i čisto intelektualna neslaganja mogu uticati na javni mir i da se moraju upotrebiti politička sredstva da bi se te razlike uklonile, sredstva nalik onima korišćenim za završetak religijskih i etičkih rasprava. To bi, izgleda, vodilo posebnoj vrsti skepticizma, jednom političkom skepticizmu u kojem nema intelektualnih već samo političkih merila istine i lažnosti. I oni bi bili procenjivani na osnovu pragmatičkih merila, naime da li rade u interesu očuvanja društvenog reda.

Mesto iz dela *De cive* deo je Hobsovog razmatranja o tome šta se događa ukoliko se ljudi ne slažu oko definicija. Kontekst

⁷² Hobbes, *Six Lessons to the Savilian Professors of the Mathematics, and Marks of the Absurd Geometry etc. of Dr. Wallis*, u *English Works*, tom 7.

⁷³ O Hobsovima sporovima s matematičarima i posebno s Volisom, videti Peters, *Hobbes*, str. 37, 38, 40.

⁷⁴ Mintz, *Hunting*.

jasno ukazuje da je Hobs raspravljao o svim vrstama definicija, ne samo o moralnim ili religijskim. Tekst glasi:

Stoga je potrebno, čim se pojavi neka protivrečnost u ovim pitanjima, koja je u suprotnosti sa opštim dobrom i mirom, da postoji neko ko će prosuditi o razmišljanju, tj. da li je ono što je zaključeno s pravom zaključeno ili ne, da bi se tako mogla razrešiti protivrečnost. U tu svrhu Hristos nije dao nikakva pravila, niti je došao na ovaj svet da podučava *logiku*. Stoga ostaje da sudije ovakvih protivrečnosti [*controversies*] budu isti oni koje je bog po prirodi već ranije postavio, naime oni koje u svakom gradu postavi suveren. Ako se pojavi protivrečnost kod preciznih i tačnih oznaka, tj. definicija onih imena ili naziva koje svi koriste, koliko je potrebno za mir u gradu ili raspodelu prava da se odredi, određivanje će pripasti gradu. Ljudi razmišljanjem traže onakve vrste definicija u svojim posmatranjima raznih ideja za čije su označavanje ti nazivi korišćeni u razna vremena i iz raznih razloga. Odluka o tome da li neko razmišlja pravilno pripada gradu. Na primer, ako žena rodi dete neobičnog oblika, a zakon zabranjuje ubijanje čoveka, pitanje je da li je to dete čovek. Dakle, šta je čovek? Niko ne sme da sumnja, već će grad presuditi i to, ne uzimajući u obzir Aristotelovu definiciju da je čovek racionalno biće. I sve to, *pravo, državno uređenje i prirodne nauke* jesu teme za koje Hristos poriče da je njegov zadatak da daje bilo kakva uputstva ili da poučava bilo šta osim toga da u svim protivrečnostima svaki pojedini podanik treba da sluša zakone i odrednice grada.⁷⁵

Citat jasno pokazuje da Hobs govori o naučnim gledištima, kao i o moralnim i religioznim. Svima njima politički autoriteti pridaju istinosnu vrednost. U delu *De cive* Hobs, potom, ukazuje da je poštovanje prirodnih zakona jedan način koji ljude vodi spasenju. Ponavljajući Fransoa Verona, Hobs kaže

⁷⁵ Hobbes, *De Cive*, pogl. 17, Amsterdam 1647, 268–269 [Čovek i Građanin, str. 180–181]. Ima mesta u delu *De Cive*, pogl. 2, odeljak 1, str. 14–17 (posebno napomena na str. 16) i *Levijatanu* 1, pogl. 4, str. 21–29, koja ukazuju tu skeptičku mogućnost. Zahvalan sam profesoru Ezekijelu Olasu koji mi je na njih skrenuo pažnju. Takođe sam zahvalan profesoru Olasu zato što mi je dao na uvid svoj neobjavljeni članak „Thomas Hobbes y la recta razón“.

da Hristos nije došao na svet da bi podučavao logiku. Pomoću prirodnog razuma učimo prirodne zakone, nauku i logiku. Ljudski principi koje usvajamo i zaključci koje smo izveli iz njih jesu „podložni cenzuri građanskih vlasti“. Sve što nije objavljeno, moralni i politički principi, kao „i proučavanje doktrina i knjiga svih vrsta iz područja racionalne nauke, zavise samo od svetovnog prava“. Samo razlikovanje između onoga što je duhovno i onoga što je svetovno moraju napraviti svetovne vlasti zato što „naš spasitelj nije napravio tu razliku“. Suveren je, otud, „vrhovna vlast da sud[i] i određuj[e] sve protivrečnosti u vezi sa svetovnim pitanjima“.⁷⁶

Nešto kasnije u paragrafu, Hobs je istakao da bi se društvo raspalo ako bi ljudi sledili sopstvene nazore. „[N]eizbežno je da protivrečnosti koje se javljaju među njima postanu bezbrojne i neodredive“.⁷⁷ Hobs je analizu započeo religijskim kontroverzama, a potom je napravio korak koji je uključio i naučne, logičke i matematičke poglede. U svim tim oblastima, građanska vlast mora odrediti šta je istinito ili lažno.

Ričard Pipers poseban je naglasak stavio na odlomak koji sam gore opširno citirao. Posle tačnog objašnjenja da bi to značilo da bi politički autoriteti trebalo da razrešavaju naučne rasprave koje uključuju i pitanja od javnog značaja, Pipers to naziva „bizarnom i autoritarnom teorijom istine“.⁷⁸ On kaže da ju je Hobs obično izlagao kada je pokušavao da ograniči odgovarajuće sfere svetovne i crkvene nadležnosti ili kad se interesovao za tipove rasprava koje izazivaju građanske nemire.

Prvo, želeo bih da ukažem da teorija izgleda da izrasta iz temeljne vrste skepticizma koja za Hobsa nastaje pri samom pokušaju da se razlikuje svetovno od religijskog. Ne samo što nismo pronašli nikakve nesumnjive kriterijume koje bismo iskoristili za pravljenje te razlike već smo shvatili kolika se ogromna

⁷⁶ Hobbes, *De Cive*, pogl. 17, str. 271. [Čovek i Građanin, svi citati osim poslednjeg nalaze se na str. 181, a poslednji je na str. 182].

⁷⁷ *Isto*, odeljak 27, str. 293. [isto, str. 190].

⁷⁸ Peters, *Hobbes*, str. 55–57.

cena mora platiti ako nismo sposobni da napravimo takvu razliku, cena rastakanja naših građanskih elemenata. Naša nesposobnost da zadovoljno živimo pod takvim okolnostima vodi nas nazad prihvatanju suverena i njegovog suda. Otud, očigledno, nećemo biti vođeni toj bizarnoj i autoritarnoj teoriji istine ukoliko nema opsežnih skeptičkih temelja za dovođenje u pitanje svih ljudskih zaključaka i da te rasprave ne nagrízaju javni poredak. U vezi s prvim momentom, Hobs je (bar s obzirom na to kako je izložio svoje gledište na kraju dela *De cive*) video da skeptički napadi podrivaju svaku pretenziju ljudskog bića da ijednu tvrdnju o istini zna na apsolutan ili definitivan način. Svaka se navodna tvrdnja može dovesti u pitanje. To bi vodilo svetu koji bi bio debatno društvo, s tim što bi neke teme o kojima se raspravlja imale važne posledice za društveni svet. No, to može voditi rastakanju društva. Prema tome, građanska vlast mora nastupiti i saopštiti ko je u pravu.

Ova politička teorija istine, zasnovana na totalnom skepticizmu prema pojedinčevoj sposobnosti da otkrije istinu jeste izuzetna promena u obrascu skeptičke misli u sedamnaestom veku. Različiti Hobsovi prijatelji bili su skeptici i fideisti. Oni su sumnjali u čovekovu sposobnost da pronađe istinu, i otud, pomoću jednog *non sequitur* pristupa, prihvatili istinu na osnovu vere dobijene od Boga i od njegove crkve. Delimično zbog analize onoga što konstituiše crkvu, Hobs je, bar u ovom poglavlju dela *De cive*, video da se fideizam srozava do prihvatanja suverenskog delovanja kao izvora istine.

Otac Mersen, u pismu koje je štampano u francuskom izdanju dela *De cive*, kazao je prevodiocu Samuelu Sorbjeru (koji je sebe, na naslovnoj strani, nazvao Hobsovim prijateljem) da je Hobsova uzvišena filozofija demonstrirana onoliko očigledno koliko i Euklidova geometrija. Prema tome, nastavlja Mersen, Sorbjer treba da odustane od uzdržavanja od suđenja i svih sitnica skeptika i da postane dogmatičar čiji su temelji neuzdrmivi.⁷⁹

⁷⁹ Maren Mersen Samielu Sorbjeru, 25. april 1646, u predgovoru za Hobbes, *Elemens philosophique du citoyen*, Amsterdam 1649. i *De Cive*.

Ni Sorbjer ni Mersen izgleda da nisu komentarisali skepticizam koji je izbio na kraju knjige.

Ezekijel de Olaso, u izvanrednom članku „Thomas Hobbes y la recta razón“ pokazao je da je u početnoj raspravi u delu *De cive* o zakonu prirode i u raspravi o imenovanju u *Levijatanu* Hobs sugerisao tu bizarnu i autoritarnu teoriju istine.⁸⁰ U belešci o „pravom razumu“, Hobs je prvo kazao da u prirodnom stanju ljudi, ispravni razum nije nepogrešiva sposobnost već akt umovanja u svakom pojedincu, „to jest posebno i pravilno razmišljanje svakog čoveka o onim njegovim delima koja mogu da štete ili koriste njegovom susedu. Ja to zovem posebnim, jer iako u građanskoj vlasti razlog za vrhovni, to jest građanski zakon, treba da prima svaki podanik kao pravi, bez građanskog društva... čovek ne može razlikovati pravi razlog od pogrešnog“.⁸¹ U prirodnom stanju, svaki čovekov razlog prosuđivan je po sebi samom, ali bez ikakvog objektivnog merila. Zbog sukoba razloga svake osobe i dela zasnovanih na njima, mora se uvesti društveni arbitar da bi odredio šta je ispravni razlog u društvenom kontekstu.

U organizovanom društvu Hobs je video da osnovna neslaganja i sukobi nastaju oko definisanja šta je sekularno a šta religijsko i šta je dobro i ispravno. Pojedinačni „pravi razum“ nije primeren za razrešenje problema, pošto nema nesumnjivog ili zadovoljavajućeg kriterijuma za određivanje čiji pravi razum treba prihvatiti. No da bi se sprečilo društveno rastakanje do kojeg bi došlo, politički autoritet mora odrediti šta je istinito u religiji i moralu. Bizarna i autoritarna teorija istine preliva se u naučna, matematička i logička pitanja onoliko dugo koliko ima neslaganja i društvenih posledica ovakvih gledišta u tim područjima.⁸²

⁸⁰ Ezequiel de Olaso, „Thomas Hobbes y la recta razón“, *Manuscrito* 4 (1980–1981), str. 29–35.

⁸¹ Hobbes, *De Cive*, pogl. 2, odeljak. 1, str. 16, napomena. Videti i *Levijathan*, deo 1, pogl. 4, str. 21–29. [Čovek i Građanin, str. 70].

⁸² Drugačija interpretacija Hobsovog političkog gledišta data je u Leiser Madanes, „Hobbes on Peace and Truth: An Objection to Richard Popkin's 'Hobbes and Scepticism I' and 'Hobbes and Scepticism II'“, u *Scepticism in*

Karl Marks preokrenuo je celu stvar tvrdeći da su intelektualne aktivnosti u svakom vremenu odraz ekonomsko-političkih determinišućih sila. Postojali su feudalni sistemi ideja, postoje kapitalistički, a za Marksa, postojaće i socijalistički. Dakle, politički autoriteti podastiraće intelektualne istine u svim oblastima.⁸³

Bez obzira na to da li se prihvata Marksova tvrdnja, što ja ne činim (možda kao odraz autoriteta koji određuje moja gledišta), društvena i politička analiza intelektualne istorije jeste prosvetljujuća, a možda ponajviše govori u izučavanju istorije nauke i istorije religije. Izučavanje faktora uključenih u ohrabrivanje i prihvatanje „nove nauke“ Hobsovog vremena ukazuje na političke aktivnosti koje su novu nauku učinile prihvatljivom, pa čak i poželjnom. Na drugoj strani, politički pokušaji da crkva i državni autoriteti u Francuskoj učutkaju nearistotelovsku nauku ukazuju na to da su društveno-politički faktori, kao i oni prikriiveni, odlučili šta će biti naučavano kao istinito. Na širem planu, mogu se videti politički faktori koji su uključeni u odlučivanje kojoj nauci treba podučavati ljude, šta treba da se finansira, ko treba da zna kako se dobija sida i tako dalje. Odluka o tome koja odeljenja na univerzitetima treba da budu zatvorena a koja treba otvoriti, takođe, jasno uključuju neke društveno-političke faktore. I u istoriji religije može se videti kako političke snage upravljaju jednim religijskim kretanjima, a kako slamaju neka druga zbog društvenih razloga. U SAD, država, uz pomoć pravosuđa, mora da odluči šta je religija, i da s političkih razloga spreči promovisanje svake religije u školama. U Engleskoj, s jednom etabliranom crkvom, politički je autoritet uključen u crkvene odluke, pa čak i u određivanje ko rukovodi crkvom.

the History of Philosophy: A Pan-American Dialogue, Dordrecht 1996. Autor tvrdi da iako su Hobsovi onovremeni protivnici tumačili da on u svom delu zastupa tu bizarnu teoriju skepticizma, Hobs je odbacio njihove optužbe.

⁸³ Videti Karl Marx, predgovor za *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York 1970 [Karl Marks, *Prilog kritici političke ekonomije*, BIGZ, Beograd 1985].

Mogu se prihvatiti nalazi istoričara društveno-političkih okolnosti, a ipak se pitati da li to baca ikakvu svetlost na to da li su Galilejevi ili Luterovi pogledi bili istiniti. Da li činjenica da su politički autoriteti vekovima ohrabivali hrišćanske religiozne grupe da preobraćaju Jevreje pokazuje da je hrišćanstvo u pravu, a da judaizam to nije? Može se ponuditi hobsovska objašnjenje podvajajućih posledica Galilejevih gledišta, društvene trzavice koje su ona proizvela i pravdati ono što se desilo. Slično, može se ispitivati društveni raskol uzrokovan prihvatanjima i odbacivanjima toga da je mesija stigao i razlozima zbog kojih bi država mogla da preduzme akciju da zaustavi taj raskol. No i dalje se može pitati čija su gledišta istinita.

Mislim da je Hobs, u formulaciji svog političkog skepticizma, doveo u pitanje nezavisnost mesta za tzv. objektivnog ispitivača. Pošto je istina funkcija odnosa imena, a imenovanje jeste društvena aktivnost s potencijalom za proizvođenje trzavica, pitanje o „istini“ lako prelazi s epistemološkog na politički plan, bar čim se pojavi bilo kakva društvena trzavica. Teoretičar u kuli od slonovače, koji pokušava da odgurne u stranu činjenicu da ima onih koji su uznemireni subatomsom fizikom, istraživanjem svemira, matičnih ćelija, tumačenjima Knjige Danijelove i Otkrovenja te filmom *Poslednje Hristovo iskušenje* [*The Last Temptation of Christ*] zauzimaju društvenu poziciju koja može voditi pismima punih teških reči, prepirkama, pamfletima i ljutnjama upućenim *Tajmsu* ili časopisu *Njujork rivju ov buks* i tako promptno zahtevati političku odluku da li zaštititi „čistog“ teoretičara, da li sprečiti njegove publikacije i tako dalje.

U Hobsovom svetu, u kojem je rešavanje društvenih trzavica merilo, sva intelektualna gledišta postaju podložna bizarnoj i autoritarnoj teoriji istine ako imaju ikakav društveni odjek. Analiza Ričarda Taka može voditi istom rezultatu. Samoodržanje jeste osnova, ali može li se reći šta pomaže samoodržanje? Pošto to vodi sukobu i sumnji, država mora biti ta koja će prelomiti.⁸⁴

⁸⁴ Richard Tuck, „The ‘Modern’ Theory of Natural Law“, str. 110

Treba se uzdržati od suđenja u vezi sa svim sazajnim tvrdnjama od ikakve važnosti, sve dok one ne budu politički pažljivo pregledane. To, sugerišem, konstituše jednu radikalnu vrstu skepticizma, umnogome različitu od one Hobsovih francuskih i engleskih savremenika. Tadašnja španska i portugalska inkvizicija i moderne totalitarne države radile su na stvaranju situacija gde su intelektualci usvajali tu vrstu političkog skepticizma i, nažalost, moderna sredstva za ubeđivanje omogućila su onim mrskim državama da prisile ljude da prihvate različita gledišta o nauci, politici, istoriji, primoravši ih, takođe, da u to veruju.

Politički skepticizam deo je onog s čime se svi mi susrećemo u modernom svetu. Upoznajući se s tim kako se pomalja iz Hobsove analize i iz državne moći da nadzire buntovnike, možemo, bar, steći neki uvid u ono s čime moramo imati posla. Možemo želeti da budemo slobodni, nezavisni mislioci, da donosimo vlastite intelektualne odluke za koje mislimo da su istinite. Pošto to činimo u društvu, do koje je mere naše slobodno mišljenje ograničeno društvenim interesima i u kojoj meri moramo prihvatiti različite političke definicije istine? Čak i odgovor može odražavati meru u kojoj smo društveno uslovljeni i u kojoj nam je politički ispran mozak. Dakle, kao što je Pilat pitao: šta je istina?

Hobs, koji je očigledno ignorisao skeptičke rasprave svojih francuskih prijatelja, otvorio je vrata za novu vrstu skepticizma. On je mogao biti pod uticajem makijavelizma Nodeovog dela *Considerations politiques sur les coups d'état*.⁸⁵ Hobs je, bar jednom, shvatio da bi takozvana vera morala biti prihvatanje autoriteta, a jedini prihvatljivi autoritet bio je državni. Tada je istina postala politička kao jedino sredstvo za smirivanje rasprava i očuvanje mira. Ta bizarna teorija je, naravno, bliža karakteru modernog skepticizma nego gledišta Hobsovih prijatelja i savremenika. U Orvelovoj 1984, tužnoj satiri društava

⁸⁵ Gabriel Naudé, *Considerations politiques sur les coups d'état*, Sur la Copie de Rome, 1667, Cologne, 1744.

dvadesetog veka, postajemo svesniji istine koju je generisala država. Naširoko bi se moglo govoriti o novoj verziji Dekartovog demonskog skepticizma koji je razvijen ispiranjem mozga, propagandom, skrivanjem i falsifikovanjem podataka i tako dalje.⁸⁶ Na ovom mestu želim pomenuti nekoliko momenata. U dvadesetom veku, vlade sveta preuzele su inicijativu i sada su sve ukorenjene u poslu objavljivanja šta je istina, u stvaranju svedočanstava i prisiljavanju ljudi da ih prihvataju. Vlade su, takođe, preuzele inicijativu u objavljivanju šta jeste a šta nije pretnja za mir (spaljivanje vojnih knjižica^b, razgovor sa strancima, slušanje Radio Slobodne Evrope, suprotstavljanje vladinoj politici, nepopunjavanje administrativne karte s podacima o efikasnosti i tako dalje). Rezultat je totalitarna država i njeni bespomoćni, skeptički građani.

Tako je Hobs, iako skoro nesvestan onovremenih epistemoloških skeptika i mnogo oprezniji nego njegovi religiozni savremenici, u jednoj stvari postavio kamen temeljac za mnogo opasniji skepticizam koji od suverena pravi političkog arbitra istine. Moderna država potom je razvijala svoj orvelovski karakter od arbitra do tvorca istine. Građani su postali bespomoćni, bez načina da ograniče njenu moć da stvara istinu i da održava mir. Hobs sa svojom velikom brigom za očuvanje mogućnosti građanskog života u doba velikih meteža, nije mogao predvideti šta bi ta država, čuvar mira, mogla postati sa dovoljnim tehnološkim unapređenjima.

⁸⁶ Za to, videti Harry M. Bracken, „Descartes, Orwell, Chomsky, Three Philosophers of the Demonic“, *Human Context* 4 (1972), str. 523–536.

^b Veoma rasprostranjen način protesta u SAD-u protiv rata u Vijetnamu.

13 Filozofi Kraljevskog društva

Vilkins, Bojl i Glenvil

Još jedan način za izlazak na kraj sa skeptičkom krizom na nemetafizički način ponudili su neki filozofi, naučnici i teolozi okupljeni oko engleskog Kraljevskog društva [The Royal Society of London]. Teoriju ograničene izvesnosti posebno su artikulisale dve ličnosti, Džon Vilkins i Džozef Glenvil. Iako ju je Vilkins izgleda prvi formulisao, tu teoriju objavio je Glenvil, a potom se pojavila i u Vilkinsovom posthumno objavljenom delu „O principima i dužnostima prirodne religije“. Teorija je bila razvitak ranijeg rešenja skeptičkog problema do kojeg su došli Sebastijan Kastelio i Vilijam Čilingvort.

Teoriju ograničene izvesnosti do koje je došao Čilingvort prihvatilo je i razvilo nekoliko umerenih anglikanskih teologa, latitudinarista, kao i mislioci zainteresovani za povezivanje religije i nauke. Jedan od onih koji je u tome imao veliku ulogu bio je i Džon Vilkins (1614–1672), rektor Koledža Vadam u Oksfordu za vreme puritanske revolucije, a i Kromvelov pašenog. Vilkins je oko sebe okupio mlade ljude zainteresovane za novu nauku koja još nije predavana na Oksfordu, kao i za unapređenje i nauke i religije. Glavni među njima bio je Robert Bojl, koji će postati jedan od najvažnijih naučnika sedamnaestog veka.

Vilkins je napisao *Otkriće Novog sveta* i *Raspravu o novoj planeti* [*Discovery of a New World, Discourse concerning a New Planet*]. Argumentisao je protiv kritika aristotelovskih teologa protiv novih ideja i težio da pokaže da, zapravo, nova nauka nije

u sukobu sa istinskom religijom. Čineći to, započeo je razvitak analize vrsta svedočanstava koja mogu postojati kao podrška za svaku teoriju u nauci i religiji. Postao je deo grupe koja se u Londonu okupljala da bi izvodila eksperimente i raspravljala o naučnim kretanjima. Kada je 1649. dobio mesto na Oksfordu, stvorio je grupu nazvanu Nevidljivi koledž [*Invisible College*] koja se sretala u njegovim prostorijama i imala bliske ciljeve. Njeni su članovi uključivali i Roberta Bojla, ser Kristofera Rena i druge zainteresovane za novu nauku. Kromvelov naslednik Ričard Kromvel imenovao ga je 1659. za upravnika kembričkog Koledža Triniti. Pošto je uklonjen s tog položaja posle restauracije Čarlsa II 1660, Vilkins je otišao u London i priključio se naučnoj grupi na Koledžu Grešam. Radio je na planovima za obrazovanje jednog zvaničnog društva posvećenog nauci i razvitku korisnog znanja (u Bejkonovom smislu) i bio je glavni autor predložene povelje Kraljevskog društva. Čarls II dao je odobrenje za formiranje društva i ono je počelo s radom 1662, sa Vilkinsom kao jednim od svojih vođa. Prihvatio je latitudinarističku formulaciju hrišćanstva i 1668. postao biskup Čestera. Do kraja života Džon Vilkins je ostao povezan s Kraljevskim društvom.¹

Vilkins je 1668. objavio delo *Merkur ili tajni i hitri glasnik* [*Mercury, or the Secret and Swift Messenger*] u kojem je pisao o stvaranju univerzalne gramatike koja bi se upotrebila za unifikaciju ljudskog roda. Bio je impresioniran univerzalnošću matematičkih i hemijskih simbola i pokušavao da pronađe način za stvaranje jednog univerzalnog jezika koji bi koristili svi naučnici za razmenu podataka o otkrićima. Posle restauracije, Vilkins se okrenuo zvaničnoj Crkvi Engleske; godine 1664. postao je tast Džona Tilotsona, kenterberijskog nadbiskupa.

Vilkinsova najvažnija knjiga *O principima i dužnostima prirodne religije*, objavljena posthumno 1675, izlaže teoriju ograniče-

¹ Za informaciju o Vilkinsovom životu i delu, videti Henry van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought*, The Hague 1963, 50–71, Martin J. Griffin, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, prir. Lila Freedman, Leiden 1992.

ne izvesnosti i kao odgovor na dogmatizam i kao odgovor na prekomereni skepticizam. Tu su teoriju ranije razradili Robert Bojl u *Skeptičkom hemičaru* [*Sceptical Chemist*] (1661), Džozef Glenvil, propagator Kraljevskog društva, u *Taštini dogmatičarenja* [*Vanity of dogmatizing*] (1661), u delu *Scepsis Scientifica* (1665), u *Ogledima o nekoliko važnih tema u filozofiji i religiji* [*Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*] (1676) i u nekim propovedima biskupa Tilotsona. Njegova je teorija obezbedila osnovu za razložnu religiju [*reasonable religion*] nauku i pravo.

Na samom početku, Vilkins objavljuje da se protivi i skepticizmu i dogmatizmu. Skeptik poseduje „spremnost i sklonost duha za popuštanje sumnjama i primedbama, a ne za dokaze i svedočanstva”.² Na drugoj strani, dogmatičar poseduje „spremnost za preterano poverenje u stvari kojima često naginjemo; sposobnost da prizna svaku stvar za jednako istinitu i izvesnu“ bez ispitivanja osnova za to.³

Vilkins je odbacio stanovišta dogmatičara i potom ponudio način za ublažavanje potencijalno pogubnih rezultata potpunog skepticizma. Podupiranje skepticizma onoliko koliko je to činio Dekart, kaže on, posve bi podrilo religiju i učinilo nemogućim svakodnevni ljudski život. Da bi se pronašla umerena skeptička pozicija na osnovu koje bi religija i nauke mogle doživeti procvat, Vilkins je osećao da je neophodno analizirati do kakve vrste izvesnosti ljudska bića zapravo uopšte mogu doći. Najviši stupanj izvesnosti, apsolutna nepogrešiva izvesnost koja ne bi nikako mogla biti lažna (za kojom je tragao Dekart) izvan je dohvata ljudi. Samo Bog ima takvu izvesnost. Najviši mogući ljudski nivo Vilkins je nazvao „uslovna nepogrešiva izvesnost“. Ona zahteva da „naše sposobnosti budu istinite i da ne potcenjujemo njihovu primenu”.⁴ Kako su istakli Henri Mor

² John Wilkins, *Sermons Preached upon Several Occasions*, treća propoved, London 1682, 87.

³ Isto.

⁴ John Wilkins, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, 1693, 9.

pre njega i Džozef Glenvil, ne možemo uspostaviti pouzdanost i izvesnost naših sposobnosti pošto je uvek moguće da one mogu biti prirodno prevarne. Svaki pokušaj da se demonstrira njihova pouzdanost morao bi da koristi same te potencijalno prevarne sposobnosti. Otud je prihvatanje pouzdanosti naših sposobnosti jedan postulat [zahtev] „bez kojeg je nemoguće saznanje“. Glenvil je priznao da je prihvatanje pouzdanosti sposobnosti akt vere; potom, upotrebom tih sposobnosti nalazimo da je ta vera razložna.

Drugi aspekt, da sposobnosti ispravno upotrebljavamo, takođe ne može biti dokazan, već treba da bude usvojen ako želimo da išta spoznamo. I „pod takvom pretpostavkom, postoji nužnost da neke stvari moraju biti onakve kakvim ih poimamo i da nikako ne mogu biti drugačije“.⁵ Ta uslovna nepogrešiva izvesnost nađena je u matematici i, delimično, fizike.

Treći nivo izvesnosti, koji za Vilkinsa uključuje najveći deo navodnog saznanja, nazvan je „nesumnjiva izvesnost“ ili „moralna izvesnost“. Ona je zasnovana na prihvatanju pouzdanosti naših sposobnosti, na osnovu čega možemo samo steći uverenost „koja ne dopušta nikakav smisleni razlog za sumnjanje“.⁶ Najveći deo naših čulnih podataka i sve istorijsko saznanje spadaju u tu izvesnost. Prihvatamo postojanje astronomskih predmeta, drugih zemalja ili prošlih događaja zato što svedočanstvo za njih „ne dopušta nikakav smisleni razlog za sumnjanje“, čak i ako je moguće da naši podaci ili naša verovanja u vezi s tim mogu biti lažni (ako nas čula obmanjuju ili ukoliko je svedočanstvo drugih ljudi lažno ili nepouzdana).

Svoje izlaganje vrsta izvesnosti Vilkins je posmatrao kao odgovor na skepticizam:

Onaj ko pokreće sumnju za sebe i ko u svome duhu gaji bilo kakve stvarne sumnje na osnovu puke mogućnosti stvari, ne treba

⁵ Isto.

⁶ Isto.

da bude u stanju da se odredi prema verovanju ili delovanju ni o jednoj stvari. Ne sme ostati pod krovom kuće zbog straha da će kuća pasti na njega, jer i to je moguće; takođe, ne sme izaći van jer ga može ubiti prvi čovek koga sretne, jer je i to moguće. Tako mora biti u odnosu na svako njegovo delo ili uzdržavanje od svake radnje.⁷

Ako je neko u stanju da prihvati ograničeno svedočanstvo koje nam omogućava da nastavimo život, onda on, takođe, može prihvatiti i saznavne tvrdnje o događajima koji su izvan našeg iskustva, kao i one o prošlosti. Uviđamo da sve te tvrdnje mogu biti lažne ako su naši zaključci loše izvedeni ili ako smo prevareni svedočanstvima, ali ključni element za Vilkinsa jeste to što nemamo razloga za sumnjanje, budući da nemamo svedočanstvo o pogrešivosti svojih umovanja ili o nepoštenju svedočanstava na koja se oslanjamo. Na toj osnovi, Vilkins je tvrdio da bismo mogli posedovati poprilično izvesnu nauku matematike, ponešto od fizike i ograničenu izvesnu nauku o iskušenim događajima i istorijskim zbivanjima. To bi nam omogućilo da razvijemo prirodne nauke bez skeptičkih strahova i bez pravljenja dogmatičkih tvrdnji koje bi mogle biti srušene. To bi nam, takođe, omogućilo i da konstruišemo jednu ponajpre verovatnu osnovu za religiju, kako ispitujući svedočanstva koja su došla do nas tako i na osnovu verovatnoće religijskog objašnjenja za postojanje prirodnog sveta i prirode i sudbine čovečanstva.

U odbrani te teorije ograničene izvesnosti njega je ubrzo sledio Džozef Glenvil, mladi anglikanski sveštenik.

Džozef Glenvil (1636–1680) opisivan je kao latitudinaristički sveštenik i „najinteresantniji skeptik u engleskoj filozofskoj tradiciji pre Hjuma“.⁸ Činjenica da je, takođe, verovao u vešti-

⁷ Wilkins, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, London 1699, 29. Citat je naveden u Van Leeuwen, *The Problem of Certainty*, str. 64, gde je kao njegov izvor citirana propoved Džona Tilotsona „The Wisdom of Being Religious“.

⁸ Richard H. Popkin, uvod za Joseph Glanvill, *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*, 1676, New York 1970, v, v–xxxiii. U

ce i da je bio važan autoritet za lovce na veštice u Engleskoj i u Novoj Engleskoj, uzimana je kao neobičnost, možda lična idiosinkrazija.⁹

Glenvil nije bio deo Nevidljivog koledža na Oksfordu već je studirao na Kembridžu, gde je potpao pod uticaj Henrija Mora. Posle prvog čitanja Dekartovog rada, Glenvil je postao branitelj kartezijanizma, ali je počeo da sumnja u njega kao u jednu metafizičku teoriju zbog Morovih primedaba. Potom je kartezijanizam posmatrao kao radnu hipotezu i počeo da analizira to koliko izvesnosti može da se ima o onom što se dešava u svetu. Došao je u kontakt s Vilkinsom i počeo da razvija argumentaciju u kategorijama koje je koristio biskup Čestera.

Glenvilovo prvo delo *Taština dogmatičarenja*, koje je ubrzo bilo prerađeno u opsežnije delo *Scepsis scientifica*, započinje najpohvalnijim „obraćanjem Kraljevskom društvu“ (što je dovelo do toga da Glenvil bude izabran za njegovog člana).

svom radu *Glanvill: The Uses and Abuses of Scepticism*, Saša Telmor odbacuje tvrdnju izučavalaca od osamnaestog veka pa sve do danas da je Glenvil bio Hjumov prethodnik, ističući da sličnost skeptičkih argumenata dva mislioca i sličnost njihovih zaključaka o ljudskoj nesposobnosti da se spoznaju nužni ili stvarni uzroci događaja ne znači da su delili zajedničko gledište o tome kakav je svet. Telmorova nastavlja skrećući pažnju da Glenvilovo verovanje u duhove i neobične sile ukazuje da je on delao u sasvim drugačijoj intelektualnoj perspektivi od Hjumovog ovozemaljskog empirizma. Kada sam gundajući priznao da je u pravu, odlučio sam da pogledam skeptičke izvore za Glenvilovo gledište i pronašao sam da oni dolaze ne iz najave Hjumovih argumenata već iz praćenja „neizlečivog skepticizma“ koji je zastupao kembrički platoničar Henri Mor da bi odbacio kartezijanizam. Videti *Glanvill: The Uses and Abuses of Scepticism*, Oxford 1981; R. H. Popkin, „Joseph Glanvill: A Precursor of Hume“, *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), str. 292–303; „The Development of the Philosophical Reputation of Joseph Glanvill“, *Journal of the History of Ideas* 15 (1954), str. 305–311; „The ‘Incurable Scepticism’ of Henry More, Blaise Pascal and Soren Kierkegaard“, u *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, prir. R. H. Popkin, C. B. Schmitt, Wiesbaden 1987, 169–184.

⁹ Videti Popkin, „Incurable Scepticism of Henry More“, str. 171–173; Robert Crocker, „Henry More: A Biographical Essay“, u *Henry More (1614–1687)*, prir. Sarah Hutton, *Tercentenary studies*, Dordrecht 1990, 1–17.

Sagledavanje Glenvila kao modifikatora Morovog posebnog skepticizma razjašnjava Glenvilovu akutnu kritiku uzročnog i metafizičkog saznanja, kao i njegovo „religijsko“ opravdanje ograničavanja destruktivnih posledica potpunog skepticizma, njegov pozitivni naučni program, uključujući i kartezijanski model za tumačenje „nove nauke“, kao i njegovu spiritologiju koju je razvio zajedno s Henrijem Morom. Pokušaću da prikažem do koje je mere Glenvil bio kembrički platoničar i sledbenik Mora, u kojoj je meri bio sledbenik Morovog „neizlečivog skepticizma“ i u kojoj je meri formulisao jedno novo stanovište koje bi ujedinilo skepticizam, nauku i religiju.

Pouzdanost naših sposobnosti Glenvil je video kao ono najvažnije za izbegavanje svakog krajnjeg i poražavajućeg skepticizma. No, nalik Džonu Vilkinsu, Glenvil je video da se ne može dostići vrsta izvesnosti koja bi nam bila potrebna da bismo bili apsolutno sigurni u naše sposobnosti („nepogrešiva izvesnost“ kojom smo uvereni da „je nemoguće da stvari budu drugačije nego što ih mi poimamo ili potvrđujemo“) „jer može ne biti apsolutno nemoguće, već naše sposobnosti mogu biti tako načinjene da nas uvek varaju u stvarima koje su nam najizvesnije“.¹⁰

Možda nismo u stanju da steknemo nepogrešivu izvesnost, ali možemo steći nesumnjivu izvesnost o tome da su naše sposobnosti istinite. To je nesumnjivo u dva smisla: prvo, po tome što nalazimo da im moramo verovati, i drugo, da nemamo razlog ili uzrok za sumnjanje u njih. Moramo verovati da su naše sposobnosti pouzdane ukoliko hoćemo da imamo ikakav racionalni život, čak i ako nemamo svedočanstvo da su naše sposobnosti *zapravo* pouzdane.¹¹ Dekart nas je opremio

¹⁰ Joseph Glanvill, „Of Scepticism and Certainty“, drugi ogleđ u *Essays on Several Important Subjects*, str 49. (Svaki je ogleđ posebno paginiran.) Videti i John Wilkins, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, London 1675, 9.

¹¹ Glanvill, „Of Scepticism and Certainty“, str. 47.

razlogom za sumnjanje u to da su naše sposobnosti verodostojne, naime da mogu biti udešene tako da nas uvek varaju, čak i u stvarima za koje sudimo da su najizvesnije i najsigurnije. No nemamo razlog da verujemo da je to na delu. Ne znamo ni za kakvo svedočanstvo da su naše sposobnosti prevarne. Celokupan naš duhovni život pretpostavlja da nije tako. Otud, izvesno nam je da su naše sposobnosti pouzdane u smislu nesumnjive izvesnosti.¹²

Glenvil je video da se skeptički problem ne može tek tako ostaviti po strani. Nerazumno je ali ne i nemoguće sumnjati u naše sposobnosti. Nerazumno je zato što nemamo nikakvo svedočanstvo da su one obmanjujuće. No, mogućnost da su uvek takve ostaje jedna izvorna mogućnost zbog Dekartove hipoteze o demonu. Može se ukazati da je uverenost u naše sposobnosti pretpostavka za prihvatanje rezultata bilo kakve racionalne aktivnosti kao što su logika ili matematika, rezultata bilo koje naučne aktivnosti i rezultata bilo koje istorijske aktivnosti. Znamo da se naša čula mogu upotrebiti na krivi način i da nas mogu zavesti, kao što to ponekad i čine. No takvo stanje stvari jeste ispravljivo *ukoliko* prihvatimo krajnju pouzdanost i nesumnjivu izvesnost čula. Nemamo razloga da verujemo da su, generalno govoreći, ona prevarna. Glenvil je to upotrebio za zasnivanje prihvatanja istorijskih podataka (i posebno onih iz Pisma) na nesumnjivom principu da „se čovečanstvo ne može udružiti u varanju oko stvari za kojima ne postoji namera ili interes da se to čini“.¹³ Naravno, postoji neka mogućnost da je reč o jednoj takvoj zaveri, „ali nijedan čovek pri zdravoj pameti ne može verovati da je tako niti da će biti tako“.¹⁴ Na taj način, skepticizam može biti ostavljen po strani u matematici, nauci, istoriji i teologiji zato što nemamo aktualni razlog da sumnjamo u rezultate u tim oblastima. Moramo da verujemo u različite zaključke i da delamo s pouzdanjem. No rekavši to,

¹² *Isto*, str. 47–48.

¹³ *Isto*, str. 49.

¹⁴ *Isto*.

Glennvil odmah čini jasnim da ne nudi niti pruža nikakav način za uklanjanje krajnjeg skepticizma.

Za Glennvila, razlozi za sumnjanje moraju biti racionalni. Dekartove razloge za sumnju Glennvil odbacuje kao hiperboličke i metafizičke. Nijedna razumna osoba neće ih podržati. Na drugoj strani, mogu postojati razumne sumnje o mnogo čemu, ali to nas ne sprečava da o nekim stvarima imamo određeni stupanj izvesnosti. Glennvil je insistirao da su, u osnovi, ljudska bića u stanju neznanja kao posledica čovekovog Pada. Ona ne mogu znati izvore i principe po kojima svet funkcioniše. Ona mogu jedino praviti hipoteze o tome i priznati da svaka hipoteza može biti lažna. Razložna osnova za sumnjanje postoji zato što nikad nemamo dostatno svedočanstvo ili znanje i ne možemo biti sigurni da stvari ne mogu biti i drugačije od onoga kako ih poimamo.

Na toj tački, Glennvil je uveo ono što će biti važan momenat u kasnijoj naučnoj misli, naime da nikad ne možemo pronaći nužne povezanosti između događaja. Svaka uzročna hipoteza do koje dođemo uvek je otvorena za pitanje i sumnju, pošto ne razumemo unutrašnje funkcionisanje prirode. Možemo naći spojenost događaja (ono što će Hjum kasnije nazvati stalna združenost [*constant conjunction*]), ali ne i nužne povezanosti. Zbog takve analize našeg uzročnog zaključivanja, Glennvil je često viđen kao prethodnik Dejvida Hjuma, iako nema svedočanstva da je Hjum ikad pročitao ijedan njegov rad.¹⁵

No Glennvil je zatim kazao da on, za razliku od Vilkinsa, ne misli da je pronašao bilo kakav način za uklanjanje krajnjeg skepticizma. Još preostaje mogućnost da „grešimo u svim stvarima ljudske vere i istraživanja“. Mogli bismo biti uvereni da posedujemo korisno saznanje do kakvog su došli naučni istraživači Kraljevskog društva, saznanje koje osnažuje svedočanstvo u prilog tome da Bog upravlja svetom.

Glennvilova rasprava o odnosu razuma i religije možda je njegov najoriginalniji doprinos koji nudi racionalno-skeptički

¹⁵ Videti Popkin, „Joseph Glanvill: A Precursor of Hume“.

fideizam kao način da se živi s nepopravljivim skepticizmom. Mor je unapredio svoj radikalni skepticizam o pouzdanosti naših sposobnosti ne bi li odgurnuo dogmatizam svojih protivnika; potom je ismejao svakoga ko je skepticizam uzimao ozbiljno i insistirao da se moraju prihvatiti naše sposobnosti da bi se dokazala božja egzistencija i besmrtnost duše. Biskup Wilkins insistirao je samo na tome da se pouzdanost naših čula mora prihvatiti kao preduslov za svako nesumnjivo saznanje.¹⁶ Glanvil je od prihvatanja pouzdanosti naših sposobnosti načinio autentični akt vere. „Verovanje našeg razuma jeste akt vere i vera jeste akt našeg razuma.“¹⁷ Tome je prethodila njegova tvrdnja da „je razum izvestan i nepogrešiv“, što se pokazuje kao zasnovano na znanju „da jeste istina i dobro to što prvi principi jesu izvesni i da nas naša čula ne varaju zato što nam ih je Bog podario“.¹⁸

Glanvil nije oponašao Dekarta čineći istinsko znanje zavisnim od dokaza da Bog nije varalica. On je, umesto toga, ponudio jednu vrstu racionalnog fideizma. Vera i samo vera jeste osnova za verovanje u naš razum. Verujemo u razum zato što verujemo u božju istinoljubivost. To ne pokušavamo da dokažemo; u to verujemo. Otud, vera u Boga daje nam veru u razum koja, nadalje, „opravdava“ naše verovanje da Bog nije prevaran.

Glanvil, takođe, nije ponudio ni Dekartovo kružno zaključivanje za utvrđivanje toga da Bog nije varalica i za to da su, otud, pouzdane naše racionalne sposobnosti koje su upotrebljene da bi se to utvrdilo. On je video da krajnja garancija za našu izvesnost zavisi ne od onoga što možemo dokazati već od onoga u šta možemo verovati. Možemo verovati da je Bog istinoljubiv i, otud, verovati u pouzdanost naših sposobnosti. Prvo je verovanje razložno pošto nemamo razloga da u njega

¹⁶ Videti Wilkins, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, str. 9.

¹⁷ Glanvil, „The Agreement of Reason and Religion“, peti ogleđ, u *Essays on Several Important Subjects*, str. 21. Videti Popkin, uvod, str. xxii–xxvi; Van Leeuwen, *Problem of Certainty*, str. 71–89.

¹⁸ Glanvil, „Agreement of Reason and Religion“, str. 20.

sumnjamo. To nam, dakle, omogućava da izbegnemo krajnji skepticizam izbegavajući temeljni skeptički problem dokazivanja prvih principa.¹⁹

Glenvila je napao Tomas Vajt, koji je kazao da je Glenvilova teorija bezvredna pošto se nauka ne može zasnivati na neizvesnostima. Glenvil je odgovorio ističući da sve što se može imati jesu neizvesnosti, da one nisu nauka, ali da su najpribližnije što ljudi imaju od nje.

Glenvilov racionalni fideizam, koji se nije pojavio kod Mora, nastao je na zaleđu sagledavanja uslova potrebnih za izvesno i neproblematično zaključivanje (naime da se možemo osloniti na Boga) i u oštroj je suprotnosti prema iracionalnom fideizmu koji su kasnije ponudili u sedamnaestom veku Pjer Bejl i Pjer Žirje. Oni su tvrdili da je vera izgrađena na ruševinama razuma i smatrali su da je iznad razuma u smislu da mu je protivna (u svakom racionalnom smislu).²⁰ Glenvil je izneo mogućnost da racionalnost može biti zasnovana na veri i, u kategorijama onoga što ljudska bića smatraju smislenim, prihvatanje takve vere jeste ispoljavanje razuma. Koristeći taj racionalni fideizam, Glenvil je potom pokušao da pokaže razložnost religijskog verovanja i latitudinarističkog hrišćanstva.

Svaki na svoj način, Vilkins i Glenvil obezbedili su epistemologiju za „umereni“ skepticizam koji bi mogao skicirati jednu vrstu izvesnosti do koje bi novi naučnici mogli doći. Umesto zasnivanja „nove nauke“ na dogmatičkim metafizičkim principima, oni su ponudili nedogmatički poluskepticizam, dovoljan za ohrabrivanje nedogmatičkih istraživanja naučnika Kraljevskog društva, istovremeno se protiveći dogmatizmu Dekarta, Hobsa i Spinoze.

Poslednji deo priče kojim ću se pozabaviti jeste Glenvilovo navodno skretanje, njegovo verovanje u veštice. Na mene

¹⁹ Isto, str. 20–22; Popkin, uvod, str. xxiii.

²⁰ Videti R. H. Popkin, „Pierre Bayle's Place in Seventeenth-Century Scepticism“, u *Pierre Bayle: Le Philosophe de Rotterdam*, prir. Paul Dibon, Amsterdam 1959, 13–14.

je uvek ostavljao utisak način na koji je Glanvil izlagao svoju argumentaciju u vezi s tim, na prvom mestu kao kritiku dogmatizma frakcije koja je bila protiv veštica, one Hobsovih materijalista i sličnih osoba. Pitanje da li postoje zli duhovi, ističe Glanvil, jeste činjenično pitanje, a ne metafizičko, i na njega se mora odgovoriti ispitivanjem empirijskog svedočanstva.²¹ Glanvil i Mor prikupili su veliku količinu svedočanstava koja bi trebalo da uvere svaku „razumnu“ osobu 1) da je moguće da postoje zli duhovi i veštice, 2) da je verovatno da postoje i 3) priznanje njihovog postojanja uzima u obzir najbolje objašnjenje različitih opaženih pojava. (Osim toga, Glanvil je isticao, različita društva imaju zakone protiv veštičarenja, tako da se čini verovatnim da ima nečeg od te vrste što se može upražnjavati.)²²

Mogućnost da postoje veštica takođe je deo šireg i važnijeg pitanja, onog o egzistenciji duhova. Ukoliko demonički ili zli duhovi ne mogu postojati, kako možemo biti sigurni da mogu postojati dobri duhovi, anđeli ili Bog? Negirati postojanje veštica znači negirati mogućnost svake vrste duhovnog ili božanskog sveta.²³

Iznoseći argumente, Glanvil nije pratio svoje prijatelje Henrija Mora i ledi En Konvej u zalaganju za spiritualnu kosmologiju. Oboje su pokušavali da pokažu da bi se mogla konstruisati jedna teorija sveta zasnovana na delovanjima duhova na materiju. Umesto toga, Glanvil je ponudio jedan nedogmatički i deontologizovani kartezijanizam kao najbolji naučni model objašnjenja prirodnih pojava. Na poslu nastavljanja Bejkonove *Nove Atlantide*, Glanvilov mudrac predstavio je kartezijanizam kao „najskladniji mehanicistički sistem stvari koji se pojavio na

²¹ Glanvill, „Philosophical Considerations against Modern Sadducism“, šesti ogleđ, u *Essays on Several Important Subjects*, str. 1–13. Videti i prva poglavlja u Glanvill, *Sadducismus Triumphatus: Or a Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions*, London 1681.

²² Glanvill, „Philosophical Considerations“, pos. str. 3.

²³ Isto, str. 4–5.

svetu“ iako nije izvestan niti sveobuhvatan.²⁴ Mudraci bi, takođe, mogli prihvatiti preegzistenciju duše i postojanje duhovnih delatnika čiji bi nam način delovanja mogao ne biti poznat, pa čak ni spoznatljiv.²⁵

Džekson Koup kazao je da Glenvil nije uistinu bio filozof.²⁶ Mislim da on jeste bio filozof, ozbiljan filozof koji je bio eklektičar i koji je deo svojih gledišta uzimao od kembričkog platonizma Henrija Mora, deo od Dekarta, a deo iz bejkonovskog empirizma nekih mislilaca Kraljevskog društva. Manje je bio preteča Hjuma, a više naslednik Mora, razvijajući u jednoj potpunijoj, ozbiljnijoj i umerenijoj formi neumereni ili neizlečivi skepticizam koji je Mor prvo razvio da bi uništio svoje protivnike, a potom ga smatrao nevažnim kada je nastavio da razvija sopstvene platonističke teorije. Glenvil je iskoristio Morov totalni skepticizam, prihvatio ga i našao način da ga ublaži a da ne odbaci razum ili racionalnost. Ublaženi skepticizam dopustio je veri da osigura razum i razumu da opravda veru. Ta je kombinacija podrazumevala izlaganje osnove za prihvatanje nove nauke, sveta duhova i razložnog formulisanja hrišćanstva. Glenvilov svet prirodne nauke, duhova i hrišćanstva, zasnovan na „uverljivom“ svedočanstvu istorijskih dokumenata, jeste jedan način na koji bi se mogle dovesti u harmoniju te vrste saznanja. Glenvil je platio cenu toga što je sve postavio na, u osnovi, neuklonjivi skepticizam. Ukoliko bi se mogla naći uteha i smirenje u veri u neprevarno božanstvo, mogao bi biti prihvaćen jedan harmoničan svet nauke i religije.

Pošto su ljudi izgubili veru u svaku vrstu božanstva, sve što je ostalo od Glenvilovog gledišta jesu njegovi skeptički argumenti koji izgledaju kao da su Hjumovi i njegovo neobično

²⁴ Glanvill, „Anti-fanatical Religion, and Free Philosophy. In a Continuation of the *New Atlantis*“, sedmi ogleđ, u *Essays on Several Important Subjects*, str. 50.

²⁵ *Isto*, str. 50–55.

²⁶ Jackson L. Cope, *Joseph Glanvill: Anglican Apologist*, St. Louis, Mo. 1956. Za to, videti Popkin, uvod, str. xxx–xxxiii.

verovanje u veštice. Ukoliko bi se Glenvil sagledao kao prijatelj, saradnik, apologeta, modifikator i naslednik Henrija Mora, mislim da bi bilo primereno klasifikovati ga kao skeptičkog kem-bričkog platoničara, što je jedna čudna intelektualna životinja potekla iz Morovog početnog uklanjanja skeptičkih tvrdnji i stabilizovana Glenvilovim vlastitim doprinosom, racionalnim fideizmom kao načinom za život sa skepticizmom. Sagledan tako, Glenvil je originalni mislilac čiji skepticizam zaslužuje da se razmotri zbog sopstvene vrednosti.

Mnogi članovi ranog Kraljevskog društva bili su sudije i pravnici. Teorija ograničene izvesnosti u pravu je bila izrađena u kategorijama traganja za zaključkom koji bi mogao biti prihvaćen „izvan svake razumne sumnje“, ostavljajući, ipak, otvorenom mogućnost za grešku. Neke osobine anglo-američkog pravnog sistema, dokazno pravo [*law of evidence*] i pojam razumne sumnje, nastale su u ovim raspravama.²⁷ Standard za dokaz izvan svake razumne sumnje omogućio je sudijama i porotama u Engleskoj i Americi da razreše pravosudne sukobe bez zahteva za apsolutnom izvesnošću. No, Pandorina kutija otvarala se svaki put kada je bilo pokušaja da se odredi šta tačno konstituiše razumnu sumnju, pošto tu ne postoji konačni kriterijum ili razločnost. Vrhovni sud Kalifornije presuđivao je u slučaju u kojem je porotnik tražio od sudije definiciju razumne sumnje, a sudija pokušao da je pruži. Kalifornijski sud ocenio je da to nije prihvatljivo, pošto bi svaka definicija stvorila predubedenje kod porotnika; dakle, ne može se navesti nikakvo merilo za ono što čini razumnu sumnju.²⁸ Pravnici su pokušavali da predlože da „izvan svake razumne sumnje“ znači

²⁷ Videti Theodore Waldman, „Origins of the Legal Doctrine of Reasonable Doubt“, *Journal of the History of Ideas* 20 (1959), str. 299–316, Barbara Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, Princeton 1983.

²⁸ *People v. Brigham*, 25 Cal.3d 283 (1979). Sudija Stenli Mosk [Stanley Mosk] zamolio je državno zakonodavstvo da učini nešto u vezi s tim problemom, pošto je određenje razumne sumnje bilo „nerazumljivo“ [*unintelligible*]. Videti i *Alternative Definitions of Reasonable Doubt: A Report of the*

verovatnoću veću od 99 procenata, ali su sudovi u Americi to stalno iznova odbacivali, insistirajući da nijedna formulacija ne obuhvata ono što je sadržano u tom pojmu. Kod Blekston^{29a} su ponuđene raznovrsne formulacije, od kojih nijedna nije preskriptivna. U postupcima današnjih sudova, sudija čita porotnicima uputstvo prema kome oni treba ili da nađu da je optuženi kriv izvan svake razumne sumnje ili da ga oslobode. Svaki put kada sudija to ukrasi dodacima, optuženi biva ukoren. Dakle, navodno, svako od nas mora da odluči šta sačinjava razumnu sumnju. Ukoliko je advokat odbrane uveo nešto nalik Dekartovoj hipotezi o zloduhu da bi objasnio očigledno svedočanstvo protiv svoje klijentkinje ili svog klijenta, većina porotnika verovatno bi smatrala da je takvo nešto onkraj svake razumne sumnje.

Kriterijum razumne sumnje bio je još od sedamnaestog veka vezan uz pojam nepristrasnog sudije i porotnika koji su bespredrasudni i koji nisu obrazovali nikakvo prethodno mišljenje o slučaju. Ti momenti, takođe, nisu bliže odredivi, pošto su sudije deo ljudskog roda te bi se moglo očekivati da dele neke stavove svoje grupe ili društva i stalno se iznova tvrdilo da jedini način da se pronađu porotnici bez predrasuda jeste da se nađu potpuno neobavešteni ljudi. Iako je lako ukazati na propuste u konstrukciji pravnog sistema, to ipak funkcioniše. Odluke se donose u konačnom vremenu, svedočanstva se ispituju da bi se videlo da li bi ih prihvatila razumna osoba. Sistem radi tako da, iako se stalno iznova otkrivaju teški slučajevi sudskih grešaka, nije predloženo da se sistem promeni. Tako je poluskeptički pravni sistem, izrastao iz tema sedamnaestog veka, obezbedio vrlo važan element demokratskih društava tokom poslednja tri stoleća. U srži toga nalazi se subjektivno

Committee on Standard Jury Instructions—Criminal to the California Legislature, Daily Journal Report, 22. maj 1987, no. 87–10.

^{29 a} Ser Vilijam Blekston (William Blackstone 1723–1780), engleski pravnik i profesor. Najvažnije i izuzetno uticajno delo *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769).

uviđanje svake osobe onoga što za nju čini razumnu sumnju. Pragmatički gledano, to može da funkcioniše u većini slučajeva, a nekakva vrsta apelacionog suda dodata je u slučaju da ne funkcioniše.

U oblasti naučnog istraživanja, Robert Bojl razvio je tu teoriju ograničene izvesnosti u delu *Skeptički hemičar*, kao i u drugim radovima. Naučnike je navodio da pokušaju da pokažu da ne postoji ništa nepomirljivo između smislenih naučnih gledišta, zasnovanih na eksperimentu i zaključivanju, i umerene religije. Ostavio je veliku sumu novca Kraljevskom društvu za program godišnjih predavanja o harmoniji religije i nauke.

Empirijska naučna metoda koju su razvili Bojl, Huk [Robert Hooke] i Njutn pokazala je da bi ljudi mogli načiniti velika i korisna otkrića o svetu bez tvrdnje da su našli Istinu. Naučno istraživanje moglo bi biti prihvaćeno kao hipotetičko i najverovatnije a da se i dalje priznaje da bi moglo biti prepravljeno, pa čak i odbačeno.

Robert Bojl (1627–1691) bio je najkreativniji naučnik ranog Kraljevskog društva. Vilkins ga je primetio još kao mladića i naveo ga da se pridruži ranom naučnom društvu u Londonu, a potom i Nevidljivom koledžu u Oksfordu. Bojlovo naučničko interesovanje bilo je ponajviše usmereno na razumevanje prirode i na pronalazak prihvatljivih teorija za objašnjenje prirode. Takođe, radio je i na iznalaženju teorije saznanja koja bi mogla opravdati racionalno pristajanje i na religiju i na nauku. Nikad nije napisao rad baš o prirodi ljudskog saznanja u nauci ili teologiji, ali je raspravljao o njegovim aspektima u zaista mnogobrojnim radovima, objavljenim i neobjavljenim. Sve u svemu, njegovo objašnjenje slično je objašnjenju Vilkinsova i Glenvilova, koje je upoznao šezdesetih godina sedamnaestog veka i s kojima je obavljao istraživanja o vešticama i duhovima.³⁰

Bojl je video vrednost koju ima skepticizam u prevazilaženju preuranjenog dogmatizma. Branio je upotrebu materijala iz skeptičkog arsenala da bi se suprotstavio dogmatičkim teo-

³⁰ Van Leeuwen, *Problem of Certainty*, str. 91–106.

rijama Aristotela, Paracelzusa, Fransisa Bejkona i Dekarta, ali, ipak, nije sledio skeptike do potpune sumnje. Prema Bojlovom mišljenju, moguće je naći jednu vrstu izvesnosti u različitim oblastima ljudskog interesovanja što sprečava da se postane stvarni skeptik. Vrste izvesnosti s kojima se susrećemo idu od religijskih, datih objavom, preko matematičkih i metafizičkih, do zapazivih i praktičkih, pomoću kojih živimo. Bojl je video da se sve one mogu dovesti u pitanje. Ljudska su bića ograničena u svojoj sposobnosti da steknu znanje u svakoj oblasti kao posledica praroditeljskog greha i ograničenja ljudskih čula i razuma. No možemo prevazići prigovore na svim područjima interesovanja tako što ćemo ispitivati ponuđena svedočanstva i nagađanja.

Poslednje upozorenje koje želim uputiti čitaocu tiče se [moje] namere. ... Jer iako sam ponekad bio u prilici da raspravljam kao skeptik, ipak sam daleko od toga da pripadam toj sekti za koju smatram da ima nešto manje predrasuda prema prirodnoj filozofiji nego prema samom božanstvu. Ne predlažem da se sumnja, kao što to čine istinski skeptici, da bih uverio druge kako su sve stvari dvojbene i kako će takve zauvek ostati (bar) za ljudski razum. Umesto toga, iznosim sumnje ne samo s namerom već i s nadom da je moguće osloboditi ih se sticanjem nesumnjive istine za kojom tragam i za koju se nadam da je mogu naći. Ako je i ne nađem u jednom stavu, nastavljam da tragam za njom u suprotnom ili u bilo kom drugom za koji se čini da je verovatnije da se ona u njemu nalazi.³¹

To konstruktivno skeptičko držanje Bojl je primenio na teologiju u sagledavanju toga da iako se objava ne može dovesti u pitanje, navodni izveštaj ili procena objave jesu otvoreni za ljudsko pažljivo ispitivanje. Slično tome, mogla bi se ispitivati prirodna svedočanstva, a mogla bi se i eksperimentalno prove-

³¹ Robert Boyle, *The Sceptical Chymist, u Works*, tom 1, izdanje iz 1679, 591. Videti i Jan Wojcik, *Robert Boyle and the Limits of Reason*, New York 1997.

riti. Mogle bi se konstruisati hipoteze koje bi mogle objasniti prirodna zapažanja. (Iako je uvideo da se sva zapažanja mogu dovesti u sumnju zbog ljudskih ograničenja i nepouzdanosti, Bojl je verovao da konstantno skeptičko detaljno ispitivanje i prevazilaženje sumnje, pronalaženjem najveće izvesnosti za koju su ljudska bića sposobna, može sadržavati tragove za dalji razvoj našeg naučnog razumevanja i uvažavanje odnosa nauke i religije.)

Kod Loka, koji je bio Bojlov prijatelj i član Kraljevskog društva, nalazi se odraz njihove teorije ograničene izvesnosti u raspravi o domenu i pouzdanosti izvesnosti ljudskog saznanja. Francuski skeptik biskup Lje, koji je bio vođa naučnog društva u Kaenu i koji je učestvovao u radu naučnog kruga u Parizu, preporučio je Kraljevskom društvu Lokov rad kao pozitivan način na koji se skeptici mogu kretati ka razumevanju stvari u životu i svetu.

Kraljevsko društvo ubrzo je steklo veliki ugled zbog teorija koje su unapredili njegovi vodeći članovi i primene tih teorija na ljudske probleme. I Vilkins i Glenvil skicirali su probleme za koje su mislili da bi ih umereni, ponešto skeptički naučnik mogao rešiti, kao što je prevoz ljudi s jednog mesta na drugo pomoću nečega što je ličilo na zamisao o automobilu, prenos poruka između ljudi na velikim razdaljinama pomoću zamisli sprave nalik na telegraf i mnoge druge mogućnosti. U to vreme ipak je nedostajao izvor moći da se te stvari naprave tako da rade. Robert Bojl je utvrdio i formulisao svoj zakon o gasovima, koji je omogućio naučnicima da njegova otkrića praktično i primene. Prvo je francuski naučnik Deni Papien osmislio ono što je danas ekspres-lonac, koristeći Bojlov zakon, na osnovu onoga što taj zakon tvrdi, naime, da kada se temperatura gasa u zatvorenom sudu povećava, povećava se i pritisak.³² Nužno je jedino napraviti spravu tako dobru da ne

³² Richard S. Westfall, *Catalog of the Scientific Community in the 16th and 17th Centuries*, Houston, 1995. Pristup preko Interneta: <http://es.rice.edu/ES/humsoc/Galileo/Catalog/catalog.html>.

eksplozija. Prvi ekspres-lonac bio je nešto manji od dva metra i težio je oko tonu ili čak i više, ali je kuvao povrće i meso za kraće vreme. Na osnovu tog uspeha, Bojlov zakon počeo je ubrzo da se primenjuje, što će stvoriti industrijsku revoluciju parna mašina. Poznato je sada, kao što je bilo i tada, da Bojlov zakon ne važi za bilo koji poznati gas, već da se primenjuje na idealni gas koji može i ne mora postojati. No i bez pronalaženja tog metafizičkog idealnog gasa, otkriće je moguće primeniti ljudima na korist.

Teorija ograničene izvesnosti koju su izradili i koristili članovi Kraljevskog društva ponudila je način da se nastavi s rešavanjem problema bez neophodnosti da se prevaziđe puna snaga skepticizma. To će sledeća tri veka imati značajnu ulogu u razvitku naučne metode i još preovladava slika koju savremeni naučnici nude kad objašnjavaju zašto nešto rade a nešto drugo ne rade.

14

Biblijska kritika i početak religijskog skepticizma

Još jedna važna vrsta skepticizma razvila se iz biblijskih studija u šesnaestom i sedamnaestom veku. Istraživanje problema utvrđivanja tačnog teksta Svetog pisma i statusa Pisma kao izvora istine pokrenulo je mnoštvo problema od kojih su neki postali vrlo važni u iznošenju sumnji u vezi s religijskim stanovištima.

Posle pojave štampe više nije bilo potrebe stabilizovati i kodifikovati tekstove koji su stigli preko rukopisanih tradicija. Najvažnija za celokupno društvo bila je, naravno, Biblija. Mnogi novi rukopisi koji su učenim ljudima postali dostupni u renesansi vodili su pokušajima da se utvrde kriterijumi za najbolje i za tačne tekstove. Erazmovo izdanje Novog zaveta na grčkom, na početku šesnaestog veka, pokazalo je da najbolje školsko ispitivanje dostupnih rukopisa može pokrenuti pitanja o izvoru temeljnih religijskih učenja. Erazmo je izostavio ključne tekstove o učenju o Trojstvu i umesto toga napomenuo da se taj tekst ne pojavljuje u najranijim sačuvanim rukopisima Novog zaveta niti u navođenjima ranih crkvenih otaca. On nije javno dovodio u pitanje istinitost tih učenja niti to da li su ona, zapravo, izvorni deo Pisma.

Poduhvat objavljivanja višejezične Biblije, koji je finansirao kardinal Himenez, započet je 1560. s ciljem da se objave hebrejski i grčki tekstovi Novog i Starog zaveta i latinska Vul-

gata svetog Hijeronima, kao i aramejski slobodni prevodi. Kardinal je potrošio mnogo novca kako bi došao do što je moguće više rukopisa, a tako i do najboljeg teksta. Kada je na površinu izbio problem ključnog teksta učenja o Trojstvu, on je odlučio da zadrži tradicionalni tekst bez komentara. Jedan od priređivača insistirao je na napomeni u kojoj bi se objasnio problem. Kardinal je mislio da bi to moglo otežati prihvatanje završenog projekta i usprotivio se. Umesto toga, ponudio je priređivaču da objavi knjigu u kojoj bi objasnio problem priređivanja teksta Biblije. Taj je rad jedna od prvih ozbiljnih formulacija biblijske kritike. Kardinal Himenez želeo je da domami Erazma u Španiju, ne bi li se ovaj pridružio poduhvatu i postao profesor na novom Univerzitetu u Alkali. Erazmo je to odbio, ali mnogi mladi španski učenjaci usvojili su erazmovsko stanovište idući dalje od Erazma i odbacujući učenje o Trojstvu. Inkvizicija je zabranila religijski pokret, ali je spor s erazmovcima pomogao da se pokrene kritička procena biblijskog teksta.

Humanistički učenjaci tokom sledećeg stoleća procenjivali su različite rukopise i pokušavali da pronađu merila za odlučivanje koji je tekst najbolji ili najistinitiji. Kada je reč o učenjima sekularnih autora kao što su Platon, Aristotel i drugi, to nije pitanje života i smrti. Ako bi se pak morale napraviti izmene u tekstu Biblije, na osnovu novopronađenih rukopisa, to bi moglo imati presudnu važnost. Sve je postalo još važnije s kalvinističkim insistiranjem da je Pismo merilo vere. Ako žele da se drže tog stanovišta, moraju biti apsolutno sigurni u tekst Pisma. Tako su započela svakojaka učena istraživanja hebrejskih i grčkih materijala, porekla i izvora biblijskih tekstova i istorije njihovog čitanja i tumačenja među jevrejskim i hrišćanskim autorima. Hebrejski tekst bio je štampan u Veneciji zajedno s nekim komentarima na marginama iz srednjeg veka, na hebrejskom. Deo toga bio je i komentar Abrahama Ibn Ezre koji će postati tako važan Spinozi. Do sredine sedamnaestog veka tvrdilo se da ima sedam hiljada varijanata biblijskog teksta. Bilo je neslaganja u tome da li su neki materijali,

koji su se obično nalazili u Pismu, zapravo apokrifi. Ispitivanje naučne osnove za tvrđenje da je dati tekst uistinu Pismo, i njegove teološke implikacije, izazvali su pojavu radikalne forme biblijske kritike. Ispitaću verzije dvojice poznavalaca; verzije koje su sredinom sedamnaestog veka proizvele zapanjujuće posledice i veoma uticale na Spinozu i oca Rišara Simona u njihovom skepticizmu u vezi s pitanjem da li postojeći biblijski tekstovi mogu ponuditi izvesne religijske istine. Te dve svesrdne duše bili su Isak la Pejrer (1596–1676) i Samjuel Fišer (1605–1665).

Kako je ranije rečeno, od vremena kad je prvi put došlo do suprotstavljanja epistemološkom skepticizmu kakav se nalazio kod Seksta, Montenja i Šarona, izneta je tvrdnja da bi tako temeljne sumnje nadalje vodile sumnjama o religiji. Skeptici su optuživani da su ateisti, iako niko nije mogao da navede pravoverno religijsko učenje ili verovanje koje su oni negirali. Gromopucatelni napad Garasa samo je vodio najjačoj odbrani hrišćanskog pironizma od jansenističkog vođe Sen-Sirana.¹

Problem od kritične važnosti doći će iz drugog izvora, name iz primene naučne metode na samu Bibliju, isprva samo zarad religijskih ciljeva. Najzaslužniji za nastanak modernog kritičkog (i skeptičkog) izučavanja Biblije bio je Isak la Pejrer. Pejrer je došao u Pariz 1640. i postao je sekretar Luja od Kondea. Povezao se s vodećim misliocima tog perioda, uključujući i *nouveaux pyrrhoniens* a bio je blizak Mersenu, Grocijusu, Gasendiju, La Motu le Vajeu, Patenu, Bujaru i Hobsu, kao i vodećim ličnostima nižijskih zemalja kao što su Klod Somez iz Lajdena i Ole Vorm i Tomas Bangijus iz Danske.²

¹ Videti dela Fransoaa Garasa o kojima je raspravljano u šestom poglavlju ove knjige i odgovor Žana Diveržijea (Sen-Sirana), str. 5.

² Najdetaljnija slika La Pejrerovog života nalazi se u Jean-Paul Oddos, „Recherches sur la vie et l'œuvre d'Isaac La Peyrère (1596?–1676)“, neobjavljena disertacija, Grenoble 1974; videti i René Pintard, *Le libertinage érudit*, str. 355–361, 379, 399, 420–424, 430; R. H. Popkin, „The Marrano Theology of Isaac La Peyrère“, *Studi Internazionali di Filosofia* 5 (1973), str. 97–126.

La Pejrer se u literaturi obično opisuje kao ateista.³ Pol Kristeler i ja pokušavali smo da pokažemo da je izraz „ateista“ u kasnom šesnaestom i u ranom sedamnaestom veku korišćen pežorativno i da, zapravo, ne opisuje ničije stanovište ukoliko bi „ateisti“ trebalo da navodno negiraju božju egzistenciju i judeohrišćansku sliku prirode i sudbine čoveka. Kritički mislioci imali su različita tumačenja i sumnje u vezi s aspektima istine dominantne religijske priče. No ateizam, kao poricanje postojanja Boga, koji je aktivan u istoriji i kao poricanje biblijskog objašnjenja uzetog kao istinita slika toga kako je istorija počela i kako napreduje, jeste gledište s polovine sedamnaestog veka koje se razvija iz La Pejrerovih jeresi i njegovog skepticizma primenjenog na religijski materijal.⁴

Izgleda da je La Pejrer bio daleko od ateiste kada je razvio svoje gledište. Poticao je iz kalvinističke porodice iz Bordoa, porodice koja najverovatnije vodi poreklo iz novohrišćanske portugalske zajednice. U ranom dobu imao je problema s kalvinističkim sinodom. Dokumenti su suviše neodređeni kad je reč o tome koja je učenja tada navodno zastupao. Optužen je za ateizam i bezbožništvo, ali je 1626. oslobođen uz snažnu podršku šestorice pastora. Do 1640/1641. napisao je dva glavna dela, *Du rappel des Juifs* i *Prae-Adamitae*.⁵ Ako se posmatraju dela kao celine, uz odgovarajuću prepisku i neobjavljene ru-

³ Rano je u svojoj karijeri, 1626, bio je optužen za ateizam i bezbožništvo ali ga je francuski Reformisani sinod oslobodio. Nisu poznate informacije o tim optužbama. Videti Isaac La Peyrère, zabeleške u vezi s optužbama protiv njega iz 1626, Bibliothèque Nationale, Paris, Ms. Fonds française 15827, folije 149, 162. Videti tumačenja u Don Cameron Allen, *The Legend of Noah*, Urbana, Ill., 1963, 86–90, 130–137; David R. McKee, „Isaac de la Peyrère, a Precursor of the Eighteenth Century Critical Deists“, *Publications of the Modern Languages Association* 59 (1944), str. 456–485; Pintard, *Le Libertage érudit*, stranice citirane u drugoj napomeni.

⁴ Paul Oskar Kristeller, „The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought“, *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), str. 233–243.

⁵ Pismo Garbijela Nodea kardinalu Barberiniju iz 1641, Barberinijeva biblioteka, Vatikan, latinski 6471, fol. 22v, ukazuje da je delo *Prae-Adamitae*

kopise, mislim da se mora doći do zaključka da je La Pejrer zastupao neuobičajenu mesijanističku teologiju, ali da nije bio ateista. Zasigurno je bio nevernik kad je reč o nekim ključnim učenjima judaizma ili hrišćanstva, ali je, takođe, bio i mistički vernik svoje sopstvene teologije⁶ (izvedene delimično iz radova Gijoma Postela).⁷

Među mnoštvom jeretičkih La Pejrerovih teza (kasnije ih se odrekao preko stotinu) bile su i tvrdnje da Mojsije nije napisao Petoknjžje, da ne posedujemo pouzdan tekst Biblije, da je bilo ljudi i pre Adama, da je Biblija samo istorija Jevreja, a ne istorija celog čovečanstva, da je Potop samo lokalni događaj u Palestini, da bi svet mogao trajati neodređeno dugo, da je jedino istorija Jevreja značajna, da je istorija Jevreja započela s Adamom i da je to istorija podeljena na tri velika perioda: 1) odabir Jevreja pokriva period od Adama do Isusa, 2) odbacivanje Jevreja pokriva period od Isusa Hrista do sredine sedamnaestog veka i 3) povratak Jevreja do kojeg će doći, tj. pojaviće se mesija kog Jevreji očekuju i konačno će svi biti spaseni u što god da su verovali.

Nije poznat hronološki red kojim je La Pejrer gradio svoju teologiju, ali je očigledno da su teorije o preadamitima i o poligenetskim izvorima čovečanstva njeni rani sastojci. La Pejrer je ceo svoj sistem teologije, zasnovan na pretpostavci da je bilo ljudi i pre Adama, postavio do vremena kada je postao aktivni član *libertins érudits* 1640. i 1641. Da potkrepi svoje teze, koristio je naučna i istorijska svedočanstva koja je pronašao kod drugih.⁸ To je pokrenulo istinski skepticizam o religijskom znanju.

već bilo dovršeno i da su ljudi pokušavali da dođu do njegovog primerka zato što ga je zabranio kardinal Rišelje.

⁶ Videti Popkin, „The Marrano Theology of Isaac La Peyrère“.

⁷ Videti Popkin, „Postel and La Peyrère“, *Guillaume Postel*, Paris 1985, 171–181.

⁸ La Pejrer je, izgleda, brinulo pitanje da li bi Kainova žena mogla biti naslednica Adama i Eve. Videti njegov uvod za *A Theological System upon the Presupposition that Men were before Adam*, drugi deo *Ljudi pre Adama*, bez mesta izdanja 1656, i *Prae-Adamitae*, bez mesta izdanja (Amsterdam) 1655.

Pre nego što se osvrnem na La Pejrerove napore koji su vodili do Spinoze i moderne biblijske kritike, želeo bih da ukratko naznačim šta ja verujem da je bila La Pejrerova stvarna teologija. Ključni momenat u njegovoj teološkoj zamisli jeste centralna uloga jevrejske istorije u svetu. Teorija o preadamitima, za koju ću pokazati da je izrađena u kategorijama biblijskog teksta, paganskih istorijskih dokumenata i onovremenih antropoloških podataka, u osnovi ima za cilj razdvajanje preadamita (što obuhvata sve osim Jevreja) od Jevreja. Preadamitski svet bio je hobsovski svet, zao, brutalan i kratkovečan, svet u kome se ništa važno nije događalo. Kada je Bog stvorio prvog Jevrejina, počela je božanska istorija. Iako su u njoj samo Jevreji bili glumci, ostatak čovečanstva učestvovao je „mističkim pripisivanjem“. Na prvom stupnju jevrejske istorije, odabiru Jevreja, tj. od Adama do Isusa, Biblija je, strogo govoreći, posvećena samo jevrejskim događajima. Prema tome, Potopa je bilo jedino u Palestini; sunce je stalo samo tamo gde je bio Isus Navin i tako dalje.

U drugom periodu jevrejske istorije Jevreji su bili odbačeni. Od Isusa do La Pejrerovog vremena, Jevreji nisu više bili nosioci božanske istorije. Nejevreji su bili nakalemljeni na jevrejsku podlogu.⁹ Sada, konačno, Jevreji će se vratiti. Postaću jevrejski hrišćani, iznova će izgraditi Palestinu, na čelu će im biti jevrejski mesija koji će vladati svetom zajedno s kraljem Francuske.¹⁰

Razvijajući argumentaciju, posebno u trećoj knjizi, La Pejrer je citirao materijal koji je dobio od Bujara, Gasendija, La Mota le Vajea i posebno od Julijusa Skaligera i Kloda Someza. O njegovim antičkim i modernim izvorima, videti Popkin, „The Development of Religious Scepticism and the Influence of Isaac La Peyrère’s Pre-Adamism and Bible ‘Criticism’“, u *Classical Influences on European Culture, a.d. 1500–1700*, priredio R. R. Bolgar, Cambridge 1976, 271–280; Anthony Grafton, „Joseph Scaliger and Historical Chronology: The Rise and Fall of a Discipline“, *History and Theory* 14 (1975), pos. str. 176–177 i nap. 83.

⁹ Ta judeocentrična teorija razvijena je uglavnom u knjigama 4 i 5 dela *Prae-Adamitae*.

¹⁰ To je centralna teza dela *Du Rappel des Juifs*, Paris 1643. Sumirana je na kraju petog dela *Ljudi pre Adama*.

Iz ovog kratkog prikaza pejrerovske teologije može se razabrati kako su nastale njegove glavne jeresi. Prvo, pošto drugi ljudi koji su je čitali, Bibliju nisu videli kako ju je on video, La Pejrer je morao da dovede u pitanje mojsijevsko autorstvo i tačnost teksta. (To nije stvarni red po kojem je razvijao momente.) Kako znamo da je Mojsije autor Petoknjžja? „Tako je zabeleženo, ali u to nisu svi verovali. Ti razlozi naveli su me da verujem da tih pet knjiga nisu originali, već da su prepisane i da su sačinjene na osnovu drugih“.¹¹ La Pejrerova argumentacija, osnova moderne biblijske kritike, isticala je sukobe i ponavljanja u tekstu, posebno u odeljku koji je navodno napisao Mojsije o smrti Mojsija. La Pejrer je zaključio: „Ne moram dodatno da opterećujem čitaoca ne bih li dokazao nešto što je po sebi dovoljno očigledno, da prvih pet knjiga Biblije nije napisao Mojsije, kako se mislilo. Takođe, nema razloga da se posle ovoga iko čudi što će, pošto pročita mnoge stvari koje su konfuzne i zbrkane, nejasne i manjkave, mnoge ispuštene i ispremeštane, i kad ih razmatra same za sebe, doći do zaključka da je reč o hrpi koja je jedna zbrkano napravljena kopija.“¹²

Kako je ranije rečeno, obično se Tomasu Hobsu pripisuje da je prvi odbacio mojsijevsko autorstvo u *Levijatanu*. Vreme Hobsovog teksta je 1651, deset godina pošto je La Pejrer obelodanio svoj rukopis, a Hobs je bio mnogo obazriviji rekavši: „No iako Mojsije nije sastavio te knjige u celosti, i u obliku u kome su do nas došle, ipak je on napisao sve što je u njima rečeno da je on napisao.“¹³

Ako se uzme ozbiljno, neizmeran je značaj dovođenja u pitanje mojsijevskog autorstva Biblije za judeohrišćanstvo.

¹¹ La Peyrère, *Men before Adam*, knjiga 3, pogl. 1, str. 204–205. Pošto postoji nekoliko različitih izdanja dela *Prae-Adamitae*, ne pomaže navođenje pozivanja na original. Ona se lako mogu naći pošto je redosled poglavlja isti u engleskom prevodu kao u latinskom originalu.

¹² *Isto*, knj. 3, pogl. 1, str. 208.

¹³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, deo 3, pogl. 33, str. 369, u *English Works*, tom 3. [*Levijatan*, tom 2, str. 13].

Prvo, najveća garancija objavljenog podatka jeste ta što ona dolazi od Mojsija koji ju je dobio od samog Boga. Ako je veza s Mojsijem prekinuta, tada se može pojaviti ozbiljni skepticizam u odnosu na religijske saznanje tvrdnje. Ako Mojsije nije biblijski autor – ko jeste i kakav je autoritet taj autor imao da bi obezbedio verodostojnost onog o čemu je izvestio?

Izazov upućen autentičnosti biblijskog teksta imao je slične skeptičke rezultate. Ukoliko se sumnja u autentičnost jednog mesta, po kojem se kriterijumu može opravdati prihvatanje nekog, bilo kog, drugog? La Pejrer je tvrdio da Biblija greši kada tvrdi da je Adam bio prvi čovek, te da nije tačna ni kada tvrdi da su svi ljudi na svetu naslednici sedam preživelih s Nojeve barke. La Pejrer je zasnovao optužbu za neautentičnost na unutrašnjem svedočanstvu u Bibliji, o onima koji nisu naslednici Adama, kao što su Lilit i Kainova žena, na svedočanstvu o paganskoj istoriji u odnosu prema biblijskoj istoriji, i, konačno, na otkrićima naroda i kultura širom sveta u šesnaestom i sedamnaestom veku koji, izgleda, nemaju nikakve veze s biblijskim svetom.¹⁴

Ta vrsta unutrašnje nesaglasnosti bila je poznata davno pre La Pejreera, uključujući i činjenicu da Mojsije nije mogao da zapiše sopstvenu smrt. (Otkriće se obično pripisuje rabinu Ibn Ezri iz dvanaestog veka). Godine 1632. Spinozin učitelj rabin Menaše ben Izrael objavio je prvi tom dela *Pomiritelj* [*El conciliador*] u kojem je razmotrio različita, navodno protivstavljena mesta iz Pisma i ponudio sve načine na koje bi ih bilo moguće pomiriti bez pokretanja sumnje u samu Bibliju.¹⁵ Ono što je Menaše činio bilo je tipično za rabinsku tradiciju, ali i za crkvene oce. La Pejrer očigledno nije želeo da dođe do usklađivanja njegovih podataka i Pisma. Umesto toga, želeo je da pokrene osnovnu vrstu religijskog skepticizma o Pismu da bi opravdao sopstvena religijska gledišta.

¹⁴ Videti knj.1–4 dela *Prae-Adamitae*.

¹⁵ Menasseh ben Israel, *Conciliator*, (Frankfurt) Amsterdam 1632. Ostali delovi štampani su do 1651.

Svedočanstvo iz paganske istorije bilo je, naravno, najbolje poznato Jevrejima i hrišćanima u antici. Oni su znali da su Egipćani, Grci, Vavilonjani tvrdili da je njihova istorija daleko duža od biblijske. Zvanični odgovor na sve te podatke razvili su i snažno izrazili sveti Avgustin i Juda Halevi, naime da su te kulture lagale o starini, i kako nisu imale objavu, nisu ni znale šta se uistinu događalo.¹⁶

Umesto tog rešenja, La Pejrer je združio paganske istorijske informacije i nove istraživačke podatke i tvrdio da je, na osnovu svega toga, hipoteza o preadamitima (protivno kritičkoj biblijskoj tvrdnji) najbolji način za izmirenje Pisma i poznatih činjenica o čovečanstvu. Meksikanci i Kinezi imaju podatke koji pokazuju da njihova istorija ide unazad dalje od biblijske istorije. Raznolikosti čovečanstva postavljaju istinsko pitanje o tome da li je celo čovečanstvo moglo imati zajedničke pretke u sedmoro ljudi koji su preživeli Potop. Prema La Pejrerovom sudu, poligenetsko objašnjenje imalo bi više smisla. Ono ne samo da bi pomirilo podatke s Biblijom već bi i načinilo mogućim preobraćenje Kineza, Meksikanaca i drugih koji znaju da koreni njihove vlastite istorije sežu pre Biblije.¹⁷

La Pejrer je razvio skeptičku argumentaciju kao način za opravdanje sopstvene mesijanističke teorije o povratku Jevreja i dolasku jevrejskog mesije. On možda nije uvideo skeptičke implikacije onoga što je govorio, iako su njegovi prijatelji tvrdili da su mu skretali pažnju na njih.¹⁸ Pošto je pokazao svoj ruko-

¹⁶ Za ranije rasprave o teoriji o preadamitima, videti Popkin, „The Pre-Adamite Theory in the Renaissance“, u *Philosophy and Humanism, Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, prir. Edward P. Mahoney, Leiden 1976, 50–54.

¹⁷ La Peyrère, „A Discourse upon the twelfth, thirteenth, and fourteenth Verses of the Fifth Chapter of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans“, u *Men before Adam*, pos. pogl. 8, str. 22 i pogl. 26, str. 60–61.

¹⁸ Videti Popkin, „The Marrano Theology of Isaac La Peyrère“, str. 104–105. Ismael Bullo je tvrdio da je, pošto je knjiga objavljena, savetovao La Pejreru da je ne štampa. Videti njegovo pismo Portneru [Portnero] od 3. decembra 1655, Bibliothèque Nationale, Paris, Fonds français 13041, fol. 179.

pis učenjacima u Francuskoj, Holandiji i Skandinaviji i pošto je pridodao nova svedočanstva sakupljena na putovanjima,¹⁹ La Pejrer je delo pokazao i kraljici Kristini Švedskoj, koja je, posle abdikacije, živela u Briselu, u kući do La Pejrerove.²⁰ On je u Brisel pristigao da bi udesio venčanje između Kristine i Luja od Kondea, do kojeg nikad nije došlo. (Planovi su propali zbog problema ko je kome nadređen po položaju.) Kraljica Kristina veoma je cenila njegovo delo, te je ili savetovala La Pejreru da ga štampa ili je platila za objavljivanje.²¹ La Pejrer je otišao u Amsterdam i njegova verzija o tome kako je došlo do toga da knjiga bude štampana vrlo je smešna, iako verovatno ne i potpuno tačna. On kaže da se to desilo bez ikakve njegove krivice. Kada je stigao u Amsterdam, morao je stalno da nosi rukopis sa sobom zato što nije imao gde da ga ostavi. U Amsterdamu, kaže on, „upao [je] u rulju štampara“ koji su želeli da objave njegovo delo. Pošto je rukopis bio debeo, a on ga nije mogao nositi svuda kuda je išao, plašeći se pri tom i da ga ne izgubi, La Pejrer kaže: „Smatrao sam se zbog toga obaveznim da se pomognem ljubaznošću amsterdamskih štampara i slobodom koju sam imao za objavljivanje knjige.“²²

Knjiga je objavljena i odmah bila žigosana u Holandiji, Belgiji i Francuskoj. Ako La Pejrer i nije video skeptičke implikacije svoje teorije, njegovi kritičari jesu. Prva osuda došla je od Saveća Holandije i Zelanda i njegovog predsednika 26. novembra 1655. (oko dva meseca pošto se knjiga pojavila); u osudi, knjiga

¹⁹ Popkin, „The Marrano Theology of Isaac La Peyrère“, str. 104–105 i napomene na tim stranicama.

²⁰ Henri d'Orléans Duc d'Aumale, *Histoire des Princes de Condé*, tom 6, Paris 1892, 699; Popkin, „The Marrano Theology of Isaac La Peyrère“, str. 105 i nap. 55.

²¹ Sven Stolpe, *Christina of Sweden*, New York 1966, 130. Autor kaže da kada je pročitala La Pejrerov rukopis, kraljica Kristina „ubedila je autora da ga štampa bez odlaganja“. Pintar u knjizi *Le libertinage érudit*, str. 399 i 420, sugerise da je Kristina bila odgovorna za objavljivanje dela *Prae-Adamitae*.

²² La Peyrère, *Lettre de la Peyrère à Philotime*, Paris 1658, 114–118.

Preadamiti optužena je da je skandalozna, lažna, protiv reči božje i opasna za državu.²³ U Namuru, gde je La Pejrer tada živeo, biskup ga je, na Božić 1655, osudio u svim crkvama u svojoj dijecezi „kao kalvinistu i Jevrejina“.²⁴ Prve godine posle objavljivanja, napisano je bar desetak odgovora, a sve veći spisak „pobijanja“ bio je dopunjavan tokom sledećeg stoleća.²⁵

Pobijanja, kao ono protestantskog sveštenika iz Groningena, Samjuela Demarea, naglašavala su činjenicu da se *nijedan* autoritet, jevrejski, katolički ili protestantski, nije slagao s La Pejrerom.²⁶ (Demare je, takođe, tvrdio da postoji opasnost za društvo u La Pejrerovim gledištima, zato što je uspostavljena sekta preadamita u Amsterdamu. Ta tvrdnja o sekti ponavljala se u kasnijim enciklopedijama iako nema svedočanstva da je takva sekta i postojala.)²⁷

Autori prvih pobijanja više su bili zaprepašćeni La Pejrerovim odbacivanjem reči božje nego skeptičkim implikacijama njegovih gledišta. No, ubrzo, posebno posle Spinozine upotrebe La Pejrerove biblijske kritike, jasno je bila sagledana skeptička strana. Pre toga, general jezuitskog reda mogao je reći La Pejreru da su se on i papa slatko smejali dok su čitali *Prae-Ada-*

²³ Osuda predsednika i Saveta Holandije / Zelanda, Hag, 26. novembra 1655. Britanska biblioteka poseduje kopiju tog dokumenta.

²⁴ La Peyrère, *Lettre à Philotime*, str. 123–124. To je delo, takođe, bilo osuđeno u Rimu i Parizu. Kardinal Grimaldi kazao je da je to „un livre tres pernicieux [parce] que la doctrine qu’il contient est damnable, contraire à la parole de Dieu & à l’Escripture Sainte“, Bibliothèque Nationale, Paris, Baluze 325, fols. 63–66. La Pejrerov prijatelj Žil Menaž zamolio ga je da mu pošalje knjigu „avant qu’il fût mis en lumière“, *Menagiana*, tom 3, Paris 1729, 68

²⁵ Nije sačinjena nikakva konačna lista opovrgavanja. Osim radova koji su potpuno posvećeni pobijanju teza iz knjige *Prae-Adamitae*, postoje i obimni delovi s veoma raznolikim teološkim, istorijskim i filozofskim radovima koji nude odgovore na to delo.

²⁶ Samuel Desmarets, *Refutatio Fabulae Prae Adamiticae*, Groningen 1656, koje je imalo dva izdanja. To je jedina kritika na koju je La Pejrer odgovorio u još neobjavljenom delu koje Pol Dibon i ja nameravamo da priredimo za štampu. [Nisam pronašao podatak da se ova knjiga i pojavila.]

²⁷ To se navodi u Didroovoj *Encyclopedie*, odrednica „Pré-Adamites“.

mitae.²⁸ Rekao je to La Pejreru kada je ovaj došao u Rim da se odrekne svojih jeresi 1656–1657. Preovlađujući duh najvećeg broja ranih opovrgavanja, od Grocijusa 1643.²⁹ nadalje, bila je tvrdnja da su La Pejrerova gledišta velika opasnost za religiju i da su protivna učenjima svih crkvenih otaca, svim doktorima teologije srednjeg veka, svim ondašnjim hrišćanskim učenjacima svih uverenja, kao i svim rabinima od talmudskih vremena do tada. Malo je bilo kritičara koji su pokušali da tačno objasne kakvu je opasnost sadržala ta knjiga.

Veliki biblijski učenjak Rišar Simon, koji je dobro poznavao La Pejreru i izgleda uživao u njegovom društvu na Oratorijumu, u prepisci s La Pejrerom teško da je delovao zaprepašćen gledištima autora *Ljudi pre Adama*. Simon je u pismu od 27. maja 1670. uzgred pomenuo i sledeće: „Čini mi se da će vaša razmišljanja potpuno uništiti hrišćanstvo.”³⁰ Jaču je tvrdnju izneo La Pejreru nesklon čitalac, ser Metju Hal. On je rekao da bi verovanje da su La Pejrerova tumačenja Biblije „tačna, ne samo nužno oslabila već i srušila autoritet i nepogrešivost svetih pisama”,³¹ a katolički pisac teoloških enciklopedija Luj Eli di Pen izjavio je sledeće: „Od svih paradoksa koji su uznapredovali u našem veku [sedamnaestom] prema mom mišljenju, nema ni jednog jedinog koji bi bio nepromišljeniji niti opasniji od mnjenja onih koji su se usudili da poreknu da je Mojsije autor

²⁸ Cit. u Christian Huygens, „*Le Journal*“ de C. Huggens, Lejeune, New York 1933, i u H. L. Brugmans, *Le Sejour de Christian Huygens à Paris*, Paris 1935, zabeleška za 21. februar 1661. La Pejrer je kazao Hajgensu da mu je to rekao general jezuitskog reda dok je bio u Rimu.

²⁹ Hugo Grotius, *Dissertatio altera de origine Gentium Americanarum adversus obtractorem*, bez mesta izdanja, 1643, 13–14. Grocijusu je očigledno otac Mersen pokazao rani rukopis; Mersen je poštovao La Pejrerov rad, uključujući i njegovu teologiju. La Pejrer je odgovorio Grocijusu u četvrtoj knjizi dela *Prae-Adamitae*, pogl. 14 (str. 275 u *Men before Adam*).

³⁰ Pismo Rišara Simona za La Pejreru, u Simon, *Lettres choisies de M. Simon*, tom 2, Rotterdam 1702, 12–13.

³¹ Ser Matthew Hale, *The Primitive Origination of Mankind*, London 1677, 185.

Petoknjižja.³² Luj Eli di Pen pobrojao je Hobsa, La Pejra, Spinozu i Rišara Simona kao one koji zastupaju to gledište.³³ Luj Eli di Pen jasno je video skepticizam u vezi s objavljenom religijom koji bi iz toga proizašao i smatrao je to za najveću skeptičku opasnost svog doba. Na drugoj strani, protestantski biblijski učenjak Luj Kapel (sa kojim se konsultovao La Pejrer) insistirao je da je, ako Pismo nije potpuno jasno, moguće bilo koje tumačenje, iz čega bi sledio i totalni pironizam; ukoliko je tumačenje Pisma samo ljudska stvar, i tada bi sledio čisti skepticizam.³⁴

Kao što sam naveo u odlomku iz knjige Tomasa Pejna u 12. poglavlju, navodne posledice sumnjanja u mojsijevsko autorstvo bile bi da se udalji „iz Postanja verovanje da je Mojsije njegov autor, na čemu jedino počiva čudnovato verovanje da je to reč božja, i od Postanja ne ostaje ništa do anonimna knjiga pripovesti, priča i uvreženih ili izmišljenih apsurdna ili otvorenih laži“.³⁵

Pejnov jevrejski protivnik David Levi od Londona na još jači način istakao je tu poentu. Kako je navedeno ranije u poglavlju 12, on je tvrdio da „ako jedan Jevrej in dovede u pitanje autentičnost *ijednog* dela Petoknjižja, tako što zapaža da je jedan deo autentičan, tj. da je Mojsiju predat od Boga, a da drugi deo nije autentičan, on se više ne ubraja među Jevreje,

³² Louis Ellies Du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclesiastiques*, drugo izd., tom 1, Paris 1690, 4.

³³ *Isto*, str. 30.

³⁴ Louis Cappel, *Theses theologicae de summo controversiarum iudice*, Sedan 1635, odeljak 34, str. 107, i odeljak 39, str. 109; *Arcanum punctationis revelatum*, bez mesta izdanja 1624, knjiga 2, odeljak. 12, preštampano u *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum*, Amsterdam 1689, 794; *Critica adversus injustem censorem, justa defensio*, u *Critica sacra*, prir. J. L. Vogel, Halle 1775–1786, tom 3, str. 327. Zahvalan sam Žan-Pjeru Pitonu [Jean-Pierre Pittion] s Koledža Trinita, Dablin, zato što mi je ukazao na ova mesta i što mi je dopustio da pogledam njegovu neobjavljenu studiju o Luju Kapelu.

³⁵ Thomas Paine, *The Age of Reason, Part the Second, being an Investigation of True and Fabulous Theology*, London 1795, 14.

tj. među istinske vernike“, te da je svaki Jevrej in obavezan „da veruje da je celokupni zakon pet knjiga ... od Boga“, koji ga je predao Mojsiju. Nadalje, hrišćani bi trebalo da budu pod istim ograničenjima i u odnosu na Stari i u odnosu na Novi zavet, jer „ukoliko se pokaže da je ijedan deo makar jednom krivotvoren, to će otvoriti vrata za još jedan i još jedan, i tako bez kraja“.³⁶

Teško je reći da li je La Pejrer sagledao fantastični skeptički potencijal svojih ideja. Ceo život posvetio je izražavanju svojih mesijanističkih pogleda. Kada je 1656. bio suočen s potpunim protivljenjem školskog i teološkog sveta, on se ponadao da će u Belgiji uspeli da ostane po strani od oluje, ali je, umesto toga, uhapšen po naredbi nadbiskupa Malinea. Čamio je u zatvoru, a njegov moćni poslodavac, Luj II, Veliki Konde, nije bio u stanju da ga oslobodi. Bilo mu je sugerisano da bi bio oslobođen ako pređe u katoličku veru i bude spreman da se izvini lično papi Aleksandru VII.³⁷ Kao jedan *habile* dvorjanin, on je tu sugestiju ozbiljno prihvatio i tako postupio. Promenio je religiju i otišao u Rim, gde je, nešto pre toga, stigla njegova prijateljica kraljica Kristina kao najvažniji preobraćenik tog vremena. La Pejrer je izvestio da ga je papa toplo pozdravio, rekavši: „Prigrlimo ovog čoveka koji je još od pre Adama.“³⁸ La Pejreru je data i školska pomoć da pripremi poricanje. Dana 11. marta 1657, u prisustvu kardinala Barberinija i Albicija, na kolenima se odrekao ranijih uverenja pred papom.³⁹

³⁶ David Levi, *Letters to Dr. Priestley in Answer to his Letters to the Jews, Part II, occasioned by Mr. David Levi's Reply to the Former Part*, London 1789, 14–15; Popkin, „David Levi, Anglo-Jewish Theologian“, *Jewish Quarterly Review*, nova serija, 87 (1996), str. 79–101.

³⁷ Popkin, „The Marrano Theology of Isaac La Peyrère“, str. 107 i nap. 73, 74. Dok je bio u zatvoru, papsko pismo je objavilo da je La Pejrer „un heritique detestable“; videti La Peirère, *Lettre à Philotime*, str. 130.

³⁸ To je zabeleženo u biografiji La Pejreru koju je Rišar Simon napisao za M. Z. S.-a, u Simonovim *Lettres choisies*, tom 2, str. 24–25.

³⁹ Pintard, *Le libertinage érudit*, str. 422, zasnovano na Kondeovim papirima.

Njegovo odricanje miriše na neiskrenost. La Pejrer je teoriju o preadamitima pripisao svom kalvinističkom odgoju. Kalvinisti prihvataju samo autoritet razuma, unutarnji duh ili čitanje Pisma. La Pejrer je insistirao da je sve dok je bio kalvinista morao prihvatati teoriju o preadamitima pošto se ona bolje slaže sa ispravnim razumom, s prirodnim smislom Pisma, i s njegovom ličnom savešću.⁴⁰ Njegovi protivnici izjavljivali su da je njegovo tumačenje bilo u suprotnosti sa *svim* rabinima, *svim* crkvenim ocima i *svim* doktorima teologije. No, opozicija nije izložila nijedno drugo svedočanstvo protiv njegove teorije, nijedan argument niti biblijski tekst.⁴¹ Potom, kazao je La Pejrer, da bi se prosudilo da li je u pravu bio on ili njegovi protivnici, bilo je nužno pronaći nekakav autoritet ili nekakvog sudiju. (La Pejrer je delao unutar borbe između katolika i kalvinista oko merila vere.) Ko bi osim pape mogao biti taj autoritet ili sudija? „Njegova želja biće moj razum i moj zakon.“⁴² La Pejrer je potom izjavio da je spreman da se odrekne teorije o preadamitima i mnogih drugih svojih jeresi, iako je i dalje insistirao da u njegovim dotadašnjim gledištima nema ničega protivnog razumu ili Pismu. Ukoliko bi papa rekao da su njegova gledišta bila lažna, La Pejrer bi ih se odrekao. No, takođe je tvrdio, „prihvatajući“ papinu osudu svojih gledišta, da njegova teorija o preadamitima i ono što ona sadrži nudi izvanredna sredstva za izmirenje stare paganske i biblijske istorije.⁴³ Njegova je teorija, takođe, uzimala u obzir i izvore raznolikosti među ljudima širom sveta. Zapravo, La Pejrer je rekao posle svog odricanja da je teorija o preadamitima

⁴⁰ La Peyrère, *Apologie de La Peyrère*, Paris 1663, 1–7.

⁴¹ *Isto*, str. 42–43.

⁴² La Peyrère, *Lettre à Philotime*, str. 139.

⁴³ Videti La Peyrère, *Recueil des lettres écrites à Monsieur le Comte de La Suze, pour l'obliger par raison à se faire Catholique*, Paris 1661, 55–62, 101–112, gde La Pejrer nabroja gledišta kojih se ne odriče. Videti i La Peyrère, *Apolo-gie*, str. 40–58, *Lettre à Philotime*, str. 111–113. Kada se La Pejrer preobratio u katoličanstvo, rečeno je da će se preobratiti još mnogo protestanata. Izgleda da je Grof od Suza bio jedini preobraćenik.

bila nalik kopernikanskoj teoriji. Ona nije izmenila nijednu činjenicu u svetu. Ona je samo izmenila način na koji se one procenjuju.⁴⁴

Kako ću pokazati, La Pejrer očigledno nije promenio svoje poglede, već je do kraja života ostao skeptičan u vezi s Biblijom. Ono u čemu je ostao nepokolebljiv bio je njegov mesijanzizam. Posle dela *Lettre à Philotime*, u kojem je objasnio zašto je odbacio kalvinistička gledišta, u knjizi *Du rappel des Juifs* ponovo je izložio mesijanističku viziju istrajavajući na tome da nije daleko vreme kada će se Jevreji i hrišćani ujediniti. Ovog puta, međutim, tvrdio je da to neće doneti kralj Francuske već njegov novi prijatelj, papa Aleksandar VII. Papa Aleksandar završiće ono što je započeo Aleksandar Veliki, navodno okupljanje celog čovečanstva. Koristeći kabalistička tumačenja, on je pronašao više razloga zbog kojih je Aleksandar VII odabrani instrument Boga. Knjiga se završava divnim prikazom svih velikih stvari koje će se dogoditi kada se Jevreji preobrate i kada se Jevreji i hrišćani udruže.⁴⁵

Papa je očigledno bio dovoljno impresioniran La Pejrerovim odricanjem i izvinjenjem da mu je ponudio da ostane u Rimu.⁴⁶ La Pejrer, verovatno mudro, umesto toga odabrao je da se vrati u Pariz svom gospodaru, princu od Kondea. Postao je Kondeov bibliotekar, kao i svetovni saradnik u seminaru oratorijanaca blizu Pariza. U manastirskoj povučeniosti, La Pejrer je najveći deo vremena provodio izučavajući Bibliju, tragajući za dodatnim argumentima za svoju teoriju o preadamitima i prerađujući *Du rappel des Juifs*.⁴⁷ Objavio je neke radove o svom preobraćenju i pismo grofu od Suza apelujući na njega da se preobrati u katoličanstvo, kao i knjigu o Islandu koju je napi-

⁴⁴ La Peyrère, *Lettre à Philotime*, str. 105–107; *Apologie*, str. 20–23.

⁴⁵ *Isto*, str. 142–168.

⁴⁶ Richard Simon, pismo M.Z.S.-u, *Lettres choisies*, tom 2, str. 24–25.

⁴⁷ Videti šest pisama Rišara Simona La Pejreru 1670–1671, u *Lettres choisies*, tom 2, str 1–23 i tom 4, str. 36–45; Simonovo pismo M.Z.S.-u, tom 2, str. 24.

sao mnogo ranije.⁴⁸ Privatno je raspravljao o svojim teorijama i tragao za načinom da ih objavi. Njegovi su prijatelji priznali da mu je glava uvek bila puna teorije o preadamitima.⁴⁹

Veliki biblijski učenjak tog vremena, otac Rišar Simon, bio je pripadnik oratorijanskog reda i vrlo je dobro poznao La Pejreera. Simon i La Pejrer raspravljali su o nekim bizarnim teorijama ovog drugog u pismima i ličnim kontaktima. U pismu u kojem izlaže La Pejrerovu biografiju, Simon je pisao da sve što je u svojoj religijskoj povučeniosti La Pejrer činio bilo je to da čita tekst Biblije da bi osnažio neke svoje vizije o dolasku novog mesije koji bi iznova uspostavio jevrejsku vlast u Jerusalimu.⁵⁰ Simonova pisma La Pejreru 1670. upućuju na to da je ovaj drugi stalno bio na oprezu, tragajući za dodatnim svedočanstvom za svoju teoriju o preadamitima. On je pronašao da je Majmonid pomenuo jednu grupu, Sabejce^a, koja je tvrdila da je Adam imao roditelje i da je došao iz Indije. Pronašao je i kabalističku tvrdnju da je Adam imao učitelja, kao i muslimansku da je bilo nekoliko ljudi pre Adama. Simon je morao da ga razuverava u vezi s vrednošću tih informacija.⁵¹

La Pejrer je pokušavao da svoje poglede učini javnima pišući napomene za francuski prevod Biblije Mišela de Marola. Uz tekst početnih delova Postanja, La Pejrer je stavio napomene svuda gde se ukazivalo da je bilo ljudi pre Adama. No u prvoj

⁴⁸ La Pejrerova *Apologie* objavljena je u to vreme, kao pismo grofu od Suza. Delo o Islandu, *Relation d'Islande*, Paris 1663, dopunjuje prethodno delo *Relation du Groenland*, Paris 1647 i oba su pisana kao pisma Fransoau Le Motu le Vajeu. Ona su sastavljena u vreme La Pejrerovog boravka u skandinavskim zemljama 1644–1647. i od njega su načinila vodeći autoritet tog vremena za Eskime.

⁴⁹ Simon *Lettres choisies*, i Bejlov izvor Žan Moren di Sandat (Bejlov *Dictionnaire historique et critique*, članak „Peyrère, Isaac La“, primedba B).

⁵⁰ To je pismo M. Z. S.-u, *Letters choisies*, tom 2.

^a Sabejci – stanovnici bogatog i dugovečnog drevnog kraljevstva Sabe u jugočnoj delu Arabijskog poluostrva. Pominju se u knjizi o Jovu 1, 14.

⁵¹ Videti Simonova pisma La Pejreru 1670–1671, *Lettres choisies*, tom 2, str. 1–23 i tom 4, str. 36–45. Da je Adam umro od kostobolje već se pojavilo u knjizi *Prae-Adamitae*.

opširnoj napomeni o tome, dodao je: „Ovo mišljenje uvek je odbacivano, iako oni koji žele da ga zastupaju uopšte ne pokušavaju da to čine protiv autoriteta Svetog pisma, kojem iskazuju sve dužno poštovanje. No kako je crkva prosudila drugačije, oni su se pokorili njenim odlukama i gledištima svih crkvenih otaca.“⁵² La Pejrer je, i pored toga, nastavio da piše napomene, ističući da je Potop bio tek lokalni događaj, da svi ljudi na svestu ne bi mogli poticati od nekolicine preživelih posle Potopa i tako dalje. Svaki put kada je iznosio neku tvrdnju, La Pejrer je dodavao da prihvata pravoverno gledište. Uprkos opreznim formulacijama, delo je bilo zabranjeno pre nego što je završeno štampanje. Sve što je sačuvano od njega jesu prevod i napomene samo do dvadeset treće glave Knjige levitske.⁵³

La Pejrer je 1670–1671. sastavio novu verziju svog dela *Du rappel des Juifs* za koju se nadao da će biti objavljena. Poslao ju je Rišaru Simonu koji mu je rekao da nema nikakve nade da knjiga bude štampana, delimično zato što sadrži teoriju o preadomitima, a delimično zato što sadrži teoriju o dvojici mesija koju bi odbacili i Jevreji i hrišćani, a koja bi „potpuno uništila hrišćansku religiju“.⁵⁴ Posle takvog iskrenog saveta, La Pejrer je promenio rukopis i poslao ga cenzoru koji ga nije prihvatio i odbio da dâ odobrenje za štampanje.⁵⁵ La Pejrer je još jednom prepravio rukopis 1673. ali i dalje nije mogao da odobrovolji cenzora. Tada je autor načinio jedan kolosalan

⁵² Michel de Marolles, *Le Livre de Genèse*, bez mesta i godine izdanja, str. 2.

⁵³ [treća knjiga Mojsijeva] Kopije tog retkog rada postoje u francuskoj Bibliothèque Nationale i u British Library. Detalji o njegovoj zabrani mogu se naći u Jean-François Niceron, *Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, tom 20, Paris 1732, 43. Iako je dao La Pejreru neke podatke koji se pojavljuju u *Prae-Adamitae*, Marol nije prihvatio teoriju i tvrdio je da je sa-moopovrgavajuća. Videti Michel de Marolles, *Memoires*, Amsterdam 1755, 63–70, 234–236.

⁵⁴ La Pejrer je poslao Simonu svoj rukopis maja 1670; Simon mu je rekao da se rad ne može objaviti, *Lettres choisies*, tom 2, str. 12–13.

⁵⁵ Za to, videti Simon, pismo M.Z.S.-u, tom 2, str. 26.

ustupak. Odustao je od teorije o preadamitima, a zadržao svoja mesijanistička gledišta o povratku Jevreja, ukazujući da mu je važnije ovo drugo.⁵⁶

La Pejrer je umro rane 1676. godine. Rišar Simon kazao je da La Pejrer nije učinio ništa u Oratoriju što bi bacilo ikakvu sumnju na čistotu njegove religije. Na drugoj strani, jedan drugi La Pejrerov prijatelj Žan-Fransoa Moren di Sandat pisao je Pjeru Bejlu da je La Pejrer bio vrlo površno papista, ali da je vrlo duboko zastupao svoje ideje o preadamitima, o čemu je s prijateljima potajno raspravljao sve do smrti. Moren je izveštaj zaključio sledećim rečima: „La Pejrer je bio najbolja i najprijatnija osoba, koja je spokojno verovala samo u nekoliko stvari.”⁵⁷ Simon je čuo da su La Pejretera na samrtnoj postelji nagovarali da odustane od teorije o preadamitima i od mesijanističkih teorija, ali da je izbegao da to i učini, te da je na kraju izgovorio reči iz pisma svetom Judi Tadeju: „A ovi hule na ono što ne znadu.”⁵⁸

Posle La Pejrerove smrti, jedan njegov prijatelj kao epitaf napisao je sledeće:

Ovde leži La Pejrer, taj dobri izraeličanin
Hugenot, katolik i konačno preadamit.
Četiri su mu religije istovremeno ugađale
I njegova neodlučnost bila je tako neuobičajena
Da posle osamdeset godina, kad je morao napraviti izbor,
Dobri Čovek otišao je ne odabravši nijednu od njih.⁵⁹

⁵⁶ Rukopis tog zanimljivog rada „Les Juifs elus, reiettés et rapellés” čuva se u zbirci princa od Kondea, u Šantiju, Ms. 191 698. Simon je ukazivao da se La Pejrer nije brinuo da će posle njegovog odstupanja velikodostojnici oratorijanaca žrtvovati njegovo delo bogu vatre. Tako je rukopis stigao do biblioteke princa od Kondea. Simon, *Lettres choisies*, tom 2, str. 26.

⁵⁷ Cit. u Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, članak „Peyrère, Isaac La”, primedba B. Original se nalazi u Kraljevskoj biblioteci u Kopenhagenu, u kolekciji pisama upućenih Bejlu.

⁵⁸ [Poslanica Judina 10] Cit. u Simonovom pismu M.Z.S.-u, *Lettres choisies*, tom 2, str. 30.

⁵⁹ Cit. u Ménage, *Menagiana*, tom 3, str. 69.

La Pejrerov uticaj bio je veoma veliki. Pobijanja njegovih gledišta pojavljivala su se tokom sledećih sto godina. Aspekte njegovih gledišta preuzele su neke smele duše, a neke njegove poglede usvojili su oni koji su pokušavali da opravdaju rasizam u Novom svetu.⁶⁰ Mogla bi se nabrojati vrlo šarolika grupa, od Rišara Simona, Spinoze i Vika⁶¹ preko antropologa osamnaestog i devetnaestog veka⁶² do Napoleona Bonaparte⁶³ i profesora Aleksandera Vinčela u Americi koji je 1880. napisao delo pod naslovom *Preadamiti ili Dokaz postojanja čoveka pre Adama [Pre-Adamites or a Demonstration of the Existence of Man before Adam]* s fotografijama nekih preadamita.⁶⁴ Drugde sam ocenio La Pejrerov uticaj.⁶⁵ Ovde želim samo da pokažem njegovu ulogu u inspirisanju i razvitku religijskog skepticizma. Sredinom devetnaestog veka, prečasni Tomas Smit je rekao:

⁶⁰ Najranije koje sam našao nalazi se u Morgan Godwyn, *The Negro's and Indian's Advocate*, London 1680, gde autor izveštava da su teoriju o preadamitima koristili virdžinijski plantažeri za opravdanje svojih gledišta o Afrikancima. Studije navedene u napomeni 62 raspravljaju o kasnijem korišćenju preadamitizma u rasističkoj teoriji i praksi.

⁶¹ Za Simona i Vika, videti Popkin „Bible Criticism and Social Science“, *Boston Studies in the Philosophy of Science* 14 (1974), str. 344–345, 347–350 i napomene. Uticaj La Pejreera na Spinozu dodatno je analiziran u mom članku „La Peyrère and Spinoza“, u *Spinoza: New Perspectives*, prir. R. Shohan, J. Biro, Norman, Okla. 1978, 177–195.

⁶² Videti Popkin, „The Philosophical Bases of Modern Racism“, u *Philosophy and the Civilizing Arts: Essays Presented to Herbert W. Schneider on His Eightieth Birthday*, prir. Craig Walton, John P. Anton, Athens, Ohio 1974, 126–165; „Speculative Biology and Racism: Pre-Adamism in Early Nineteenth Century American Thought“, *Philosophia* 8 (1978), str. 205–239.

⁶³ Videti Popkin, „La Peyrère, the Abbé Grégoire and the Jewish Question in the Eighteenth Century“, *Studies in Eighteenth-Century Culture* 4 (1975), str. 209–222.

⁶⁴ Vinčelova knjiga, koja je prvi put objavljena u Čikagu 1880. i prešampavana nekoliko puta od tad, na naslovnoj strani nudi fotografije preadamita. Reč je o slikama Dravidijanca [indijski potkontinent] Mongola, Crnca, Eskima, Hotentota, Papuanca i australijskog Aboridžina.

⁶⁵ Za više informacija o tome, videti Popkin, *Isaac La Peyrere (1596–1676): His Life, Work and Influence*, Leiden 1987.

„Kada je, međutim, u moderna vremena bezbožništvo pokušavalo da ovlada ruinama hrišćanstva, Volter, Ruso, Pejrer i njihovi sledbenici uveli su teoriju izvorne raznolikosti ljudskog roda da bi time srušili istinu i inspiraciju svetih pisama.“⁶⁶

La Pejrerova uloga u podsticanju dodatnih dvojbi o Bibliji ispoljila se pre svega preko uticaja na Rišara Simona i na Spinozu. Simon je La Pejreru dobro znao onih godina kada je radio na svom delu *Kritička istorija Starog zaveta* [*Histoire critique du vieux testament*] (prvi put objavljena 1678).⁶⁷ S daleko većim poznavanjem dokumenata, jezika na kojima su pisani, istorije Jevreja, ranih crkava i drugih bliskoistočnih sekta, Simon je počeo da sav taj materijal koristi kao toljagu protiv kalvinista koji su javno tvrdili da su religijsku istinu stekli samo na osnovu Biblije. Simon je izložio svaku vrstu skeptičkih poteškoća u vezi s utvrđivanjem izvora biblijskog teksta, autentičnošću sadašnjeg teksta i smislom tog teksta. Jednim delom, Simon je pokrenuo istinski istorijski pironizam u vezi s Biblijom kojeg bi bilo moguće primeniti i na svaki drugi dokument. U odbrani od povika na svoje knjige, Simon je insistirao da je verovao da je istinski biblijski tekst bio božanski inspirisan, ali da on naprosto ne zna koja je od verzija u njegovom vremenu tako inspirisana. Simon je, takođe, smatrao da biblijski tekst ne bi mogao biti Mojsijev i da je najverovatnije zapisan tokom dugog perioda, verovatno u rasponu od osamsto godina. Pošto je bio kopiran i nadograđivan, u njemu su se našle i svakojake vrste grešaka, glosa, varijanata i tako dalje. Za Simona, zadatak kritičkog školskog rada jeste pokušaj razdvajanja božanske poruke od ljudskih dodataka i varijacija. Simonov rad raskrio je goleme epistemološke i istorijske teškoće koje postoje u

⁶⁶ The Reverend Thomas Smyth, *The Unity of the Human Races Proved to be the Doctrine of Scripture, Reason and Science*, Edinburgh 1851, 35.

⁶⁷ Simon je krivio La Pejreru za Spinozine jeresi. „Il [Spinoza] ne parôit pas mème qu'il ait fait beaucoup de reflexion sur la matièere qu'il traitoit, s'étant contenté souvent de suivre le Système mal digère de la Peyrère Auteur des Préadamites“, u Richard Simon, *De l'Inspiration des Livres Sacrés*, Rotterdam 1687, 48.

razdvajanju ljudske od božanske dimenzije. Iako Simon nije zastupao ni La Pejrerov mesijanizam ni Spinozin naturalizam i mada je, izgleda, verovao da je uistinu bila prisutna božanska poruka, njegovi naponi mnogo su pomogli da se izučavanje religije preobrazi u jednu sekularnu disciplinu. Njegovo proučavanje Biblije dovelo je do širenja naučnog izučavanja Biblije. Kada se njegov školski rad pomešao sa skepticizmom o religijskom saznanju i sa spinozističkim naturalizmom, rezultat je bio neverovanje u tradicionalnu religiju.⁶⁸

Od svojih savremenika, La Pejrer je najviše uticao na Spinozu. Spinoza je posedovao primerak dela *Prae-Adamitae*⁶⁹ i koristio je njegove delove u svom delu *Tractatus theologico-politicus*.⁷⁰ La Pejrer je bio u Amsterdamu tokom šest meseci 1655, malo pre nego što je Spinoza ekskomuniciran iz amsterdamske sinagoge. Još se nije pojavilo svedočanstvo da su se njih dvojica sreli.⁷¹ (Veoma se malo zna o Spinozi u tom periodu.) Spinozin učitelj Menaše ben Izrael veoma je poštovao La Pejrerovo delo *Du rappel des Juifs* i u radu koji je napisao februara 1655. pominje La Pejreera kao jednog od malobrojnih koji znaju

⁶⁸ Za Simonovu teoriju, videti Popkin, „Biblical Criticism and Social Science“, str. 347–350 i napomene; „Scepticism, Theology and the Scientific Revolution in the Seventeenth Century“, u *Problems in the Philosophy of Science*, prir. I. Lakatos, A. Musgrave, Amsterdam 1968, 23–25.

⁶⁹ Videti spisak Spinozinih knjiga, u Jacob Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften*, Leipzig 1899; stavka 54 je „Prae-Adamitae 1655“.

⁷⁰ Za spisak nekih pozajmljenica, videti Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, 264, 327. Treće poglavlje te studije, posvećeno analizi La Pejrerovog doprinosa, zaključuje da je La Pejrerova teorija u osnovi teorija jednog marana, to jest jevrejskog preobraćenika u hrišćanstvo i da je La Pejrer i sam verovatno bio marano. To je isti zaključak kao i moj ali i Hansa Joakima Šepsa (u Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, Tübingen 1952, 3–18).

⁷¹ Jedina informacija o La Pejrerovom boravku u Amsterdamu dolazi iz pisma koje je napisao Ismaelu Bujaru, od 16. februara 1661. Jedini za koga La Pejrer kaže da susreo s njim jeste sekretar kraljice Poljske. Videti Philippe Tamizey de Larroque, *Quelques lettres inédites d'Isaac de la Peyrère à Boulliau*, Paris 1878, 24.

da mesijin dolazak neposredno predstoji.⁷² Dokument koji je napisao Menašeov prijatelj Paul Felgenhauer ukazuje na to da su i on i Menaše čitali La Pejrerovu knjigu *Prae-Adamitae* pre nego što je bila štampana, te da je Felgenhauer tražio Menašeovu pomoć u organizovanju javne debate s La Pejrerom.⁷³ Nema svedočanstva da je do takve debate ikad došlo, ali su i Menaše i Felgenhauer izneli pobijanja La Pejrerove knjige.⁷⁴ Sve to pokazuje da je za La Pejrerove teorije znao i da im se suprotstavljao vođa amsterdamske jevrejske zajednice.⁷⁵

Prva osuda dela *Prae-Adamitae* došla je iz Holandije. Imajući u vidu broj osuda i pobijanja koja su se pojavila tokom 1655–1656, La Pejrer, tada već u tamnici, morao je biti jedan od najozloglašnijih autora u Evropi. Čini se verovatnim da je mladi intelektualni buntovnik kao Spinoza bio zainteresovan da ustanovi šta je razlog tolike uzrujanosti.

Jedno otkriće pokojnog I. S. Reve, vezano uz Spinozinu ekskomunikaciju, sve je ovo učinilo mnogo verovatnijim. Reva je otkrio da su tri osobe bile optužene za jeres iste nedelje u Amsterdamu: Spinoza, Huan de Prado i Danijel Ribera, koji su inače bili prijatelji.⁷⁶ Prado je bio deset godina stariji od Spinoze, a Ribera njegov savremenik. Prado je očigledno postao

⁷² Pismo Menašea ben Izraela od 1. februara 1655, objavljeno u Paul Felgenhauer, *Bonum Nunciam Israeli quod offertur Populo Israel & Judae in hisce temporibus novissimus de MESSIAH*, Amsterdam 1655, 89–90.

⁷³ Videti „beschluss“ za Felgenhauera i njegovu knjigu *Anti-Prae-Adamitae*, Amsterdam 1659, 89–90.

⁷⁴ U knjizi *Anti-Prae-Adamitae*, Felgenhauer tvrdi da je samo Isus bio preadamit, pošto je bio pre svih ljudi i biće posle svih ljudi. Menaše ben Izrael u knjizi *Vindiciae Judaeorum*, London 1656, pominje radove koji su „spremni za štampu“, a na str. 41. i „*Refutatio libri qui titulus Prae-Adamitae*“. To se delo nikad nije pojavilo i nije pronađen nijedan njegov rukopis.

⁷⁵ Videti Popkin, „Menasseh ben Israel and Isaac La Peyrère“, u *Studia Rosenthalia* 8 (1974), str. 59–63.

⁷⁶ I. S. Révah, „Aux Origines de la Rupture Spinozienne: Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portuguoise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza“, *Revue des Études juifs* 3, no. 23 (1964), str. 370–373, 391–408.

bezverni slobodni mislilac pre nego što je iz Španije došao u Holandiju. Napisao je delo – još nije pronađen nijedan njegov primerak – u kojem je tvrdio da prirodni zakon ima prednost nad Mojsijevim zakonom. (Postoje dva pobijanja tog dela koje je napisao Orobio de Kastro i na osnovu kojih možemo znati šta je Prado tvrdio.)⁷⁷ Sačuvane su zabeleške o optužbama i istrazi protiv Prada i Ribere, ali ne i one u vezi sa Spinozom. Prado je koristio teme iz La Pejrerovog teksta, naime njegovu tvrdnju da je svet večan i da je ljudska istorija starija od jevrejske. Pradovo svedočanstvo za poslednju tvrdnju bio je moment na koji je La Pejrer ukazivao, naime da je kineska istorija stara bar deset hiljada godina.⁷⁸ Orobio de Kastro, u jednom od odgovora Pradu, optužio ga je da ga je snašlo ludilo onih koji potvrđuju da se, iako je istina da je Bog stvorio svet, to stvaranje dogodilo hiljadama i hiljadama godina pre, a ne u periodu za koji verujemo na osnovu Biblije.⁷⁹

La Pejrerove teze su, izgleda, bile umešane i u ekskomunikaciju. Spinoza je napisao odgovor na ekskomunikaciju. Odgovor je rastao i konačno je postao *Tractatus*, u kojem je koristio materijal iz La Pejrerovih dela da bi problematizovao Bibliju. Tako je La Pejrer mogao direktno da utiče na Spinozu još od vremena njegove ekskomunikacije. No kao što je već ukazano, La Pejrer je nastavio da veruje u neobičnu vrstu mesijanizma. Spinoza (i Prado), saznajemo od španskog špijuna koji je bio s njima u kružoku za teološke diskusije 1658–1659, smatrao je da „Bog postoji, ali samo filozofski“.⁸⁰ Ostatak Spinozinog opusa bila je razrada implikacija te tvrdnje uz istovremeno razvijanje totalnog skepticizma akademičarske provenijencije protiv tradicionalne religije.

Još jedna ličnost koja je pokrenula važni kritička pitanja o biblijskom tekstu bio je kveker Samjuel Fišer. I Fišer i Spinoza

⁷⁷ I. S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Paris 1959, pos. str. 84–153.

⁷⁸ Révah, „Aux Origines de la Rupture Spinozienne“, str. 378, 393.

⁷⁹ Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, str. 43.

⁸⁰ *Isto*, str. 31–32, 64.

objavili su velika dela o biblijskoj kritici, Fišer 1660. a Spinoza 1670, i obojica su izneli mnoge iste temeljne argumente u vezi s tim da li je tekst Biblije koji je tada postojao isti kao original, kao i o tome da li bi mogli pronaći božju poruku u ljudskim tvorevinama kao što su svici Tore, rukopisi i štampana izdanja Svetog pisma. Spinozina biblijska kritika mnogo je više proučavana i zbog svog sadržaja i zbog uticaja. Fišer teško da je bio primećen izvan kvekerskih krugova, gde je figurirao kao neobična pojava u ranoj kvekerskoj istoriji. Samo mu je Kristofer Hil odao priznanje i nazvao ga najradikalnijim biblijskim kritičarem sedamnaestog veka.⁸¹

Da bi se sagledalo kako su isti siloviti momenti nastali u dva sasvim različita konteksta, biće zanimljivo uporediti Fišerova i Spinozina gledišta. Poređenje bi moglo biti još značajnije ukoliko se ima u vidu da su se Spinoza i Fišer verovatno poznavali i da je svaki mogao neposredno uticati na onog drugog, iako je Fišer svoje pozamašno delo objavio samo na engleskom, a Spinoza svoje štampao deset godina kasnije na latinskom. (Original je verovatno bio na španskom ili portugalskom.)⁸²

Fišer je bio jedini rani kveker koji je diplomirao na Oksfordu. Izučavao je hebrejski i postao je baptistički sveštenik, da bi ga 1654. u kvekerizam preobratali Džon Stabs i Vilijam Katon. Pri kraju leta 1656. kad je pokušao da u parlamentu govori protiv progona kvekera bio je izbačen. Potom je odlučio da pokaže svoju veru tako što će pokušati da preobrati papu i sultana.⁸³

Još se ne uzima dovoljno u obzir značaj činjenice da se na tom donkihotovskom i očigledno neuspešnom putu Fišer zastavio u Holandiji tokom nekoliko meseci i da je bio veoma

⁸¹ Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, London 1972, pogl. 11, „Samuel Fisher and the Bible“, str. 208–216.

⁸² Opšte je mišljenje da je *Tractatus Theologico-politicus* proširena verzija Spinozinog odgovora na ekskomunikaciju.

⁸³ O Fišerovom radu, videti odrednicu koju je o njemu napisao A. C. Beckly u *Dictionary of National Biography*, tom 6, Oxford 1973, 71–72, William G. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism*, drugo izd., prer. H. J. Cadbury, Cambridge 1955, pos. str. 288–294, 426–428.

aktivan član kvekerske misije koja je tamo uspostavljena zarad preobraćenja Jevreja. Katon i Stabs, koji su preobratili Fišera, bili su vodeće figure u kvekerskoj misiji u Holandiji. Izveštaji majke kveкера Margaret Fel^{84b} u Svartmoru ukazuju da je Fišer preuzeo vodeću ulogu u raspravi s Jevrejima zato što je znao hebrejski. Prisustvovao je službama u sinagogi, a potom je još satima razgovarao s Jevrejima u njihovim kućama.⁸⁵

Pre nego što je pošao dalje, Margaret Fel zamolila je Fišera da prevede dva njena pamfleta na hebrejski. Jedan je bilo pismo Menašeu ben Izraelu (koji je tada bio u Londonu), u kome ga je molila da povede svoje ljude putem preobraćenja, a drugi je bila preobraćenička rasprava *Srdačni pozdrav semenu Avramovom* [*The Loving Salutation to the Seed of Abraham*].⁸⁶ S razloga koji nisu objašnjeni u prepisci, Fišer nije uspeo da uradi prevode i posao je poveren bivšem Jevrejину koji je očigledno bio mladi Spinoza.⁸⁷ Spinoza se sreo s kvekerskim vođom Vilijamom Ejmsom ubrzo posle ekskomunikacije i izgleda

^{84 b} Nadimak koji je dobila zbog zasluga za širenje kvekerizma. Njen drugi muž, Džordž Foks, nazvan je ocem kveкера.

⁸⁵ Videti pismo Vilijama Katona Margaret Fel, u William Caton Mss., Friends Library, London, fol. 507; William Caton, *A Journal of the Life of that Faithful Servant and Minister of Jesus Christ Will Caton*, London 1689, 40.

⁸⁶ Videti Isabel Ross, *Margaret Fell, Mother of Quakerism*, London 1949, 91, Spence Mss., Friends Library, London; Margaret Fell to Samuel Fisher, March 1656, fol. 27; Margaret Fell to John Stubbs, 1656, fol. 28; Margaret Fel Vilijamu Katonu, 10. maj 1657, fol. 31.

⁸⁷ Bilo je sugestija da je bilo i drugih Jevreja koji su mogli biti umešani. Mislim, međutim, da je Spinoza jedini koji je znao jezike koji su pominjani i kojeg su, u to vreme, Jevreji odbacili, kako kaže kveker Vilijam Ejms. Drugi kandidati jesu aškenaški Jevreji koji verovatno nisu znali portugalski koji je bio jedan od jezika koji su razmatrali Fišer i njegov jevrejski asistent Spinoza. S profesorom Hebrejskog univerziteta Vorenom Harvijem [Warren Harvey] raspravljao sam o mogućnosti da je Spinoza bio prevodilac. Isprva je profesor Harvi rekao da je samo Spinoza dovoljno poznao hebrejski kojim se govorilo u petnaestom i šesnaestom veku. Poslednji put kada sam ga video, 1998, ocenio je da u tekstu ima odviše gramatičkih grešaka i da ih Spinoza nikad ne bi napravio. Naravno, moguće je da su greške napravljene pošto je Spinoza prestao da radi na njemu.

da se povezao s kvekerima; preuzeo je zadatak prevođenja.⁸⁸ Katonova pisma upućena Margaret Fel opisuju napredak na prevođenju.⁸⁹ Pismo Menašeu ben Izraelu bilo je prevedeno na osnovu Ejmsovog holandskog prevoda, ali nije i štampano. Fišer ga je poneo na put u Rim i Konstantinopolj.⁹⁰ Drugi prevod, takođe s holandskog na hebrejski zato što prevodilac nije znao engleski, objavljen je i distribuiran 1658. i ponovo štampan u Londonu 1660.⁹¹ To je verovatno Spinozino najranije objavljeno delo i jedini tekst koji imamo, a koji ukazuje na stepen njegovog poznavanja hebrejskog. Uz prevod je pridodata i Fišerova opomena na dve strane u kojoj se Jevreji pozivaju na preobraćenje. Tekst ne postoji na engleskom i napisan je u Fišerovom osobenom stilu koji se ne može oponašati, rečenicama s mnoštvom digresija.⁹²

Otud, očigledno je da su Spinoza i Fišer radili na istom projektu, hebrejskom prevodu pamfleta Margaret Fel i da su bili

⁸⁸ Za informaciju o tome i o verovatnoći da je Spinoza bio bivši Jevrej koji je bio uključen u prevođenje, videti R. H. Popkin, „Spinoza, the Quakers and the Millenarians, 1656–1658“, *Manuscripta* 6 (1982), str. 113–133; „Spinoza’s Relations with the Quakers“, *Quaker History* 73 (1984), str. 14–28; *Spinoza’s Earliest Publication?: The Hebrew Translation of Margaret Fell’s A Loving Salutation to the Seed of Abraham among the Jews* (koautor Michael J. Signer), Assen 1987.

⁸⁹ Pismo Vilijama Katona Margaret Fel, 18. novembar 1657, William Caton Mss., fol. 38 bis, i Katon Margaret Fel, 15. mart 1658, fol. 507.

⁹⁰ Naslovljeno je kao *Aen Manasse ben Israel, Den roep der Joden uyt Babylonian, overgeset uyt de Engelische in de Nederlandsche Tales door William Ames*, bez mesta izdanja, 1657. Katon je izvestio Margaret Fel da je Samjuel Fišer poneo taj prevod kad je pošao za Rim. William Caton Mss., fol. 38 bis i fol. 507 Friends Library, London.

⁹¹ Pismo Katona Margaret Fel, 21. maj 1658, William Caton Mss., fol. 40. Za dodatne detalje o hebrejskom prevodu pamfleta Margaret Fel, videti Popkin „Spinoza’s Relations with the Quakers“, str. 22–23.

⁹² Dve kopije originalnog izdanja iz 1658. nalaze se u Friends Library, London: tracts 53, no. 22 i tracts 133, no. 39. Tekst s napomenama može se naći u Popkin, Singer, *Spinoza’s Earliest Publication?* Izdanje iz 1660. ima paralelni tekst na hebrejskom i engleskom i štampano je u Londonu. Nalazi se u Friends Library, London, tracts 133, no. 38.

uključeni u njihovo objavljivanje. Broj kvekera u Amsterdamu bio je vrlo mali.⁹³ Fišer je bio jedini koji je znao hebrejski. On i drugi kvekeri verovatno su bili zainteresovani za Spinozu kao za potencijalnog preobraćenika zbog njegovog raskida sa sinagogom, tako da postoje dobri razlozi da se veruje da su se Spinoza i Fišer poznavali. Oni su mogli komunicirati ili na latinskom ili na hebrejskom. Fišer je verovatno znao holandski, ako je već bio u stanju da raspravlja s Jevrejima satima i satima, ili je mogao znati španski,^c ako je planirao da putuje širom Evrope i po Bliskom istoku.

Kolegijanti, grupa u koju je Spinoza ušao posle ekskomunikacije, imali su pripadnike koji su govorili španski. Adam Borel, njihov vođa, oksfordski diplomac i poznavalac hebrejskog, naučio je portugalski i španski da bi lako komunicirao s vodećim jevrejskim učenjacima.⁹⁴ Borel je bio prilično povezan s kvekerima i možda je obezbedio lingvističke usluge potrebne za komunikaciju između Fišera i Spinoze.

Koliko god da su mnogo ili malo međusobno saobraćali dok je Fišer bio u Holandiji, došli su do nekih vrlo sličnih gledišta o Bibliji i izneli su mnogo istih teza kao i Fišer u svom radu ubrzo posle povratka iz Rima i Konstantinopolja. Godine 1660. pojavilo se njegovo delo *Rusticus ad academicos, in exercitationibus expostulatoriis, apologeticus quatuor. The Rustick's Alarm to the Rababies: or, the Country Correcting the University and Clergy, and (not without good cause) Contesting*

⁹³ Za detalje o kvekerskoj misiji, videti William I. Hull, *The Rise of Quakerism in Amsterdam*, Philadelphia, 1938.

^c Drugim rečima, Popkin kaže da je možda s Jevrejima komunicirao i na španskom, pošto su jevrejsku zajednicu u Amsterdamu činili pretežno sefardski Jevreji, proterani iz Španije i Portugala, među kojima je bila i Spinozina porodica.

⁹⁴ Videti izveštaj Džona Djurija o tome kako je i zašto Borel učio španski i portugalski, u papirima Samjuela Hartliba, Sheffield University, England, 1/6/12–12v. Borel je kazao da je učio te jezike da bi radio s rabinom Judom Leonom (Templom), jednim od Spinozinih učitelja, i s drugim Jevrejima na izdanju *Mišne*.

*for the Truth, against the Nursing Mothers, and their Children.*⁹⁵ Knjiga je imala 939 strana i namerno je pisana na engleskom da bi raskrinkala navodnu učenost vodećih protestantskih teologa. Fišerovi glavni protivnici bili su Tomas Danson, vodeći nekonformistički učenjak s Oksforda, hebrejista, i Džon Oven, prorektor Oksforda i jedan od najvažnijih puritanističkih teologa. Kao glavnu protestantsku tezu kojoj će se suprotstaviti, Fišer je uzeo gledište da vera treba da bude zasnovana na Pismu.

Ako bi se moglo pokazati da postojeći tekstovi Pisma jesu izmenjeni, iskvareni, da se međusobno razlikuju, tada pisana reč ne bi pružala osnove za veru, a ljudi bi bili dovedeni do uvida da je vera zasnovana na svetlosti ili na Duhu, preko kojih je Reč razumevana. Fišerov antiskripturalizam i skepticizam u odnosu na Sveto pismo bili su napad na stanovište koje su formulisali puritanci na skupu u Vestminsteru i u prilog kome je argumentisano u delima kao što je knjiga Džona Ovena *Razlog vere, ili odgovor na istraživanje, pri čemu verujemo da je Pismo reč božja. S uzrocima i prirodom te vere, pri čemu su izneti i opravdani temelji na osnovu kojih verujemo da je Sveto pismo reč božja s verom u božanstvo i natprirodno.*⁹⁶

⁹⁵ [Priprosto upozorenje rabinima: ili selo ispravlja univerzitet i sveštenstvo i (ne bez dobrog razloga) bori se za istinu, a protiv pomajki i njihove dece] Štampano je u Londonu 1660. Ponovo je objavljeno u posthumnoj zbirci Fišerovih radova, *The Testimony of Truth Exalted, by the Collected Labours of that Worthy Man, Good Scribe, and Faithful Minister of Jesus Christ*, bez mesta izdanja, 1679. U toj verziji, tekst ima 747 folio-stranica. Koristio sam taj tekst i iz njega navodio citate; primerak se nalazi u William Andrews Clark Library u Los Anđelesu.

⁹⁶ [*The Reason of Faith, or An Answer unto that Enquiry, Wherefore we believe the Scripture to be the Word of god. With the Causes and Nature of that Faith wherewith we do so. Wherein the Grounds whereon the Holy Scripture is believed to Be the Word of God with Faith Divine and Supernatural are declared and vindicated*] Oven je iznosio argumente šezdesetih godina sedamnaestog veka. Njegova najpažljivija formulacija pojavljuje se u delu *The Reason of Faith*, London 1677. O Ovenu, videti izlaganje u njemu u *The Correspondence of John Owen (1616–1683)*, prir. Peter Toon, Cambridge 1970.

Tema o kojoj je Fišer raspravljao aktivno je razmatrana u raspravama između katolika i protestanata, kao i među različitim protestantskim teolozima. To je bio predmet od životnog značaja još od Kalvina, ali i od kritičnog značaja za kalviniste u Engleskoj, Holandiji i Francuskoj sredinom sedamnaestog veka.⁹⁷ Fišer je video da su protestanti kvekersko stanovište pobrkali s katoličkim i jevrejskim po tome što su svi oni smatrali da je suštastveno i autoritativno još nešto osim Pisma (papa i/ili tradicija). Tako je Fišerova teza predstavljena kao jedna vrsta antiskripturalizma koji izbegava i autoritarizam rimske crkve i izvanbiblijski tradicionalizam Jevreja.⁹⁸

Fišer je započeo izlaganjem osnovne Ovenove tvrdnje, da je apsolutno nužno da sadašnji tekst hebrejskih i grčkih prevoda Pisma bude „potpun, do poslednjeg slova, kao što su bili na početku, bez ikakvih gubitaka, tako strogo da ukoliko ne bi bilo tako, već se makar činilo da je izmenjeno uklanjanjem ili dodavanjem momenata od Tiberijanaca, *cessatum est*“.⁹⁹ Sve je izgubljeno i nema izvesnog teksta božje reči ukoliko je išta izmenjeno ili promenjeno u hebrejskim ili grčkim tekstovima koje imamo.¹⁰⁰ Da bi odgovorio na to, Fišer je izneo mnoštvo problema o povesti božje reči. Posedujemo sveta pisma, spise koji su stalno iznova prepisivani. Da li su reč božja te kopije ili kopije tih kopija koje su napravila pogrešiva ljudska bića ili je to nešto različito od onoga što te kopije pokušavaju da iznesu? Kopije imaju istoriju. One nastaju i nestaju. One su duboko utisnute slike. Da li je božja reč identična s tim kopijama? Da li božja reč zavisi od tih kopija? Da li bi ona nestala kada bi nestale sve kopije?¹⁰¹

⁹⁷ Videti Popkin, „Scepticism and the Counter-Reformation in France“, u Henry Van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630–1690*, The Hague 1963.

⁹⁸ Videti Fisher, „The First Apologetical and Expostulatory Exercitation“, u *Rustick Alarm*, str. 72–194.

⁹⁹ *Isto*, str. 49.

¹⁰⁰ *Isto*, str. 49–50.

¹⁰¹ *Isto*, str. 238, 345, 365.

Više tehnički posmatrano, ako pogledamo u ono što je poznato o kopijama – imamo podatke o Pismu u njemu samom, o jevrejskim i hrišćanskim tvrdnjama izvan Pisma i zbirke biblijskih rukopisa koji su stigli do nas, s njihovom istorijskom fortunom – nalazimo nekolike razloge za verovanje da je bilo promena i izmena. Među njima je i onaj da ne izgleda moguće da je Mojsije autor celog Petoknjižja; potom, izgleda da postoje neke druge knjige na osnovu kojih je nastalo Pismo kakvo poznamo; osim toga, i jezici Pisma, hebrejski i grčki, promenili su se od biblijskih vremena, bar u dodavanju samoglasnika u hebrejskom i dijakritičkih znakova u grčkom, i čini se da nema ničeg u samom Svetom pismu što određuje kanon. Odluku o tome koja su dela kanonska doneli su, očigledno, nezavisno rabini i crkvene vođe. Oni su napravili odabir iz većeg broja dostupnih dokumenata i dela u njihovom izboru stigla su do nas u današnjem korpusu.

Ako svi ti momenti imaju smisla, imamo mnogo razloga za sumnju da je tekst izmenjen tokom stoleća, a ne samo u ranim vekovima. Na kraju krajeva, tekst je bio pod kontrolom iskvarene Rimske katoličke crkve i samovoljnih i neprosvetljenih Jevreja tokom hiljada godina. Zašto bi trebalo da verujemo da su oni tačno kopirali svaki redak iz prethodnih savršenih tekstova?

Fišerova teza je i epistemološka i istorijska. Epistemološki, on je pokušavao da pokaže da božja reč nije identična s Pismom. Pismo je fizički entitet koji je napisalo ljudsko biće u neko vreme i na nekom mestu. Božja reč jeste natprirodna poruka koja postoji nezavisno i odvojeno od svih ljudskih napora da je zabeleži i očuva. Biblija je sveto pismo. No *REČ* božja postoji, zapisali je ljudi ili ne, u božjem svetlu. I u svetlu ogromne razlike između božje reči i njene ljudske kopije, postoji izuzetno težak problem koji treba rešiti, naime da li je kopija tačan izraz originala? Ako nije, oslanjanje na kopiju može biti duhovno opasno i može odvesti moralnost na krivi put.

Epistemološki problemi sadržani u proveru verodostojnosti kopije trebalo bi da vode skepticizmu o tome da li se mo-

že naći reč božja, osim ako ne postoji pristup njoj koji je drugačiji od kopije. Kao što sam pokazao u različitim studijama o raspravama između katolika i protestanata o merilu vere, antiprotestantski argumenti kao što su oni Fransa Verona i Džona Sardženta bili su usmereni na pokretanje nerazrešivih skeptičkih problema o tome kako naći istinsku veru na osnovu Pisma. Katolici su insistirali da jeste potrebno merilo vere ili sudija eda bi se istinita vera razlikovala od prividno istinite, te da se papa i sabori javljaju kao takvi suci. Protestanti su tvrdili da je Pismo merilo vere i da nisu potrebna pogrešiva ljudska bića (papa, crkveni velikodostojnici i tako dalje) da ga tumače.¹⁰² Vestminstersko ispovedanje vere¹⁰³, uspostavljeno na početku puritanske revolucije, prihvatilo je da je Bog načinio svoju volju poznatom i da je to zabeleženo u Svetom pismu. Autoritet Pisma počiva na činjenici da je Bog njegov autor. Tekst, na hebrejskom i grčkom, „neposredno inspirisan Bogom i njegovom neposrednom brigom i providnošću ostao je čist tokom svih vekova i jeste, otud, autentičan“.¹⁰⁴ Članak devet Vestminsterskog ispovedanja vere insistira da „nepogrešivo merilo tumačenja Pisma jeste Pismo samo“.¹⁰⁵

Različiti katolici, kao što je Veron, i radikalni protestanti doveli su u pitanje to da li bi Pismo moglo ponuditi jednu takvu garanciju sebe samog i svoje poruke, posebno ako Pismo za kakvo mi znamo jesu tek znaci napisani mastilom na papiru

¹⁰² Videti Popkin, „Scepticism and the Counter-Reformation in France“ i „The Sceptical Origin of the Modern Problem of Knowledge“, u *Perception and Personal Identity. Proceedings of the 1967 Oberlin Colloquium in Philosophy*, prir. N. S. Carl, R. H. Grimm, Cleveland, Ohio 1969, 3–24.

¹⁰³ Ć Vestminstersko ispovedanje vere – reformisano ispovedanje vere u kalvinističkoj teološkoj tradiciji; Crkva Engleske prihvatila ga je 1646. Sledeće godine ga je prihvatio i Škotski parlament.

¹⁰⁴ *The Confession of Faith, together with the Larger and Lesser Catechisms. Composed by the Reverend Assembly of Divines sitting at Westminster, Presented to both Houses of Parliament*, London, bez godine izdanja (1658), pogl. 1, paragraf 8, str. 6.

¹⁰⁵ *Isto*, pogl. 1, paragraf 9, str. 6.

koje su napravili štampari i prepisivači. Bitka u vezi s Pismom kao merilom vere koja je trajala od rane kontrareformacije do osamnaestog veka dovela je do mnogih ozbiljnih polemika. Jedna koja je pokrenula odgovor Samjuela Fišera na 939 stranica bila je knjiga Džona Ovena *Pro Sacris Scripturis adversus hujus temporis fanaticos exercitationes apologetical quatuor*.¹⁰⁶ Oven je branio Pismo kao istinsku reč božju protiv pagana, ateista, Jevreja, katolika i fanatika zvanih kvekeri.¹⁰⁷ Oven je sledeće godine proširio odbranu Pisma, u delu nazvanom *O božanskom izvoru, autoritetu, samoosvedočavajućem svetlu i moći pisama*.¹⁰⁸ Posle 1660. godine, kada je izgubio položaj prorektora u Oksfordu i ostao bez ikakvog statusa zbog rada u korist puritanaca, Oven je nastavio da radi na epistemološkoj osnovi puritanskog skripturalizma. Njegova knjiga *Razlog vere [Reason of Faith]* fascinantant je pokušaj da se opravda takvo stanovište. U njoj se pažljivo gradi „opravdanje“ za sagledavanje Pisma kao reči božje i za to da za njegovo tumačenje nije potrebno ništa više do Pismo samo. Ovenov napor zaslužuje posebno istraživanje da bi se procenilo u kojoj je meri on zaista prevazišao skeptičke probleme koji su bili prisutni, kao i stupanj u kojem je izložio skepticizam koji ne bi mogao biti prevaziđen.¹⁰⁹

Bez obzira na njene vrednosti, Fišer je odbacio Ovenovu argumentaciju tako što je problematizovao navodni epistemološki most između Pisma i reči božje, i pri tom, ukazujući da postoji obilje dobrih istorijskih razloga da se zapita može li se prihvatiti da su dokumenti poznati kao Pismo nepromenjena reč božja, a ne tek narastanje ljudskih spisa. Fišerova epistemološka argumentacija interesantna je i ima neke sličnosti s jednim delom Spinozine argumentacije. No istorijska pitanja

¹⁰⁶ John Owen, *Pro Sacris Scripturis adversus hujus temporis Fanaticos Exercitationes Apologeticacae Quator*, Oxford 1658.

¹⁰⁷ *Isto*, str. 1–2.

¹⁰⁸ John Owen, *Of the Divine Originall, Authority, Self-evidencing Light and Power of the Scriptures*, Oxford 1659.

¹⁰⁹ Nadam se da ću se u budućnosti posvetiti i tome.

jesu šokantno nova za ono vreme (1660) i sadrže mnoštvo materijala koje je Spinoza koristio izazivajući svet jevrejskih biblijskih tumača.

Nije moguće dati pravu ocenu Fišerovih 939 stranica u kratkom opisu onoga što je rekao. Ja ću se uglavnom ograničiti na pitanje mojsijevskog autorstva, na tvrdnju da su postojale i druge knjige Biblije koje su sada izgubljene ili delimično inkorporirane u sadašnji tekst, tvrdnjom da su hebrejski i grčki jezik izmenili neke aspekte od prvog zapisivanja događaja u Bibliji, i na tvrdnju da se odluka o tome šta je kanonski ne može opravdati samom Biblijom.

Tokom razrade teza protiv Džona Ovena, Fišer je insistirao na tome da ne tvrdi da se božja reč ikad izmenila već samo da se to desilo s ljudskim zapisom te reči.¹¹⁰ Prepisivači, kao ljudi, mogli su praviti greške.¹¹¹ Bez obzira na njihove moguće greške, ljudi koji nisu imali tekst, kao što su Avelj, Enoh i Noje, izgleda da su znali za reč božju.¹¹² Kada je nastalo, Pismo je bilo samo jedan vidljivi predmet – ne duhovno prosvetljenje – koji je mogao, ali i nije morao odgovarati božjoj reči. Oni ljudi koji su prepisivali ne ulivaju poverenje. Osim toga, prepis pokreće neka pitanja. Da li je bilo neke božanske poruke pre nego što je Mojsije započeo zapisivanje?¹¹³ Zar nije bilo božanske poruke koja je primljena između Ezre i Isusa?¹¹⁴

Mojsijevska Biblija pokreće jedan problem od kritične važnosti. Da li sve u Petoknjižju potiče od Mojsija a što je on, navodno, primio od Boga? Hobs, Isak la Pejrer i Spinoza pisali su mnogo o tome i služili su se raspravom srednjovekovnog jevrejskog autoriteta Ibn Ezre.¹¹⁵ Spinoza je problemu posvetio

¹¹⁰ Fisher, *Rustick Alarm*, str. 50.

¹¹¹ *Isto*, str. 52.

¹¹² *Isto*, str. 56–58.

¹¹³ *Isto*, str. 199, 264.

¹¹⁴ *Isto*, str. 264.

¹¹⁵ Za to, videti Popkin, „Spinoza and La Peyrère“, *Southwestern Journal of Philosophy* 8 (1977), str. 177–195.

veliki prostor i često ide dalje od onoga što su Hobs i La Pejrer bili objavili nešto pre toga.¹¹⁶ Fišer je imao samo marginalnu napomenu, bez ukazivanja na ikakav izvor za nju. On je pitao ko je napisao kraj Petoknjižja. Da li je Mojsije „zapisao svoju sopstvenu smrt i sahranu i Izrailjevo žalovanje za njim pošto je umro?“¹¹⁷ Spinoza je insistirao da taj i mnogo mnogo drugih momenata ukazuju da je to bilo zapisano posle Mojsijeve smrti. Fišer samo kaže da to ukazuje da su Pismo napisali neimenovani autori posle zabeleženih događaja.

Ova mala poenta neposredno vodi jednoj velikoj, naime ko je – ako to nije bio Mojsije – odlučio šta je bilo Pismo, a šta puki ljudski dodatak? I Fišer i Spinoza, pored ostalih, nabrajaju naslove knjiga koje su pomenute u Pismu, a koje nisu uključene u tekst.¹¹⁸ Dakle, neka su dela iz tog perioda izgubljena ili izostavljena iz kanona. Ali zašto?

Problem kanoničnosti knjiga od odlučujućeg je značaja za odbranu privilegovanog statusa Pisma i postao je ključna osobina Vestminsterskog ispovedanja vere, gde su nekanonske knjige odbačene kao one „bez božanske inspiracije“.¹¹⁹ Fišer je ukazivao da i u odnosu na Stari i u odnosu na Novi zavet kanonska tema nije obrađivana unutar samih knjiga. Ona počiva na odlukama rabinskog sabora i ranocrkvenog sabora. Navodno, jedan sanhedrin^ć je u Ezrinim danima odlučio o kanonu. No to nije zapisano u Bibliji. Josif i Talmud nude postbiblijska izlaganja onoga što se desilo. Bez obzira na to da li se desilo u Ezrino vreme ili stolicima kasnije, da li je odluka koju je donela jedna grupa ljudskih bića bila nepogrešiva, pa čak i autorita-

¹¹⁶ Spinoza, *Tractatus*, pogl. 8.

¹¹⁷ Fisher, *Rustick Alarm*, str. 265.

¹¹⁸ *Isto*, str. 265, 275, 277; Spinoza, *Tractatus*, pogl. 8, str. 124, izdanje Elwes, i tom 2, str. 196, izdanja Van Vloten and Land.

¹¹⁹ *Westminster Confession*, pogl. 1, paragraf 3, str. 3.

^ć Sanhedrin – vrhovna zakonodavna, politička i verska organizacija jevrejskog naroda u rimskoj Palestini; prema Dejvid Dž. Goldberg, Džon D. Rejner, *Jevreji. Istorija i religija*, preveo Đorđe trajković, Clio, Beograd 2003, 467.

tivna?¹²⁰ Da li je Bog postavio navodna merila za razlikovanje Pisma od apokrifa ili je to bio čovek? Potom, odgovarajući na pitanje, Fišer izjavljuje:

Nisu li to tek ljudi i njihova mašta? Daje li Pismo, daju li Duh i apostoli ikakvu naredbu i da li uopšte tako nešto pominju? Nije li to tek čovek sa svojom maštom preuzeo na se, već u skladu s dobrim ili lošim shvatanjem koje mu je dato, i koji, prema jednom ili drugom, kaže ... *on će Pismu podati autoritet*. Nije li to čovek i njegov gordi duh ono do čega se stiže njegovim *sic volo, sic jubeo*, tako hoću, pa će tako i biti. Treba reći za knjige Pisma ono što Bog kaže za talase na otvorenom okeanu, dovde ćeš doći i nećeš dalje. Tako će mnoštvo spisa proroka i apostola zauvek biti deo autoriteta, prirode, i primene i uprave vrhovnog određivača onoga šta je istina; i svi drugi, pa čak i oni koje su zapisali isti ljudi, u istom duhu, biće tek spisi običnih ljudi, i biće posmatrani kao apokrifi, tj. nepoznati spisi, o kojima neće biti ništa zabeleženo, baš kao ni o ostalima.¹²¹

Fišer je najneobičnijim smatrao to što bi neka dela koja su pripisana Ezri i svetom Pavlu mogla biti klasifikovana kao apokrifna. Čak još neobičnije jeste to što samo knjige na hebrejskom i grčkom mogu biti kanonske i što ljudi koji ne mogu čitati te jezike „uopšte nemaju mogućnost da čitaju *kanonsko Sveto pismo*“.¹²²

Fišer je pokušao da pokaže da kanonski problem izgleda još besmislenije tako što je pitao: kada je Pismo postalo kanonsko? Da li je bilo kanonsko kada se sastojalo samo od Petoknjižja? Da li je postajalo kanonsko onako kako je bilo zapisivano? Kasnije, oni koji su doneli odluku šta će biti kanonsko nisu imali originalne rukopise već samo njihove kopije koje su napravili ljudi. Kako su mogli doneti odluku na osnovu takvih podataka?¹²³

¹²⁰ Fisher, *Rustick Alarm*, str. 265–270, 288, 292.

¹²¹ *Isto*, str. 270.

¹²² *Isto*, str. 273.

¹²³ *Isto*, str. 288–292.

Sledeći ključan problem i za Fišera i za Spinozu u vezi je s pitanjem da li su tekstovi koji su stigli do nas neizmenjeni i tačni. Prvo, da li je sadržaj isti, i drugo, da li proces istorijskog prenošenja dopušta uvođenje grešaka?

U vezi s prvim problemom, ako su se od biblijskih vremena hebrejska (ili grčka) ortografija ili vokabular menjali, onda sadašnji dokumenti nisu identični ni sa čim što je moglo postojati u Mojsijevo ili u Ezrino vreme. Od različitih jevrejskih i hrišćanskih autoriteta, Elijasa Levita, Luja Kapela, Kristijana Ravijusa i Bukstorfa, Fišer je naučio da samoglasnici nisu postojali u originalnom biblijskom hebrejskom i da su ih uveli ili Ezra ili masoreti.¹²⁴ Prema tome, tekst je menjan, bilo u Ezrino vreme bilo kasnije, i danas nemamo tačan utvrđen tekst božje reči. Otud, za Ovena i njegove kalvinističke saveznike, svaku objavljenu istinu treba dovesti u pitanje.

Ako je kasnije dodavanje samoglasnika i interpunkcije pokazalo da je biblijski tekst bio izmenjen u nekim aspektima, veliki izvor problema i pitanja dolazi od varijanata postojećih tekstova. Protestantски biblijski učenjak Luj Kapel sačinio je listu hiljada varijanata u hebrejskim i grčkim tekstovima, listu koja je veoma impresionirala Isaka la Pejretera i Samjuela Fišera. La Pejrer je koristio Kapelove rezultate za tvrdnju da više ne postoji nijedan autentični tekst i da sve što imamo jesu „hrpe konfuzno napravljenih kopija“.¹²⁵ Fišer je isticao da sva Ovenova izvesnost nestaje kada se shvate implikacije postojanja varijanata teksta: „Svako može, dakle, videti kakvu vrstu izvesnosti imate dok stojite ne na čvrstom tlu već na iskvarenom tekstu“, s „neizvesnošću vaših *dronjavih prepisa*“.¹²⁶

¹²⁴ Isto, str. 307–15. [Masoreti – jevrejski učenjaci koji su utvrdili i očuvali precizan tekst jevrejske Biblije, dodajući napomene i vokalizaciju konsonata. Njihov rad proteže se od prvog do desetog veka i rezultat mu je bio masoretski tekst, autoritativna verzija Biblije u judaizmu; prema *Jevreji. Istorija i religija*, str. 155]

¹²⁵ Isaac La Peyrère, *Men before Adam*, London 1656, knj. 4, pogl. 1, 2; citat je na str. 208.

¹²⁶ Fisher, *Rustick Alarm*, str. 311.

Fišer je isticao da Bog nikad u Pismu nije rekao da je obećao da će očuvati kopije originala. Zapravo, teško da nam ono što znamo o procesu prepisivanja uliva poverenje da je Bog sačuvao tekst tokom vekova prepisivačkog rada. Ne znamo kakav je karakter imao svaki prepisivač. Mnogi su bili Jevreji, pa kako možemo da im verujemo?¹²⁷ Kasnije, najveći broj bili su iskvareni katolički monasi. Konačno, prepisivači su postali naši štampari. Pošto prave greške u današnjim knjigama, zašto ne bi to činili i u starim?¹²⁸ Ako štampa može biti neprecizna, zašto to ne bi moglo biti i pero? Fišer se raspisao, ukazujući na to kako greške i omaške mogu naći put do teksta, kako tekstovi mogu da propadaju i da se menjaju, kako zapisivači menjaju ono što vide i čuju i tako dalje. Imamo tekst koji je prešao kroz bar stotinu ruku, „kroz ruke ko zna koliko nesposobnih, nemarnih, zaboravnih pisara ili prepisivača“ od kojih su svi pogrešivi.¹²⁹ Rezultat je „masa *raznorodnih* zapisa koje su ljudi sakupili od onoga što su mogli da nađu u nekoliko vrsta zapisa koji su postojali, svezujući ih sve u jedno merilo i ... zbirajući ih u kanon ili merilo za iskušavanje svih duhova, učenja, istina; i samo njih“.¹³⁰ Ni Fišer ni Spinoza nisu očajavali nad onim što je ostalo posle detaljnog sagledavanja problema prepisivanja, pošto nijedan nije zasnivao argumentaciju na posedovanju tačnih, originalnih dokumenata božje objave čoveku.

Za Fišera, to je Zakon ili Duh, živa reč Boga, a ne „prepisivana, prevođena, tumačena od nekog, što može biti pogrešan prepis, pogrešan prevod, pogrešno tumačenje, čime će sutra biti iskripljena ako postoje problemi s hebrejskim slovima i znacima“.¹³¹ Slovo je tek instrument Svetlosti i Duha; možemo reći da je neko slovo Pismo samo ukoliko imamo Svetlost, Živu reč, Duh.¹³²

¹²⁷ *Isto*, str. 364–365.

¹²⁸ *Isto*, str. 372.

¹²⁹ *Isto*, str. 418.

¹³⁰ *Isto*, str. 420.

¹³¹ Fisher, *Rustick Alarm*, str. 459.

¹³² *Isto*, str. 522.

(Na kraju krajeva, isticao je Fišer, Bog je poslao svog sina, a ne zapis.)¹³³ Reč božja jeste u Pismu, ali nije sama Pismo.¹³⁴ Mora se znati Svetlost da bi se Pismo razlikovalo od nepisma, i lažni proroci od istinskih.¹³⁵ Ta Svetlost može biti u Pismu i u drugim izvorima. „Bog je dovoljno i spasonosno prosvetlio i poboljšao sve ljude i svakog čoveka na svakom mestu takvom količinom milosti koja ih može voditi i omogućiti im da delaju skrušeno, milosti koja je tu zarad života i spasenja.“¹³⁶ „Unutarnja svetlost, ne puko spoljašnje slovo jeste smisao spasenja.“¹³⁷ Fišer je bio dovoljno univerzalistički opredeljen da kaže (pre nego što je njegov učenik Vilijam Pen doneo kvekerizam u Ameriku): „Da li je Svetlost u Americi išta slabija da bi vodila svoje sledbenike do Boga nego što je to svetlost u Evropi, Aziji, Africi?“¹³⁸

U to vreme, kvekeri su napadani kao *entuzijasti*, zanesenjaci koji su privatno prosvetljenje brkali s božanskom inspirisanošću. Henri Mor, koji se vrlo žestoko protivio kvekerima, kazao je u svom delu *Enthusiasmus triumphatus* iz 1656: „Jer entuzijazam nije ništa drugo do pogrešna predstava o inspirisanosti. Biti inspirisan znači biti pokrenut na delovanje na izvanredan način, od sile ili duha Boga, na govorenje ili mišljenje o onome što je sveto, pravedno i istinito. Iz toga se lako da razumeti šta entuzijazam jeste, naime potpuna ali lažna uverenost koja se javlja u čoveku da je inspirisan“.¹³⁹ Džon Oven optuživao je kvekere zato što su privatno unutarnje prosvetljenje uzimali kao božansko prosvetljenje, te su, otud, i iskazivali entuzijazam, što je neizvesna osnova za veru.

¹³³ *Isto*, str. 523.

¹³⁴ *Isto*, str. 533.

¹³⁵ *Isto*, str. 541.

¹³⁶ *Isto*, str. 626.

¹³⁷ *Isto*, str. 660.

¹³⁸ *Isto*, str. 696. Vilijam Pen napisao je svedočanstvo za Fišera koje se pojavljuje u Fišerovom delu *Testimony of Truth Exalted*, str. c2r–v.

¹³⁹ Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus, or a Discourse of the Nature, Causes and Kinds of Enthusiasme*, London 1656, 2.

Fišer je insistirao da kvekeri ne prihvataju privatnu svetlost već „zajedničku svetlost i opšti duh Boga koji je jedan i isti kod svih“.¹⁴⁰ „Unutarnja svetlost i duh Boga u savesti ... jeste najizvesnije, nepromenljivo, praiskonsko isto.“¹⁴¹ Dakle, nikakvo subjektivno individualno osećanje nije postavljeno kao osnova za veru, već navodno prosvetljenje koje će svi dobri i obnovljivi ljudi prepoznati i videti. Za Fišera, posledica pronalaženja božje poruke, u Pismu ili na drugi način, bilo je moralno poboljšanje. Za Fišera, vizija se dostiže duhovnim pročišćenjem i prosvetljenjem, što ne uključuje nužnim načinom nikakav intelektualni proces.

Nije jasno koliki je bio Fišerov uticaj na rasprave o Bibliji sredinom sedamnaestog veka. Njegova je knjiga postojala samo u Engleskoj i nikad nije prevedena niti su o njoj raspravljale glavne ličnosti kao Spinoza ili Rišar Simon. Kako je ranije ukazano, Fišer je verovatno bio u kontaktu sa Spinozom u Amsterdamu oko 1657. Potom je putovao na jug, u Rim, i zadržavao se u jevrejskim zajednicama u Italiji i Nemačkoj. Otišao je u Konstantinopolj, i verovatno, u Jerusalim. Ništa ne znamo o tome s kim je imao kontakte, osim da je obično ostajao kod Jevreja. Nema svedočanstva da su on i Spinoza imali ikakav kontakt posle 1657. Moguće je da je Fišer susreo La Pejretera u Rimu, pošto je bio tamo u vreme kada je La Pejrer pripremao odricanje od svojih ideja. Fišerovo ispitivanje skeptičkih problema sadržanih u utvrđivanju istinskog teksta Pisma mnogo je razvijenije od -La Pejrerovog. Nema svedočanstva da se ijedan od njih oslanjao na rad onog drugog. Zanimljivo je to što su tri glavne ličnosti biblijske kritike živele u isto vreme i na istom mestu u šestoj deceniji sedamnaestog veka. Problemi koje su oni pokrenuli igrali su veliku ulogu na putu koji je vodio do skepticizma u odnosu na religijsko znanje.

¹⁴⁰ Fisher, *Rustick Alarm*, str. 546.

¹⁴¹ *Isto*, str. 547. Fišer tu kaže: „Ne govorimo o entuzijazmu kao o merilu već kao o unutarnjoj svetlosti“.

15

Spinozin skepticizam i antiskepticizam

Stanovište koje je razvijano u Spinozinom izazovu upućenom objavljenoj religiji sadrži temeljni skepticizam o religijskim saznavnim tvrdnjama, jedan skepticizam koji često ide dalje od puke sumnje, sve do potpunog odbacivanja. Spinozin skepticizam o objavljenoj religiji koji se, pre svega, pojavljuje u delu *Tractatus theologico-politicus*, u dodatku prvoj knjizi *Etike* i nekim pismima, narasta iz njegovog kontakta s idejama Isaka la Pejrera i iz primene kartezijanske metode na objavljeno znanje. Kao što je dobro poznato, rezultat je bila razarajuća kritika tvrdnji objavljenog znanja koja će imati zapanjujući uticaj tokom sledeća tri veka na proces sekularizacije modernog čoveka.¹

U isto vreme, dok je toliko skeptičan bio u vezi s religijskim saznavnim tvrdnjama, Spinoza je bio potpuno antiskeptičan s obzirom na „racionalno znanje“, tj. metafiziku i matematiku.

To držanje koje je tačna suprotnost držanju Spinozinog fideističkog savremenika Paskala, nije nužnim načinom šizofreno.

¹ Nedavno objavljena knjiga Džonatana Izraela *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford 2001, iznosi tvrdnju da je Spinozin skepticizam u vezi s religijom morao započeti mnogo pre njegovog upoznavanja sa Le Pejrerom i njegovim materijalima. Ne mislim da je Izrael dovoljno potkrepio tvrdnju da je Spinoza započeo mnogo ranije. Nažalost, ne znamo dovoljno o Spinozinom ranom životu da bismo rekli kada je počeo da dovodi u pitanje svoju religiju i religiju uopšte.

Zapravo, izuzetno mnogo modernih mislilaca odalo bi počast Spinozi kao prvom koji je na religiju primenio racionalne ili naučne metode s odgovarajućim destruktivnim rezultatima i koji je odbio da primeni iste metode na naučni ili racionalni svet koji je, u neku ruku, samoopravdavajući.

Očevidno, Spinoza je premestio znanje iz religije u racionalno znanje matematike i metafizike. Da bi to postigao, morao je započeti veoma kritičku analizu tvrdnji objavljenog religijskog znanja. U predgovoru za *Tractatus*, Spinoza piše da pre nego što iko odluči da je Pismo istinito i božansko, treba da tu tvrdnju pomno ispita svetlošću razuma.² Kada se to učini, otkriće se „da Pismo ni na koji način ne sprečava razum i nema ničeg zajedničkog s filozofijom, već da, kao i ona, stoji samo za sebe“.³ Spinoza će pokazati da to znači da u objavi ne postoji saznanjajni sadržaj. Njegova argumentacija razvijana je delimično upotrebom La Pejrerove biblijske kritike, a delimično primenom kartezijanske metode na religijska pitanja i korišćenjem nekih poenti Samjuela Fišera o statusu Pisma.

Spinozino istraživanje počinje analizom glavne saznanjajne tvrdnje judeohrišćansko-islamske tradicije, one o proroštvu. Definicija tog fenomena glasi da „[p]roroštvo ili otkrovenje je sigurno znanje o nekoj stvari koju je Bog otkrio ljudima“.⁴ No, koja vrsta znanja to može biti? Obično prirodno znanje dostupno je svakom. Do njega dolazimo svojim sposobnostima i ono zavisi od naše spoznaje Boga i njegovih večnih zakona. Da li je proročko znanje neka vrsta tajnog, posebnog znanja koje ne dolazi pomoću naših sposobnosti? Posle pažljive analize mogućnosti, Spinoza zaključuje da su svi proroci osim Isusa

² Benedictus de Spinoza, *Opera Quotquot reperta sunt*, prir. J. Van Vloten, J. P. N. Land, tom 2, The Hague 1914, i *Tractatus Theologico-politicus*, prev. Samuel Shirley, Indianapolis 1998, Predgovor. Reference se odnose na ovo izdanje.

³ *Tractatus*, str. 6; latinski tekst, str. 90. [Citirano se mesto nalazi u Spinozinom predgovoru koji u našem izdanju nije preveden; up. Baruh de Spinoza, *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd 1957 (skr. TPT).]

⁴ *Isto*, str. 9; latinski tekst, str. 93 [TPT, glava 1, str. 3].

koristili svoju imaginaciju i da nisu izneli nikakvu saznavnu informaciju koja ne bi bila dostupna svakom ko koristi svoje od Boga dobijene sposobnosti. Tvrđiti da ono što se događalo prorocima, a što im je dalo navodne informacije, jeste nekako rezultat božje moći ne govori ništa, zato što svi događaji, uključujući i ljudsko saznanje, jesu rezultati te moći.⁵ Dakle, „[i]z prethodne glave proizlazi, kao što smo već pokazali, da proroci nisu imali od prirode savršeniju dušu nego ostali ljudi, ali da su imali jaču moć imaginacije“.⁶ Spinoza, takođe, ukazuje i da je ta vrsta imaginacije „nestalna i nepostojana“.⁷

Šta se, onda, može naučiti iz proročanstva? Spinoza isključuje saznanje o prirodnim i duhovnim pojavama, pošto se to može steći normalnim intelektualnim procesima. Na drugoj strani, imaginativni procesi ne sadrže „u sebi izvesnost u vidu jasnih i razgovetnih ideja, [te] iz ovog proizlazi da, kako bi nam bile izvesne stvari koje zamišljamo, nešto treba da se pridruži imaginaciji, a to je rasuđivanje“.⁸ (Ovde počinje da se pojavljuje primena kartezijanske metode na biblijsko znanje, kao i upotreba, što čini u istom poglavlju, La Pejrerovog razloga za sumnju u tekst Pisma.)

Proročanstvo *per se*, Spinoza potom tvrdi, ne nudi nikakvu izvesnost, pa čak su i sami proroci, prema Bibliji, morali da traže božanski znak da bi bili sigurni da im je bila preneti božanska poruka. „U ovom pogledu proročko znanje je, dakle, slabije od prirodnog znanja, kome ne treba nikakav znak i koje svojom prirodom obuhvata izvesnost“.⁹ Proročko je znanje u

⁵ *Isto*, str. 14; latinski tekst, str. 106.

⁶ *Isto*, str. 22; latinski tekst, str. 107 [TPT, glava 2, str. 18; zarad terminološkog ujednačavanja s ostatkom prevoda, umesto *mašta* stavljeno je *imaginacija*].

⁷ *Isto*, str. 21; latinski tekst, str. 107 [TPT, glava 1, str. 16].

⁸ *Isto*, str. 23; latinski tekst, str. 108 [TPT, glava 2, str. 19, na osnovu uvida u latinski original (koji se može naći na internet-sajtu francuske Nacionalne biblioteke www.gallica.bnf.fr), umesto *sigurno* stavljeno je *izvesno* i umesto *predstava* stavljeno je *ideja*].

⁹ *Isto*, str. 23; latinski tekst, str. 108–109 [isto].

najboljem slučaju moralno izvesno, a ne matematički izvesno, što, objašnjava Spinoza, znači da znanje proroka ne sledi iz percepcije stvari već počiva na znacima koji su dati proroku.¹⁰ To pak varira već prema nazorima i sposobnostima svakog pojedinačnog proroka. Tako, znak koji bi uverio jednog proroka ne bi nužnim načinom uverio i drugog. Potom Spinoza prelazi na suprotstavljene proročke tvrdnje i iskustva, koristeći neke La Pejrerove podatke, dodatno ocrnjujući biblijsko proročanstvo. „[P]roročanstva nisu nikada učinila proroke učenijim nego što su pre bili i uvek su ih ostavljala u njihovim pređašnjim predrasudama; zbog toga nipošto ne treba da smatramo da nas proročanstva obavezuju u pogledu čisto teorijskih stvari.“¹¹ Posle pomnog ispitivanja tvrdnji različitih proroka, svoju argumentaciju Spinoza zaključuje time da proroci nemaju nikakvo posebno znanje već da Bog prilagođava svoje objave razumu i nazorima proroka. Proroci nisu znali za nauku i matematičko znanje i zastupali su suprotstavljena gledišta. „Stoga ne treba od njih ni tražiti poznavanje prirodnih i duhovnih pojava.“¹²

Spinoza je proročanstvo, jednu od centralnih religijskih saznanjih tvrdnji na kojoj počiva teološki značaj Biblije, sveo na neinteresantna shvatanja nekih ljudi koji su živeli u davna vremena. I dok je Spinoza tako olako sveo proročko saznanje na mnjenje, mnogi teolozi u Holandiji, Francuskoj i Engleskoj inicirali su novi i vitalni pokret koji je sadržavao traganje za ključem za interpretaciju biblijskih proročanstava. Ser Isak Njutn pripadao je toj grupi i bio je siguran da će, kada se taj ključ pronađe, biti moguće razumeti proročanstva, posebno ona Danijelova i proročanstva iz Otkrovenja koja se još nisu ispunila.¹³ Za Spinozu, koji je morao biti upoznat s tim velikim

¹⁰ *Isto*, str. 23; latinski tekst, str. 110–111.

¹¹ *Isto*, str. 27; latinski tekst, str. 113 [TPT, glava 2, str. 24].

¹² *Isto*, str. 34; latinski tekst, str. 120 [TPT, glava 2, str. 31].

¹³ Ta škola engleskih i holandskih teologa dobila je svoje teorijsko utemeljenje u delu Džozefa Mida *Clavis Apocalyptica*, Cambridge 1632. Mnogi važni engleski teolozi, uključujući i ser Isaka Njutna u njegovim

interesovanjem za proročka tumačenja među teolozima oko sebe, rezultati takvih istraživanja ne bi mogli da proizvedu nikakvo kognitivno saznanje [*cognitive knowledge*] zato što se takvo znanje može steći samo razumom.

Ako proročanstvo ne proizvodi nikakvo posebno znanje, drugi bastion objavljene religije, čuda, nude samo pogrešne informacije i temelj za sujeverje. Pre nego što pređe na razmatranje primera navodnih čudotvornih dela, Spinoza baca sumnju na mogućnost čuda uopšte, kao i na mogućnost posebnog božanskog zakona koji bi bio poznat preko religijskih informacija. U vezi s ovim drugim, Spinoza tvrdi da je prirodni božanski zakon „sveopšti, to jest zajednički svima ljudima; mi smo ga zaista izveli iz opšte ljudske prirode“.¹⁴ I takav zakon „ne zahteva verodostojnost istorijskih priča, ma kakve uostalom one bile, jer kako se ovaj prirodni božanski zakon izvodi jedino iz razmatranja ljudske prirode...“¹⁵ Prema tome, ne treba neracionalnim sredstvima tragati ni za kakvim specijalnim zakonom nalik mojsijevskom. Božanski zakoni za ljude mogu se pronaći na osnovu izučavanja ljudske prirode.

S obzirom na čuda, što je okupiralo pažnju tolikih teologa kao dokaz natprirodnog područja, Spinoza ide dalje od jednostavnog skeptičkog stanovišta koje će u sledećem veku izneti Dejvid Hjum. Hjum je tvrdio da je ekstremno malo verovatno ili neuverljivo to da je ijedan događaj čudo. Spinoza je naprosto tvrdio nešto što se približilo akademičarskoj skeptičkoj tvrdnji, naime da je javljanje čuda nemoguće. Univerzalni zakoni prirode jesu odluke Boga;¹⁶ „Ništa se ne dešava protivno redu

Zapažanjima o Danijelovim proročanstvima i Apokalipsi svetog Jovana [*Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John*] (London 1733) i Njutnovog naslednika Vilijama Vistona [William Whiston] sledili su interpretativni okvir koji je postavio Mid. [Više o tom pokretu može se naći u Popkinovom ranije pomenutom članku „Religijsko zaleđe filozofije 17. veka“].

¹⁴ *Tractatus*, p. 52; latinski tekst, str. 137 [TPT, glava 4, str. 51].

¹⁵ *Isto*, str. 52; latinski tekst, str. 137–138 [isto].

¹⁶ *Isto*, str. 72; latinski tekst, str. 158.

prirode, nego se ona drži večitog i nepromenljivog reda.¹⁷ Otud, ne može biti izuzetaka od prirodnog božanskog poretka. Može postojati samo neznanje onoga što se događa, neznanje koje potiče od našeg nedostatka znanja o aspektima poretka. Kao što bi trebalo da shvatimo iz racionalnog poimanja Boga i Prirode, ne mogu postojati nikakva stvarna čuda. (Da mogu, živeli bismo u neuređenom, haotičnom svetu.) Očigledno, sledi da ne možemo spoznati božju prirodu i egzistenciju i božju promisao na osnovu čuda, ali da ih možemo znati na osnovu poimanja čvrstog nepromenljivog poretka u prirodi.¹⁸ Odgovorivši na opštem nivou na pitanje o čudima, Spinoza prelazi na objašnjenje konkretnih biblijskih čuda.

Pošto je odbacio i podrio tvrdnje onih koji su govorili da su pronašli posebne vrste istine u Bibliji, u sedmom poglavlju *Teološko-političkog traktata* Spinoza se direktno okreće problemu tumačenja Svetog pisma. Neki ljudi, ukazuje on, „[s]ve što smisli njihova bolesna mašta u ovom besmislenom istraživanju ... pripisuju Svetom duhu i upinju se da to odbrane s najvećom silinom i strašću“.¹⁹ Umesto da se pozabavi tumačenjem Pisma na takav način, Spinoza se poduhvata najradikalnije alternative, primene kartezijanske metode. „A taj metod tumačenja Pisma ... daleko je od toga da bude različit od metoda za tumačenje prirode, nego je sa njim gotovo isto- vetan.“²⁰ Za Spinozu, metoda tumačenja Prirode osnovi je u kartezijanska metoda. Otud, dakle, ono što sledi u Spinozinoj analizi Biblije jeste kombinacija mnoštva skeptičkih momenata, od kojih su mnogi uzeti od La Pejrrera, plus jedna kartezijanska analiza Pisma.

Važno je napomenuti da su Dekart i njegovi sledbenici vrlo pažljivo ograničavali područje u kojem je kartezijanska metoda korisna i isključivali teologiju i religiju iz domena njene prime-

¹⁷ *Isto*, str. 73; latinski tekst, str. 157 [TPT, glava 6, str. 72].

¹⁸ *Isto*, str. 73; latinski tekst, str. 159–160.

¹⁹ *Isto*, str. 89; latinski tekst, str. 172 [TPT, glava 7, str. 89].

²⁰ *Isto*, str. 89; latinski tekst, str. 172 [isto].

ne. Na optužbe da nije veran svojim religioznim gledištima, sam Dekart je uvek odgovarao da se ne bavi religijskim temama i da bez pitanja prihvata gledišta Katoličke crkve.²¹ Paskal je Dekarta čitao na takav način i krivio ga zato što se bavi samo bogom filozofa, a ne i Bogom Avrama, Isaka i Jakova.²²

Dugo su vremena istoričari filozofije smatrali da kartezijska revolucija automatski ili nužno vodi neverništvu i da bi se razlozi koje je Dekart naveo za odbacivanje sholastike mogli, takođe, primeniti i na odbacivanje judeohrišćanske slike sveta. Na drugoj strani, francuski filozofi dvadesetog veka, kao što su Žilson, Guije i Koare doveli su do toga da ljudi uvide mogućnost da su karteziizam i hrišćanstvo saglasni i da je sam Dekart lako mogao biti istinski religiozni mislilac koji je pokušavao da udruži religiju i novu nauku u jedan novi harmoničan odnos.²³

Dekartovi protivnici, naročito među jezuitima i kalvinistima, videli su potencijalno opasne neverničke implikacije *ukoliko* bi ta metoda bila primenjena na religiju i teoriju.²⁴ Ni Dekart ni oni iz sledeće generacije koji su sebe videli kao kartezijske,

²¹ Videti, na primer, Dekartovo pismo doktorima Sorbone koje prethodni *Meditacijama*, a koje je naslovljeno sa „Najmudrijim i najsvjetijim muževima, dekanu i doktorima svetog teološkog fakulteta u Parizu“, *Œuvres*, AT, tom 6, str. 1–6 [*Meditacije*, str. 187–190].

²² Pascal, „Le Mémorial“, u *Œuvres complètes*, predg. Henri Gouhier, prir. Louis Lafuma, Paris 1963, p. 618. „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants“.

²³ Videti Etienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913; Henri Gouhier, „La Crise de la Théologie au temps de Descartes“, *Revue de théologie et de philosophie*, ser. 3, tom 4 (1954), str. 19–54, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924; Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris 1922.

²⁴ Videti, na primer, kritike Dekarta čiji je autor jezuita otac Burden i kalvinisti Martinus Shokus i Gizbert Voetije. Burdenova kritika navedena je u Descartes, „Objectiones Septimae, cum notis auctoris“, *Œuvres*, AT, tom 7, str. 451–561. Škova i Voetijeva kritika nalaze se u delu *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Des Cartes*, Ultraiecti (1643).

nisu tako primenili metodu i insistirali su da su pravoverni u svojim religijama.²⁵

Spinoza je bio prvi koji je napravio drastični korak primene svoje verzije kartezijanizma i na teologiju i na Pismo, otkrivajući time nedostatak krajnjih principa na kojima bi se opravdala religija i religijski tekstovi. Kao što smo pomenuli u prethodnom poglavlju, najranije mišljenje Spinoze koje nam je poznato jeste tvrdnja Huana de Prada i samog Spinoze da Bog postoji, ali samo filozofski.²⁶ Uzimajući to zdravo za gotovo, metoda izučavanja Boga bila bi filozofska. Nema mesta za izučavanje Boga u kategorijama objave ili navodnih natprirodnih podataka. Prema tome, Spinozina metoda za izučavanje svega, a reč je o razvitku kartezijanske metode, primenjuje se i na samog Boga.

Na toj osnovi, ispitujući biblijske iskaze, Spinoza se probijao kroz Bibliju da bi video da li se oni slažu s racionalnom analizom zasnovanom na jasnim i razgovetnim idejama Boga ili Prirode. Pošto, tvrdio je on, najveći deo onog o čemu se govori u Bibliji ne može biti demonstrirano, to mora biti tumačeno u drugim kategorijama, na primer filološki, istorijski, psihološki, tj. u kategorijama naučnog znanja. To može objasniti zašto se takve stvari pojavljuju u knjizi i zašto bi neki ljudi mogli u njih verovati, iako nismo u stanju da kažemo da li su one i istinite. Kao što je očividno, koristeći kartezijanske kriterijume, Spinoza je brzo preobrazio Pismo iz izvora znanja u predmet saznanja. Pismo je potom svedeno na ponešto čudan spis Jevreja od pre više od dve hiljade godina i treba da bude tumačeno u tom kontekstu.²⁷

²⁵ Dekartov odgovor ocu Burdeni pojavljuje se u „*Objectiones Septimae, cum notis auctoris*“, str. 451–561, i Dekartovom pismu ocu Dineu u kojem se žali na Burdena, u *Œuvres*, AT, tom 7, str. 563–603. Odgovor na Shokusa i Voetija je u „*Epistola Renati DesCartes ad Celeberremium virum D. Gisbertum Voetium*“, u *Œuvres*, AT, tom 7, Paris 1965. Kartezijanci kao što su Gelinks [Geulincx] Arno, Malbranš i Bernar Lami [Bernard Lamy] tvrdili su da su pravoverni katolici.

²⁶ I. S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Paris 1959.

²⁷ Videti Spinoza, *Tractatus*, pogl. 7, *De Interpretatione Sg2jrDep*

Uzimajući biblijske iskaze doslovno i sudeći o njima na osnovu jasnih i razgovetnih ideja Boga i zakona Prirode, Spinoza je pitao da li taj proces može da donese ikakvu demonstrabilno izvesnu ili moralno izvesnu informaciju o stvarnosti. Najviše što bi se moglo naći u Pismu po tim kriterijumima bile su osnovne moralne istine koje bi se, takođe, mogle naći i putem filozofskog ispitivanja.²⁸ (Mnoštvo činjenica o tome šta su stari Jevreji činili ili mislili takođe se može naučiti, ali to je relevantno za izučavanje istorije, ne za razumevanje stvarnosti.)²⁹

U izuzetno važnom petnaestom poglavlju *Traktata*, koje „[g]ovori o tome da teologija nije podređena razumu ni razum teologiji i o razlogu zbog kojeg smo uvereni u verodostojnost Svetog pisma“, Spinoza čini potpuno jasnim rezultate svoje analize. On započinje iznošenjem alternativa koje će odbaciti, skepticizma i dogmatizma. U tom kontekstu, Spinoza uzima da skeptičko gledište tvrdi da razum treba dovesti do toga da se uskladi s Pismom. Drugo gledište, dogmatizam, tvrdi da „smisao Pisma treba saobraziti razumu“.³⁰

Dogmatičko gledište, smatra Spinoza, zastupali su Majmonid i njegovi sledbenici koji su

se o njima vara i laže, kao što je Spinoza tvrdio da je Majmonid činio,³¹ postoji i druga, bar jednako opasna mogućnost prilagođavanja razuma Pismu. To bi, što je skeptički pogled, razorilo svaki racionalni kriterijum (pošto bi razum morao biti prilagođen tome da se slaže s jednim neracionalnim tekstom, Pismom). „Jer ko bi hteo osim u očajanju ili ludilu, da se nepromišljeno odrekne razuma, prezre veštine i nauku i porekne vrednost razuma?“³²

Spinoza potom rešava problem o kojem je reč, insistirajući da bi filozofija i teologija trebalo da budu razdvojene, a ne prilagođavane jedna drugoj. O filozofiji treba suditi na osnovu racionalnih kriterijuma, jasnim i razgovetnim idejama. O teologiji treba suditi u kategorijama njenog jedinog smislenog postignuća, podučavanja o pobožnosti i pokoravanju. Ona niti nudi niti može da nudi istinu svojih recepata. Ako se drži svoje uloge, teologija će stajati u saglasnosti s razumom, pošto je ono što ona traži od ljudi da veruju i da čine podržano filozofskim svedočanstvom. O istini teoloških recepata odlučiće filozofija, a sama teologija ne može biti posmatrana kao istinita ili lažna.

To sadrži jednu vrstu totalnog skepticizma o teologiji i religiji. Njihovi stavovi nalaze se izvan onog spoznajnog (osim onih koje može podržati filozofija). Nema svrhe dovoditi u pitanje, pa čak ni sumnjati u teološke ili religijske stavove pošto se oni nalaze izvan područja gde su ti duhovni akti relevantni. Kao što su logički pozitivisti s početka dvadesetog veka objavili da etički i estetički diskurs nisu kognitivni ni otvoreni za pitanja istine ili lažnosti vrednosnih tvrdnji, slično je i Spinoza neutralisao moć teologije i religije njihovim uklanjanjem iz filozofske (u širem smislu u kojem Spinoza koristi taj izraz) ili kognitivno smislene rasprave.

Pošto je tako drastično degradirao teologiju i religiju i izbacio ih iz racionalnog sveta, Spinoza pokušava da nađe smisleno

³¹ *Isto*, str. 103–107, 170–171; latinski tekst, str. 186–189, 250–251.

³² *Isto*, str. 176; latinski tekst, str. 256. [TPT, glava 15, str 185; na osnovu originala, umesto *umetnosti* stavljeno je *veštine*].

mesto i veliku ulogu koju bi imale teologija i religija. Petnaesto poglavlje završava izjavljujući sledeće:

Ali pre nego što produžim, hteo bih da ovde izrično naglasim (mada sam to već učinio) korist od Svetog pisma ili otkrovenja i potrebu za njim, koje smatram veoma velikim. A pošto običnim zdravim razumom ne možemo shvatiti da je obično pokoravanje put spasenja, jer nas samo otkrovenje uči da se to postiže naročitom božjom milošću koju razum ne može da dokuči, iz ovog sledi da je Pismo ljudima donelo veoma veliku utehu. Naravno, svi se ljudi mogu pokoravati volji božijoj, ali je veoma mali broj onih, u upoređenju sa čitavim čovečanstvom, koji stiču vrlinu rukovodeći se razumom, tako da bismo, kad ne bismo imali svedočenje Pisma, gotovo posumnjali u spasenje čitavog ljudskog roda.³³

Spinozina analiza Biblije koja je koristila skeptičke argumente La Pejra o mojsijevskom autorstvu i tako dalje i primenjivala kritičku metodu kartezijanske nauke na sadržaj dokumenta, igrala je životvornu ulogu u pokretanju moderne biblijske kritike. Spinoza je negirao da u Bibliji postoji ikakva posebna poruka koja se ne bi dala naučiti filozofskim sredstvima. Takođe, insistirao je i da se mnogo šta u Bibliji može bolje razumeti u kategorijama jevrejske istorije, primitivne psihologije i sličnih disciplina. Proširenje kartezijanske metodologije na vrednovanje biblijskog okvira za tumačenje čoveka i njegovog mesta u kosmosu, Spinozu je vodilo zaključku da u intelektualnom svetu nema mesta za Pismo. Umesto toga, Biblija je bila tek izvor moralnog delanja za one koji intelektualno nisu sposobni da pronađu racionalnu osnovu za ljudsko ponašanje.

Ma koliko ekstremno izgledalo Spinozino stanovište u vezi sa izbacivanjem religijskih pitanja iz epistemološkog područja i smeštanjem njihovog tumačenja i vrednovanja primarno u domen naučnika koji se bavi društvom, ipak je najveći biblijski učenjak kasnog sedamnaestog veka, otac Rišar Simon, usvojio

³³ *Isto*, str. 177–178; latinski tekst, str. 257–258 [TPT, glava 15, str. 86–87].

mного od Spinozinih tehnika u biblijskoj kritici. Simonov prvi važan rad *Kritička istorija Starog zaveta* (1678) kreće se kroz istoriju dokumenata onako kako su oni nastajali od antičkih vremena do danas, istražujući filološku istoriju hebrejskih i grčkih tekstova i antropologiju ranih Jevreja. Simon je bio mnogo bolji učenjak nego njegov prijatelj La Pejrer ili Spinoza. Insistirao je na tome da ne pokušava da stvori pironizam o biblijskom tekstu, pošto je siguran da postoji poruka u Bibliji ako se tekst ispravi i razume na pravi način. Rad na ispravljanju i odgovarajućem razumevanju može trajati unedogled, ali to ne negira stvarno postojanje božanske poruke. Kada je bio optužen da je spinozista, Simon je odgovorio da se slaže sa Spinozinom metodom izučavanja Biblije, ali ne i sa njegovim zaključkom.³⁴

Drugi su smatrali da ne mogu tako smireno govoriti o tog temi. Odmah su postale očigledne revolucionarne implikacije Spinozine biblijske kritike. Baš kao i La Pejrerova knjiga *Prae-Adamitae* petnaest godina ranije, i *Tractatus* je bio zabranjen u Holandiji. (Vrlo se malo knjiga zabranjivalo u Holandiji u sedamnaestom veku.) Kružio je pod lažnim naslovima, kao što je *Traité des ceremonies superstitieuses des Juifs*.³⁵ Na osnovu te

³⁴ Za Simona, videti A. Bernus, *Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament*, Lausanne 1869; Louis I. Bredvold, *The Intellectual Milieu of John Dryden*, Ann Arbor, Mich. 1959, pos. str. 98–107; Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935, deo 2, pogl. 3, str. 184–202; Henry Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique en France au XVIIe siècle*, Paris 1900; Jean Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris 1960.

Simonovo uobičajeno gledište o Spinozi bilo je sledeće: „Spinoza a pû avancer dans son livre plusieurs choses veritables, qu'il aura même prises de nos Auteurs mais il en aura tiré des consequences fausses et impies“, Richard Simon, *De l'Inspiration des Livres Sacrés*, str. 43. Jedan od uzroka Spinozinih slabih rezultata, prema Simonovom mišljenju, bilo je to što Spinoza „ne parôit même qu'il ait fait beaucoup de reflexion sur la matière qu'il traitoit, s'étant contenté souvent de suivre le Système mal digeré de la Peyrere Auteur des Préadamites“ (str. 48).

³⁵ Drugi lažni naslovi uključivali su i *La Clef du Sanctuaire and Reflexions curieuses d'un esprit des-interessé sur les matières plus importantes ou salut*. Svi su ti radovi štampani 1678. bez navođenja mesta izdanja.

knjige, Spinoza je napadan kao arhiateista. Očito je bio umoran od napada i odlučio je da ne objavljuje *Etiku* 1675. kada ju je završio, zato što nije želeo da se uplete u sukob s lokalnim pastorima.³⁶

Neki Dekartovi protivnici koji su bili sigurni da će kartezijanizam voditi neverništvu i ateizmu, našli su u Spinozi dokaz za opravdanost svojih strahovanja. Na primer, pošto je prekinuo kontakte s Dekartom, Henri Mor bio je uveren da su teorije ovoga samo jedna forma neverništva. Kazao je da je čuo da u Holandiji ima kartezijanaca koji su se „izrugivali religiji i bili ateisti“.³⁷ Potom, zajedno s njima dolazi i „Spinoza, prvo *Jevrej*, potom *kartezijanac*, a sada i ateista“.³⁸ *Tractatus*, tvrdio je Mor, napada osnove biblijske religije.

Čak i pre objavljivanja *Etike* i njene potpuno naturalističke metafizike mnogi su uvideli da je skepticizam o objavljenoj religiji bio eksplicitan u Spinozinom spisu i shvatili da bi njegov način bavljenja Biblijom negirao vrednost ili značaj judeohrišćanske tradicije. *Tractatus*, a uz njega i *Etika* dopustili bi totalno novu perspektivu gledanja na ljudsko iskustvo. Ono što je Paskal ocrnjivao kao mizeriju čoveka bez biblijskog Boga, za Spinozu je bilo oslobođenje ljudskog duha od okova straha i praznoverja.

Spinozin skepticizam u vezi s vrednostima biblijskog sveta i njegovo gledište o tome kako bi se taj svet mogao zameniti racionalnim čovekom bilo je daleko od onoga što je najveći broj mislilaca sredine sedamnaestog veka mogao prihvatiti. Godinama posle Spinoze, reći nekome da je spinozista bilo je pogrdno i uvredljivo. Bilo je potrebno da prođe otprilike jedan vek pre nego što se bez brige moglo kazati da se sledi Spinoza, a neke ličnosti nemačkog prosvetiteljstva imale su probleme

³⁶ Videti Spinozino pismo Oldenburgu, leto 1675, u *Selected Letters*, prev. Shirley, str. 321–322, pismo 19 (68); latinski tekst, tom 3, str. 218–219.

³⁷ Henri Mor Robertu Bojlu, pismo od 4. decembra (1670?), u *The Works of Robert Boyle*, prir. Thomas Birch, London 1772, tom 6, str. 514.

³⁸ Isto

zbog takvih izjava.³⁹ Ekstremno tolerantan Pjer Bejl tvrdio je da je Spinoza bio „sistematični ateista koji je koristio potpuno novu metodu“.⁴⁰ Za Bejla, *Tractatus* je bio „pogubna i ogavna knjiga“⁴¹ koja sadrži seme ateizma *Etike*.

Ono što je Spinoza postigao u odnosu na objavljenu religiju ne bi se moglo nazvati pironističkim skepticizmom niti njegovom teološkom verzijom agnosticizmom. Deo Spinozine argumentacije sadržavao je La Pejrerove sumnje o biblijskom tekstu. No mnogo više te argumentacije ima u odbacivanju saznanog sadržaja Pisma u kategorijama proročanstava, čuda i svega ostalog. To bi se moglo odrediti kao negativni skepticizam ili Akademijin skepticizam. Spinoza nije tek sumnjao u istinu tvrdnji u Pismu; on je odbacivao sve osim njihove moralne poruke. U tom odbacivanju nije više imalo smisla razmatrati tvrdnje objavljene religije kao da su istinite ili lažne. One su izvan opsega primene dokaza i sumnje. Mogu biti izučavane kao deo istorije ljudske gluposti zbog onoga što predstavljaju istorijski, sociološki ili psihološki, ali ne mogu biti izučavane u kategorijama istine ili lažnosti.

Odbacivanje vrednosti objavljene religije uskoro je dobilo ime „skeptizam“, a teolozi su se borili sa skepticima i nevernicima. Verovatno najraširenija današnja jezička upotreba reči „skeptik“ jeste ona koja se odnosi na religijskiog nevernika.⁴²

³⁹ Baš kao što se dogodilo Lesingu u Jerusalimu. Videti članak o Lesingu koji je napisao Henri Čedvik [Henry Chadwick] u *Encyclopedia of Philosophy*, tom 4, str. 443–446.

⁴⁰ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, početak članka „Spinoza“.

⁴¹ *Isto*, glavni tekst neposredno pre primedbe E.

⁴² Websterov *Third International Dictionary* kao jedno od tri smisla izraza „skeptik“ navodi sledeće: „Osoba obeležena skepticizmom prema religiji ili religijskim principima“, a kao jedno od tri značenja „skepticiizma“ beleži: „Sumnja ali ne nužno i negiranje osnovnih religijskih principa (kao što su besmrtnost, promisao, objava)“. [Rečeno važi za engleski, ali ne i za naš jezik. U *Rečniku Matice srpske* (tom 5, str. 799), skeptik je određen kao „onaj koji je skeptičan, nepoverljiv prema čemu“, a skepsa kao „kritički i nepoverljiv odnos prema čemu, sumnja, nepoverenje, neverica“.]

U tom smislu, držeći na umu kvalifikaciju iz poslednjeg pasusa, mislim da je pošteno Spinozu ubrojiti u skeptike u vezi s religijom, iako su njegova gledišta išla dobroano s onu stranu puke sumnje, sve do potpunog odbacivanja. Ukoliko je bio nevernički skeptik, Spinoza je bio najneskeptičniji ili u najvećoj meri antiskeptički opredeljen u područjima naučnog i filozofskog saznanja. Kao što ću pokušati da pokažem, to nije znak nekonzistentnosti već pre obuhvata jednu od Spinozinih osnovnih spoznajnih tvrdnji koja se primenjuje na sve uključujući i religiju.

Spinoza je očigledno potrošio mnogo vremena da se probije kroz Dekartove *Meditacije* i *Principe* i pri tom nije mogao izbeći da dođe u kontakt sa skeptičkim idejama i s problemom koji su skeptici postavili. Osim onoga što je o skepticizmu naučio od Dekarta, Spinoza je znao za bar još jedan klasični skeptički izvor, za Seksta Empirika, koji je citiran u jednom od Spinozinih pisama.⁴³ U tekstu „Spinoza e la scetticismo classico“ Pjero di Vona istraživao je mogućnost da je Spinoza poznao i druge izvore. Di Vona smatra da je verovatnije da je Spinoza mogao biti upoznat s Ciceronom ili Diogenom Laertijem nego da je poznao dela Sančeza, Montenja ili Šarona.⁴⁴

Za naše ciljeve nije važno koliko je Spinoza poznao skeptičku literaturu pošto je njegovo vrlo negativno gledište u osnovi izraženo u kategorijama kartezijanskih koncepata u delu *Principi Dekartove filozofije*, a isti ili slični momenti izneti su i drugde. Razmatrajući koliko je ozbiljna bila *la crise pyrrhonienne* sredinom sedamnaestog veka i posebno koliko je ozbiljna bila za Dekarta, pomalo iznenađuje kada se vidi s kakvom se smirenošću Spinoza suočio s njom, te da je smatrao da je jednostavno rešiti je se. Problem skepticizma javlja se bar jednom u Spinozinim glavnim delima. Smatram da bi se njegova kon-

⁴³ Pismo 60 (56) Hugu Bokselu [Hugo Boxel] The Hague 1674, u *Letters*, prev. Shirley, str. 278; latinski tekst, tom 3, str. 191.

⁴⁴ Piero di Vona, „Spinoza e lo scetticismo classico“, *Rivista critica di Storia della Filosofia* 3 (1958), str. 291–304.

cepcija problema mogla sagledati ako se započne *Principima Dekartove filozofije* (1663), u kojima se ispituje i ono što je kazao Spinoza i ono što je Dekart rekao o istom problemu.

Na samom početku *Principa*, Spinoza izostavlja kartezijansku sumnju kao jedno od Dekartovih sredstava u traganju za istinom.⁴⁵ Spinoza kaže da je posledica Dekartove metode bilo to što se „poduhvatio svođenja svega na sumnju, ne kao jedan skeptik koji nema drugog cilja sem same sumnje, već da bi oslobodio svoj duh od svake predrasude“.⁴⁶ Dekart se, kaže nam on, nadao da će otkriti čvrste i neuzdrmive temelje nauke koji mu ne bi mogli izmaći ako sledi metodi. „Jer trebalo bi da istiniti principi znanja budu jasni i izvesni tako da ne zahtevaju dokaz, ukoliko bi trebalo da se nalaze izvan svake opasnosti od sumnje, i trebalo bi da su takvi da se bez njih ništa ne da dokazati“.⁴⁷ Na postojanje takvih principa (i na intelektualnu katastrofu ako ne bi postojali) Spinoza će se pozivati u okršajima sa skepticima, „okršajima“ zato što, zapravo, s njima nije ni vodio velike bitke. Ono što uklanja sve kartezijanske sumnje jeste da se zna „da mu [čoveku] vrhunski dobar i istinoljubiv Bog nije dao sposobnost razlikovanja istinitog od lažnog samo zato da bi se mogao varati“.⁴⁸ Govoreći o tome, Spinoza čini jasnom svoju temeljnu osnovu za izvesnost:

Jer, kao što je očividno iz rečenog, ključna tačka cele stvari jeste to da možemo obrazovati jedan koncept Boga koji nas određuje na takav način da ne možemo sa istom lakoćom pretpostaviti da je on obmanjivač kao što možemo pretpostaviti da nije, što nas već sili da potvrdimo da je potpuno istinoljubiv. No, kada smo obrazovali jednu takvu ideju uklonjen je razlog za sumnjanje u matematičke istine. Jer tad, kad god upravimo naše duhove da

⁴⁵ Spinoza, *The Principles of the Philosophy of René Descartes*, u *Earlier Philosophical Writings*, prev. Frank A. Hayes, Indianapolis 1963, 13; latinski tekst, tom 4, str. 110.

⁴⁶ Spinoza, *Principles*, str. 13; latinski tekst, tom 4, str. 110.

⁴⁷ Spinoza, *Principles*, str. 13; latinski tekst, tom 4, str. 111.

⁴⁸ *Isto*, str. 17; latinski tekst, tom 4, str. 114.

bismo sumnjali u neku od tih stvari, baš kao i kad je reč o našem postojanju, ne nalazimo ništa što bi nas sprečilo da zaključimo da je to potpuno izvesno.⁴⁹

Spinoza nastavlja izlažući Dekartovu teoriju i tokom tog izlaganja pokazuje da je ideja Boga od centralne važnosti. On tvrdi da nema svrhe raspravljati se s ljudima koji negiraju da imaju tu ideju. To je kao da slepog čoveka podučavamo o boja-ma. „No, osim ako nismo spremni da te ljude posmatramo kao novu vrstu životinje, kao sredinu između čoveka i zveri, malo treba da posvećujemo pažnje njihovim rečima.“⁵⁰ Centralna važnost ponovo je pokazana prilikom izlaganja stavova koji čine Dekartovu filozofiju. Kriterijum istine, „sve što se jasno i razgovetno percipira jeste istina“, sledi posle „Bog je potpuno istinoljubiv i nimalo nije prevaran“.⁵¹ Dekart je kriterijum kori-stio da bi dokazao da Bog nije prevaran. U Spinozinom svetu, ideja Boga predupređuje obmanu i garantuje da su jasne i razgovetne ideje istinite.

U pokušaju da razvije svoju filozofiju na metodološki način (u *Raspravi o poboljšanju razuma*),⁵² pošto je izložio metodu za otkrivanje izvesne istine, Spinoza zastaje da bi razmotrio mogućnost da je ipak preostao neki skeptik koji sumnja u naše prvotne istine i u sve dedukcije koje smo izveli; uzima-jući takvu istinu kao naše merilo, on mora ili biti zlonameran u argumentisanju ili mi moramo priznati da ima ljudi koji su duhovno potpuno slepi, bilo da su od rođenja takvi bilo da su takvi zbog pogrešnih koncepata, tj. usled nekog spoljnog uticaja.⁵³ Klasifikovanje skeptika kao duhovno slepog već se

⁴⁹ *Isto*, str. 20; latinski tekst, tom 4, str. 116.

⁵⁰ *Isto*, str. 33, latinski tekst, primedba uz postavku 4, str. 126.

⁵¹ Spinoza, *Principles*, deo 1, postavke 13 i 14.

⁵² Rasprava je izgleda započeta pre nego Spinozin rad o Dekartovoj filozofiji ali očigledno nikad nije završena.

⁵³ Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, New York 1955, tom 2, str. 17; Latinski tekst, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, tom 1, str. 14.

bilo pojavilo u *Principima Dekartove filozofije*. Možemo se pitati kakvo bi svedočanstvo Spinoza mogao ponuditi osim pozivanja na to koliko su mu jasne i razgovetne različite istine.

Spinoza je, očito, bio zbunjen svojim navodnim skeptikom. Kazao je da takva osoba ne bi mogla ništa ni potvrditi ni negirati. Čak je kazao da ona ne zna ništa; zapravo, skeptici „tako moraju najzad ućutati, kako ne bi možda pretpostavili nešto što miriše na istinu“.⁵⁴ Ukoliko ti skeptici „odriču, dopuštaju ili se suprotstavljaju, oni ne znaju da odriču, dopuštaju ili se suprotstavljaju; stoga se moraju smatrati automatima, kojima duh potpuno nedostaje“.⁵⁵

U osnovi svih dosadašnjih Spinozinih komentara nalazi se *argumentum ad hominem* u vezi s duhovnošću i karakterom skeptika ili onoga koji sumnja; Spinoza tek treba da se uhvati u koštac sa skeptikovim argumentima, bez obzira na to da li je skeptik u stanju da ih potvrđuje ili negira. Kasnije u *Raspravi o poboljšanju razuma*, Spinoza razjašnjava o čemu je reč. „Iz ovoga sledi da mi istinite ideje ne možemo staviti u sumnju zbog toga što možda postoji nekakav Bog varalica, koji nas čak i u najizvesnijem obmanjuje, samo dok još nemamo jasnu i razgovetnu ideju o Bogu.“⁵⁶ Kada reflektujemo o ideji Boga, sa istom izvesnošću s kojom znamo da on ne može biti obmanjivač znamo i to da je zbir uglova u trouglu jednak zbiru dva prava ugla. Spinoza, takođe u *Raspravi o poboljšanju razuma*, odbacuje mogućnost da bi potraga za istinom mogla voditi beskonačnom regresu traganja za metodom i traganja za metodom za pronalazak metode i tako dalje. Spinoza insistira

da se pronađe najbolja Metoda za istraživanje istine, nije potrebna nikakva druga Metoda, da bi se istraživala Metoda istraživanja istine; i za istraživanje druge Metode nije potrebna neka treća,

⁵⁴ Isto [Baruh de Spinoza, *Rasprava o poboljšanju razuma*, Kultura, Beograd 1956, 33].

⁵⁵ Isto [isto].

⁵⁶ *Isto*, str. 30; latinski tekst, tom 1, str. 25 [*Rasprava*, str. 45].

i tako dalje u beskonačnost; jer na takav način nikada se ne bi stiglo do saznanja istine, čak ni do kakvog saznanja. ... I razum svojom urođenom snagom stvara sebi razumska oruđa pomoću kojih stiže snage za druga razumska dela, a iz njih ponovo druga oruđa, ili moć za dalja istraživanja, te tako postepeno, sve dalje napredujući, dok ne stigne do vrhunca mudrosti.⁵⁷

U kasnijim radovima, u *Teološko-političkom traktatu i Etici*, Spinoza je još jasnije eksplicirao razloge za odbacivanje skepticizma kao ozbiljne mogućnosti u racionalnom svetu filozofije. (Valja primetiti da retko raspravlja o skepticizmu, a kada to i čini, to je obično usput.) U *Traktatu*, baveći se dokazima za egzistenciju Boga, Spinoza započinje: „Budući da postojanje Boga nije očigledno samo po sebi...“⁵⁸, a potom dodaje važnu napomenu koja se pojavljuje na kraju knjige i u kojoj kaže: „Mi sumnjamo u postojanje Boga, pa prema tome i svega ostalog, dokle god nemamo o Bogu jasnu i razgovetnu ideju, već samo nejasnu. Jer kao što onaj koji ne poznaje dobro prirodu trougla ne zna da je zbir njegovih tri ugla ravan dvama pravim uglovima, tako ni onaj koji nejasno poima božansku prirodu ne vidi da je postojanje bitno obeležje prirode Boga.“ Na kraju napomene, Spinoza izjavljuje da kada nam postane jasno da Bog nužnim načinom egzistira, i „svi naši koncepti sadrže u sebi prirodu boga i postaju kroz nju i, *najzad*, vidimo da je *sve što poimamo adekvatno tome istinito*“.⁵⁹

I tako, može se biti potpuni skeptik sve dok se ne poseduje jasna i razgovetna ideja Boga. Bez ideje Boga sve je dvojbeno

⁵⁷ *Isto*, str. 11–12 [*Rasprava*, str. 28–29]; latinski tekst, tom 1, str. 10–1. Želim za zahvalim Dž. N. Votkinsu [J. N. Watkins] s Londonske škole za ekonomiju koji mi je skrenuo pažnju na značaj ovih mesta.

⁵⁸ Spinoza, *Tractatus*, prev. Shirley, str. 75; latinski tekst, tom 2, str. 159 [TPT, glava 6, str. 75–76].

⁵⁹ Spinoza, *Tractatus*, str. 240; latinski tekst, tom 2, tr. 315. Moj kurziv [TPT, nap. VI, str. 256; na osnovu uvida u original, umesto *predstavu* stavljeno je *ideju*, umesto *zamišlja* stavljeno je *poima*, umesto *shvatanja* stavljeno je *koncepti*].

(ili zbrkano). Spinoza stalno poredi situaciju s onom u matematici gde se, ako se ne poseduje jasna i razgovetna ideja trougla, ne može znati koja druga svojstva ima trougao. No situacija s idejom Boga daleko je znakovitija pošto sve naše jasne ideje „sadrže u sebi prirodu Boga“ i poimane su preko njega. I spoznajući Boga znamo da su sve naše adekvatne ideje istinite.

Dakle, pre saznanja ideje Boga, mi jesmo, ili možemo biti, skeptični u vezi sa svime. No, da bi se prevazišla ta neprijatna situacija, ne zahtevaju se Dekartovi herojski napori već samo racionalan napor i racionalni smisao onoga što je jasno i izvesno ili jasno i razgovetno. Spinoza nastavlja u *Traktatu*: dakle, budući da postojanje Boga nije očigledno samo po sebi,

nužno je potrebno da se u odnosu na njega izvede zaključak iz izvesnih pojmova čija je istinitost tako čvrsta i tako nepokolebljiva da nema nikakve sile koja bi bila u stanju da ih izmeni [nalik Dekartovom demonu ili njegovom prevarnom Bogu]. No ipak je potrebno da ti pojmovi imaju obeležje potpune izvesnosti kad iz njih izvodimo zaključak o postojanju Boga; bez toga ne možemo dostići do potpuno sigurnog zaključka. Jasno je, ako pretpostavimo da bi neka sila mogla izmeniti te pojmove, da bismo odmah posumnjali u njihovu istinitost, pa prema tome u postojanje boga, jednom reći nikad ne bismo ništa izvesno znali.⁶⁰

Osim što je ponudio argument na osnovu katastrofe, naime da ako bismo mogli da sumnjamo u temeljnu istinu da Bog postoji, ne bismo mogli biti sigurni ni u šta i bili bismo svedeni na skeptike, Spinoza takođe izlaže i glavnu tezu svoje teorije saznanja. Sve saznanje dolazi od saznanja božje egzistencije ili je potvrđeno tim saznanjem. To temeljno znanje jeste samopotvrđujuće, pošto razum ne može potvrditi mogućnost skeptičkog gambita da je Bog prevaran ukoliko poseduje znanje o ideji Boga i ne može biti nateran na beskonačni regres o tome kako se to zna. Ta ideja neposredno sprečava kartezijan-

⁶⁰ Spinoza, *Tractatus*, str. 75; latinski tekst, tom 2, str. 159–160. Moj kurziv [TPT, glava 6, str. 75].

ske skeptičke mogućnosti zbog onoga čemu je ta ideja nalik ili zbog onoga šta ta ideja iznosi. Ako nemamo jasnu ideju Boga, ne samo da je skepticizam moguć već je to i neprilika za čoveka, pošto u toj situaciji „nikad nećemo biti u stanju da nam išta može biti izvesno“.

Tako je skepticizam i moguć i nužan ako se ideja Boga ne zna jasno. Skepticizam nije rezultat tropa ili argumenata već neznanja. On nije opovrgnut već je pre zamenjen dalekosežnim posledicama posedovanja jasne ideje Boga. Takva jedna ideja predupređuje dalja Dekartova skeptička razmatranja da bi Bog mogao biti obmanjivač. Istinita i adekvatna ideja Boga istom uklanja to kao mogućnost.

Skeptik bi i dalje mogao pitati: kako znate kada imate jasnu i razgovetnu i izvesnu ili istinitu i adekvatnu ideju Boga? Za Spinozu, ta će ideja samoočigledno biti samopotvrđujuća. Ona će biti „tako čvrsto i nepromenljivo istinita, da se ne može zahtevati ili pojmiti nikakva moć koja bi bila dovoljna za njihovo pobijanje“. Osoba koja pobija ideju Boga jeste samo neznalica i ne zna, zapravo, kakva je ta ideja. Osoba koja ima ideju shvatiće da je istinita i da ne može nikako biti lažna ma koja skeptička razmatranja da se uvedu. Jedan od razloga zbog kojih ne može biti lažna jeste argument na osnovu katastrofe, naime da bi to i sve ostalo postalo neizvesno.

Pri kraju druge knjige, *Etika* se prihvata detaljnijeg razmatranja skepticizma. Stav 43 kaže: „Ko ima istinitu ideju, on, u isto vreme, zna da ima istinitu ideju, i ne može sumnjati u istinitost stvari“. U primedbi uz taj stav, Spinoza piše:

Jer svako ko ima istinitu ideju, zna da istinita ideja sadrži u sebi najvišu izvesnost. A imati jednu istinitu ideju, ne znači ništa drugo nego poznavati jednu stvar savršeno ili najbolje. U to, doista, niko ne može sumnjati, sem ako ne misli da je ideja nešto nemo, kao slika na tabli, a da nije modus mišljenja, – naime samo razumevanje. I, molim: ko može znati da razume jednu stvar, ako, pre toga, ne razume stvar? To će reći, ko može znati da je siguran o nekoj stvari, ako, pre toga, o toj stvari nije siguran? Dakle, šta može postojati jasnije i izvesnije što je norma istine nego jedna

istinita ideja? Doista, kao što svetlost otkriva i samu sebe, i pomrčinu, tako je istina norma i same sebe i lažnoga.⁶¹

Spinoza je razrešio jedno od temeljnih pitanja koja je generisao skepticizam kod Montenja, a koja je Dekart pokušao da prevaziđe. Ideja nije beživotan objekat koji neko pokušava da proceni na osnovu kriterijuma koji i sami zahtevaju opravdanje. Spinoza je insistirao da je ideja modus mišljenja koji sam pokazuje svoju istinu i lažnost. Nije potreban nikakav beskonačni regres metoda zato što posedovanje istinite ideje jeste isto što i znanje nečeg na savršen način i to se pokazuje već na osnovu prirodnih sposobnosti razuma. Nema mogućeg skeptičkog problema zato što se zna i zna se da se zna ili da se ne zna. Skeptik koji hoće da raspravlja o Spinozi bio bi poslat da kontemplira da li zna ili razume nešto na savršen način (što je jednako jasnom i izvesnom znanju). Ukoliko sumnja da ima takvo znanje, skeptik je onda otpisan kao neznalica koji ne zna šta je suštastveno važno u debati.

Za Spinozu, nije potreban nikakav detaljan dokaz protiv skeptika pošto tvrdi, suprotno od Dekarta, da sam akt razumevanja kao takav čini da se bude svestan da se zna i da se zna da se zna. Iako skeptik tvrdi da bi takva osoba mogla grešiti, Spinoza insistira da bi to bilo nemoguće ako osoba ima jasnu i izvesnu ideju. To bi bilo njen sopstveni kriterijum. Kako ukazuju neka ranije citirana mesta, Spinozin je izbor ili da zna Boga i sve što sledi iz tog znanja ili da ne zna ništa. Pošto znamo nešto, kao to da je zbir uglova u trouglu jednak zbiru dva prava ugla, odnosno istinu koja pokazuje samu sebe u aktu kojim se spoznaje, ne moramo se mučiti oko skepticizma, već pre treba da analiziramo našu istinu da bismo otkrili šta je čini istinitom, a to je Bog. Skeptik ne zna ništa pošto ima sve svoje tobožnje sumnje. On je u stanju neznanja koje bi moglo izlečiti samo pravo saznanje iskustvo. On može biti u stanju uzdržavanja od

⁶¹ Spinoza, *Ethics*, izd. Shirley, str. 91–92; latinski tekst, tom 1, str. 107–108. [Baruh de Spinoza, *Etika*, BIGZ, Beograd 1983, 86, 86–87].

suđenja, što znači „da on vidi kako ne percipira stvar adekvatno“.⁶² Čim počne to da čini, odustaje od svog skepticizma.

Spinoza nije video skepticizam kao bauka koji progoni evropsku filozofiju. Citati koje sam naveo skoro da su sve što je napisao o tome. Za razliku od Dekarta koji se morao na svoj način probijati kroz skepticizam da bi stigao do dogmatičke istine, Spinoza je naprosto započeo ubeđenošću da je njegov sistem istinit i svako ko to ne vidi ili je slep za istinu (nalik daltonisti) ili je neznalica. Neznalici se može pomoći ako poboljša svoje razumevanje i spozna nešto jasno i izvesno ili adekvatno.

Spinozin epistemološki dogmatizam verovatno se nalazi dalje od skepticizma nego što je to bila ijedna nova filozofija sedamnaestog veka. To je izvorno antiskeptička teorija koja pokušava da izbrise mogućnost ili smislenost sumnjanja ili uzdržavanja od suđenja. Spinoza je svoj sistem započeo na tački koju su drugi pokušavali da osvoje posle uklanjanja skeptičke opasnosti. Spinoza je eliminisao skeptike, prvo iznoseći aksiom: „Istinita ideja *mora* se slagati sa svojim predmetom“;⁶³ a potom i insistirajući da ljudi imaju istinite ideje. Svedočanstvo za drugu tvrdnju jeste lično iskustvo; za prvu pak ništa drugo do da je to aksiom. Kao aksiom, ona uklanja potrebu da se grade mostovi od ideja do predmeta.

Za Spinozu, ne postoje stvarni skeptici već samo neznalice. Zahvaljujući svojoj golemoj ubeđenosti, zasnovanoj na jasnoj i razgovetnoj i istinitoj i adekvatnoj ideji Boga, Spinoza je svom bivšem učeniku Albertu Burgu, koji mu je postavio pitanje kako „zna[m] da je moja filozofija najbolja između svih koje su ikada naučavane u svijetu, koje se i sada naučavaju ili će ikada kasnije biti naučavane?“⁶⁴ mogao odgovoriti na sledeći način: „Jer ja ne

⁶² Spinoza, *Ethics*, izd. Shirley, str. 99; latinski tekst, tom 1, str. 117. [*Etika*, knj. 2, postavka 49, primedba, str. 97; zbog terminološkog ujednačavanja s ostatkom teksta, umesto *opaža* stavljeno je *percipira*].

⁶³ Ovo je šesta aksioma prve knjige Spinozine *Etike*. Moj kurziv. [*Etika*, str. 4].

⁶⁴ Spinozino pismo Albertu Burgu [Albert Burgh] 1675, *Letters*, izd. Shirley, str. 342; latinski tekst, tom 3, epistola 76, str. 232–233. [Benedikt de

pretpostavljam da sam iznašao najbolju filozofiju, nego znam da razumijem onu istinitu".⁶⁵ Da ga je neko priupitao kako to zna, Spinozin bi odgovor bio da to zna na isti način na koji zna da su tri ugla u trouglu jednaka dvama pravima; „a da je to dovoljno, neće nijekati nitko tko je zdravog mozga i ne sanja o pokvarenim dusima koji nas ispunjavaju lažnim idejama istini sličnim; jer ono istinito je mjerilo samoga sebe i onog lažnog".⁶⁶

Spinozin produbljeni antiskeptičizam u vezi sa saznanjem osnažio je njegov skeptičizam o religijskom saznanju. Zasnovan na jasnoj i adekvatnoj ideji Boga, koja je jasna i očigledna kada se razume, očigledno je da Bog ne može biti lik kakav je predstavljen u narodnoj religiji. Možda božji sudovi daleko prevazilaze naše razumevanje. „Sam taj uzrok, doista, mogao bi učiniti da istina ljudskome rodu večito ostane skrivena, da matematika, koja se ne bavi ciljevima nego samo suštinom i osobinama figura, nije pokazala ljudima drugu normu istine."⁶⁷ Naše jasne i izvesne ideje pokazuju da Bog nema motiva niti da dela da bi postigao neke ciljeve. Nema vrednosnih svojstava u prirodi koje bi Bog pokušavao da uveća. Sve budalaštine koje ljudi govore o tim stvarima

dovoljno pokazuju[u] da svaki sudi o stvarima prema sposobnosti svoga mozga, ili, pre, da je afekcije moći predstavljanja uzeo za same stvari. Otuda nije čudo (da i to u prolazu pomenemo) što su se među ljudima rodile tolike rasprave, kao što znamo iz iskustva, a, iz njih, najzad, skeptičizam. ...Ljudi sude o stvarima prema sposobnosti [svoga] mozga, i da ih radije predstavljaju nego saznavaju. Jer da su oni saznali stvari, ove bi njih sve, kao što to svedoči matematika, ako ne pridobile, ono bar ubedile.⁶⁸

Spinoza, *Listopisi*, preveo i priredio Ozren Žunec, Demetra, Zagreb 2003, 371].

⁶⁵ *Isto*, str. 342; latinski tekst, tom 3, str. 233 [isto].

⁶⁶ *Isto* [isto].

⁶⁷ Spinoza, *Ethics*, izd. Shirley, str. 58; latinski tekst, tom 1, str. 69. (Ovaj i sledeći citat jesu iz dodatka prvoj knjizi *Etike*) [*Etika*, str. 40]

⁶⁸ *Isto*, str. 61–2; latinski tekst, tom 1, str. 71–72 [*Etika*, str. 43–44].

Otud, za Spinozu religijske kontroverze izgrađene na neznanju ideje Boga samo vode skepticizmu. Ukoliko bi ljudi problemu pristupili, prvo preko matematičkih ideja, a potom i spoznajom Boga, videli bi koliko je lažna i koliko je glupa narodna religija. Potpuni Spinozin dogmatizam, dakle, opravdava sumnju i, u krajnjoj liniji, negaciju narodne religije.

Spinoza je smatrao da je pronašao način da ukloni svaku snagu skepticizma razvijajući, istovremeno, jedan (ili jedini) potpuno izvestan sistem filozofije. Bog njegove filozofije obezbedio bi osnovu za produbljeni skepticizam ili negiranje narodne religije, kao i teoloških sistema judaizma i hrišćanstva. Jednom spoznat, Bog njegovog sistema obezbedio bi bedem protiv svakog skeptičkog izazova pošto bi izazov bio odbijen kao primer neznanja ili slepila za istinu. Skeptici bi mogli nastaviti da iznose pitanja kao što je: „Kako znate da je X istina?“ a Spinoza bi mogao reći da je istina indeks sebe same, tako da je pitanje postavljeno ili zbog neznanja ili zbog gluposti.

Spinozin superracionalizam i antiskepticizam napadao je samo jedan skeptik. (Naravno, njegov skepticizam u odnosu na objavljenu religiju napadali su teolozi širom Evrope.) Pjer Bejl je u *Istorijskom i kritičkom rečniku* Spinozi posvetio najdužu odrednicu, zapravo veličine omanje knjige.⁶⁹ Taj je članak obično tumačen kao da je naprosto reč o pogrešnom razumevanju Spinozinih kategorija; no, Bejl nije bio jedan od onih koji bi namerno pogrešno čitali svoje protivnike. Da bi se pravilno ocenio Bejlov napad na Spinozu, bio bi potreban vrlo opširan tekst, ako ne i knjiga. Za sadašnje ciljeve, mislim da je interesantna jedna od njegovih poenti, naime da bi Spinozin racionalizam mogao opravdati i najiracionalnije zaključke. U primedbama Q i T, Bejl pokušava da pokaže da bi bilo potrebno da Spinoza argumentiše na logički način da bi se videlo da nema filozofa koji ima manje razloga da negira egzistenciju duhova i pakla od Spinoze. Bejl pokušava da pokaže da to

⁶⁹ Članak, uz duge i brojne napomene, dostiže oko 300 običnih stranica.

sledi iz neograničene prirode spinozističkog božanstva, da bi ono moglo da stvori i da je možda i stvorilo duhove, demone i tako dalje, kao i podzemni svet. Bejlova poenta, izgleda, jeste da je logika Spinozinog stanovišta takva da se ništa ne može odstraniti kao moguća komponenta sveta.⁷⁰ Prema tome, Spinozin vajni racionalizam završio bi opravdavanjem svih sorti iracionalizma.

Spinozizam je preživio i Bejla i mnoge druge. Skepticizam u odnosu na religiju, udružen s dogmatičkim antiskepticizmom o saznanju, postao je model za mnoge engleske deiste i francuske prosvetiteljske mislioce koji su sledili mnoštvo skeptičkih momenata kod La Pejlera i Spinoze sve dok nisu stigli do tačke gde su mislili da su ukinuli tradicionalnu religiju i gde su pokušavali da to učine na politički način, u vreme vladavine terora.⁷¹ Baron Holbah se, na primer, mogao dogmatički zalagati za naturalističku metafiziku istovremeno kada je cirkulisalo delo *Rasprava o tri prevaranta, Mojsiju, Isusu i Muhamedu, ili duh g. Spinoze* [*Le Traité des Trois Imposteurs ou L'Esprit de Spinoza*] prvo u rukopisu, a potom i u štampanim primercima, od kojih je jedan načinio i sam Holbah.⁷²

⁷⁰ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, članak „Spinoza“, primedbe Q i T.

⁷¹ Počev od 1792, francuska Revolucionarna vlada pokušavala je da ukloni sve forme tradicionalne religije. Opat Anri Gregori [Henri Grégoire] koji se borio za *liberté des cultes*, tvrdio je da je ta zabrana eksperiment društvenog inženjeringa zarad stvaranja jednog društva ateista kakvo je opisao Pjer Bejl, društva koje bi bilo više moralno nego društvo hrišćana. Videti Grégoire, *Discours Sur la liberté des cultes*, bez mesta izdanja, Année 3, 1795, 1, *Histoire des sectes religieuses*, tom 1, Paris 1828.

⁷² O istoriji i sastavljanju teksta, videti izdanje koje je priredila Silvia Berti, *Trattato Dei Tre Impostori: La vita e lo spirito del Signor Benedetto De Spinoza*, Torino 1994, i zbornik ogleđa o tome koji su priredili Berti, François Charles-Daubert i R. H. Popkin, *Heterodoxy, Spinozism, and Free-Thought in Early-Eighteenth-Century Europe: Studies on the Traité des trois imposteurs*, Dordrecht 1996. Bertijeva priprema studiju o heterodoksiji i trojici prevaranata u izdanju kuće University of California Press.

16

Skepticizam i metafizika skraja sedamnaestog veka

Kao što smo ranije videli, Dekartovo rešenje za skepticizam napadali su skeptici, na jednoj strani, a na drugoj, dogmatički mislioci koji nisu delili Dekartovo uverenje da je pronašao novi sistem filozofije. Dekartovi sledbenici pokušavali su da odbiju napade skeptika i dogmatičara a da istovremeno očuvaju osnovne elemente njegovog stanovišta. Tokom pedeset godina posle Dekartove smrti, pravoverni kartezijanci pokušavali su da pobiju osporavanja koja su dolazila od jezuita, Spinoze i novih skeptika, Simona Fušea i biskupa Pjer-Danijela Ijea. Dobar deo te rasprave obradio je Ričard Votson u studijama *Propast kartezijanizma* i *Slom kartezijanizma*.¹ U ovom poglavlju razmotriću način na koji su tri glavna filozofa poslednje četvrtine sedamnaestog veka pokušavali da izbegnu klopke kartezijanskog sistema i da odgovore na skeptičke napade; reč je o Nikoli Malbranšu, Džonu Loku i Gotfridu Vilhelmu Lajbnicu.

Nikola Malbranš (1638–1715) rođen je u Parizu kao sin savetnika Luja XIV. Studirao je teologiju na Sorboni i 1660. pridružio se pobožnom redu oratorija, usmerenom uglavnom na teologiju i izučavanje Biblije. Oratorijanski red, koji je osnovao kardinal Beril, bio je usmeren prema avgustinovskoj misli i

¹ Richard Watson, *The Downfall of Cartesianism*, The Hague 1966. i *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Atlantic Highlands, N.J. 1987.

pripremi učitelja i sveštenika. Pedesetih i šezdesetih godina sedamnaestog veka, oratorijanci su se trudili da izbegnu da, zbog svoje avgustinovske orijentacije, budu označavani kao jansenisti. Malbranš je, izgleda, prvi put došao u dodir s karteziјanizmom 1664. kada mu je do ruke došlo Dekartovo delo *Traité de l'homme*. Bio je veoma uzbuđen zbog tog novog sistema filozofije. Vrlo se zainteresovao za probleme koji su izloženi u okviru karteziјanskog „novog puta ideja“ prema kome su ideje korišćene da bi se steklo znanje o spoljnim stvarima. U to doba, otvarali su se problemi kako nas ideje mogu voditi dalje od sveta samih ideja i kako se ideje mogu koristiti kao sredstva za izučavanje nečeg što je potpuno različito od ideje same. Malbranš je izradio revidirani karteziјanizam koji je izložio u delu *Recherche de la vérité*.²

Prvi njegov tom pojavio se 1674. godine, a drugi 1675. Malbranš praktično nije pokazivao interesovanje za spise skeptika, antičkih i modernih. Kratko je poglavlje posvetio Montanju, samo da bi ga odbacio kao sitničavog pedanta, a Seksta je pomenuo samo jedanput u fusnoti.³ Njegovo glavno interesovanje bilo je usmereno na ključni problem u Dekartovoj filozofiji na koji su se protivnici okomili eda bi proizveli skeptičke zagonetke. Za Dekarta, istinski izvesno znanje sastoji se od jasnih i razgovetnih ideja koje nam je Bog dao da na osnovu njih zaključujemo o prirodi stvarnosti izvan nas. Otud, svako ljudsko biće poseduje vlastiti skup urođenih ideja i individualno ih koristi da bi utvrdilo šta je istina o svetu. Malbranš je

² Malebranche, *Œuvres complètes*, prir. Andre Robinet, 21 tom, Paris 1958. *De la recherche de la vérité* nalazi se u prva dva toma. *Eclairissements* se nalazi u trećem.

³ Nicolas Malebranche, *Recherche de la vérité. The search after truth; Elucidations of the search after truth*, prev. i prir. Thomas M. Lennon i Paul J. Olscamp, Cambridge 1997. Knjiga 2, deo 3, pogl. 5 naslovljeno je sa „Montenјova knjiga“, str. 184–190. Ukoliko se može verovati indeksu *Celokupnih dela*, Sekst se pominje samo jednom i to tek u fusnoti dela *Recherche*, Razjašnjenje 15. Za Montanja, videti *Recherche* knj. 2, deo. 3, pogl. 5. *Du livre de Montaigne*, u *Œuvres Complètes*, tom 1, str. 359–369.

bio svestan koliko su i kako mislioci kao Gasendi oštro kritikovali povezanost Dekartovih urođenih ideja i sveta, i kako je ta kritika stvorila skepticizam o bilo kakvom saznanju spoljne stvarnosti. Da bi to uklonio, umesto da sledi Dekartov put od ideja u duhu do saznanja stvarnosti, Malbranš je insistirao da ono što znamo jeste u duhu Boga, a ne u nama samima, te se pravo saznanje tiče onoga što je nazvao „inteligibilna protežnost“.⁴ To ne treba brkati s čulnim idejama koje imamo o spoljnim stvarima, jer te percepcije, tvrdio je on, jesu osećaji, a ne inteligibilno saznanje. Garancija našeg znanja jeste da se ono nalazi u božanskom duhu; prema njegovoj najslavnijoj frazi, „sve stvari vidimo u Bogu“.⁵

Nadalje, Malbranš ukazuje da je sve što znamo i što možemo znati u vezi s inteligibilnom protežnošću. To nam daje matematičku izvesnost i osnovu za fiziku. No to nam ništa ne govori o tome postoji li fizički svet izvan i onkraj naših ideja. Malbranš kaže da jedino svedočanstvo koje imamo o tome da postoji fizički svet jeste to da nam Knjiga postanja kaže da je Bog stvorio nebo i zemlju. Ukoliko verujemo u Pismo, preko objave, a ne pomoću zapažanja i zaključivanja, dolazimo do spoznaje o fizičkom svetu.⁶

Jedan drugi aspekt Dekartove teorije Malbranš je razradio verovatno više nego što bi to Dekart voleo. Za Malbranša, sve uzrokovanje dolazi od Boga. Dekart je tvrdio da Bog neprestano stvara svet. Malbranš je tvrdio da Bog kontinuirano uzrokuje svaki događaj u svetu. U analizi uzročnog sleda događaja, Malbranš kaže da nema ničeg u prethodećem događaju što bi nužnim načinom uzrokovalo sledeći događaj. Nema ni nužne ni logičke povezanosti. Jedini uzrok jeste Bog i, srećom po nas,

⁴ Izraz „inteligibilna protežnost“ izgleda da se prvi put pojavljuje u *Eclairissement* 10, odg. na drugu primedbu, u *Œuvres Complètes*, tom 3, str. 148.

⁵ „Que nous voyons toutes choses en Dieu“, *Recherche*, knj. 3, deo 2, pogl. 6, u *Œuvres Complètes*, tom 1, str. 437.

⁶ Malebranche, *Eclairissement* 6, u *Œuvres complètes*, tom 3, str. 65.

Bog dela u skladu s opštim zakonima sopstvenog htenja, tako da nalazimo stalnu združenost od Boga htenih događaja, te možemo očekivati da se taj tip obrasca nastavi u nedogled. U primeru koji je načinio slavnim, ako se jedna bilijarska kugla kreće prema drugoj, nema ničeg u kretanju prve kugle što implicira ili nalaže da ona pokrene drugu. Kada se sudare, tim povodom Bog hoće kretanje druge kugle.⁷ Malbranšovo gledište nazvano je okazionalizam u kojem je samo Bog uzročni delatnik i sve akcije jesu povodi za božju volju.

Malbranš je smatrao da će njegov sistem biti imun na skeptičku kritiku pošto je uklonio područja kartezijanske misli koja su se pokazala krcata poteškoćama. Preobražavajući proces sticanja znanja, Malbranš je od njega napravio neku vrstu avgustinovskog prosvetljenja. Bog nam omogućava da spoznajemo i obezbeđuje nam saznanje i garanciju za to znanje. Više nije potreban most između našeg saznanja i saznanja stvarnosti, pošto sve stvari znamo u Bogu, a ne u nama samima. Potom se kartezijanski sistem može primeniti na inteligibilnu protežnost i tako proizvesti nužan sistem fizike koji možda korespondira s realnim fizičkim svetom, ako je Bog stvorio jedan takav svet. Možemo raditi na matematičkim zakonima fizike; uz to, možemo učiti o sledovima zapaženih događaja kao povodima za božje htenje nekih tipova pojavljivanja.

Ako je Malbranš i mislio da će njegov avgustinovski matematički sistem biti slobodan od skeptičkog propitivanja, ubrzo je bio oslobođen te iluzije. Skoro odmah po objavljivanju prvog toma dela *Recherche*, skeptik Simon Fuše, koga ću razmotriti u sledećem poglavlju, izložio je seriju skeptičkih napada u kojima je pokušavao da pokaže da neki problemi koji su mučili kartezijanski sistem jesu, takođe, primenljivi i na Malbranšov. Kasniji protivnik, jansenista Antoan Arno, vodio je dvadeset dve godine dugu raspravu s Malbranšom u kojoj je uporno pokušavao da pokaže da Malbranšov sistem vodi

⁷ Malebranche, *Entretiens sur la metaphysique et sur las religion*, u *Œuvres complètes*, tom 6, str. 161–162.

najopasnijem i najapsurdnijem pironizmu. Drugi su Malbranša napadali kao nekoga ko uvodi novi oblik spinozizma, pošto bi se Malbranšov svet sastojao samo od Boga i dela prosvetljenja koji dolaze od njega.⁸ Neki od protivnika, uključujući i Arnoa, insistirali su da Malbranš završava u tome da od Boga pravi uzročnika svih ljudskih radnji, dobrih kao i loših. Bog bi bio uzrok izlaska metka iz puške, a potom i uzrok ulaska tog metka u drugo ljudsko biće, a potom i uzrok prestanka rada srca tog drugog čoveka.

Malbranš je vatreno insistirao da ima načina na koje ljudska krivica i odgovornost i dalje mogu biti smisleni u njegovom sistemu. Takođe je insistirao i na tome da je izbegao najgore zamke kartezijanskog sistema, te da je od spoznaje napravio jednu religioznu aktivnost koja je potpuno garantovana njenim autorom, božanskim bićem.

Neki su smatrali da je prilično neubedljivo Malbranšovo neinspirativno objašnjenje toga kako saznajemo o postojanju materijalnog sveta. Ljudi ne čitaju Bibliju da bi ustanovili postoje li izvan njih planine, drveće i reke. Status iskaza u Postanju da je Bog stvorio nebo i zemlju ne izgleda da ima ikakvu ozbiljnu ulogu u obezbeđivanju saznanja o spoljnom svetu.

Možda je najkritičkiji skeptički izazov Malbranšu uputio Pjer Bejl. Veliki skeptik možda je bio prvi koji je pokušao da Malbranša prikaže kao glavnu ličnost u onovremenoj filozofiji. On je lično bio povezan s Malbranšom na poslu priređivanja i objavljivanja jednog zbornika ogleđa različitih postkartezijanskih filozofa, uključujući i samog Malbranša. Opisao ga je u različitim spisima kao jednog od najvažnijih filozofa tog vremena. No Bejl nastavlja insistirajući da se, kad se vidi lepota sistema

⁸ Mladi sveštenik Ž. Ž. Dortu Meren [J. J. Dortous de Mairan] u razmeni četiri pisma, izazvao je Malbranša 1713. i 1714. optužujući ga da njegova filozofija vodi u spinozizam. Malbranš je tvrdio da oni koji ga kritikuju zbog navodnog spinozizma ne uviđaju da se, za razliku od Spinoze, on drži stroge razlike između suštine i egzistencije, između slučajeva u kojima su veze logički nužne i onih gde nenužne veze zavise od božje volje. Pisma su objavljena u *Œuvres complètes*, tom 19, str. 852–912.

koji je Malbranš razvio, mora shvatiti da sistem, koji je nalik Lajbnicovom, iako temeljno konzistentan, običnim smrtnicima nije mnogo verovatan. On ide protiv običnog zdravog razuma i opštih ljudskih uverenja. Što se više izlaže njegova domišljatost i konzistentnost, to sistem postaje manje verovatan.

Kao primer tvrdnje da je malbranšovski sistem neverovatan, Džon Lok je napisao delo *Ispitivanje mišljenja P. Malbranša o viđenju svih stvari u Bogu*.⁹ Lok je, svojim empirističkim stavom, pokušavao da Malbranšove tvrdnje uzme zdravo za gotovo ignorišući u njima sadržanu metafizičku dimenziju. Tako je Lok insistirao da je besmislica reći da sve stvari vidimo u Bogu. Stvari, zapravo, vidimo u prostoru i vremenu oko nas. Namerno ili slučajno, Lok promašuje Malbranšovu poentu i naglašava koliko se to protivi ljudskom normalnom iskustvu i verovanjima.

Džon Lok (1632–1704) upoznao se sa skeptičkim problemima ne samo na osnovu engleskog obrazovanja i poznanstava već i na osnovu inostranih uticaja tokom višegodišnjeg boravka u Francuskoj, a kasnije i u Holandiji. U Francuskoj je imao kontakte s nekim Gasendijevim učenicima. Takođe je, izgleda, bar jednom sreo biskupa Ijea na naučnom okupljanju u Parizu. Kasnije, kada je bio izbeglica u Holandiji, upoznao se s Pjerom Bejlom i nekim njegovim vodećim protivnicima, uključujući i Filipa van Limborha i Žana Leklerka. Ovaj drugi bio je umešan u opovrgavanje različitih oblika skepticizma koji su se javljali u to vreme. Lok je ostao u vezi s Limborhom i Leklerkom i s njima je razmatrao različite filozofske teme tog vremena. Lok je, takođe, pisao prikaze dela onovremene intelektualne literature za Leklerkove revije *Bibliothèque universelle* i *Bibliothèque ancienne moderne*. Kasnije, kada se vratio u Englesku 1689, njegov

⁹ John Locke, *Posthumous works of Mr. John Locke viz. I. Of the conduct of the understanding. II. An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all things in God. III. A discourse of miracles. IV. Part of a fourth letter for toleration. V. Memoirs relating to the life of Anthony first earl of Shaftsbury. To which is added, VI. His new method of a commonplace-book, written originally in French, and now translated into English*, London 1706.

je sekretar Pjer Kost bio blizak prijatelj Pjera Bejla. U prepisci s Kostom, Bejl je obično upućivao najtoplije pozdrave Loku. Kost je kasnije preveo Lokov *Ogled* na francuski i taj prevod čitao je najveći broj francuskih prosvetitelja. Otud, kada je odlučio da objavi svoju filozofiju (čiji su neki elementi bili mnogo ranije zapisani), Lok bi trebalo da je bio sasvim svestan skeptičkih tema sadržanih u stavovima koje je zastupao.

Lok je, bez sumnje, znao ili je čuo i za biskupa Vilkinsa i za Džozefa Glenvila, u vezi s njihovom povezanošću s Robertom Bojlom na Oksfordu pedesetih godina sedamnaestog veka, kao i za tamošnji rani naučni rad, a zatim i za potonje aktivnosti Kraljevskog društva. Lok je bio na Oksfordu u vreme kada je Vilkins stvarao Nevidljivi koledž, ali nemamo podataka da je učestvovao u izvođenju njihovih eksperimenata. No podučavali su ga neki članovi te grupe i kasnijih godina bio je blizak Bojlu i drugim vodećim ličnostima onovremene britanske naučne scene. Jedan od najranijih Lokovih spisa jeste predgovor za raspravu Tomasa Sidnama o groznici. Tu je Lok izložio umereni skepticizam Kraljevskog društva skicirajući šta bi se moglo znati i šta se ne bi moglo znati o medicinskim problemima. Upoznao je i Isaka Njutna. U vreme kad je Njutn završio delo *Principia mathematica*, Lok i Njutn imali su brojne razgovore o naučnim i religijskim temama.¹⁰ Lok je tokom mnogih godina radio na studiji o izvorima, dometu i izvesnosti našeg znanja. Konačna verzija završena je 1689. i objavljena 1690. Izjavljujući iz empiričke perspektive da sve naše saznanje dolazi preko čula, Lok je brzo razvio skepticizam o mogućnosti da ljudska bića poseduju ikakvo urođeno znanje, kao što su to tvrdili Herbert od Čerberija i Dekart. Jedna u većoj meri skeptička strana njegovog gledišta pojavljuje se u raspravi o saznanju bilo kakve spoljne supstancijalne stvarnosti. Mi

¹⁰ Njutn se bojavao da Lok nije na pravi način razumeo simbole u Knjizi otkrovenja, tako da je otišao da ga poseti i nacrtao mu svoje dijagrame u vezi s tim šta predstavljaju trube i čaše gneva. Njutnov dijagram sačuvan je među Lokovim papirima na Oksfordskom univerzitetu, Bodlean Library.

percipiramo grozdove kvaliteta i dajemo im imena kao što su sto, fotelje, kamenje, trava; međutim, ukoliko smo upitani da odredimo šta je to što drži zajedno te grupe kvaliteta ili šta leži ispod oseta, Lok kaže da je to „nešto, ne znam ni sam šta“. Pošto nemamo iskustvo nikakve moći koja drži grupe kvaliteta na okupu i ne znamo stvarnu suštinu nijedne te grupe, nalazimo se u stanju skepse o tome šta je ono što obrazuje nosioca naših iskustava. Lok insistira da iako ne znamo šta je to, nalazimo da moramo verovati da ima nečeg što konstituise temelj našeg iskustva. U svom slavnom primeru, on govori o indijskom filozofu koji na pitanje na čemu stoji svet odgovara da se svet nalazi na leđima slona, a kada je priupitan na čemu stoji slon, kaže da je on na leđima kornjače; kada su ga pitali na čemu je kornjača, odgovorio je: „Ne znam na čemu.“ Rasprava o problemu spoznaje aktuelnih supstancija koje čine svet vodi skeptičkom ograničenju onoga što ljudska bića mogu znati. Ne samo što nismo u stanju da spoznamo podležeći *substratum* već njegove karakteristike možemo znati samo iz iskustva. On možda ima mnoge druge karakteristike i Lok na još jednom dobro poznatom mestu kaže da nikad ne možemo dovoljno znati o materiji da bismo mogli reći da li je sposobna da misli i dovoljno o duhu da kažemo da li bi mogao biti protegnut. U Lokovom izlaganju te dve supstancije koje su bile tako važne za Dekartovu filozofiju – telo i duh – postale su zamagljene. To je čak vodilo optužbi za spinozizam, pošto bi misleća materija i protegnut duh mogli biti jedna te ista supstancija, kako se to vidi u Spinozinoj metafizici.

Lok se latio problema izvesnosti saznanja u četvrtoj knjizi *Ogleda*, gde je razvio prikaz ponešto nalik Vilkinsovom i Glenvilovom. Lok nije bio zainteresovan da argumentiše o pouzdanosti naših sposobnosti. On je uzeo zdravo za gotovo da su naše od Boga dobijene sposobnosti ono što nam obezbeđuje pristup znanju. Pitanje je sledeće: šta mi zapravo možemo znati i koliko izvesno to saznanje može biti? Lok, očigledno, nije smatrao da je kartezijska mogućnost ozbiljna već je samo razmatrao mogućnost pogrešne upotrebe ili pogrešne

primene naše racionalne sposobnosti. Prema tome, moramo biti pažljivi i sigurni da ne pravimo nikakve greške i moramo čvrsto držati pažnju duha na jasnim idejama. Lok nije razmatrao mogućnost da bismo mogli grešiti kada mislimo da smo izbegli mogućnost grešaka.

Čini se da se Lok najviše približio razmatranju radikalnog kartezijanskog skepticizma kada je ukratko razmotrio Dekartovu hipotezu o sanjanju. Ako neko „bude tako skeptičan da ne veruje u svoja čula, ako ustvrdi da je sve što vidimo i čujemo, što pipamo i kušamo, mislimo i činimo, tokom celog svog postojanja, samo niz varljivih slika u dugom snu u kome nema realnosti“, a što ga vodi tome da dovede u pitanje postojanje svih stvari, „i sve naše znanje“, Lok tada otklanja tu mogućnost ukazujući da bi i njeno pokretanje takođe moglo biti deo sna. Iako ne obrađuje skeptički problem na direktan način, to je za Loka dovoljno da dovede do toga da kartezijanska hipoteza izgleda budalasto, te da ne zavređuje odgovor. „[A]ko je sve san, onda i on samo sanja da postavlja pitanje, i prema tome nije naročito važno da li će mu neki budan čovek odgovoriti.“¹¹

Neposredno po odbacivanju skeptičkih tvrdnji, Lok je istakao da njegova teorija saznanja vodi samo jednom vrlo ograničenom izlaganju onoga šta bismo mogli znati i koliko je pouzdano takvo znanje. „Naime, naše sposobnosti ne dostižu celo prostiranje bića, niti neko jasno, savršeno i sveobuhvatno znanje, slobodno od svake sumnje i nesigurnosti, već služe za očuvanje nas u kojima se nalaze“.¹²

Za Loka postoje tri tipa znanja: intuitivno, demonstrativno i čulno. Najizvesnije znanje, prema Loku, jeste intuitivno. Taj tip znanja „je najjasnija i najizvesnija vrsta znanja za koju je sposoban slabi čovek“. Njemu se ne možemo odupreti i ono „ne ostavlja nikakvog mesta oklevanju, sumnji ili ispitivanju“.

¹¹ Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975, pogl. 4, deo 11, odeljak 8 [Džon Lok, *Ogled o ljudskom razumu*, predgovor Gajo Pterović; preveo Dušan Puhalo, Kultura, Beograd 1962, 699].

¹² Isto [isto].

Sva ljudska izvesnost i svedočanstvo svakog saznanja zavisi od te vrste intuicije i ne može se tražiti veća izvesnost. „Onaj ko traži veću izvesnost od ove, ne zna ni sam šta traži; on time samo pokazuje da želi da bude skeptik i ne ume to da bude.“¹³ Intuitivno znanje jeste ono čega smo neposredno svesni kada imamo jednu ideju ili kada poredimo dve ideje. Intuitivno je jasno da je belo belo i da belo nije crno. Naše intuitivno znanje prostire se samo na ideje koje jasno možemo porediti s njima samima i s drugim idejama.

Lok tvrdi da ne postoji mogućnost da se pita može li ta intuitivna izvesnost biti prevarna ili je ona rezultat kakvog prevarnog iskrivljavanja naših sposobnosti. To je najveća uverenost koju imamo i koju možemo tražiti. Ono što se može istraživati jeste kada i pod kojim uslovima posedujemo, zapravo, jednu vrstu uverenja koje se ne može problematizovati. Lok je bio spreman da prizna da u konkretnim slučajevima, kada mislimo da posedujemo intuitivno saznanje, možemo i da grešimo. Možemo pobrkati imena ili reči s idejama ili možemo misliti da je ideja jasna kad nije takva. Tada bi naša intuitivna percepcija mogla biti pogrešna. No to ne znači da naša saznajna sposobnost može da vara.

Druga vrsta znanja jeste demonstrabilno znanje koje je poređenje i slaganje dveju ideja u kategorijama posredujuće ideje. Svako poređenje jeste intuicija. Sled intuicija postaje demonstracija ukoliko svaki korak može biti jasan u našem pamćenju. Tako je, prema Loku, izvesnost utoliko veća ukoliko je kraći broj koraka koji čine demonstraciju. Lok je tvrdio da se demonstrativno znanje može imati ne samo o matematičkim konceptima već i o postojanju Boga i o principima etike.

Čulno znanje je naše jedino sredstvo spoznaje onoga što postoji izvan nas. Imamo ga kada smo svesni nečeg onkraj našeg vlastitog unutarnjeg iskustva. Naše saznanje sveta uglavnom pripada toj vrsti čulnog znanja. Lok ga brani kao stvarni deo našeg duhovnog sveta, ističući karakter našeg iskustva koje je

¹³ Isto, ii, odeljak 1, str. 530 [Ogled, str. 585, 586]

nezavisno od volje. Upoređeno s idejama kojima možemo po volji manipulirati i s otporom pojedinačnosti u iskustvu, kao i sa iskustvom naših htenja, ukoliko neko pokrene skeptičke probleme u vezi s tim da li ono što iskušavamo uistinu jeste u svetu, Lok te probleme naprosto odbacuje i sugerise da bi skeptik trebalo da pokuša da stavi ruku u vatru ili da prođe kroz zid, te dodaje da skeptik više neće biti sumnjičav posle toga.

Te tri vrste saznanja govore nam prilično malo o stvarnom postojanju stvari. Lok tvrdi da intuitivno možemo znati samo stvarnu egzistenciju nas samih, demonstrativno možemo znati samo stvarnu egzistenciju Boga, a čulnim saznanjem možemo znati samo stvarnu egzistenciju nečega u vreme kada to nešto iskušavamo. Podležeci skepticizam javlja se kad pokušamo da objasnimo zašto imamo iskustva nezavisna od volje i šta bi mogle biti uzročne osobine koje deluju na nas, a što bi moglo objasniti stalnost i koherentnost iskustva. Lok uviđa neke skeptičke rezultate istraživanja kada objavljuje da ne može biti stvarne nauke u smislu nužnog saznanja o onome što se događa u svetu. Ograničena izvesnost moguća je na isti način za koji su i Vilkins i Glenvil tvrdili da je moguća, a u najvećem broju oblasti verovatno znanje, a ne izvesno, jeste sve što možemo steći; no to je sve što je uopšte potrebno za ljudske aktivnosti.

Lok potom razvija jednu vrstu poluskepticizma koja bi se mogla čitati kao opravdanje empirijske nauke. Njegovo stanoviše, takođe, može se razumeti i kao jedan tip realističke filozofije koja obezbeđuje dovoljne osnove za spoljašnje saznanje bez tvrđenja da možemo znati išta izvan iskustva. Kao što svi znamo na osnovu predavanja iz uvoda u filozofiju, Lokove su kompromise potom razbili Berkli i Hjum i, kao što je Berkli rekao, Lok je ostavljen s bespomoćnim skepticizmom u pokušaju da odbrani spoljnu stvarnost bilo kog našeg iskustva.

Zapravo, Loka su skoro odmah napali kao pomagača skepticizma i negatora učenja o Trojstvu zato što ne može postojati izvesno znanje o njemu. Biskup Edvard Stilingflit ušao je u žučnu raspravu s Lokom o skeptičkim mogućnostima Lokovog

sistema. Bejl je jedini francuski skeptik koji je napravio zabelešku o Loku, ali koji je govorio samo o nekoliko manje važnih momenata. U ranom osamnaestom veku, kada se pojavio Kostov francuski prevod *Ogleda*, mislioci u Francuskoj Loka su otprve ocenili kao poluskeptika, zahvaljujući ne samo Lokovom kolebljivom srednjem putu između skepticizma i dogmatizma već i zato što je Kostov prevod naglašavao skeptičke osobine, te tako usmeravao čitaoce da Loka vide više kao skeptika a manje kao realistu.

Sve u svemu, Lok smatra da možemo imati potpunu izvesnost, koliko je to moguće, o našim idejama i o poređenjima između njih. Saznanje koje ide dalje od toga jeste ekstremno ograničeno zato što naše sposobnosti, racionalne i čulne, nisu adekvatne da bi nam mogle obezbediti pristup saznanju stvarno postojećih bića (osim nas samih i Boga), ali jesu adekvatne da nas snabdeju s dovoljno kvazisaznanja pogodnog za naše održanje i za našu sposobnost da funkcionišemo.¹⁴ Nije se pojavio radikalni skepticizam o samoj prirodi naših sposobnosti i o tome da li one mogu biti prevarne. Jedino primena sposobnosti može biti obmanjujuća.¹⁵

Gotfrid Vilhelm Lajbnic (1646–1716) bio je više povezan sa skepticima i skepticizmom nego ijedan drugi filozof skraja sedamnaestog veka. Lično je bio u vezi s trojicom vodećih skeptika svog vremena, opatom Simonom Fušeom, biskupom Pjer-Danijelom Ijeom i Pjerom Bejlom. Nekoliko najslavnijih izlaganja svoje filozofije objavio je ili kao odgovore tim skepticima ili kao razmatranje problema koji su mu oni izložili. Možda su najpoznatije formulacije Lajbnicovih metafizičkih

¹⁴ Za to, videti Henry G. Van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630–1690*, drugo izd, The Hague 1963, pogl. 5.

¹⁵ Čak i radikalniji skepticizam u vezi s razumom pokrenuo je Lokov savremenik Pjer Bejl koji je tvrdio da iz dve istinite premise mogu se izvesti strogo logičke posledice koje su očigledno lažne. Prema tome, razum kao vodič mora biti napušten. Smatralo se da Bejlova mogućnost uništava svu racionalnost i odgovor na nju ponudli su Lokov prijatelj Žan Leklerk, Isak Žaklo i Lajbnic. Videti pog. 18.

gledišta pismo Fušeu, zatim „Nouveau systeme“ iz 1695. u kojem je objavio teoriju prestabilirane harmonije, pismo Nikasu iz 1697. o kartezijanizmu koje je inspirisao lje, odgovor na Bejlov članak „Rorarius“ iz 1698. i delo *Theodicée*^a iz 1710. godine – opsežna rasprava o nekim Bejlovim skeptičkim teorijama. Zapravo, Lajbnic je svoje pismo Fušeu objavljeno u časopisu *Journal des sçavans*, i Bejlovu raspravu o tome u članku „Rorarius“, smatrao najboljim štampanim izlaganjima svoje nove metafizičke teorije.

Iako Lajbnic zasigurno nije bio skeptik niti je bio posebno zaokupljen *la crise pyrrhonienne* sedamnaestog veka, skeptici njegovog doba smatrali su ga intelektualno bližim od ijednog drugog onovremenog metafizičara. Iako su Fuše, lje i Bejl nastavili da nepokolebljivo napadaju kartezijanizam i gledišta Malbranša, Arnoa, Spinoze, Kadvorta i Loka, prema možda fantastičnijoj metafizici Lajbnica odnosili su se s merom poštovanja i uzdržavanja koje, verovatno, nije bilo ni u jednoj prethodnoj raspravi između skeptika i dogmatičkih filozofa. U isto vreme kada su metafizičari kao Arno, Malbranš i Berkli smatrali da im je misija da unište skeptičku opasnost, tog „bauka koji kruži evropskom filozofijom“, Lajbnic je bio krajnje opušten i spokojan u obradi izazova racionalnoj misli koji su uputili njegovi prijatelji. U vreme kada su toliki mislioci skeptičke argumente videli samo kao tako opasne da bi mogli srušiti svu izvesnost u prirodnom i objavljenom znanju, a skeptičare jedino kao demonske ličnosti usmerene na uništavanje sveg poverenja u hrišćanski pogled na svet, Lajbnic je smatrao da su sumnje njegovih prijatelja veoma vredne i inspirativne. Istovremeno kada su različiti nemački filozofi i teolozi raspravljali da li je utemeljivač skepticizma Solomon ili Jov (i dolazili do zaključka da je to, zapravo, đavo),¹⁶ Lajbnic je zaključio da su skeptici

^a Gotfrid Vilhelm Lajbnic, *Teodikeja. O božjoj dobroti, ljudskoj slobodi i poreklu zla*, Prevela Branka Milošević, Plato, Beograd 1993.

¹⁶ Videti Gabriel Wedderkoff, *Dissertationes duae quarum prior de Scepticismo profano et sacro praecipue remonstrantium, posterior de Atheismo*

njegovi najbolji i najvredniji kritičari, i da njihove sumnje, umesto da pokreću uništenje racionalnog i religijskog sveta, mogu voditi otkriću najlepših osnovnih principa filozofije i teologije. Konačno, dok su na skeptike stizale optužbe sa svih strana da su zlotvori koji ne zaslužuju položaje koje zauzimaju i dok su francuski kalvinisti proganjali Bejla u Holandiji, a fanatici, kao Arno, pokušavali da pokažu pogubnu opasnost koja je pretila od ljea, Lajbnic ih je smatrao najdražim prijateljima za koje bi sve učinio. Kada je magistrat u Roterdamu osudio Bejla i uklonio ga s položaja koji je zauzima, Lajbnic je pokušavao da mu nađe novi posao u Nemačkoj.¹⁷

Sa skeptičkim problemima Lajbnic se susreo već tokom školskih dana u Altdorfu. Jedan od njegovih profesora napisao je i objavio odgovor Francisku Sančezu, objavivši, uz to, i Sančezov skeptički napad na matematiku, pismo matematičaru Klavijusu. Izgleda da je neke skeptičke argumente Lajbnic shvatio ozbiljno i nastavio da ih razmatra s matematičarima celog života.

U skeptičke rasprave uistinu je uronio kad je otišao u Pariz u diplomatsku misiju počev od 1672. U Parizu je sreo Fušea i ljea i kasnije došao u kontakt s Pjerom Bejлом.

Posle povratka u Nemačku, Lajbnic je bio zainteresovan za problem koji je Fuše pokrenuo u vreme polemike s Malbranšom. Fuše je Lajbnicu poslao sve svoje radove i Lajbnic ih je najdetaljnije i najpažljivije proučio, ukazujući mu tako daleko više poštovanja nego ijednom drugom savremeniku. Tek po Fušeovoj smrti i posle razmene misli s Bejлом, Fuše je u Lajbnicovim očima izgubio na ugledu. Tokom 1684–1685. godine, kada je razvio teoriju prestabilirane harmonije, Lajbnic ju je

praeprimis Socinianorum, Strasbourg 1665, 3; Johann Valent in Bützer, *Q. D. B. V. de Scepticorum Praecipuis Hypothesibus*, Kieb 1706, 4; Ephriam Chambers, *Cyclopaedia*, tom 2, London 1743, članak „Scepticism“.

¹⁷ Za Bejla, videti Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, tomovi 1 i 2, The Hague 1963, 1964; R. H. Popkin, uvod za Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, Selections, Indianapolis 1965.

poslao Fuše u da bi čuo njegove kritike. Kada je devedesetih godina sedamnaestog veka jasnije formulisao teoriju, pisma Fuše i Fuševovi odgovori poslužili su mu kao prvo javno izlaganje nove metafizike (objavljene, uglavnom zahvaljujući Fuševim naporima, u časopisu *Journal des sçavans*). Godine 1692. i 1693. neka Lajbnicova gledišta (i Fuševovi komentari) pojavila su se u tom časopisu, a konačno, 1695. pojavilo se pismo Fušeu, pod nazivom „Novi sistem prirode i zajednice supstancija kao i sjedinjenja duše i tela“^{18*} („Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union, qu’il y a entre l’ame et le corps“), u kojem je prvi put izložena Lajbnicova celokupna teorija. Ubrzo potom bio je objavljen Fušev odgovor koji su pratili Lajbnicovi *éclaircissements* 1696. godine. Lajbnic je sa zebnjom čekao Fušev odgovor, ali je na svoju žalost čuo da je njegov skeptički prijatelj preminuo.¹⁹

Odnos ljea i Lajbnica izgleda da nije proizveo nikakvu raspravu. Gajili su najveće uvažavanje jedan za drugog i bili su oduševljeni da čuju da jedan odobrava napore onog drugog. Lajbnic je, izgleda, ljea smatrao čovekom ogromne erudicije, vrhovnim autoritetom za pitanja o klasičnom svetu i istoriji religije. Takođe se veoma pozitivno izražavao i o ljeovoj kritici kartezijanizma i nudio nove argumente koji bi bili iskorišćeni u sledećem izdanju ljeovog dela *Censura*. Lajbnic je pripremio neke prekore upućene kartezijanizmu kao mogući dodatak ljevom delu i konačno je, na sugestiju i insistiranje ljea, tokom poslednje decenije sedamnaestog veka objavio neke napade

¹⁸ * Dostupan prevod: Gottfried Wilhelm Leibniz, „Novi sistem prirode i zajednice supstancija kao i sjedinjenja duše i tijela“ u Izabrani filozofski spisi, preveo Milivoj Mezulić Milan Kangrga, Naprijed, Zagreb 1980.

¹⁹ Prepiska između Lajbnica i Fušea nalazi se u *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, prir. C. J. Gerhardt (dalje u knjizi koristimo skraćenicu „Gerhardt“), fototipsko izdanje, G. Olms, Hildesheim 1875, tom 1, str. 369–427. Februara 1697, Lajbnic je pisao opatu Nikasu pitajući za Fušea: „**Mons l’Abbé Foucher, est-il mort ou vivant? Il n’a rien dit sur ma réplique dans le journal**“, Gerhardt, tom 2, str. 563. Potom je čuo da je Fuše umro.

na Dekartovu filozofiju.²⁰ Pošto se lje povukao, u zaborav i senilnost, zanemaren skoro od svih, Lajbnić ga je još pamtio i uvek molio prijatelje koji su išli u Pariz da biskupu prenesu pozdrave.

No s Bejлом je Lajbnić možda imao najživlje i najvažnije razmene ideja. Dvojbeno je da li je Lajbnić lično sreo Bejla. Njihov prvi potvrđeni susret izgleda da potiče iz 1687. kada je Bejlu poslao pismo o članku opata Katelana koje se pojavilo u Bejlovom časopisu *Nouvelles de la Republique des Letteres*. U pismu Lajbnić kaže: „Ono što mi je ponajviše godilo u odgovoru opata K., koji ste uvrstili u svoj korisni broj *Nouvelles* od prošlog septembra, bilo je to što ste mi dali priliku da se upoznam s osobom vaših kvaliteta.”²¹ Bejl je ubrzo zatim štampao Lajbnićovo pismo u *Nouvelles*. Nekoliko godina kasnije, iz pisma Bejlovom prijatelju Anriju Banažu de Bovalu saznajemo da je Lajbniću bilo veoma stalo da čuje šta Bejl misli o zamerka koje je uputio kartezijanizmu.²² No Bejl je prokomentarisao da je Lajbnićov spis „m’a paru belle”, da zavređuje snažan i matematički duh, ali da on, Bejl, ipak ostaje neubeđen.²³ Lajbnić se veoma trudio da izmami nešto detaljniju kritiku, ne zato, insistirao je, da bi započeo raspravu već da bi poboljšao svoja

²⁰ Videti „Correspondance de Leibniz et de l’Abbé Nicaise”, u Victor Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l’Histoire de la philosophie*, peto izd., *Philosophie moderne*, deo 2, Paris 1866, 74–198; Lajbnićova pisma Nikasu, Gerhardt, tom 2, str. 529–594; Lajbnić Remonu, 19. oktobar 1716, Gerhardt, tom 3, str. 678; Lajbnić Banažu, Gerhardt, tom 3, str. 104–105. U studiji o Lajbniću i Malbranšu, Robine kaže da je Lajbnićovo držanje prema Malbranšovim gledištima isprva bilo formirano ljeovim komentarima i tokom nekoliko godina Lajbnić je malbranšizam video ljeovim očima a potom i Fuševim. Videti André Robinet, *Malebranche et Leibniz*, Paris 1955, 30–32.

²¹ Lajbnić Bejlu, verovatno 9. januar 1687, u Gerhardt, tom 3, str. 39. Moguće je, iako nema podataka o tome, da su se Bejl i Lajbnić sreli u Parizu 1674. ili 1675. godine. Bejl je sreo ljea.

²² Banaž Lajbniću, 2. oktobar 1692, i Lajbnić Banažu 16/26. oktobar 1692, u Gerhardt, tom 3, str. 87–91.

²³ Citirano iz Bejla u Banažovom pismu Lajbniću, Gerhardt, tom 3, str. 92.

antikartezijanska gledišta.²⁴ Bejl je, međutim, grozničavo radio pripremajući svoj veliki *Dictionnaire (rečnik; leksikon)*, istovremeno parirajući napadima kojima ga je saletao negdašnji kolega Pjer Žirje. Lajbnicova pisma Banažu de Bovalu pokazuju ustrajnu podršku Bejlu u vreme njegovih problema sa pravovernim i liberalnim kalvinistima. Lajbnic je bio toliko zainteresovan da je 1697. pokušao da Bejlu obezbedi mesto bibliotekara u Kaselu, gde bi ga ostavili na miru.²⁵

Objavlivanjem Bejlovog *Rečnika* počela je nova faza odnosa Lajbnica i Bejla. Posle godina i godina pokušaja da pridobije filozofe kao što su Malbranš i Lok za razmatranje svog novog sistema, Lajbnic je ustanovio da ga Bejl smatra jednim od vodećih metafizičara tog vremena, te da je posvetio dugačku napomenu izlažući i kritikujući teoriju koju je Lajbnic izneo u objavljenim pismima Fušeu iz 1695. Prvi put, na njegovo veliko zadovoljstvo, Lajbnica su razmatrali kao važnog filozofa, s teorijom koja parira Malbranšovoj. U članku „Pelisson“ Bejl je hvalio Lajbnicovu sposobnost da tako dobro piše na francuskom, a potom je kazao: „On je jedan od onih retkih ljudi koji nisu ograničeni na sferu ljudskih sposobnosti.“²⁶ U članku „Rorarius“, raspravljajući neke poteškoće u vezi sa zamornim pitanjima da li zveri imaju duše, Bejl kaže: „Ima nekih stvari u Lajbnicovoj hipotezi koje uzrokuju poteškoće, iako ukazuju na domet i snagu njegovog genija.“²⁷ Tome je sledilo izlaganje i kritika Lajbnicove teorije. Bejl je objavio da još nije spreman da prednost da Lajbnicovoj teoriji u odnosu na Malbranšovu, te da čeka dok „je njen sposobni autor ne usavrši“.²⁸ Lajbnic se odmah bacio na posao i objavio pismo u časopisu Banaža de Buvala *Histoire des Ouvrages des sçavans*, u kojem je odgovorio

²⁴ Lajbnicova pisma Banažu, Gerhardt, tom 3, str. 93.

²⁵ Lajbnic Banažu, Gerhardt, tom 3, str. 138.

²⁶ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1. izd., Rotterdam 1697, tom 2, članak „Pellison“, primedba C, str. 769.

²⁷ Bayle, *Dictionary*, „Rorarius“, str. 237.

²⁸ *Isto*, str. 238.

na Bejlove argumente, a potom željno iščekivao dalje događaje.²⁹ No, što je važnije, bila je pridodata napomena od nekoliko folio-strana u kojoj se raspravljalo o Lajbnicovom odgovoru. Bejl je bio oduševljen što su njegove primedbe poslužile Lajbnicu da razvije svoja gledišta i, kaže Bejl, „sada tu novu teoriju posmatram kao važan dobitak koji proširuje granice filozofije“.³⁰ Bejlove primedbe pokazuju da i dalje nije bio uveren, ali da je Lajbnicovu teoriju smatrao jednom od tri moguće, te čija je važnost jednaka važnosti kartezijanske i sholastičke teorije. Lajbnic je smesta objavio odgovor u časopisu *Histoire critique de la republique des lettres* 1702.³¹ Bejl je odbio da dalje raspravlja o tome, rekavši Lajbnicu da bi samo još mogao da ponavlja iste primedbe, te da je ostao neubeđen.³² Izgleda da su i Bejl i Lajbnic bili veoma zadovoljni ovom razmenom misli, iako je Lajbnic, izgleda, žalio što se ona završila tako brzo. U preterano optimističkom raspoloženju, Lajbnic je pisao Tomašu Bernetu 1706. da je pravi razlog zbog kojeg je Bejl odustao od diskutovanja o Lajbnicovoj teoriji bilo to što bi bio primoran da odustane od svog skepticizma.³³

Lajbnic se interesovao i za druga Bejlova gledišta i često ih je analizirao u svojim pismima. Lajbnica su intrigirali Bejlov

²⁹ Reč je o ogledu nazvanom „Lettre à l’Auteur de l’Histoire des Ouvrages des sçavans: contenant un Eclaircissement des difficultez que Mr. Bayle a trouvées dans le Système nouveau de l’union de l’ame & du corps“, *Histoire des Ouvrages des sçavans* jul 1698. Lajbnicovo pismo Bejlu od 27. decembra 1698, Gerhardt, tom 3, str. 55–56, pokazuje da je Lajbnic nestrpljivo čekao Bejlove komentare na svoj odgovor. Drugo izdanje Bejlovog dela sadržalo je neke promene u članku „Rorarius“; Lajbnic nije bio tek „jedan veliki nemački duh [esprit]“, već „jedan od najvećih duhova Evrope“, tom 4, članak „Rorarius“, str. 82.

³⁰ Bayle, *Dictionnaire*, „Rorarius“, primedba L, str. 85, 245.

³¹ Ovo je članak naslovljen kao „Réplique aux Réflexions contenues dans la seconde édition du *Dictionnaire Critique* de Mr. Bayle, article Rorarius sur le système de l’harmonie préétablie“.

³² Bejl Lajbnicu, 3. oktobar 1702, Gerhardt, tom 3, str. 64–65, i Lajbnic Bejlu, str. 65–72.

³³ Lajbnic Bernetu, 6. jul 1706, Gerhardt, tom 3, str. 310.

„fideizam“ i napad na sklad vere i razuma. On izveštava da je o Bejlovim primedbama opširno razgovarao s kraljicom Pruske. Banaž de Buval pokušao je da Lajbnica zainteresuje da, u vezi s tim, povede raspravu s Bejlom, ali Lajbnic nije bio spreman na to. Izgleda da se brinuo da ljudi kao što su Žirje, Leklerk, Žaklo i drugi koji su gorljivo raspravljali s Bejlom u štampi, samo ohrabruju Bejla da bude još ekstremniji u izjavama. Posle Bejlove smrti, Lajbnic je sakupio svoje odgovore na Bejlova gledišta o veri i razumu i o problemu zla i objavio ih kao delo *Theodicée*.³⁴

Jedan od najne očekivanijih aspekata rasprava i debata između Lajbnica i skeptika jeste jedna aura ljupkosti koja dominira svima njima. Za razliku od različitih ljutih rasprava u filozofiji sedamnaestog veka kao što su bile one između Dekarta i Gasendija ili Malbranša i Arnoa^{35b}, Lajbnic i njegovi skeptički prijatelji trudili su se da budu laskavi i ljubazni jedni prema drugima. U prepisci, i međusobnoj i s drugima, nikad nisu kritikovali karakter niti sposobnost onih drugih. Zapravo, u vreme kada je svako žigosao skeptike, a skeptici najžešće žigosali dogmatičare, na delu je bila smirena razmena ideja između jednog od glavnih dogmatičara i trojice onovremenih skeptika. U vreme kada je Bejl sa svih strana bio prokazivan kao opasnost za razum i religiju i kada je i sam oštro kritikovao svoje protivnike, onoliko oštro koliko su oštro oni njega napadali, on i Lajbnic bili su u stanju da raspravljaju o gledištima onog drugog sa jednom iznenađujućom i gotovo neprirodnom smirenošću;

³⁴ G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua, Paris 1948, dva toma, str. 62–64 66; Lajbnicova pisma Banažu, 19. februar 1706, Gerhardt, tom 3, str. 144–145; to Bernetu, 26. maj 1706, Gerhardt, tom 3, str. 306, i 30. oktobar 1710, Gerhardt, tom 3, str. 321; Žaklou, 1704–1705, Gerhardt, tom 3, str. 480; Hagoniju, novembar 1710, Gerhardt, tom 3, str. 680.

³⁵ ^b Ipak, mora se dodati da su se, posle svega, Dekart i Gasendi pomirili na Gasendijevoj samrtnoj postelji. S druge strane, poslednji tekst u polemici s Arnoom Malbranš je napisao 1704, dvadeset godina posle Arnoove smrti!

takođe, bili su u stanju da brane karakter onog drugog. Zapravo, kada se od sveta punog kontroverzi u kasnom sedamnaestom veku okrenemo prema malom svetu Lajbnica i njegovih skeptičkih prijatelja, teško nam je da poverujemo da su takav mir i spokoj, takvo poštovanje i dobrohotnost uopšte mogli postojati između ikojih protivnika tog doba.

Zašto su Lajbnic i skeptici tako dobro komunicirali, zašto bi uopšte bili zainteresovani za gledišta druge strane i zašto su toliko poštovali njene ideje? Lajbnicova metafizička teorija ne doprinosi skeptičkoj argumentaciji, niti obnovljeni skeptički problemi Fušea, Ijea i Bejla doprinose jednom metafizičaru u njegovoj potrazi za prirodom stvarnosti ili je potpomažu. Misterija idiličnog odnosa između Lajbnica i skeptika može biti rešena ispitivanjem sadržaja njihovih rasprava i komentara o tim raspravama.

Iako zasigurno nije bio filozofski skeptik, Lajbnic se u izvesnoj meri slagao s nekim glavnim tvrdnjama skeptika, te je, za razliku od drugih metafizičara sedamnaestog veka, bio spreman da prizna da postoje opšte primedbe koje se mogu izneti protiv svake filozofske teorije, na koje se možda ne može odgovoriti. U razmeni mišljenja, posebno s Fušedom i Bejлом, Lajbnic se složio da postoje prvi principi filozofskog umovanja koji nisu demonstrirani na zadovoljavajući način. U pismu Fušeu iz 1692. čiji se deo pojavio u časopisu *Journal des sçavants*,³⁶ Lajbnic piše da je smatrao da su skeptici bili sasvim razboriti kad su naglašavali taj momenat i da su dali doprinos time što su navodili ljude da otkrivaju demonstracije prvih principa koje koriste.

Osim toga, u najvećem delu diskusija sa skepticima Lajbnic je bio spreman da metafiziku posmatra kao hipotetički poduhvat, to jest kao jedan pokušaj da se izlože teorije koje se slažu s poznatim činjenicama, pokušaj kojim se izbegavaju neke poteškoće prethodnih teorija, a što daje zadovoljavajuće ili odgovarajuće objašnjenje sveta koji je iskušen. U objavlj-

³⁶ Gerhardt, tom 1, str. 420, i *Journal des Sçavants* 20, str. 365–369.

noj diskusiji s Fušeom iz 1695–1696. i raspravi s Bejlom u vezi s člankom „Rorarius“, Lajbnić ne argumentiše u prilog svojoj teoriji kao jednoj istinskoj slici stvarnosti, već pre kao najkonzistentnijoj hipotezi za objašnjenje poznatih naučnih činjenica i opštih zaključaka „novih filozofa“ o odnosu duha i tela, koja, pri tom, izbegava „nesrećne“ komplikacije ili zaključke kakvih ima u gledištima Dekarta, Malbranša ili Spinoze. U prvom odgovoru Bejlu, Lajbnić govori o teoriji prestabilirane harmonije kao o „jednoj mogućoj hipotezi, primerenoj za objašnjavanje pojava“.³⁷ Kada su Fuše i Bejl insistirali da se ne može reći da li je Lajbnićova teorija istinita, pa čak ni da li je moguće da je svet tako sazdan, Lajbnić je odgovorio da iako je poželjno da se demonstrira istina njegovih principa, sve na čemu on insistira jeste da su ti principi u saglasnosti s poznatim svedočanstvom i da sadrže manje nerazumnih tvrdnji nego Dekartovi ili Malbranšovi. Kada je Bejl izneo zdravorazumsku primedbu da se Lajbnićova teorija ne bi mogla pomiriti s popularnim pojmovima o univerzumu, Lajbnić ju je odbacio rekavši da je njemu stalo samo do tvrdnje da njegova teorija ne protivreči nijednom prihvaćenom principu umovanja, te da je saglasna sa svim činjenicama, to jest da je to jedna dobra hipoteza. Sve dok su Lajbnić i skeptici novi sistem mogli posmatrati kao hipotezu, mogli su i raspravljati o detaljima Lajbnićove teorije bez zaplitanja u tradicionalne skeptičke poteškoće, koje je Lajbnić obično bio spreman da prizna, naime da se temelji njegove teorije ne daju demonstrirati.

Nadalje, Lajbnić se složio sa skepticima, a protiv metafizičara sedamnaestog veka, da naše znanje spoljnog sveta nije znanje o spoljnoj stvarnosti već samo o odnosima pojava. Fuše

³⁷ Leibniz, „Eclaircissement des difficultez que Monsieur Bayle a trovées dans le système nouveau“, Gerhardt, tom 4, str. 518 [I u „Odgovoru na razmatranje o sistemu prestabilirane harmonije, u drugom izdanju *Kritičkog rečnika* g. Bejla u članku Rorarijus“, drugom odgovoru Bejlu, Lajbnić takođe govori o „mogućnosti hipoteze o prestabiliranoj harmoniji“, G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb 1980, 223; up. i *Novi sistem prirode*, str. 218–219].

je celog života naporno radio na dokazivanju da kartezijanski sistem ne nudi nikakvo saznanje postojanja ili prirode stvarnog sveta izvan nas. Sve u svemu, Lajbnic se s tim složio, rekavši da možemo otkriti samo sistem odnosa pojavnog sveta. Prema Lajbnicovom razumevanju, skeptici su uspešno ukazali na grešku dogmatičkih filozofa koji su pokušavali da pojavno iskustvo pripišu fizičkoj supstanciji³⁸.

Poslednje krupno filozofsko gledište o kojem se Lajbnic potpuno ili delimično slagao sa skepticima bio je njihov anti-kartezijanizam. Za skeptike, kartezijanizam je predstavljao dogmatizam koji se mora uništiti, te su oni morali da modernizuju svoje argumente da bi se suočili s novim neprijateljem. Prema Lajbnicu, kartezijanizam je bio teorija koja nije bila odgovarajuća za objašnjenje novog naučnog sveta. Skeptici i Lajbnic složili su se u pogledu glavnih manjkavosti kartezijanizma, iako teško da su se slagali u tome šta s njima treba činiti. Svi su se slagali u protivljenju pompeznim, dogmatičkim, sektaškim izjavama kartezijanaca koji su pretendovali na to da je njihov put do istine jedan jedini. Lajbnic i skeptici bili su humanisti i u tradiciji čovekovog napora da razume svoj svet nalazili su veliku vrednost; otud, odbacivali su kartezijanski stav prema prošlosti. Takođe su se slagali i da je temeljno kartezijansko merilo istine, učenje o jasnim i razgovetnim idejama, neodgovarajuće za otkrivanje istine i da suština materije nije protežnost. Bili su oduševljeni kada su mogli da obaveštavaju jedni druge o novim argumentima i novim sadržajima a sve zarad

³⁸ *Isto*, str. 523. „Car ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement, ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite réglée des phénomènes et perceptions. Aussi tant les Académiciens et Sceptiques, que ceux qui leur ont voulu répondre, ne semblent s'être embarrassés principalement, que parce qu'ils cherchoient une plus grande réalité dans les choses sensibles hors de nous, que celle de phénomènes réglés. Nous concevons l'étendue, en concevant un ordre dans les coexistences; mais nous ne devons pas la concevoir, non plus que l'espace, à la façon d'une substance“. Na osnovu toga, Lajbnic je tvrdio da su skeptici u pravu kada insistiraju na „le peu de realite substantielle des choses sensibles“.

protivljenja kartezijanskoj filozofiji ili ismevanja nje i njenog statusa u intelektualnom svetu. U želji da izloži svoju novu teoriju, Lajbnic je bio spreman da se udruži s onima koji su kritikovali njegovog prethodnika.³⁹

Sve u svemu, Lajbnic i skeptici mogli su zajedno filozofski napredovati unutar određenog područja slaganja, pošto se u nekoj meri Lajbnic složio sa skeptičkim tvrdnjama o tome koliko malo demonstrativnog znanja možemo posedovati, koliko je ograničeno naše znanje sveta iskustva i koliko su neopravdane dogmatičke pretenzije na izvesno i nužno istinito znanje kartezijanaca. Osnovno i nepomirljivo neslaganje između Lajbnica i njegovih skeptičkih prijatelja nastalo je oko toga šta raditi s tim problemima. Lajbnic nije bio spreman da ta ograničenja saznanja vidi kao razlog za skeptički očaj ili da te momente vidi kao konstituente jednog radikalnog skepticizma koji dovodi i u kakvu ozbiljnu sumnju bilo kakvo znanje koje možemo posedovati. Za Lajbnica, što god da su njihove vrednosti, skeptički argumenti ne moraju da vode negativnim ili destruktivnim zaključcima. U najboljem slučaju, skepticizam bi trebalo da bude podsticaj za konstruktivno teoretisanje, a ne razlog za sumnjanje ili očajavanje nad mogućnošću znanja.

U osnovi, neslaganje između Lajbnica i skeptika počinje činjenicom da prema Lajbnicu, zato što nisu ili čak ne mogu biti dokazani, prvi principi jesu i neizvesni. On je Fušeu ukazivao da sumnje akademičara ili Seksta Empirika jesu dobra polazišna tačka, ali da te sumnje treba da budu upotrebljene u traganju za prvim principima a ne za beznađe u vezi s tom potragom.⁴⁰ Puka činjenica da se principi ne mogu dokazati

³⁹ Videti Lajbnicove različite spise protiv kartezijanizma, u Gerhardt, tom 4, str. 274–406; *Leibniz's Animadversiones ad Cartesii principia philosophiae*, mitgetheilt von Dr. G. F. Guhrauer, Bonn 1844; Louis Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, pos. str. 94–95, 196–203 [Lajbnic, *Primjedbe uz opći dio Descartesovih načela i Protiv Descartesa*, u *Izabrani filozofski spisi*, str. 27–61, 62–65].

⁴⁰ „Il est même constant qu'on doit supposer certaines vérités, ou renoncer à toute espérance de faire des démonstrations, car les preuves

ne treba da nas spreči da te principe koristimo. Mora se početi od nečega i, tako, sugerise Lajbnic, treba započeti kao što se započinje u geometriji, pretpostavljajući najmanji broj principa (ostavljajući, otud, da tek treba dokazati minimalni broj), a potom logički napredovati. Te „*verités hypothétiques*“ nas, potom, ukoliko pažljivo nastupamo, mogu voditi rešenju mnogih sporova i otkriću mnogih „*belles principes*“.⁴¹

Proganjajuće sumnje „skeptizma u odnosu na razum“ uopšte nisu pogađale Lajbnica. On nije bio impresioniran niti zabrinut mogućnošću da bi ti navodni principi mogli biti lažni ili neizvesni ili da bi se moglo grešiti u zaključivanju na osnovu njih. Lajbnica nisu pogađale ni Dekartova hipoteza o demonu ni Bejlva kampanja za odbacivanje najnesumnjivijih i najizvesnijih maksima razuma. Ne može se sumnjati u temeljne principe matematike i logike niti se oni mogu posmatrati kao lažni a da racionalni diskurs i dalje bude mogućan. Kao što je kazao Fušeu u vezi s principima logike, „vi ih čak dopuštate kada pišete i zaključujete, inače biste u svakom trenutku branili sve suprotno od onoga što govorite“.⁴² Lajbnic je odbacio Bejlovu tvrdnju da razum nije sposoban da odgovori na lažne argumente protiv religije, rekavši da je „to obaranje svega što je razumsko i priznanje da nešto lažno može biti demonstrirano“.⁴³

Za Lajbnica nema smisla problematizovati osnove razuma, jer, ukoliko bi one bile dvojbene, ne bismo mogli biti racionalni. Sve vreme Lajbnic je imao neupitnu veru u to da živimo u racionalnom svetu i da možemo racionalno misliti, te da tako i mislimo. To je jasno iz njegovih komentara na Seksta Empirika iz 1711, kada je odbio da bude nateran da brani racionalnost. Kao nerazumna hipoteza odbačena je kartezijanska pretpo-

ne sçauroient aller à l’infini. Il ne faut rien demander qui soit impossible, autrement ce seroit témoigner qu’on ne recherche pas sérieusement la vérité.“ Lajbnic Fušeu, januar 1692, Gerhardt, tom 1, str. 402.

⁴¹ Lajbnic Fušeu, 1686, Gerhardt, tom 1, str. 382.

⁴² *Isto*, str. 382.

⁴³ Leibniz, *Textes inédits*, str. 62.

stavka da bi taj racionalni svet mogao biti lažan ili iluzoran.⁴⁴ No, za Lajbnica nisu samo principi zaključivanja neupitni; takva je i primena naše razumske sposobnosti. Skeptički problemi u vezi s tim možemo li imati izvesnost o našoj upotrebi metoda zaključivanja odbačeni su insistiranjem na tome da se za ispravno zaključivanje mora proračunavati, a to je intuitivno očevidno, ukoliko se pažljivo postupa, kada se proračun izvodi na ispravan način.⁴⁵

Odbijanjem da uposli skepticizam u odnosu na razum Lajbnic je pokazao da nikad nije smatrao da je destruktivna strana skepticizma ozbiljna. Lajbnicova racionalna vera sprečava razmatranje radikalne strane skeptičkog napada. Problemi koji su potresali sedamnaesti vek, potraga za izvesnošću kao rešenjem za *la crise pyrrhonienne*, nisu uznemiravali uvek racionalnog Lajbnica. Mučne mogućnosti *nouveaux Pyrrhoniens* i Dekartovog demonizma, da živimo u temeljno iracionalnom i nerazumnom svetu, Lajbnic se rešio ili tako što je smatrao da je besmislena ili kao primera odbacivanja principa razuma. Možda baš zato što ekstremnu stranu skeptičke paljbe nije uzeo ozbiljno, Lajbnic je mogao biti ekstremno ljubazan kada je sa skepticima debatovao o njihovim argumentima. Drugi filozofi videli su skeptike kao najveću opasnost za čovečanstvo zato što su sve dovodili u sumnju i, otud, prema njima nije bilo moguće odnositi se sa smirenošću niti su mogli biti smatrani prijateljima. Skeptici moraju biti uklonjeni ili će čovek zauvek biti izgubljen u kaljuzi neizvesnosti i greške. Paskalova teskoba u traganju za izvesnošću preko Boga i dramatično preokretanje skepticizma pomoću sumnje kod Dekarta, ostavili su Lajbnica hladnim, pošto za racionalnog čoveka problem nije ni postojao. Lajbnic je, možda, bio jedinstven u svome dobu kao čovek koji nije bio povezan sa skeptičkom krizom, te otud, nije se od njega ni zahtevalo da nešto učini da je razreši. Pošto nije imao sumnje skeptika niti uverenost dogmatičra, mogao je sa

⁴⁴ Isto, str. 4.

⁴⁵ Couturat, *La Logique de Leibniz*, str. 96–98.

svojim skeptičkim prijateljima da uživa u domišljatostima a da ne bude u strahu od uloga o kojima je reč i mogao je da uživa u pokušajima pronalaženja mogućih načina za izbegavanje zaključaka skeptika.

Pošto Lajbnic, u krajnjoj liniji, nije uzimao kao ozbiljno stajnište skeptika, čini se neobičnim to što je nastavljao dijalog s njima tokom celog života i što je izučavao toliko skeptičkih tekstova.⁴⁶ U nekoj meri, Lajbnic je bio i dovoljno na strani skeptika, tako da mu nisu mogli prigovarati, i dovoljno udaljen od njih da mu, opet, nisu mogli prigovarati. Na kraju krajeva, čini se da je njihov dijalog vođen više sa psiholoških nego sa filozofskih razloga. Lajbnic je nudio dva glavna objašnjenja zašto voli da se spori sa skepticima; prvo, zato što se s njima može razgovarati a da se ne uđe u dugu ogorčenu svađu, i drugo, zato što je dobio veliki podsticaj iz pokušaja da odgovori na njihove domišljate primedbe. Moguće je da je s ovog drugog razloga postavio Bejla i Fušea na sam vrh svog spiska protivnika.

U tada aktuelnim kontroverzama sedamnaestog veka, Lajbnicu se očigledno nije dopadao nivo zloupotreba, argumentacije *ad hominem* i klevetanja. Čini se da je bio veoma povređen kada je nemački profesor Šturm [Sturm] doveo u pitanje njegovu inteligenciju i zdravu pamet i oštro je osuđivao vređanja u polemici između Arnoa i Malbranša, Bejla protiv svakog i tako dalje. Fuše, Bejl i Lajbnic dovoljno su se međusobno uvažavali da je svaki mogao da dovede u pitanje gledišta druge dvojice a da se ne okomi na njihov karakter.⁴⁷ Lajbnic je pisao Žaklou,

⁴⁶ Već 1664. Lajbnic je čitao delo Franciska Sančeza *Quod nihil Scitur*. Videti Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe, VI Reihe—Philosophische Schriften*, tom 1, Darmstadt 1930, 87, 90, 91. U pismu Varinjonu od 2. februara 1702. Lajbnic kaže da je često mislio da bi odgovor na Seksta i Sančeza bili neizmerno korisni. Gerhardt, *Mathematische Schriften*, Berlin 1849–1855, tom 4, 91–95. U Fabricijusovom izdanju Seksta *Empirika* (Leipzig 1718), on pominje da je Lajbnic obećao pobijanje Seksa.

⁴⁷ Najveći broj kontroverzi završavao je međusobnim optužbama, ali je o raspravi s Bejлом Lajbnic rekao da „priznajem da je to uobičajena sudbina znanstvenih raspravi [da se završe uvredama] ali ima i izuzetaka; jer

jednom od Bejlovih ogorčenih protivnika, da je uživao čak i u tobožnjim primedbama zato što se, odgovarajući na njih, moglo doći do razjašnjenja.⁴⁸

Posle Lajbnicove smrti, Pjer Demezo u predgovoru za izbor Lajbnicovih spisa, razradio je mogućnost da je Lajbnic samo uživao u dijalektičkoj igri i da ga nije bilo briga kuda ona vodi. Demezo je citirao pismo nemačkog teologa Pfafa. Lajbnic je pitao Pfafa šta misli o *Teodiceji* kao odgovoru Bejlu. Pfaf je odgovorio da ona čini Bejlove argumente uverljivima, te da sluti da Lajbnic nije bio stvarno ozbiljan u odbrani sopstvenog sistema već da se samo zabavljao. Lajbnic je odgovorio 11. maja 1716. (pismo je štampao Pfaf u časopisu *Acta eruditiorum* 1728) da je Pfaf, naravno, u pravu, te da je on, Lajbnic, iznenađen činjenicom što niko do tog trenutka nije pretpostavio da se samo zabavlja. I, insistirao je Lajbnic, filozof nije uvek obavezan da bude ozbiljan kada pravi hipoteze. Postoje neke sumnje u autentičnost tog pisma. Ono se ne pojavljuje ni u jednoj poznatoj zbirci Lajbnicovih materijala. Ezekijel de Olaso potrošio je mnogo godina tragajući za njim i nije uspeo da pronađe nikakav njegov trag. Na drugoj strani, u onom što znamo o profesoru Pfafu nema ničeg što bi ukazivalo na to da bi krivotvorio pisma pokojnog prijatelja.⁴⁹ Pismo koje citira

ono što se dogodilo između H. Baylea i mene očigledno je sasvim druge prirode. Što se mene tiče, ja uvijek nastojim da postupim onako da sačuvam pravu mjeru i da učinim nešto za dalje razjašnjavanje predmeta, radi toga da prepirka ne samo da ne bi bila štetna, nego, naprotiv, da bi donijela ploda i bila korisna“, Leibniz, „Replique aux Reflexions contenues dans la seconde édition du *Dictionnaire Critique* de M. Bayle“, Gerhardt, tom 4, str. 566 [„Odgovor na razmatranje“, *Izabrani filozofski spisi*, str. 237].

⁴⁸ Leibniz, *Textes inédits*, str. 65 (koncept pisma, oktobar 1706). Malbranš koji nije delio Lajbnicovo uživanje u skeptičkim argumentima, pisao mu je „Je vous avoue, Monsieur, que les derniers ouvrages de M. B. [Bayle] m'ont souvent irrité, et je loue votre zele et en même temps votre moderation dans la maniere dont vous refusez ses pensées dangereuses et seduisantes“, Gerhardt, tom 1, str. 359.

⁴⁹ Ima razloga da se sumnja da je Demezo izmislio pisma u zbirkama koje je priredio kao što je učinio s Bejlovim pismima, ali Demezo ovde citi-

Pfaf moglo bi biti samo šala i moglo bi ne izražavati ono u šta je Lajbnic stvarno verovao.⁵⁰

Zahvaljujući Olasovim istraživanjima znamo da je Lajbnic počeo s komentarisanjem Seksta Empirika negde oko 1711. Drugima je Lajbnic ukazivao da ima nameru da prođe kroz ceo pironistički tekst i da pokaže njegove slabosti. U izdanju Seksta Empirika iz 1718. godine, Lajbnicovo pobijanje navedeno je kao rad koji se očekuje. No, Lajbnic je umro pre nego što je mnogo odmakao u radu. Jednom je nekom učenom italijanskom posetioocu objasnio da postoji svega nekoliko glavnih knjiga za njegovo filozofiranje i pokazao mu svoju specijalnu kolekciju koja je, naravno, sadržavala, osim ostalih, Platona i Aristotela, ali i Seksta Empirika.⁵¹

Nekoliko sačuvanih stranica komentara pokazuje njegov izuzetan način obrade skeptičkih pitanja. Olaso je s velikom

ra pismo koje je objavljeno u nemačkom učenom časopisu. Otud, ono ne može biti odbačeno kao Demezoova pakost.

⁵⁰ Kada su novi i dogmatički lajbnicovci u Nemačkoj kao Volf i Bilfinger odgovorili da je očigledno da Lajbnic nije bio ozbiljan u pismu Pfafu (te da je, otud, bio *en bonne foi in the Théodicée*, što oni nisu spremni da brane), Demezo je skrenuo pažnju da bi se tim putem stiglo do totalnog pironizma: „Renvoquer en doute ce qu'il dit à son Ami, lorsque rien oblige à lui déguiser ses sentimens, ne seroit ce pas détruire toute certitude“, *Recueil de diverses pieces, sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, &c. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, & autres auteurs célèbres*, drugo izd., Amsterdam 1740, Avertissement, str. **v. Charles Etienne Jordan u knjizi *Histoire d'un voyage litteraire fait en MDCCXXXIII*, The Hague 1735, 150, kaže da je pisao Volfu o tome i da ga je Volf uverio da je podatak lažan, da Lajbnic nije bio ozbiljan. Za Volfa i Bulfingera, to bi, naravno, bilo neprijatno da otkriju da je sistem koji su prihvatili sam njegov autor smatrao za „comme une fiction philosophique, un badinage ingenieux“, Desmaizeaux, *Recueil de diverses pieces*, str. **2r.

⁵¹ Dutens koji je priredio najpotpuniju zbirku Lajbnicovih spisa u osamnaestom veku, priča sledeću priču. Njegov prijatelj čuo je da učeni Italijan izjavljuje da kada je otišao u Hanover „želeći da lično upozna Lajbnica, proveo s njim skoro dvadeset dana i kada je trebalo da pođe, naš filozof mu je rekao: Odviše često ste mi veoma uljudno govorili da nisam bez znanja o nekim stvarima. Sada ću vam pokazati izvore s kojih sam pio sve što znam'. Uхватivši ga pod ruku, odveo ga je u malu sobu gde mu je pokazao mali

pažnjom pokazao Lajbnicovo interesovanje za skeptičke probleme, od njegovih najranijih radova pa sve do dela *Théodicée*.⁵² Ako pogledamo fragment koji je Lajbnic napisao o Sekstu, razumećemo i njegovo uvažavanje i njegovo odbacivanje skepticizma.

Olaso je ustanovio da je Lajbnic napisao jednu malu analizu nekih glavnih Sekstovih argumenata iz prve knjige dela *Hypotyposeon*, rekavši da su u njoj sadržana sva važna gledišta. Lajbnicov spis je nezavršen. Sačuvano je nekih 2.500 reči na dvanaest stranica. Fragment nije datiran, ali izgleda da se u njemu Lajbnic poziva na četiri pisma iz 1711–1712. i 1716. godine.⁵³ Moguć razlog za Lajbnicov rad jeste da je J. A. Fabricijusu kazao da priprema pobijanje Seksta. Fabricijus citira Lajbnica, koji kaže da je Sekst prefinjen i učen pisac⁵⁴ koji je malo poznat, ali ipak veoma koristan u razumevanju filozofije Starih Grka.⁵⁵

Lajbnic je dogmatičare razdvajao od akademičara i skeptika, već prema njihovim pogledima na to da li se istina može pronaći. Prva grupa kaže da može, druga kaže da ne može, a skeptici i dalje tragaju, premda njihovo gledište Lajbnic ponekad posmatra kao da kažu da se istina ne može pronaći.

Lajbnic započinje razmatranjem skeptičkog gledišta da se za svaku tvrdnju može navesti protivtvrdnja i da svaka od njih ima ekvivalentnu vrednost dok se ne uspostavi neki istiniti kriterijum. Lajbnic negira da je takva ekvivalencija na delu i tvrdi da će ozbiljno istraživanje pokazati da postoji veća potpora za jednu ili za drugu stranu. Olaso je ukazao na to da je skeptičku tvrdnju Lajbnic razumeo kao da je reč o *razlozima* za gledišta,

broj knjiga, dela Platona, Aristotela, Plutarha, Seksta Empirika, Euklida, Arhimeda, Plinija, Seneka i Cicerona“, *G. W. Leibnitzi Opera philosophica*, prir. L. Dutens, Geneva 1768, tom 2, 1, str. 7–8 napomena.

⁵² Ezequiel Olaso, „Leibniz and Scepticism“, u *Scepticism and the Enlightenment*, prir. Richard H. Popkin, Ezequiel de Olaso, Georgio Tonelli, Dordrecht 1997, 99–130.

⁵³ *Isto*, str. 117.

⁵⁴ Leibniz, *Opera philosophica*, tom 5, str. 424.

⁵⁵ *Isto*, str. 472.

a ne o samim gledištima. Lajbnic sugerije da su na početku razlozi imali jednaku vrednost, potom je otkriven novi razlog i ravnoteža je poremećena, ali je zatim otkriven još jedan razlog, suprotan prethodnom, i ravnoteža je ponovo uspostavljena. Lajbnic je mislio da može da dokaže da je nemoguća nepromenljiva ekvivalencija afirmacije ili negacije.⁵⁶

Lajbnic je dovodio u pitanje to da skeptički cilj, stanje *ataraxia* (neuznemirenosti), može biti postignut uravnotežavanjem ekvivalencija i opstajanjem u sumnji. Lajbnic je sumnju opisivao kao duhovno stanje koje uzrokuje uznemirenja zato što sadrži neizvesnost. Istinska smirenost, insistira on, može se pojaviti samo ako se dođe do istinskog znanja.⁵⁷

Lajbnicovo ispitivanje Sekstovog objašnjenja perceptualnih razlika sadrži sagledavanje skeptičke argumentacije kao one koja daje razloge za problematizaciju toga da li su percepcije stvarne stvari ili nisu. On, potom, dovodi u pitanje rezultate skeptičke analize i tvrdi da pošto ne mogu razlikovati stvarne percepcije od drugih, skeptici nikad ne mogu dostići neuznemirenost. Lajbnic veruje da su mnogi problemi koji su pokrenuti u deset tropa rešivi jednom razumnom analizom onoga što percipiramo i toga kako sudimo o tome pomoću običnih naučnih merila. Lajbnic ističe da Sekstovo objašnjenje načina na koji skeptik radi izgleda da pretpostavlja da skeptik ima razloge za izabiranje jednog skupa pojava radije nego nekog drugog, te da, otud, samo delanje izgleda da je suprotno sumnji.⁵⁸

⁵⁶ Ova je rasprava zasnovana na materijalima iz izvanredne studije čiji je autor Yuen Ting Lai, „Leibniz and Chinese Thought“, u *Leibniz, Mysticism and Religion*, prir. Allison Coudert, Richard Popkin, Gordon Weiner, International Archives of the History of Ideas, Dordrecht 1998, i „China and Western Philosophy in the Age of Reason“, u *The Columbia History of Western Philosophy*, prir. Richard H. Popkin, New York 1999.

⁵⁷ Za opšte izlaganje problema, videti Ezequiel Olaso, „Objectiones inédites de Leibniz au principe sceptique de l'équipollence“, u *Akten des 4. Internationalen Kant Kongresses*, Berlin 1974, 52–59.

⁵⁸ Videti Olaso, „The Meaning of Sceptical Doubt“, *Revista Latinoamericana de Filosofia* 1 (1975), str. 27–37.

Lajbnic misli da deset Enesidemovih tropa može biti razrešeno primenom hipotetičko-deduktivne metode na probleme. Lajbnic takođe nudi i kratak odgovor na argumente Agripe od Neteshajma i tvrdi da se ne može razviti problem kružnog zaključivanja u vezi s tim kako suditi o osetima pomoću razuma i o razumu pomoću oseta. Razum ima viši status, te osetima ne može biti doveden u pitanje.

Ostatak Lajbnicovog fragmenta ukratko sumira nastavak prve knjige [Sekstovog dela *Hypotyposeon*]. On sugerise da neko drugi treba da sledi njegove napade i da nastavi rad na razvijanju punog argumenta protiv skeptika.

Lajbnicov *Specimen* jedini je primer koji imamo da vodeći filozof direktno pokušava da odgovori Sekstu. Komentar pokazuje kako bi, iz Lajbnicove perspektive, on sam obrađivao argumente koje su izneli skeptici, ali sumnjam da bi Sekst bio mnogo impresioniran. U svakom slučaju, Lajbnicov aktualni odgovor na skepticizam, u formi *Specimena*, nije imao uticaj u svom vremenu pošto nije bio objavljen ili, koliko možemo reći, nije nikom bio pokazan. Tako je njegov glavni kontakt sa skepticima i odgovor njima proizašao više iz njegovog razgovora i odgovora Fušeu, ljeu i Bejlu.

Osim dugogodišnjeg interesovanja za skeptike i njihove argumente, Lajbnic je bio zainteresovan i za primenu nekih skeptičkih problema na druge oblasti. Jedan takav važan primer skraja sedamnaestog veka bila je primena pironističkih argumenata na istorijsko istraživanje. Pokušaji biblijskih učenjaka da utvrde precizne hronologije drevnih vremena i da se precizne hronike razdvoje od nepreciznih vodili su nekim sumnjama u vezi s tim da li se istinska istorija ikad može utvrditi. *Istorijski i kritički rečnik* Pjera Bejla započeo je kao pokušaj da se uklone greške u prethodnim istorijama. Bejlovo dovođenje u pitanje izvora, vodećih istoričara i vodećih tumačenja istorijskih događaja neke je vodilo do onoga što je postalo poznato kao istorijski pironizam. U članku „Zueris“ u *Rečniku*, Bejl je raspravljao o pitanju može li se biti siguran u vezi s događajem koji se desio 72 sata pre nego što je to

zabeleženo. U konkretnom slučaju, reč je bila o tome da je bilo javljeno da je njegov glavni protivnik Pjer Žirje u crkvi u Roterdamu rekao da nam je Bog zapovedio da mrzimo svoje protivnike. Tri dana kasnije, posle mnogih pritužbi, Žirje je demantovao da je izjavio tako nešto. Tom događaju prisustvovalo je hiljadu slušalaca. Bejl se pitao može li se ikad reći šta se u prošlosti dogodilo kada se pronađe ijedno suprotno svedočanstvo.

Dalji podsticaj istorijskom pironizmu bila je tvrdnja oca Žana Arduena da su svi istorijski dokumenti, s mogućim izuzetkom Tacita, bili srednjovekovni falsifikati koje su napravili kaluđeri u trinaestom i četrnaestom veku. Argumenti protiv te tvrdnje raskrivaju teškoću u pobijanju čak i jedne tako ekstremne i neverovatne teze.

Lajbnic, koji je i sam bio istoričar i koji je napisao istoriju kuće Brunšvig, bio je zainteresovan za napore da se opovrgne istorijski pironizam. Nemački učenjak Berling napisao je 1707. jedno pobijanje koje je Lajbnic pročitao i na kome je čestitao autoru. Lajbnicovo stanovište bilo je da nema potrebe da se izvori dovode u pitanje kada nisu međusobno sukobljeni, te da se, posle dovoljnog ispitivanja, može steći razumno uverenje u vezi s nekim podacima. Istorijsko istraživanje ne mora završiti u povećanju sumnji već nam može dati više uverenja o našim verovanjima. On je poštovao način na koji je biskup lje koristio istoriju da bi pokušao da pokaže i da bi pokazao nadmoćnost hrišćanskog verovanja nad drugim religijskim verovanjima, te se nadao da bi to moglo poslužiti kao model za izučavanje drugih istorijskih kretanja.

Tokom sedamnaestog veka, informacije o Kini i kineskoj civilizaciji koje su poticale od jezuitskih misija u toj zemlji, stvorile su drugačije vrste skepticizma. Kineska hronologija je, po svoj prilici, bila starija od biblijske. Najraniji zabeleženi kineski kralj navodno je živeo mnogo vekova pre Noja! Uz to, nije izgledalo da je Kina imala ikakvih veza sa svetom opisanim u Bibliji. Poligenetska teza koju je izneo Isak la Pejrer navođena je kao način da se objasni razvoj Kine nezavisno od

biblijskih događaja. Drugi su pokušavali da pronađu dokaze da su drevne kineske ličnosti bili zapravo Mojsije i neki patrijarsi. Kontroverze u vezi s kineskom hronologijom i kineskom istorijom *versus* biblijske hronologije i biblijske istorije navele su Paskala da izjavi: „Kome bi trebalo da verujem, Kini ili Mojsiju?"; navodno, ukoliko se veruje Kini, proizašao bi skepticizam o autentičnosti Biblije.

Drugi glavni skeptički problem koji je nastao iz evropskih informacija o Kini bila je slika koju su ponudili jezuitski misionari, da kinesko društvo nema religijsko utemeljenje i da vrlo dobro funkcioniše bez ikakvih religijskih struktura ili institucija. Zapravo, to je, kako ga je opisao Pjer Bejl, društvo ateista, miliona njih, za koje se činilo da žive civilizovanim i čestitim životima. Činilo se da to baca sumnju na potrebu za bilo kakvom religijskom osnovom moralnosti ukoliko jedno tako veliko društvo kao što je kinesko može funkcionisati bez religije. To je bilo osnaženo izlaganjima Konfučijeve misli u latinskom, a potom i u francuskom prevodu kod Lajbnicovog prijatelja opata Fušea. Konfučijanizam je bio viđen kao zbirka moralnih recepata zasnovanih samo na ljudskoj prirodi. Različiti evropski mislioci pokušavali su da shvate tačan smisao kineskog koncepta *li*. I Malbranš i Bejl smatrali su da taj koncept koji opisuje osnovno svojstvo sveta jeste jedna vrsta materijalizma, vrlo slična Spinozinoj supstanciji, i zapravo su, manje ili više, identifikovali spinozizam u kineskoj filozofiji. Nasuprot tome, Lajbnic je težio da izbegne sugestiju da se kineska misao sukobljava i baca sumnju na evropsku hrišćansku filozofiju.

Lajbnic je bio zainteresovan za različite izveštaje iz Kine, te je, na sopstvenu inicijativu, započeo prepisku s jednim od jezuitskih sveštenika koji su se vratili iz katoličke misije u Kini, ocem Bueom. Lajbnic je tražio informacije koje bi mu mogle pomoći u razumevanju kakav je zaista kineski pogled na svet. Bio je vrlo uzbuđen kada je ustanovio da kineski heksagoni iz Ji Đinga odgovaraju binarnoj aritmetici. Na kraju života, Lajbnic je dovršio svoje tumačenje kineske misli u delu „Rasprava o

prirodnoj teologiji Kineza“ (1716).^c Nasuprot Bejlu i Malbranšu, ustanovio je da je kineska filozofija umnogome nalik teoriji prestabilirane harmonije. Kineski koncept prirode bio je saglasan sa svetom monada koje deluju u skladu s prestabiliranim ulogama koje im je dodelila upravljajuća racionalna božanska sila. Lajbnic se nadao da će takvim tumačenjem Kine ukloniti svaku skeptičku pretnju poređenjem kineske i evropske misli. Takođe se nadao i da će sagledavanje kineske misli na način na koji je on to činio uzeti u obzir jednu univerzalnu koncepciju ljudskih bića koja funkcionišu u prirodnom političkom društvu i da bi iste racionalne sile koje su mogle načiniti kinesko društvo bude tako delotvorno bez potrebe za nadgradnjom, Kineze mogle voditi i tome da imaju sličnu moralnost s onom ostatka čovečanstva. Kineski svet nije ateistički već je prirodno racionalan. Ukoliko bi mu se pridodalo hrišćanstvo, bio bi to model za celo čovečanstvo.⁵⁹

Da zaključimo, Ezekijel Olaso, koji je otkrio Lajbnicov *Spécimen* i koji je mnogo godina minuciozno izučavao Lajbnicov kontakt s onovremenim skepticima, ponudio je sledeću procenu Lajbnicovog odnosa prema skepticizmu i skepticima:

Ako se skepticizam posmatra kao učenje koje se sastoji od brojnih stavova koji su apstrahovani od vlastitog istorijskog konteksta i odvojeni od svoje uloge u polemici ili dijalektici, onda je to za Lajbnica jedno učenje koje očigledno ništa ne pridodaje platonističkom nasleđu. Na isti način, ako se Lajbnicovo učenje shvati kao da se sastoji od grupe stavova izvedenih procesom dedukcije iz neosporivih principa, takvo učenje neće ni na koji način biti povezano sa skepticizmom. Zapravo, mogu se demonstrirati demonstrabilne stvari a da se i ne pomenu one koje su dvojbene. Prema tome, s ove tačke gledanja, za koju se bojim

^c *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*; delo je poznato i pod nazivom *Lettre sur la philosophie chinoise à M. de Rémond*.

⁵⁹ Neka razmišljanja u Olasovom članku „Praxis sans Théorie? La réfutation pragmatiste de pyrrhonisme selon un texte inédit de Leibniz“, u *Akten des 3. Internationalen Leibniz Kongresses*, Wiesbaden 1980, 159–167.

da je uobičajena, Lajbnic i skepticizam jesu dve velike teme koje nemaju ničeg zajedničkog ili imaju vrlo malo toga.

No, ukoliko takvu tačku gledanja dopunimo još jednom, koja filozofiju i nauku posmatra s obzirom na to da su ih izradili ljudi u datim društvenim, psihološkim i istorijskim okolnostima, u prilici smo da bolje razumemo visoko uvažavanje koje je Lajbnic oduvek imao za skepticizam. U stvari, zahvaljujući primedbama skeptika, ljudi su se smatrali obavezanima da učine nešto što, inače, verovatno ne bi učinili da su bili prepušteni sami sebi, to jest da idu unazad do prvih principa, da izlože konačna opravdanja, postave čvrste osnove za nauku i potom ih usavršavaju. U tom smislu, za Lajbnica skepticizam predstavlja originalni pristup u istoriji filozofije. Na drugoj strani, ako se sagleda kao jedan dijahronijski rad zasnovan na datom broju postavki [*suppositions*] Lajbnicova filozofija poprimala je oblik onako kako se bavila različitim problemima i kako je razmenjivala ideje s dostupnim filozofijama; na osnovu toga, nije teško naglasiti važan udeo skepticizma u genezi takve filozofije. Pomoću svetla skeptičkog izazova Lajbnic je raskinuo s tradicijom i krenuo svojim putem.⁶⁰

Ozbiljno ili ne, za Lajbnica je glavno uživanje bila zabava dobre intelektualne borbe, s domišljatim skepticima koji su nudili ingeniozne primedbe i njegovo nastojanje da razreši njihove zagonetke.

Duga razmena između Lajbnica i francuskih skeptika ostaje poprilično neobična i njen karakter proizlazi i iz Lajbnicovih gledišta i iz njegove ličnosti. Pošto nije bio jedini koji je tragao za apsolutnim, nepromenljivim, izvesnim istinama, on se nije morao uključiti u borbu na život i smrt eda bi se ubila skeptička aždaha. Otud, njegova razmena s Fušeom, Ljeom i Bejлом nije proizvela argumente o samim temeljima ljudskog razuma, pošto je Lajbnic prihvatio najveći deo skeptičkih ograničenja ljudskog saznanja, već pre razjašnjenja toga kakva se vrsta saznanja može imati unutar tih ograničenja i kakva se vrsta konzistentne metafizičke hipoteze može ponuditi da bi se ob-

⁶⁰ Olaso, „Leibniz and Scepticism“, str. 123.

jasnilo to saznanje. Razmena sa skepticima vodila je Lajbnica mnogim najboljim formulacijama njegove teorije i ponudila mu priliku za istraživanje različitih rukavaca njegove hipoteze. No, za razliku od Dekarta i Berklija, koji se ponajbolje daju razumeti u kategorijama herojskih i ingenioznih napora da se pokori skepticizam, Lajbnić se, među skepticima, pojavljuje kao čovek koji je pronašao srećan dom među prijateljima u čije društvo spada tek u ponešto površnom smislu. Lajbnić nije bio ni dovoljno dogmatičan ni dovoljno destruktivan da bi bio umešan u *la crise pyrrhoniene*. Prihvatao je i dovoljno sumnji i svoju veru u neupitnost sveta racionalnosti, tako da je mogao ne biti ni u jednom taboru, niti mu je ikakav tabor bio potreban. (Možda se Bejlova domišljata opaska o samom sebi uistinu više odnosi na Lajbnica: „Previše znam da bih bio skeptik i premalo znam da bih bio dogmatičar.“)⁶¹ No, Lajbnić je u dovoljnoj meri bio dijalektičar, pa su mu skeptici mogli obezbeđivati hranu za mišljenje. Otud, odnos Lajbnica i skeptika možda nije bio produbljen, ali je bio katalizator za sazrevanje ideja kojima je vrela duša velikog nemačkog filozofa. Da nije izazivao skeptike, moglo se desiti da Lajbnić ne objavi ništa o svom sistemu, jer njegov intelektualni život bez njih mogao bi biti suviše neinspirativan da bi ga ohrabrio da razvije i izloži jednu briljantnu novu metafizičku hipotezu.

⁶¹ J'en sais trop pour être Pyrrhonien & j'en sais trop peu pour être Dogmatique", cit. u Christoph M. Pfaff, *Dissertationes de praejudiciis theologis, quarum prior eorundem causas atque remedia generaliori tractatione evolvit, tertia jam vice recusa novisque accessionibus aucta*, bez mesta izdanja (Frankfurt i Leipzig), 1719, tom 1, str. M–4n.

17 Novi skeptici

Simon Fuše i Pjer-Danijel Ije

Skraja sedamnaestog veka pojavili su se neki novi skeptički pisci koji su mnogim filozofima, starim i novim, prkosili koristeći skeptička oruđa antike. Simon Fuše, Pjer-Danijel Ije i Pjer Bejl napadali su nove filozofije Dekarta, Spinoze, Malbranša, Lajbnica, Loka i drugih. Mnogi momenti njihove argumentacije biće važan doprinos prosvetiteljstvu i postprosvetiteljskoj misli. U ovom poglavlju baviću se Fušeom i Ijeom, a u završnom ću se okrenuti Pjeru Bejlu, majstoru skeptiku.

Simon Fuše (1644–1696) rođen je u Dižonu, kao sin trgovca. Tamo se i obrazovao, a potom je dobio zvanje iz teologije na Sorboni. Postao je počasni kanonik katedrale u Dižonu, što je titula koju je koristio celog života. Povezao se s pariskim kartezijancima i priča se da je bio zamoljen da održi posmrtni govor za Renea Dekarta kada je telo velikog filozofa iz Švedske bilo preneto u Pariz da bude sahranjeno u svetoj francuskoj zemlji. Dekartovo telo potajno je bilo preneto u Francusku 1667; potajno – da bi se izbegle primedbe na sahranu u Francuskoj zbog Dekartovih mogućih jeresi. (Vodeći autoritet za Fušea Ričard A. Votson u privatnom razgovoru sa mnom kazao je da sumnja u istinitost ovih podataka pošto nema izveštaja o tom govoru, niti ga je Fuše kasnije pominjao.) Oko 1667. Fuše je počeo da postavlja pitanja u vezi s kartezijanskim sistemom, koristeći argumente koje je našao i u akademičarskoj i u piro-nističkoj skeptičkoj tradiciji. Fušeova vlastita orijentacija u to

vreme bila je usmerena prema akademičarskom skepticizmu koji je pronašao u Ciceronovom delu *Academica* i kod svetog Avgustina u delu *Contra academicos*. Fuše je sebe video kao nekoga ko oživljava Akademijin skepticizam. Ranih sedamdesetih godina sedamnaestog veka bio je predstavljen Lajbnicu, koji je bio u diplomatskoj misiji u Parizu. On i Lajbnic postali su bliski prijatelji i intelektualni neprijatelji, i tokom rasprava o svojim skeptičkim gledištima Fuše ne samo što je razvio neke ingeniozne skeptičke manevre već je i naveo Lajbnica da potroši prilično vremena i energije na izradu kontrateorije. Najranije formulacije Lajbnicove filozofije pojavljuju se u odgovorima Fušeu objavljenim u časopisu *Journal de sçavans*, koji je izlazio u Parizu počev od 1673. Fuše je do kraja života primenjivao skeptičke argumente na Lajbnicovu filozofiju, a on i Lajbnic održavali su prijateljsku prepisku tokom svih tih godina.

Ozloglašeniji Fušeovi skeptički naponi pojavljuju se kao odgovori na Malbranša. Godine 1674, u istom trenutku kada se pojavilo Malbranšovo delo *De la recherche de la vérité*, Fuše je napisao knjigu istog naslova kao izlaganje akademičarske skeptičke tradicije. Površan pogled na Malbranšovu filozofiju vodio je Fušea tome da je vidi samo kao još jedan kartezijanizam koji treba kritički napasti skeptičkim argumentima. Zato je objavio *Critique de la recherche de la verité*, a iza toga i seriju radova sa sličnim naslovima, kao što je *Dissertation sur la Recherche de la verité* i *Reponse a la Critique de la Critique de la Recherche de la verité*. U tim knjigama nastavio je s izlaganjem skeptičkog napada protiv kartezijanizma, kao i svoje oživljavanje klasičnog skepticizma Nove akademije (uvek izloženo kao istinski avgustinizam; Fuše je tvrdio da je Avgustinovo delo *Contra academicos* zapravo bilo *pro-academicos*).¹

Svim tim Malbranš nije bio impresioniran i smatrao je da je Fuše budala pošto nije mogao da razlikuje Malbranšove inova-

¹ Za to, videti Gianni Paganini, „'Accademici' e 'Pirroniani' nel Seicento: Da Foucher a Bayle“, u njegovoj knjizi *Scepsi Moderna: Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza 1991, 123–149.

cije od standardnog kartezijanizma (iako će jedan pravoverni kartezijanac kakav je bio Arno ukazati da te inovacije vode u naj-opasniji pironizam). I drugi su, izgleda, Fušea smatrali budalom, pa su se čak i kod Lajbnica posle nekog vremena javile sumnje u vezi s njegovim intelektualnim sposobnostima. Smatram da je Fušev glavni doprinos bio zasnovan na pogrešnom razumevanju i Dekarta i Malbranša, ali bilo dobro ili loše, to će postati važan sastojak kasnije antiracionalističke filozofije.²

Fušev doprinos usredsređen je na problematizaciju glavne kartezijanske tvrdnje, naime da neke naše ideje, one matematičkih ili primarnih kvaliteta, mogu da nam pruže saznanje o spoljnom svetu, te da to ne mogu postići ideje čulnih ili sekundarnih kvaliteta (ukusi, mirisi, boje, zvuci i tako dalje). Dekart i svi drugi „novi filozofi“ koji su razlikovali primarne i sekundarne kvalitete (Galilej, Hobs, Spinoza, Malbranš, Lok i drugi) izneli su uobičajene skeptičke razloge za tvrdnju da su sekundarni kvaliteti u potpunosti subjektivni, naime, da su u duhu, a da su primarni objektivni, to jest da su kvaliteti stvarnog spoljnog sveta (te da, otud, jeste moguća matematička fizika stvarnog sveta). Bejl je primetio da je moderna filozofija započela s antičkim pironičarem Sekstom Empirikom, koji je ponudio razloge za sumnjanje u stvarnost sekundarnih kvalite-

² Za Fušea, videti F. Rabbe, *Etude philosophique sur l'abbé Simon Foucher*, Paris 1867; Henri Gouhier, „La première polémique de Malebranche“, *Revue d'histoire de la philosophie* 1 (1927), str. 23–48, 168–191; Richard H. Popkin, „The High Road to Pyrrhonism“, u *The High Road to Pyrrhonism*, prir. Richard A. Watson, James E. Force, Indianapolis 1993, 16–20, „L'abbé Foucher et le problème des qualités premières“, *Dix-septième siècle* 33 (1957), str. 633–647 i „Bishop Pierre-Daniel Huet's Remarks on Malebranche“, u *Nicolas Malebranche*, prir. Stuart Brown, Assen 1991, 10–21; Richard A. Watson, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* i njegov članak u *The Encyclopedia of Philosophy*, odrednica „Foucher, Simon“. Watson, moj bivši student, napisao je knjigu o Fušeu i smatra da su njegova gledišta uverljivija nego što su to smatrali prethodni komentatori, od Lajbnica i Malbranša sve do Popkina. Videti Watson, *The Downfall of Cartesianism: A Study of Epistemological Issues in Late Seventeenth-Century Cartesianism*, International Archives of the History of Ideas, no. 2, The Hague 1966.

ta.³ Hjum je kasnije rekao da je temeljni princip sve „moderne filozofije“, kako ju je nazvao,

nazor[om] o bojama, zvucima, ukusima, mirisima, toploti i hladnoći, o kojima ona tvrdi da su samo utisci u umu koji potiču od delovanja spoljašnjih predmeta, a bez ikakve sličnosti sa kvaliteta predmeta... Kada se ovaj princip jednom prizna, čini da sva druga učenja te filozofije teku lako kao njegova posledica. Jer, kad zvucima, bojama, toploti, hladnoći i drugim čulnim kvalitetima oduzmemo rang trajnih nezavisnih egzistencija, svedeni smo samo na takozvane primarne kvalitete, kao jedine stvarne kvalitete o kojima imamo neki adekvatan pojam.⁴

Fuše je prigovorio tom temeljnom principu na dva načina, prvo dovođenjem u pitanje toga da nam *ikakve* ideje mogu pružiti znanje o spoljnim predmetima, i drugo, upotrebom *istih* onih skeptičkih argumenata kojima je uspostavljena subjektivnost sekundarnih kvaliteta. Prvi način (koji će lje stručno razviti) ukazuje da naše ideje navodno nisu nalik spoljnim predmetima, a potom i pitanje: kako nam ideje mogu govoriti o neidejama? Kostur kartezijanizma bila je tvrdnja da „ideje reprezentuju predmete“. To je besmislica, insistirao je Fuše, a potom i lje. Ideje nisu nalik predmetima; one ne sliče predmetima, pa kako ih onda mogu reprezentovati? Ništa ne može biti nalik ideji do jedna ideja! Kada su im kartezijanci hiljaditi put ponovili da francuski glagol *representer* treba da bude uzet u smislu „učiniti znanim“ a ne „biti nalik“, Fuše i lje odgovorili su da to ne pomaže, jer kako ideja može voditi nečemu što nije ideja ili objasniti išta osim neku drugu ideju? (Sve ovo, sa očitih istorijskih razloga, trebalo bi da prizove u duh argumente biskupa Berklija).⁵

³ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, članak „Pyrrhon“, primedba B.

⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, knj. 1, deo 4, odeljak 4, str. 226–227 [D. Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 202; prevod neznatno izmenjen].

⁵ Simon Foucher, *Critique de la Recherche de la Verité*, Paris 1675, 50–52; *Réponse pour la Critique de la preface du second volume de la Recherche de*

Fušeov drugi glavni argument bio je da skeptičko svedočanstvo koje čini da svi kartezijanci kažu da su sekundarni kvaliteti „u duhu“ treba da ih navede da isto kažu i za primarne kvalitete. Svi kvaliteti kojih smo svesni, tvrdio je on, poznati su direktnom percepcijom, to jest čulima. Čulni oseti samo su modifikacije naših duša, „iz čega sledi da bi, ako se prihvati da o protežnosti i oblicima znamo pomoću čula, kao i o svetlosti i bojama, nužno bilo zaključiti da ta protežnost i ti oblici nisu ništa manje u nama nego što su to svetlo i te boje“.⁶ Ako se prizna da nas čula varaju u odnosu na objektivno postojanje sekundarnih kvaliteta, tada kartezijanci moraju pokazati da nije isto na delu i u vezi s primarnim kvalitetima. Kartezijanci tvrde da bi nas Bog varao ukoliko ne bi postojao protegnuti svet izvan nas; isto bi moglo biti istina i za nepostojanje obojenog ili bezmirisnog ili tihog sveta.⁷

Kada se jednom prizna da su sekundarni kvaliteti „u nama“, kako se može izbeći isti takav zaključak u odnosu na primarne kvalitete? Protegnuti predmet koji percipiramo takođe je obojen. „Priznajete da te boje jesu u nama! No, gde je oblik tih boja, protegnutost tih boja, ako ne na istom mestu gde su

la Verité, Paris 1676, 42–43, 54, 112; *Dissertation sur la Recherche de la Verité, contenant l'apologie des Academiciens*, Paris 1687, 86–87; *Nouvelle Dissertation sur la Recherche de la Verité*, Paris 1679, 30–40. Pierre-Daniel Huet, *Censura Philosophiae Cartesianae*, Paris 1689, pogl. 2, *Traité philosophique pour la foiblesse de l'esprit humain*, London 1741, knj. 1, pogl. 3. Videti i dva rada ljeovog prijatelja: Jean Du Hamel, *Reflexions critiques sur le système Cartesien de la philosophie de M. Regis*, Paris 1692, 27–35, *Lettre de Monsieur Du Hamel, Ancien Professeur de Philosophie de l'Université de Paris, pour servir de Replique à Monsieur Regis*, Paris 1699, 16.

Jedna od najboljih formulacija kartezijanske strane priče nalazi se u Pierre-Sylvan Régis, *Réponse aux Réflexions critiques de M Du Hamel*, Paris 1692, 8–20, gde je Régis razvio tezu da ideje čine stvari znanim, ali da ideje ne slične stvarima. Videti i Régis, *L'usage de la raison et de la foy*, Paris 1704, 23.

⁶ Foucher, *Critique de la Recherche de la Verité*, str. 61–79. Paginacija skače sa str. 66 na str. 77. Citat se nalazi na str. 79.

⁷ Foucher, *Réponse pour la Critique*, str. 113, *Nouvelle Dissertation*, str. 42–43.

i same te boje?”⁸ Skeptički argumenti o raznolikosti čulnog iskustva koji su naveli sve „nove filozofe“ da kažu da su sekundarni kvaliteti u nama, a ne u spoljnom svetu, pokazuju da se to primenjuje i na percipirane primarne kvalitete.

Fuše je mislio da je tim argumentima pokazao da ni Dekart ni Malbranš nemaju teoriju saznanja koja bi vodila ikakvim podacima o spoljnom svetu, te da, otud, kartezijanizam ne može obezbediti osnovu ni za kakvu sigurnost o objektivnom fizičkom svetu. Kartezijanci mogu da ističu (što su i činili) da nikad nisu tvrdili da su primarni kvaliteti spoznati čulnim iskustvom, na šta je Fuše odgovarao da se ne čini da postoje nikakva druga sredstva za njihovu spoznaju, niti da bi išta drugo pomoglo pošto bi se saznanje sastojalo od ideja koje bi i dalje bile modifikacije duha, sa svim problemima koje to pokreće. Malbranš je isticao da, s obzirom na to, on nije zastupao kartezijansku teoriju saznanja, na šta je Fuše odgovorio da je Malbranš, po svoj prilici, postigao samo to da je svako saznanje o bilo čemu napravio da bude nepojamno i čudesno. Malbranšova reakcija bila je da je Fuše potpuno promašio poentu, i da je, pre nego što se knjiga kritikuje, potrebno bar je pročitati. No, bez obzira na to šta je Fuše razumeo i šta je pogrešno razumeo u gledištima svojih protivnika, njegovi će argumenti odjekivati kroz istoriju filozofije kao glavna postignuća Berklija i Hjuma. Zahvaljujući Bejlu, koji je bio jedan od malobrojnih čitalaca Fušeovih ranih radova, argumenti su se našli u glavnom onovremenom toku ideja. U *Rečniku* (članak „Pyrrhon“, primedba B i članak „Zeno“, primedbe G i H) Bejl citira Fušeove argumente i hvali ih kao sredstva kojima skepticizam uništava „novu filozofiju“. I Berkli i Hjum izučavali su te bejlovske rasprave i koristili ih kao sopstvena dijalektička sredstva protiv svih prethodnih neempirijskih teorija saznanja.⁹

⁸ Foucher, *Dissertation*, str. 46.

⁹ O kontroverzama u vezi s Fušeovim gledištima i istorijskim uticajem njegovih argumenata, videti Popkin, „L'abbé Foucher et le problème des qualités premières“, str. 638–647, i „Berkeley and Pyrrhonism“, *Review of*

Fuše je ponudio neke ključne prerađene skeptičke argumente koji su mogli da se suoče s razvitkom novog dogmatizma – kartezijanizma. Mnogo više njih pružio je njegov i Lajbnicov prijatelj, biskup Pjer-Danijel Ije (1630–1721). Ije je rođen u Kaenu u Normandiji 1630. godine. Njegova se porodica malo pre toga preobratala iz kalvinizma u katoličanstvo zahvaljujući jednom jezuitskom saradniku Fransoa Verona, ocu Žanu Gonteriju. Mladi Ije bio je poslat na studije u jezuitsku školu u Kaenu, čiji je program, izgleda, bio vrlo nalik onom u La Flešu, gde su se školovali Dekart i Mersen. Ije je bio obrazovan na jednoj vrsti skeptičkog aristotelizma. Počeo je kao učenjak s klasičnim obrazovanjem, i očigledno, kao kartezijanac jedne vrste. Pošto je dobio zvanje iz matematike, 1652. on i francuski protestantski biblijski znalac Danijel Bošar otišli su na dvor kraljice Kristine Švedske. Ije je boravio u Stokholmu neposredno posle Dekartove smrti i bio je u kontaktu s nekim skeptičkim antikartezijancima. Takođe, u Parizu je sreo neke *libertins érudits* koji su bili dvorjani na Kristininom dvoru, a kasnije je postao i minorna ličnost u krugu libertina Gabrijela Nodea u Parizu, kao i stalni prijatelj i saveznik narastajuće grupe jezuitskih antikartezijanaca. Među mnogim Kristininim rukopisima pronašao je do tada nepoznat rad ranocrkvenog oca Origena koji je i priredio za objavljivanje nekoliko godina kasnije. Na povratku u Francusku, sreo je mnoge učenjake u Holandiji, uključujući i rabina Menašea ben Izraela, s kojim je prisustvovao službi u portugalskoj sinagogi. Njihovi razgovori naveli su Ijea da napiše svoje najpoznatije delo *Demonstratio evangelica*, objavljeno 1679.¹⁰

Ije se vratio u Kaen, gde je utemeljio akademiju nauka i odakle se dopisivao s velikim brojem učenih ljudi. Njegov ugled

Metaphysics 5 (1951–1952), str. 227–231. Videti i Watson, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics and Downfall of Cartesianism*.

¹⁰ Kada je Spinoza čuo za Ijeov poduhvat, mislio je da je to napad na njegov rad i zamolio je prijatelja u Parizu da mu smesta nađe primerak. Rad do danas nije štampan i, naravno, nema ništa sa Spinozom. U predgovoru, Ije govori o svojoj raspravi s učenim Jevrejinom koja je vodila knjizi, a učeni Jevrejin bio je Menaše ben Izrael.

rastao je tako brzo da ga je 1670. Luj XIV postavio za delimičnog naslednika La Mota le Vajea, Montenjovog naslednika i za asistenta Bosijeja koji je bio učitelj prestolonaslednika. Ije je s Bosijeom radio kao učitelj na dvoru sve dok prestolonasledniku više nije potrebe za podučavanjem ili nije mogao da ima koristi od njihovih instrukcija.¹¹ To imenovanje omogućilo je ljeu da pokrene svoju slavnu ediciju klasičnih autora *Ad usum delphini*. U Parizu u to vreme, često je prisustvovao sastancima naučnog društva koje je vodio Anri Žistel. Tu je sreo mnoge onovremene naučnike i filozofe, uključujući i Pjera Bejla, Džona Loka i druge, i obnovio poznanstvo s Isakom Vosijusom, koji je bio bibliotekar kraljice Kristine. (Ije je Vosijusu poverio kopiju svog dela *Demonstratio evangelica* da ga lično preda Loku kada se vrati u Englesku.) U kasnim četrdesetim godinama, lje je odlučio da postane sveštenik. Prvo je bio imenovan za opata Olnea, a potom i za biskupa Suasona, mesta koje nije voleo i koje je zamenio za biskupski položaj u Avranšu, blizu svog rodnog mesta. Posle nekoliko godina, tokom kojih su se njegovi parohijani žalili da je uvek suviše zaokupljen istraživanjima da bi brinuo o dijecezi, iako drugi izvori ukazuju da je svoje obaveze obavljao prilježno, penzionisao se 1699. i ostatak dugog života proveo u jezuitskom domu u Parizu, sve do smrti 1721.¹² Sakupio je veoma veliku biblioteku koju je poklonio jezuitima. Pošto su jezuiti bili zabranjeni 1764. [u Francuskoj]

¹¹ Zapravo, tokom proučavanja fantastične količine neobjavljenih ljeovih materijala koji se nalaze širom Evrope (posebno zbirka u Bibliothèque Nationale u Parizu, potom u Biblioteca Laurenziana u Firenci i u Bibliothèque de la Ville u Kaenu), bio sam impresioniran činjenicom da su tu bile gomile prestolonaslednikovih domaćih zadataka i izuzetno mnogo ukazatelja da ma gde da je bio dvor – lje tu nije bio. Ako su bili u Sen Žeremenu, on je bio u Parizu itd. Ili je je bio odviše bolestan iji odviše zauzet da prestolonasledniku pruži potrebne poduke. Videti, na primer, pisma vojvode od Montozjea ljeu u Carteggio Huet, zbirka Ashburnham 1866, Biblioteca Laurenziana, Firenze, cassetta 8, predmeti 1429–1600; Bibliothèque Nationale, Paris, Ms. Nouv. Aq. 6202, fol. 47, o „devoirs de Dauphin“.

¹² Najpotpunija studija o ljeovom životu i radu jeste ona oca Leona Tolmera, *Pierre-Daniel Huet (1620–1721), Humaniste-physicien*, Bayeux 1949.

biblioteka je prenetu u Pariz, u Bibliothèque royale, u koja je kasnije postala Bibliothèque nationale. Ijeovih osam hiljada knjiga danas je deo njene osnovne zbirke.¹³

Na prirodu Ijeovog skepticizma i fideizma ukazuju spisi u vezi sa disertacijom koju je sastavio jedan jezuita u Kaenu osamdesetih godina sedamnaestog veka. Jezuita je branio teze da nema svedočanstva o istinitosti hrišćanske religije i da je, od svih religija na svetu, hrišćanstvo ponajmanje verovatno. Neki su teolozi u Parizu bili skandalizovani kada su videli naslov i zahtevali su da lokalni biskup ispita slučaj. Ije je izvestio da se susreo s jezuitom i da je ustanovio da se njih dvojica slažu maltene u svemu. Ako je hrišćanstvo zasnovano samo na veri, tada, objavio je Ije, ne treba ni da bude nikakvog *racionalnog* svedočanstva o postojanju Boga, niti ikakve racionalne verovatnoće da je hrišćanstvo istinito. O svemu tome Ije je veoma smireno izvestio i rekao je da je gledište iz disertacije isto kao i njegovo.¹⁴ U beleškama o Paskalu, Ije je zabeležio da je fideizam Paskalovih *Misli* za njega suviše racionalistički samo zbog argumenta opklade.^a Ije je Paskala smatrao fanatikom koji je tako mnogo radio na nečem tako očiglednom, naime da je religija stvar vere.¹⁵

Ovaj rad, nažalost, ne uzima u obzir bogatstvo materijala iz kolekcije Ashburnham u Firenci i nije u svemu potpun.

¹³ U knjigama koje je poklonio ima izuzetno mnogo njegovih marginalija. Neke, kao beleške o Paskalu i Malbranšu, imaju veliki istorijski značaj. Hose Maja Neto i ja objavili smo te, ali ima još mnoštvo koje tek treba da ugledaju svetlost dana, baš kao i mnoštvo nacrtu Ijeovih vlastitih spisa.

¹⁴ Videti Huet, *Demonstratio Evangelica*, treće izd., Paris 1690; *lettre de Huet à le P. l'Honore*, Avranches, 27. mart 1693, Biblioteca Laurenziana, Firenze, Ashburnha Ms. 1866, Carteggio Huet, cassetta 8, no. 2435, „Lettre d'un Docteur de Paris à un docteur de Caen touchant l'évidence de la Religion Chrestienne“, Cassetta 15, no. 2899. Ovaj drugi dokument analizirajući tezu (koja nije Ijeova) kaže da su te teze branjene 30. januara 1693. na jezuitskom univerzitetu u Kaenu.

^a Videti nap. 76 u osmom poglavlju. \$

¹⁵ Te se beleške nalaze u Ijevom primerku Paskalovih *Pensées*, Bibliothèque Nationale, Paris, Res. D.21375. Postoji duga analiza i kritika argu-

U ljeovom najuticajnijem delu *Demonstratio evangelica* (koje je pisao u ponešto geometrijskoj formi, sledeći Spinozinu *Etiku*), ima još nekih pokazatelja njegovog skepticizma i liberalnih i empirijskih gledišta o religiji. To je obimno delo koje izlaže zajedničke karakteristike judeohrišćanske tradicije i mnogih različitih kultura. Umesto da ukazuju na kasnije naturalističko tumačenje judeohrišćanske tradicije, za ljea su te sličnosti bile uverljivo svedočanstvo da je objava poznata u svim kulturama. Na osnovu ogromne erudicije, pronašao je ličnost Mojsija, ličnost Isusa, i drugih, u svakoj poznatoj religiji, antičkoj i modernoj, a potom insistirao da su jedino Jevreji i hrišćani imali sva imena pravilno izgovorena, a samu pripovest u pravom poretku. Njegovi teološki spisi naglašavaju fideističku teoriju hrišćanstva, jednog hrišćanstva zasnovanog na skepticizmu u izvesnost svake neobjavljene informacije. Započinje insistiranjem da ne može biti apsolutne izvesnosti ni u matematici ni u teologiji. Potom pokušava da ustanovi religijsku istinu na induktivan način na osnovu materijala iz komparativne religije koji se istraživao u to vreme.

U vezi s religijom, naginjao je podršci ljudskoj religioznoj aktivnosti bez obzira na *vjeruju*. Trudio se da u svim religijama pokaže zajedničke elemente koji su ponajbolje izraženi u hrišćanstvu, a koji čuvaju prirodnu objavu. Valja primetiti da je i tokom političke i tokom crkvene karijere, izgleda, bio jedina vodeća francuska ličnost koja nije aktivno bila uključena ni u progon jansenista ni u progon kalvinista. Mnogi njegovi dobri prijatelji bili su normandijski kalvinisti, i za vreme najgorih progona, tokom vladavine Luja XIV, pružio je pomoć i utočište prijateljima i rođacima svojih prijatelja i pomogao nekim protestantima da izbegnu kažnjavanje. Osim toga, izgleda da je bio

menta opklade na unutrašnjoj strani zadnje korice, datirana na „23. februar '70“. Pravo za štampanje ovog izdanja nosi datum 2. januar 1670, tako da ljeovi komentari mora da su napisani odmah pošto je dobio primerak. Vide ti Popkin i José Maia Neto, „Bishop Pierre-Daniel Huet's Remarks on Pascal“, *British Journal of the History of Philosophy* 3 (1995), str. 147–160.

i filosemit i zainteresovan za raspravljanje o učenim biblijskim temama s rabinima, sveštenicima, pastorima i svetovnjacima. U tom pogledu, vrlo se razlikovao od najvećeg skeptika tog perioda Pjera Bejla, koji je bio odgajan pod uticajem hugenotskih kontroverzi i koji je osećao da se mora boriti za svoj život. Ije je, s druge strane, uglavnom protestovao zbog kartezijanizma i aljkavog školstva. Osim zapanjujućeg latitudinarizma u teološkim radovima, njegov glavni crkveni doprinos bio je pokušaj, zajedno s Lajbnicom, da ujedini crkve uklanjanjem svih momenata neslaganja iz suštine hrišćanstva.

Veliki deo intelektualne energije Ije je posvetio usmeravanju tradicionalnih skeptičkih epistemoloških argumenata na dva osnovna kartezijanska momenta, fundamentalnu istinu uvida *cogito, ergo sum* i kriterijum jasnih i razgovetnih ideja. Ijeovi spisi protiv kartezijanizma pokazuju jasno skeptičko stajanje. Ti spisi, i objavljeni i oni koji su još u rukopisu, koriste materijal iz Sekstovog dela za kritiku Dekartovog tvrđenja da postoji temeljna nesumnjiva istina i jedan garantovani kriterijum istinitog saznanja. Ije je sledio prethodne kritičare Dekarta, Gasendija, Hobsa i Simona Fušea u intenzivnom ispitivanju kartezijanske teorije saznanja. Ije se, takođe, priključio jezuitima u kampanji kojom su hteli da pokažu da je Dekartova filozofija i nevernička i nekoherentna. Nasuprot tome, on i njegovi jezuitski prijatelji, kao što su Rene Rapen, Gabrijel Danijel i Luj de la Vil, ponudili su jednu vrstu probablističkog nemetafizičkog pogleda na svet kao način da se nastavi dalje.¹⁶ U knjizi *Censura philosophiae Cartesianae* (1689) i u još neobjavljenoj odbrani te knjige, Ije je analizirao svaki element

¹⁶ Videti Gabriel Daniel, *Voyage du monde de Descartes*, Paris 1690; Louis La Valois, *Sentimens de M Descartes, touchant l'essence & les proprietes du corpes*, Paris 1680; René Rapin, *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne*, Paris 1676. Rapen je bio blizak Ijeov prijatelj. O svim ovim ličnostima i drugim jezuitskim antikartezijancima, videti Leonora Cohen Rosenfield, „Peripatetic Adversaries of Cartesianism in Seventeenth-Century France“, *Review of Religion* 22 (1957), str. 14–40, Gaston Sortais, „Le Cartesianisme chez les jesuites français“, *Archives de Philosophie* 7, no. 3 (1929).

uvida *cogito* da bi pokazao da je navodna nesumnjiva istina *mislim*, dakle *jesam*, zapravo, ponešto dvojbena tvrdnja.¹⁷ Razvijajući argumente koje su ranije izneli Gasendi i Hobs u vezi s legitimnošću zaključka sa *mislim* na *jesam*, Ije je tvrdio da on zavisi od pamćenja samog mišljenja u vreme kada se došlo do uvida da se postoji. I kao što su skeptici stalno iznova skretali pažnju, pamćenje može biti nepouzđano. Na drugoj strani, ukoliko smo neposredno svesni mišljenja, tada uvid u vezi sa egzistencijom jeste samo mogući budući mentalni događaj. Otud, niko ne može u isto vreme biti svestan i posedovati izvesnost u vezi sa svim sastojcima uvida *cogito, ergo sum*, pa to, otud, ni nije nesumnjiva istina. Kada je iskazan na pravi način, tvrdio je Ije, uvid *cogito* glasi: „Možda sam mislio, dakle možda jesam“.

Uz pronalaženje slabosti u Dekartovim argumentima, Ije je, takođe, uživao i u zbijanju šala na račun Dekartove filozofije i pisao radove u kojima je ismevao oca moderne filozofije i njegovu teoriju. *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme* (1692) izlaže izmišljenu priču o Dekartu posle njegove navodne smrti u Stokholmu. U toj satiri, Dekart je pobjegao iz groba i završio u Laponiji pokušavajući da podučí Laponce svojoj filozofiji, za koju su oni smatrali da je totalna budalaština. U Parizu se i dalje nalazi neobjavljen Ijeov rad s dodatnim pričama o putovanju kroz Dekartov novi svet u severnoj Švedskoj.¹⁸

¹⁷ Savremeno izdanje teksta i prevoda na engleski priprema Tomas Lenon s Univerziteta Zapadni Ontario, London [Pierre-Daniel Huet, *Against Cartesian philosophy*, prir. i prev. Thomas M. Lennon. Amherst, N.Y., Humanity Books, 2003].

¹⁸ Huet, *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme*, Paris 1692. Videti i njegovo delo *Censura* i mnoge napomene na marginama njegovih primeraka Dekartovih radova u Bibliothèque Nationale. Primerak dela *Censura* u francuskoj Nacionalnoj biblioteci Paris, Res. R. 1963, sadrži mnoštvo napada na Dekarta na tim temeljima i na str. 218v navodi tekst pisma Lajbnica od 19. decembra 1689, u kojem se napada Dekart. Ijeove *Mémoires* ponovo je objavio s uvodom i napomenama Philippe-Joseph

Kako je njegov hrišćanski pironizam postajao sve naglašeniji, ljeovi savremenici postajali su sve uznemireniji. Od samog početka, Arno je ljea video kao opasnu pretnju pravoverju.¹⁹ Neki njegovi protivnici na Sorboni i na dvoru pokušavali su da spreče štampanje njegovih teoloških radova. Konačno, po njegovoj smrti, kada je objavljeno njegovo najslavnije delo *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* i kad je njegov hrišćanski pironizam bio izložen na najjasniji način, žigosali su ga sa svih strana. Njegovi jezuitski prijatelji insistirali su da je knjiga falsifikat stvoren da bi se diskreditovao katolicizam, napadajući i žigošući filozofiju i teologiju koje su u njoj bile sadržane.²⁰ No, bila su navođena svedočanstva učenjaka koji su rukopis tog dela videli u ljeovim rukama tokom devedesetih godina sedamnaestog veka i to je manje-više okončalo pokušaj da se *Traité* otpiše kao falsifikat.

Napisan oko 1690–1691, ali objavljen tek posle njegove smrti 1723, *Traité* je proizveo veliku senzaciju kada se pokazalo, u periodu kada se to više nije činilo ni uverljivim ni primerenim, da je vodeći francuski biskup kompletan pironistički skeptik. U delu *Traité* on je izložio pironističko stanovište kako je ono predstavljeno kod Seksta Empirika. Pažljivo je ispitivao i opovrgavao kritike koje su bile iznošene. Glavne Sekstove momente izložio je veoma jasno, a potom i detaljne kritike koje su bile navođene u antici i u novijim vremenima, da bi, zatim, nastojao da odgovori na svaku ponaosob. Ukazivao je da je skepticizam poprilično podrio nove dogmatizme onog vremena kao što je Dekartov. Umesto toga, preporučio je benigni skepticizam

Salazar, Toulouse 1993, a za njegove *Nouveaux memoirs*, uvod je napisala i komentarima propratila Claudine Poulouin, bez mesta izdanja, 1996.

¹⁹ Videti Arnoovo pismo Dodaru [Dodart] no. 833, i pisma Di Vuselu [Du Vaucel] nos. 830, 834, 847, u *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris 1775, 393–398, 400–406, 424–426.

²⁰ Napadi su se pojavili u časopisu *Memoires de Trevoux*. ljeov fideizam branili su opat d'Olive i otac Baltus [d'Olivet, Baltus] ST. 20. Prvi put je objavljena 1723. i ubrzo se pojavila na engleskom, latinskom i nemačkom. Videti Tolmer, *Huet*, str. 549–553.

antike kao većnu filozofiju koja je data čovečanstvu. Ije je tvrdio da je skepticizam drevna mudrost koja se pojavljuje kod biblijskih ličnosti, kod mislilaca u antičkoj Grčkoj, kod vodećih srednjovekovnih filozofa i teologa kao što su Averoes, Majmonid i sveti Toma, a sada i kod glavnih mislilaca kao što su Montenj, Šaron, Gasendi i drugi. Ijeov skepticizam sadržavao je dvojenje da li ljudska bića mogu steći istinsko saznanje stvarnog sveta. Hipotetičku eksperimentalnu nauku Kraljevskog društva Londona video je kao pravo držanje za jednog skeptika i, zajedno s pozivanjem na veru, kao jedino sredstvo da se dođe do otkrića o Bogu, prirodi i čoveku, umesto arogantnog, nepismenog, plagijatorskog, dogmatičarskog gledišta kasnog Renea Dekarta. Filozofija Kraljevskog društva, pisao je Ije pri kraju *Traitéa*, najbliža je njegovoj vlastitoj.²¹ Ije nije osećao da mora da brani skeptika zbog njegovih nazora ili dela, zato što, kazao je on, jedna je stvar filozofirati, a druga je stvar živeti. On je tvrdio da je živio kao svako drugi, prema zdravom razumu i uobičajenim nazorima, te da je delao nedogmatično.

Postoji pet ili šest rukopisnih kopija *Traitéa*. Jedna od njih pripadala je holandskom protestantskom učenjaku Žanu Leklerku. Reakcije ljudi koji su videli rukopis njegove knjige navele su Ijea da je ostavi po strani i da je ne objavljuje za neko vreme pošto bi to dovelo do kontroverze i loše bi se odrazilo na njegov status penzionisanog biskupa. Možda je nameravao da proširi neke kontroverzne momente, ali ga je, nažalost, pogodio ozbiljan gubitak pamćenja i malaksalost, što ga je pratilo do smrti. Veliko je bilo iznenađenje kada se *Traité* pojavio ubrzo posle njegove smrti, a oni koji su skoro dvadeset godina brinuli o njemu nisu imali pojma da je napisao jedno takvo delo.

Zbog ogromne erudicije i zajedljivih kritika na račun Dekarta, Malbranša i drugih, Ijea su najozbiljnije shvatili Lajbnic, Bejl i drugi mislioci, iako je on sam mislio da je Bejl površan zato što nije znao ni grčki ni hebrejski. U svoje doba, Ije je bio glavna

²¹ *Traité*, posebno u knj. 2 i 3. Knjiga 2, pogl. 10, hvali rad Kraljevskog društva. Rapen je izložio sličan pogled u svom delu *Reflexions*.

ličnost s važnom ulogom u napadima protiv kartezijanizma i u propagiranju empirijske nauke. Njegovo su učenje preuzeli mnogi mislioci prosvetiteljstva i delovi njegovog rada u komparativnoj religiji kasnije su navođeni protiv tradicionalne religije. Njegov skepticizam uticao je na Hjuma, koji ga je citirao nekoliko puta, ali nije smatrao uverljivim njegov fideizam. *Traité* je bio preštampan mnogo puta u osamnaestom veku na francuskom, engleskom, nemačkom, italijanskom i latinskom i poslužio je kao važan izvor znanja za mislioce osamnaestog veka o skepticizmu, starom i novom. Velika količina njegovih spisa i prepiske još nije objavljena i ti dokumenti pokazuju da je bio glavna ličnost u ondašnjoj intelektualnoj zajednici, neko ko je zaslužio više pažnje nego što mu je dosad poklanjano.

Fuše i lje usmerili su napade pre svega protiv nove dogmatičke pretnje, kartezijanizma, i principijelno protiv njegove teorije saznanja. Zajedno s Paskalom i jezuitskim antikartezijancima, oni su pokazali da klasična skeptička artiljerija može novo kartezijansko zdanje pretvoriti u ruševine, a da se različita ključna uporišta mogu uništiti dodatnim prilagođavanjem i preradom tradicionalnih skeptičkih gambita. U polovini veka posle objavljivanja *Meditacija* [1641] skeptici su bili u stanju da izvrše protivnapad i da dovedu u pitanje svaki ključni sastojak kartezijanske teorije saznanja, te da pokrenu očigledno nerešive sumnje u vezi s vrednošću celokupnog kartezijanskog poduhvata.

Fuše i lje napali su kartezijanizam kao novu pretnju istinskoj religiji i tvrdili su da njegovim uništenjem čuvaju istinsku veru. lje je svoja tvrđenja pridružio antikartezijanskoj kampanji jezuita i oni su sabrali svoja antikartezijanska gledišta u jedno složeno gledište, naime da je kartezijanizam neodbranljiv zato što se može dovesti u pitanje tradicionalnim skeptičkim argumentima, da je nevernički, kalvinistički i tako dalje. Treba ga zameniti, u tome su se svi slagali, i skeptici i jezuiti i antikartezijanci, jednom različitom, starijom ili novijom filozofijom i teologijom, aristotelovskom, sholastičkom ili novosholastičkom, ali ne i metafizičkim gledištem o prirodi stvarnosti. Empirijsko izučavanje prirode i fideističko prihvatanje vere treba da idu ru-

ku podruku. Gasendi bi trebalo da ima prednost kao vodič nad Aristotelom ili Dekartom u odnosu na prirodni svet, a Avgustin i Tertulijan u odnosu na svakog racionalnog teologa.²²

Ije i Fuše, kao i njihovi jezuitski saveznici, uništili su epistemo-loško srce kartezijanizma.²³ Naoko, to je urađeno u službi vere. Kritike koje su izneli bile su dovoljne da podriju novi put ideja koji je uvela nova filozofija. Iako su svi oni mogli biti iskreni u svome kontrareformatorskom žaru (a mislim da su to i bili), posledice njihovih antiracionalnih pregnuća oslobodiće u narednom stoleću jednu formu „racionalne“ religije. Ijeovi odvažni naponi da odbrani nerazložnost religije^b i da izloži beznadežnost puta ideja kao i Fušeovi hrabri naponi da pokaže da kartezijanizam ne može voditi znanju o stvarnosti preuzeće Berkli i Hjum i francuski prosvetitelji kao razloge za odbacivanje neempirijskih filozofija i judeohrišćanske tradicije. Fušeov manevar bio je da zbaci modernu filozofiju uništenjem ontološke razlike između primarnih kvaliteta (stvarnosti) i sekundarnih kvaliteta (postojećih samo u duhu). Ije će uništiti sva kartezijanska sredstva za sticanje znanja i nagomilaće jednu količinu podataka o relativnosti judeohrišćanske tradicije u lokalizovanom delu ljudske istorije i kulture. Ti naponi, kombinovani s opštijim skeptičkim napadom Pjera Bejla, potpuno će podriti sva racionalna nastojanja.

²² Jezuiti Gabrijel Danijel i Rene Rapen pokazali su sklonost prema Gasendiju u odnosu na sve druge moderne mislioce. Duh Rapenovih *Reflections* jeste da ne treba toliko kriviti Aristotela pošto niko ne može postići izvesno i istinito znanje prirode. Dekart i drugi moderni metafizičari krivi su zato što su ljude vodili dalje od konstruktivne empirijske nauke i čvrste (avgustinovske) teologije.

²³ U izuzetno interesantnom članku „Academic Scepticism in Early Modern Philosophy“, *Journal of the History of Ideas* 58, no. 2 (1997), str. 199–220, Hose Maja Neto pokušava da pokaže da su Fuše i Ije i dalje uvažavali Dekartov metodološki doprinos, iako su nastojali da unište ontološki dogmatizam koji je on izložio. Smatrali su da je skeptička metoda, s kojom je Dekart započeo, važan deo filozofskog izučavanja.

^b *Unreasonableness of religion*; Popkin ovim aludira i na naslov Lokove knjige *Razložnost hrišćanstva (The Reasonableness of Christianity, 1695)*.

18 Pjer Bejl

Superskepticizam i počeci prosvetiteljskog dogmatizma

Vrhunac skeptičkih kritika filozofije i teologije pojavio se u spisima poslednjeg skeptika sedamnaestog veka Pjera Bejla, jednog superskeptika koji je napao nepregledno šarenilo teorija i mišljenja u svojim uistinu mnogobrojnim radovima.

Pjer Bejl rođen je 1647. u malom gradu Karla (sada Karla-Bejl), blizu španske granice, južno od Tuluza, gde mu je otac bio pastor. Živeo je u nemirnoj atmosferi progonjenih hugenota čiji je status moćne manjine potkopao Luj XIV.

Tokom sedamnaestog veka, od vremena Rišeljeovog osvajanja La Rošela,^a protestantska snaga i prava bili su narušeni. Situacija je postajala sve gora u drugoj polovini stoleća, s jakim državnim pritiskom na kalviniste da se preobrate u katoličanstvo, što je dovelo do zatvaranja protestantskih škola i crkava i smeštanje nedisciplinovanih pripadnika konjice u protestantske domove, da bi, konačno, vrhunac dostigla 1685. u opozivu Nantskog edikta, čime su ukinuta sva zakonska prava i privilegije protestantske manjine. Tokom tog perioda, stotine hiljada

^a Grad La Rošel, luka na atlantskoj obali Francuske, bio je uporište hugenota. Rišelje je osvojio grad 1628. a hugenotima ukinuo sve povlastice.

ljudi prebegle su iz svoje postojbine u slobodniju atmosferu nizijskih zemalja, u Englesku, Nemačku, Dansku, u Novi svet i drugde, dok su ostali trpeli strašne patnje i represiju u Francuskoj.

Mladog Pjera Bejla prvo su poslali u kalvinističku školu u Pijloronu, a potom u jezuitsku školu u Tuluzu, pošto za njegovo obrazovanje nije preostala nijedna odgovarajuća protestantska institucija u toj oblasti. Problemi koji su bili pokretani u kontroverznoj literaturi tog vremena i u dijalektičkim podbadanjima umešnih diskutanata u Tuluzu vodile su ga napuštanju protestantizma zarad katolicizma. Počinivši najveći mogući greh za jednog sina pastora izloženog napadima, on se iskupio u očima porodice svojim drugim preobraćenjem nekoliko meseci kasnije, ponovo očigledno na osnovu intelektualnih razmatranja, ovog puta napustivši katolicizam zarad povratka religiji svoje porodice. (Intelektualno putovanje od protestantizma do katolicizma, a zatim ponovo do protestantizma, pre Bejla doživeo je Čilingvort, a posle njega Gibon, s jednako upečatljivim rezultatima.) Svojom drugom promenom religije, Bejl je, tehnički gledano, postao jedan *relaps*, to jest neko ko se vratio jeresi pošto je se prethodno bio odrekao i ko je, otud, podložan ostrim kaznama kao što su zabrana i zatvor u Francuskoj Luja XIV. Zarad zaštite i reintegracije u kalvinistički svet, bio je 1670. poslat na Univerzitet u Ženevi da dovrši studije filozofije i teologije. Tamo su ga filozofi na kalvinističkom univerzitetu duboko indoktrinirali kartezijanskom filozofijom.¹ Potom se 1674. vratio u Francusku, potajno, i bio tutor u Parizu i Ruanu. Zatičemo ga u poseti Banažovima, istaknutoj protestantskoj porodici u Ruanu; bio je, takođe, i čest gost u Žistelovom salonu u Parizu, gde je jednom prilikom sreo biskupa Ijea. Godine 1675. kandidovao se za mesto profesora filozofije na kalvinističkoj akademiji u Sedanu koje

¹ Kalvinističko izlaganje kartezijanizma ispitivano je u izvanrednom radu čiji je autor Walter E. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague 1965.

je i dobio kao *protegé* jednog veoma pravovernog teologa Pjera Žirjea, koji će kasnije postati njegov najljući neprijatelj. Bejl i Žirje ostali su u Sedanu do 1681, kada su vlasti zatvorile akademiju. To je bila poslednja protestantska institucija visokog obrazovanja u Francuskoj. Odvojeno su napustili Sedan zarad slobodne atmosfere Holandije i ponovo su se sreli kao nastavnici nove akademije u Roterdamu *Ecole illustre* i kao članovi francuske Reformisane crkve tog grada. *Ecole illustre* bila je škola za ljude koji su govorili francuski, za Holanđane i za izbeglice, a predavanja su držana na latinskom. Bejl je poneo rukopis svoje prve knjige *Lettre sur la comète (Pismo o kometi)*, koja se kasnije ponovo pojavila kao *Pensées diverses sur la comète (Različite misli o kometi)*, u kojem je započeo javni napad na sujeverje, netoleranciju, lošu filozofiju i lošu istoriju. Uspeh tog prvog pojavljivanja u intelektualnom svetu uskoro su pratile i druge publikacije: *Critique générale de l'histoire du calvinisme du P. Maimbourg*, kritički napad na istoriju kalvinizma koju je napisao bivši jezuitski otac Luj Membur; potom *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, zbirka članaka o kartezijanizmu (kao odgovor na jezuitske napade) čiji su autori bili Malbranš, opat Lanion, sam Bejl i drugi. U ovom drugom radu, Bejl je već počeo da razvija gledište koje će se pojaviti u *Rečniku*, naime da osnovne koncepte fizike, mesto, vreme i kretanje, još nije na odgovarajući ili koherentan način shvatila nijedna škola filozofije, ni sholastička, ni kartezijanska niti neka druga.

Tokom tog perioda, neki događaji u privatnom životu i neke odluke izgleda da su veoma uticali na izvesne aspekte Bejlovog života. Prva je bila odluka da se ne oženi mladom gospođicom čiju mu je ruku ponudila Žirjeova porodica. Tema koja se stalno iznova javlja u *Rečniku* da li učenjak treba da se oženi, izgleda da je za njega bila živi problem u to vreme. Bejl je, očigledno, već doneo životnu odluku da je njegov rad važniji i od kakvog ličnog zadovoljstva ili dobitka koji donosi porodični život. Posvetio se usamljениčkom, manastirskom životu tragača za istinom. Takođe je odbio ponuđenu profesuru

u Franekeru [Holandija] dajući prednost ostanku u Rotterdamu, gde se posvetio pisanju za mesečnik i za nastavak javne karijere u akademskom svetu. Smrt njegove braće i oca u Francuskoj 1684–1685. kao žrtava religijskih progona (njegov brat Jakob umro je u zatvoru) izgleda da su bili presudni za Bejlovu doživotnu vernost i kalvinizmu i toleranciji.

Tokom 1684–1687. Bejl je objavljivao i uređivao časopis *Nouvelles de la république des lettres* (*Novosti iz intelektualne zajednice*), u kojem je prikazivao i komentarisao knjige svih vrsta. Zahvaljujući pronicljivom prosuđivanju, ubrzo je postao jedna od glavnih figura u intelektualnoj zajednici i došao u kontakt s mnogim njenim vodećim ličnostima, Lajbnicom, Malbranshom, Arnoom, Bojлом i Lokom. Godine 1686. Bejl je objavio jedno od svojih najbriljantnijih dela *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, „Contrain-les d’entrer“* (*Filozofski komentar reči Isusovih „te nateraj da dođu“* [Luka 14.23]).²

U to vreme, Bejlovi odnosi sa Žirjeom postajali su sve hladniji. Žirje je bio sve rigidniji i, boreći se protiv svih vrsta jeresi i retrogradnih kretanja i vodeći bitku za političku pravdu i osvetu protiv Luja XIV, sebe je video kao vođu i glasnogovornika pravoverja. Njegovi politički pogledi postajali su sve radikalniji, dok su teološki bivali sve netolerantniji. Žirjeov nekadašnji proteže Bejl često se nije slagao s njegovim gledištima i politikom; takođe, često se ograđivao od njegovih učenja, politike i dela. Bejlova pisma počev od 1684. svedoče o tome da su se sve ređe viđali i da su postajali sve kritičniji jedan prema drugom, a Bejl se sve više približavao krugu Žirjeovih neprijatelja.³

² Za filozofsko zaleđe Bejlovog *Commentaire Philosophique*, videti raspravu Harija Brekena u delu *Freedom of Speech: Words Are Not Deeds*, Westport, Conn. 1994, 2–10. Videti i John Christian Laursen, „The Necessity of Conscience and the Conscientious Persecutor: The Paradox of Liberty and Necessity in Bayle’s Theory of Toleration“, u *Dal necessario al possibile, Determinismo e libertà nel pensiero angloolandese del XVII secolo*, prir. Simonnutti, Milan 2001.

³ Počelo je objavljivanje novog i prilično proširenog izdanja Bejlove prepiske. Tom 1 koji pokriva vreme do osme decenije sedamnaestog veka,

Sa Žirjeove tačke gledanja, objavljivanje dela *Commentaire philosophique* bila je kap koja je prelila čašu. Iako je Bejl pokušavao da sakrije autorstvo, Žirje je ubrzo pretpostavio da je on napisao *Komentar* i shvatio da su u potpunom i totalnom ideološkom nesaglasju. Kao snažni branitelj pravoverja protiv najezde liberalizma i racionalizma, Žirje je objavio da je njegov proteže, njegov kolega i parohijski sadrug pretnja za istinsku religiju, potajni ateista i tako dalje.⁴ Bejl je stvari činio još gorima, ismevajući Žirjea, napadajući netoleranciju, ali i Žirjeove nade u preuzimanje kontrole nad Francuskom, a potom i svojim *Rečnikom* u kojem se Žirje pojavljuje na najneprijatnijim mestima kao negativac; pri tom će Bejl insistirati sve do smrtno postelje da je on sam u svemu na liniji Žana Kalvina, zahvaljujući lekcijama koje je naučio iz Žirjeove temeljno antiracionalističke teologije. Spočetka, liberali, Žaklo, Soran i drugi, čiju je teologiju Žirje napadao, videli su Bejla kao saveznika u borbama protiv rigidnog kalvinizma i netolerancije. Ubrzo će njihove iluzije biti raspršene, baš kao što su bile i Žirjeove. Sve svoje briljantne intelektualne sposobnosti Bejl je koristio da desetkuje njihov racionalizam u teologiji i da dokrajči njihovu tvrdnju da ne može biti nikakvog izmirenja između sveta racionalnih i „naučnih“ ideja i nekih načela hrišćanske vere. Zbunjeni liberali obreli su se u životnoj posvećenosti odbrani svojih gledišta od furiozne baražne paljbe koju je pokrenuo kritički, skeptički duh Pjera Bejla. Od 1686. do smrti 1706, Bejl se borio sa Žirjeom, na jednoj strani, i s liberalima, na drugoj, pišući jedan kontroverzni rad za drugim. Kontroverze između Bejla i Žirjea, koje su započele prikryveno 1686–1687, obično su išle mnogo dalje od nivoa

priredila je Elizabet Labrus i drugi. Naredne tomove priredio je Entoni Makena i drugi. Objavljuje ih Volterova fondacija sa sedištem u Okfordu.

⁴ Žirjeova gledišta o *Commentaire philosophique* i njegovoj ulozi u raspravi Žirje-Bejl pojavljuju se u njegovim delima *Apologie du Sr. Jurieu*, The Hague 1691, *Courte revue des maximes de morale et principes de religion de l'auteur des pensees diverses sur les cometes, & de la critique generale sur l'histoire du Calvinisme du Maimbourg*, bez godine i mesta izdanja, očigledno 1691, i *Le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam 1706.

lepog vaspitanja i pristojne diskusije, posebno od 1690. do 1692. u silovitoj razmeni pamfleta usredsređenih na autorstvo i sadržaj ozloglašenog dela *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France (Važan savet izbeglicama za njihov predstojeći povratak u Francusku)*, u vezi s čim je Bejl toliko uspeo da smuti svedočanstva da čak ni savremeni proučavaoci nisu spremni da mu to delo sa sigurnošću pripišu, uprkos tome što je manuskript pisan njegovim rukopisom. Godine 1693. Bejllova akademska karijera završila se uklanjanjem s položaja u Roterdamu i to mu je, na sreću, ostavilo dovoljno vremena za *Rečnik* i sve njegove kasnije rasprave.

Duh koji preteže u *Rečniku* bio je živ i delatan mnogo pre nego što je knjiga bila napisana. Bejl je sakupljao greške koje je godinama pronalazio u različitim istorijskim radovima. Njegovo pismo Minutoliju iz 1675. pokazuje da je već do tog vremena bio ozbiljno zainteresovan za skepticizam. Njegova roterdamska predavanja pokazuju da je bio posvećen analizi i kritičkom napadu na sve vrste teorija. Kritički i skeptički stavovi sjedinili su se u *Rečniku*. Bejllova početna namera 1690. godine bila je da objavi kritički rečnik koji bi obuhvatao sve greške u drugim leksikonima, posebno u ranijem leksikonu katolika Luja Morerija.⁵ Borbe sa Žirjeom odložile su taj projekat sve do 1692. kada se pojavio jedan uzorak članaka da bi se videlo da li je čitalačka publika zainteresovana za takvo delo. U predgovoru koji se obraća Bejllovom prijatelju Di Rondelu, koji je bio profesor u Mastrihtu, autor opisuje delo kao „jednu knjigu ispunjenu gresima latinske zemlje [tj. učenog sveta] i hrpom kala intelektualne zajednice [*République des lettres*]“.

Pomanjkanje interesovanja vodilo je promeni planova, to jest istorijskom i kritičkom „rečniku“ koji će ponuditi činjenična izlaganja i kritike grešaka s komentarima i filozofskim diskusijama. Na početku, Bejl je planirao da se bavi osobama i stvarima. Konačna verzija skoro je potpuno posvećena ličnostima, s ma-

⁵ Louis Moréri, *Le Grand Dictionnaire Historique, ou le Melange Curieux de l'Histoire Sainte et Profane*, Lyon 1681.

lim brojem članaka o mestima, na primer „Japan“ i „Rotterdam“. Nije pisano o osobama koje su drugde obrađivane, posebno u probnoj verziji, a mesto u *Rečniku* našlo je mnogo, možda suviše mnogo ljudi koji su bili ignorisani ili zbog neznanja ili zbog nevažnosti. O Platonu, svetom Tomi Akvinskom, Dekartu, Rišeljeu, Karlu Velikom, Kolumbu i Šekspiru Bejl nije napisao članke, dok je pozamašne odrednice napisao o takvim opskurnim ličnostima kao što su Žan Fernel,^b Arman de Gontu,^c Pjer Žariže,^č Acidalijus,^ć Ermolao Barbaro,^d Dejotar,^{dž} Rene le Pejs^d, Rorarijus,^e i Zueris.^f

Uprkos permanentnom problemu uzvraćanja na Žirjeove silovite napade i uprkos migrenoznim glavoboljama, Bejl je grozničavo radio na pripremi svog *magnum opus*. Godine 1696. pisao je prijatelju:

Oprostili biste mi zbog moje ćutnje da ste znali da sam zatrpan poslom oko štampanja mog *Istorijskog i kritičkog Rečnika*. Izdavač hoće da to bude gotovo ove godine, bez obzira na cenu, tako da

^b Jean François Fernel (lat. Fernellius) (1497–1558), francuski fizičar koji je uveo termin fiziologija za opis izučavanja telesnih funkcija. Godine 1525. izračunao je dimenzije Zemlje.

^c Armand de Gontaut, baron de Biron (1524–1592), proslavljeni francuski vojnik; usput, i krsni kum kardinala Rišeljea.

^č Pierre Jarrige (oko 1606–1670), francuski jezuita koji se 1648. preobratio u protestantizam i prebegao u Nizozemsku.

^ć Valens Acidalius, nem. Valtin Havekenthal (1567–1595) nemački kritičar i pesnik; pisao je na latinskom.

^d Ermolao ili Hermolao Barbaro ili Hermolaus Barbarus (1454–1493/1495), italijanski renesansni učenjak.

^{dž} Jedina ličnost pod ovim imenom koju sam pronašao jeste Deiotarus I od Galacije (Deiotarix I, na grčkom Deiotaros I Philoromaios), oko 105 p.n.e.–42/41/40 p.n.e) glavni tetrah i kralj Galatije u Maloj Aziji.

^d René Le Pays (1636–1690), francuski pisac i pesnik.

^e Hyeronimus Rorarius (1485–1556), papski nuncije na dvoru Ferdinanda Mađarskog. U članku o njemu Bejl je razmatrao Lajbnicovu filozofiju, a pretekst za to bila je Rorarijusova tvrdnja da životinje mogu bolje koristiti razum od ljudi.

^f Marcus Zueris Boxhorn (1612–1653), holandski istoričar.

ga moram neprestano snabdevati novim kopijama, a moram i svaki dan korigovati tekst u kome imaju da se isprave na stotine grešaka, zato što moj original, pun izbrisanih mesta i napomena, ne dopušta ni stamparima ni korektorima da se ispetljaju iz takvog lavirinta. Ono što me umnogome zadržava jeste to da, pošto pri ruci nemam sve knjige koje moram da konsultujem, moram da čekam dok tragam za njima, ako ih neko u ovom gradu poseduje. ... Srećan sam što su migrene pustile na miru. Moje bi mi pričinile isto zadovoljstvo da sam, kojim slučajem, u stanju da živim bez proučavanja; no, uporan rad ih održava i dovodi do njihovog čestog javljanja. Svakog meseca gubim nekoliko dana zbog toga, što onda zahteva da radim još napornije da bih nadoknadio izgubljeno vreme.⁶

Uprkos svim tim poteškoćama, prvo izdanje pojavilo se 1697. i predstavljalo je veliki uspeh. Pojavilo se s Bejlovim imenom na koricama, zbog zakonskih problema s izdavačima Morerijevog *Dictionaire*. Žirje je napao delo, a njegov krug u Roterdamu na knjigu je skrenuo pažnju Konzistorijumu francuske Reformisane crkve Roterdama. Leksikon je bio zabranjen i u Francuskoj. Nema sumnje da su oba događaja doprinela i njegovoj popularnosti i rđavom glasu koji ga je pratio. Bejl je bio zahvalan zbog zabrane u domovini, pošto ga je to spaslo optužbe da nije bio dovoljno proprotestantski i antikatolički nastrojen.

Čim je dovršio rad na prvom, Bejl je počeo rad na drugom izdanju dodajući mnoštvo novih članaka i zapažanja, odgovarajući takvim kritičarima kao što su Lajbnic, Lokov prijatelj Žan Leklerk, Žirje i mnoštvo drugih, i pri tom proširujući tekst za nekoliko miliona reči. Drugo izdanje, bezmalo konačna forma leksikona, potpuno je iscrplo Bejla. Da bi predahnuo, napisao je *Réponse aux questions d'un provincial (Odgovor na pitanja jednog provincijalca)*, u kojem je branio svoja gledišta i napadao protivnike zdesna kao što su Žirje, ali i one sleva, Leklerka, Bernara, Žakloa i Lajbnica.

⁶ Pismo Davidu Konstanu de Rebeku, 31. maj 1696, u Bayle, *Œuvres Diverses*, The Hague 1727, tom 4, str. 724–726.

Pre Bejla, postojala je stoleće duga tradicija katoličkih mislilaca koji su sebe videli kao „hrišćanske skeptike“. Ta grupa koja je nastala s Montenjom i Pjerom Šaronom, a završila s Bejlovim savremenikom Pjer-Danijelom Ljeom, biskupom Avranša, kombinovala je klasične skeptičke argumente, dovodeći u pitanje mogućnost sticanja apsolutno izvesnog znanja o stvarnom svetu, s odbranom čistog fideizma, to jest prihvatanja temeljnih istina samo na osnovu vere, a ne na osnovu ikakvog racionalnog svedočanstva. Oni su upotrebili materijale iz nanovo otkrivene riznice grčkog pironizma, spise Seksta Empirika, ne bi li potkopali tvrdnje kalvinista, sholastičara, platoničara, renesansnih naturalista i drugih o spoznaji. U starom pironističkom stilu, argumentisali su o nepouzdanosti čula i razuma u potrazi za istinom i o nesposobnosti da otkrijemo ili upotrebimo ikakav neosporivi kriterijum istine. Poniženje ljudskog razuma, pokazivanjem njegove totalne i potpune neadekvatnosti za dostizanje ikakvih istina u nauci, filozofiji ili teologiji, bilo je uzeto kao priprema za primitak vere od Boga (tako su bar govorili hrišćanski skeptici – iskreno ili ne). S pojavom Dekarta na intelektualnoj sceni, oni su osvežili epistemološka oružja Seksta Empirika da bi napali novi dogmatizam Dekarta i pokazali da ni on nije uspeo da pronađe apsolutno izvesne i nesumnjive istine.

Bejl se, međutim, nije zadovoljio ponavljanjem klasičnog skeptičkog problema saznanja i nastavljanjem tradicije Montenja protiv ovih novijih dogmatičkih protivnika, Dekarta, Hobsa, Spinoze, Malbranša, Lajbnica. Čim se pojavio „neuporedivi“ Isak Njutn, Bejl ga je napao. Kada se pojavio štampani Džon Lok, Bejl je nastavio da obrađuje njegove teorije i tako dalje.⁷ U članku „Rorarius“, oduševljenje naporima svog prijatelja Got-

⁷ Za Njutna, videti Bejlove članke „Leucippus“, primedba G i „Zenon d’Eleé“, primedba 1. O Loku je raspravljano u nekoliko članaka, posebno u „Dicaerchus“, primedba M, „Perrot“, primedba L, „Rorarius“, primedba K, i „Zenon d’Eleé“, primedba 1; Bejl, *Historical and Critical Dictionary: Selections*.

frida Vilhelma fon Lajbnica izrazio je uglavnom zato što je nemački genije razvio novu teoriju, onu o prestabiliranoj harmoniji, što je Bejlu dalo novu priliku za destruktivnu analizu.⁸

Njegova generalna taktika bila je da analizira i pretopi svaku teoriju u svoje vlastite kategorije, bila ona metafizička, naučna ili teološka. Čineći to, on se mnogo više oslanjao na antimetafizičke odeljke u Sekstovim spisima nego na početne epistemološke. Isti deprimirajući zaključci sledili su bez obzira na temu, bile to duše zveri, priroda materije, njutnovska fizika ili priroda istine: svaki put Bejl je uzimao neku drugu teoriju i ispitivao je da bi pokazao da logičke konsekvence uzrokovane njenim pretpostavkama na sve strane proizvode probleme, pitanja i sumnje. U stilu jednog od svojih heroja, „suptilnog Arijage“, poslednjeg velikog španskog sholastičara,⁹ Bejl je upošljavao kritičku tehniku koju je naučio na jezuitskom kolegijumu u Tuluzu da bi pokazao *le fort et le faible*, snagu i slabost svakog ljudskog napora da se dođe do smisla na osnovu bilo kog aspekta ljudskog iskustva.¹⁰ Bejl se laćao intelektualnih tema u stilu „suptilnog“ Arijage, a ne u stilu naslednika Montenja. Svaka teorija u svakom području bila je predmet interesovanja, a ne samo kartezijanske teorije. Svaka je teorija ispitana i proverena i dovedena u pitanje, da bi se tokom tog procesa rastočila u kontradikcijama i paradoksima. Ako se ide dovoljno daleko, takav pristup pokazuje žalosnu činjenicu da je svako racionalno nastojanje uvek istovremeno i vlastita propast. Ono što se na prvi pogled čini kao način da se nešto objasni uskoro postaje način da se proizvede zbrka. Racionalni poduhvat, u svakoj oblasti, jeste „siguran put u pironizam“, u potpuni skepticizam. U primedbi G članka o Urijelu Akosti, Bejl je sumirao čovekov tužan intelektualni položaj:

⁸ Isto, članak „Rorarius“, primedbe H i L.

⁹ Roderigo de Arijaga (1592–1667), španski jezuitski filozof i teolog. Jedan od najistaknutijih španskih jezuita kasne sholastike.

¹⁰ Isto, članak „Arriaga“ (Roderigo de), primedbe B i C.

To [razum] je vodič koji zavodi na krivi put; i filozofija može biti poređena s nekim praškovima koji tako nagrizaju da, pošto pojedju zaraženo meso rane, počnu da proždiru i živo meso, kvare kosti i prodiru u samu koštanu srž. Spočetka, filozofija pobija greške. No, ukoliko ne bude zaustavljena na toj tački, počinje da napada istine. I kada je prepuštena sama sebi, ide tako daleko da više ne zna gde se nalazi, te ne može naći mesto na kome bi se zaustavila.

U *Teodiceji* Lajbnic opisuje kakva je bila rasprava s njegovim prijateljem Bejлом. Lajbnic izveštava da bi Bejl, ako bi neko izjavio nešto, nastavio da analizira tu izjavu i da je problematizuje sve dok sagovornik ne bi bio spreman da odustane od nje i da potvrdi ono suprotno, a Bejl bi tada počeo da analizira *tu* izjavu i da je dovodi u pitanje i tako dalje. Ta se kritička analiza nikad nije završavala dok je god protivnik bio prisutan.¹¹

U svakom pojedinačnom slučaju, Bejl nije bio isključivo ili tek zainteresovan da osporava jednu teoriju već da koristi priliku da generalizuje napad na sve teorije i da pokaže bezdane ambise u koje vode ljudska intelektualna pregnuća. Kada je članak „Pyrrhon“, primedba B, započeo izlaganjem kartezijske teorije, Bejl je očas generalizovao kritike prethodnih skeptika u jedan napad na celokupni racionalni svet i pokrenuo užasnu mogućnost koju nijedan skeptik pre njega nije podržao, naime da jedan stav može biti samoočigledan a ipak demonstrativno lažan, da ne može biti nikakvog kriterijuma istine. Stubac za stupcem, Bejl igra ulogu „suptilnog“ Arijage, napadajući, uništavajući i rastačući. U osnovi, njegova je *metoda* pri analizi problema ista kao Lajbnicova. Njihovi tekstovi manje-više isto napreduju kada počnu da razmatraju teoriju nekog drugog. Napreduju kao da ljušte luk, skidajući sloj za slojem kontradikcije i apsurdnosti. Obojica to rado čine, posebno s metafizičkim teorijama o prirodi materije ili kretanju ili odnosu duše i tela ili s teološkim teorijama o prirodi zla ili o

¹¹ Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710, 547.

transspustancijaciji. Lajbnic je tvrdio da će se, ako se započne sumnjama Seksta Empirika i ovakvom vrstom skeptičke analize, stići do suštastvenog jezgra istine („des belles principes“) na osnovu kojeg se da rekonstruisati „istiniti“ racionalni svet.¹² Za razliku od svog prijatelja Lajbnica, Bejl nije očekivao da u centru pronađe racionalnu istinu na osnovu koje bi bilo moguće rekonstruisati spoljašnje omotače. Luk se ljuštio dok *ništa* ne bi ostalo na kraju.

Bejl je ponavljao, i ponavljao i ponavljao da, pošto shvati neadekvatnost i nekompetentnost razuma za rešavanje ijednog pitanja, čovek treba da traga za drugačijim vodičem, za verom ili objavom. Izraz „vodič“ ukazuje na još jednog Bejlovog favorita, Majmonida, autora *Vodiča za zabludele*,^{13h} što je knjiga na koju se često poziva u *Rečniku*. Francuski prevod izraza „zabludeli“ u Majmonidovom smislu obično je *les égarés* i Bejl stalno iznova govori o racionalnim tragačima za istinom, filozofima, teolozima i naučnicima, kao o onima koji završavaju kao *égarés* ili u *égarements* („smetenostima/zbrkama“), te koji trebaju novog „vodiča“.¹⁴ U tom smislu, može se reći da je *Rečnik* uistinu bio zamišljen kao novi *Vodič za zabludele*. Majmonid je pokušavao da pokaže kako ljudi postaju smeteni time što ne razlikuju šta se može primereno saznati razumom, šta verom, a šta oboma. Njihova pogrešna upotreba ili upotre-

¹² Videti Lajbnicovo pismo opatu Nikasu o smrti Simona Fušea, citirano u Rabbe, *L'Abbé Simon Foucher*, str. 19, i Lajbnicovo pismo Fušeu iz januara 1692. (odlomak se pojavio u časopisu *Journal des sçavans*), u *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, prir. C. J. Gerhardt, sedam tomova, Berlin 1875, tom 1, str. 402.

¹³ ^h Moses Maimonides, *Vodič za one što dvoje*, prvi deo, Demetra, Zagreb 2008.

¹⁴ Bejl je koristio latinsko izdanje Bukstorfa. Videti, na primer, članke „Bunel (Pierre)“, primedba E, „Manichéenes“, primedba D, „Pomponazzi“, primedba G, „Pyrrhon“, primedbe B i C, i razjašnjenja o ateizmu, manihizmu i pironizmu, pridodata *Rečniku*. Naslov Munkovog prevoda, mnogo kasnijeg, naravno, jeste *Le Guide pour les égarés*. Bejl je čitao Majmonida na latinskom i uvek navodio naslov koji je transliteracija hebrejskog, *Mohreb Nebochim*.

ba u pogrešnim oblastima i za pogrešna pitanja, vodi velikoj zbrci, protivrečnostima i haosu. Majmonid je razumu ostavio velika područja u kojima ovaj može raditi pre nego što stigne do granica i intelektualnog haosa. Bejl je sveo veličinu tog područja skoro na nulu, tako da sva racionalna istraživanja vode zbrci koja se može prevazići jedino pronalaženjem jednog vodiča koji neće biti razum. Bejlov „vodič“ za takve nesrećnike, racionalne životinje ovog sveta, ističe potrebu za verom i prihvatanjem objave, bez razuma, da se ne bi vratilo ili ostalo u nestabilnosti sveta zabludelih.

Bez obzira na kontekst opaski, bio on sveti bio sekularan, Bejl je bio jasan u vezi s tim da razum ne uspeva da učini smisljenim stvarni svet. Objavljeni svet, insistirao je on, nalazi se u direktnoj suprotnosti s najočiglednijim maksimama razuma i moralnosti. Još od Postanja, vera sadrži tvrdnje koje razum ne može razumeti, koje ne može obuhvatiti niti živeti s njima. Na primer, Bejl izjavljuje da racionalni čovek nalazi da uzročna maksima „Od ničega ne nastaje ništa“ jeste jedan najjasniji, najočigledniji i najnesumnjiviji princip ljudskog razuma koji biva potpuno smrskan besmislenim vestima da je Bog svet stvorio iz *nihil*. Najočiglednije, one racionalno opravdane moralne maksime podrivene su biblijskim pričama o pretaocima vere, starozavetnim prorocima, patrijarsima i drugima. Postavivši ovu potpunu dihotomiju, Bejl je izjavljivao, na ogoljen i uvredljivo iskren način koliko je to bilo moguće, u „Razjašnjenju o pironičarima“,¹⁵ da je branio objavu kao jedini sigurni i zadovoljavajući raj za čoveka.

Bejlova antiracionalna i preterano moralna slika objavljenog sveta nije toliko neobična koliko na prvi pogled može izgledati. Postoje upečatljive paralele između nje i verzija hrišćanstva koje su nudili kasniji iracionalni fideisti kao Lamene, Kjerkegor i Šestov. Osim toga, gledišta izražena u *Rečniku* i branjena u *Razjašnjenjima* (koja ćemo kasnije opisati) i u njegovim kasnijim spisima veoma su nalik na one delove ekstremno

¹⁵ Bejl, „Razjašnjenja o pironičarima“, *Dictionnaire*, str. 421.

antiracionalističke teologije koju brani Pjer Žirje, koji se u njoj bavio pitanjem zašto ne može biti racionalnog svedočanstva za veru, kao i nepojamnim i amoralnim karakterom objavljene istine. Na primer, Žirjeovo gledište da samo milost može otkriti poruku i božanski karakter Pisma lako može voditi nekim šokantnim nazorima o tome kako se tekst pojavljuje onima koji ne veruju.¹⁶ Ne vredi ništa to što Bejl naširoko govori samo o ličnostima iz Starog zaveta, o postbiblijskim hrišćanskim herojima i heroinama ali ni o kome iz Novog zaveta, osim u kratkom i nevažnom članku o svetom Jovanu Evanđelisti. Tu je i prostački članak o svetoj Mariji iz Egipta, ali ne i o svetoj Mariji Magdale-ni, za koju bi se činilo da je izvanredna tema za Bejla.

No, uprkos svim Bejlovim protestima, Žirje je insistirao da on i Bejl ne dele niti isti fideizam niti istu veru. U tome leži srž stvari. Da li je Bejl na svoj silovit, skeptički način pokušavao da ljude vodi veri ili je potajno pokušavao da je razori, kako su Volter i mnogi drugi sumnjali, čineći je tako iracionalnom, s takvim nedostatkom moralnosti i tako besmislenom?¹⁷ Žirje je poznavao Bejla i mrzeo ga je zbog mnoštva ličnih razloga, tako da njegove sumnje možda nisu najbolji vodič. Entoni Ešli Kuper, treći erl od Šaftsbereja, koji je neko vreme s Bejлом živeo pod istim krovom, nazivao ga je „jednim od najboljih hrišćana“, govoreći da „ma koje da sam mišljenje zastupao ne bih li testirao njegov prodoran razum, naučio sam da ga u nekoj meri napustim kao neozbiljno ili da se ne oslanjam na njega s takvom odvažnošću kao do tada; no ono što je nosilo samu stvar cenio sam kao najčistije zlato“.¹⁸ Tekst i građa Bejlovih spisa zasigurno sugerišu odsustvo ključnog religijskog

¹⁶ Žirje je imao velikih poteškoća da opiše kako bi jedan nehrišćanin mogao tumačiti novosti o bezgrešnom začecu i ponudio je različite skandalozne mogućnosti koje bi mogle imati smisla za jednog paganina, ali ne za istinskog i verujućeg hrišćanina.

¹⁷ Videti, na primer, citat iz libertina Sen-Evermona, u „Razjašnjenju o pironičarima“, iskaz o prirodi objavljene istine, str. 431.

¹⁸ Anthony Ashley Cooper, treći erl od Šaftsbereja, pismo g. Banažu, 21. januar 1706, u *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen*

elementa koji se nalazi kod Paskala, Kjerkegora i drugih u toj tradiciji, naime elementa krajnje važnosti cele stvari za samu ličnost. Ako se Bejlov smiren i mlak iskaz o debaklu razuma i potrebi za božanskim vođstvom u primedbi C¹⁹ članka o Pironu uporedi s Paskalovom strastvenom i očajničkom *pensée* 434 (na kojoj se, izgleda, zasniva Bejlov pasaž)²⁰ ili s Hjumovim teskobnim završetkom prve knjige *Rasprave o ljudskoj prirodi*, gde on nije mogao naći nikakvu veru niti kakav način za prevazilaženje Bejlovih krajnjih sumnji, tada se zasigurno može reći da neka osobina jeste presudna. Za razliku od svog poštovaoca iz devetnaestog veka Hermana Melvila, Bejl nije očajnički tražio Boga niti je pokušavao da probode srce Mobi Dika. Za razliku od Kjerkegora, Bejl nije napisao nikakve uskomešane pozitivne religijske radove, iako je zasigurno pisao negativne i antiracionalne slične Kjerkegorovom *Napadu na hrišćanstvo i Vežbama u hrišćanstvu*. Potpuno odsustvo mističnog ili žarkog religioznog izraza u Bejlovim spisima pokreće pitanje šta je on *uistinu* nameravao.

Iako je Bejl bio sistematični, filozofski učitelj na kursovima koje je držao, prvo u Sedanu a potom i u Roterdamu, nikad nije napisao normalno filozofsko delo. Pisao je polemike o događajima iz svog vremena i filozofski najproduktivniji napor napravio je u napomenama u *Dictionnaire*. Tekst koji može poslužiti kao izraz njegovog načina za usredsređivanje na teškoće pronalaženja bilo kakve izvesnosti ili istine pomoću filozofije ili nauke mogao bi biti tekst u članku „Pyrrhon“, primedba B. Tu je izložena rasprava između dva opata o tome da li je skepticizam više opasan za hrišćansku veru sada nego što je to bio u antička vremena. Bejl, prvo, neutralno ukazuje da je skepticizam sam po sebi tek način obrade problema, postavljanja pitanja

of Anthony, Earl of Shaftesbury, prir. Benjamin Rand, London 1900, 374. 17. Bayle, *Dictionary*, str. 204.

¹⁹ Bayle, *Dictionary*, str. 204.

²⁰ *Pensée* 434 u Brunšvigovom izdanju (*pensée* 131 u Lafiminoj klasifikaciji) [citirana u poglavlju 11].

i traganja za hipotezama. U tom smislu, on ne bi bio opasan za nauku. Nadalje, pošto se uzdržavaju od prosuđivanja o moralnim i političkim uverenjima a prihvataju pravila i zakone svog društva, skeptici nisu opasni za društveni poredak.

Tačka na kojoj skepticizam postaje problem jeste kada se nađe u opreci s temeljima religioznog verovanja. Jedan od opata kaže da bi to trebalo da nestane onda kada je istina jevanđelja bila objavljena čovečanstvu. Drugi, potom, ističe da je skepticizam danas mnogo više problem za religiozno verovanje zato što je ono postalo tako isprepletano s racionalnom filozofijom. Skepticizam, kao protivstavljen novoj filozofiji sedamnaestog veka, uglavnom onoj Dekartovoj, podriva svako pozitivno gledište koje bismo mogli imati o prirodi spoljnog sveta. Bejl nam kaže da je Gasendi do svesti ljudi doveo argumente Seksta Empirika i da je opat Fuše primenio takve argumente na kartezijanizam i podrio svaki argument u prilog stvarnoj egzistenciji primarnih ili sekundarnih kvaliteta u stvarnom svetu. (Bejlova upotreba Fuševih argumenata postala je put kojim su oni preneseni u osamnaestom veku čitaocima Bejlovog *Rečnika* kao što su Džordž Berkli i Dejvid Hjum.) Otud, u kategorijama kartezijanskog pristupa, sve što bismo mogli znati jesu ideje u našim vlastitim duhovima. Ne bismo ništa mogli reći o tome da li one i odgovaraju svetu izvan nas.

Ako to nije uzrokovalo dovoljno skepticizma, jedan od Bejlovih opata pokazuje kako se može dovesti u pitanje pojam samoočevidnosti koji je imao tako važnu ulogu u misli sedamnaestog veka. Jedan opat pokazuje drugom da navodne samoočevidne istine logike i metafizike mogu proizvesti lažne zaključke.²¹ Ta zapanjujuća tvrdnja za koju je Bejl smatrao da bi mogla potkopati sve racionalne procedure, izložena je u kategorijama primene osnovnih pravila logike, kao što je da dve stvari koje su jednake s trećom jesu i međusobno jednake, i na pravila teologije, kao što je učenje o Svetom trojstvu, učenje o stvarnom prisustvu u transsubstancijaciji itd; čak i ako bi na

²¹ Bayle, *Dictionary*, članak „Pyrrho“, primeba B.

ovom mestu nekatolici mogli i ne biti impresionirani Bejlovim dijalektičkim trikovima, sama pomisao da bi samoočevidne istine mogle voditi lažnim zaključcima zaprepastila je Lajbnica, Leklerka, Žakloa i druge. Oni su videli da je to jedno od mesta gde se moraju postaviti protiv Bejlovog skepticizma. Bejl završava primedbu B pokazujući da niko nije u poziciji da dokaže da ima kontinuirani lični identitet i sugerise da je način za izbegavanje tih problema okretanje veri. Primedba C, koja sledi, prilično je mlaka verzija Paskalovog rešenja problema.

U mnoštvu članaka u *Rečniku* Bejl je razmatrao i različita metafizička pitanja u vezi sa prostorom, vremenom, kretanjem i materijom. Nastojao je da pokaže da svaki pokušaj da se ponudi koherentno objašnjenje o prostoru, vremenu, kretanju i materiji vodi paradoksalnim rezultatima u formi koju je Zenon stvorio u antičko vreme ili neverovatnim objašnjenjima kao što su ona Lajbnica i Malbranša. Bejl stalno iznova nudi isto rešenje, da se od filozofije treba okrenuti veri. Često sugerise da će skeptičke sumnje nagristi sva racionalna ubeđenja. Vera je, Bejl kaže mnogo puta, sazdana na ruševinama razuma.

Taj je motiv jedan od momenata koji je kritikovala francuska Reformisana crkva Roterdama. Ispitivanje Konzistorijuma crkve dovelo je na kraju do toga da se Bejl složio da ukloni neke delove teksta, posebno u članku o caru Davidu, i da u drugom izdanju *Rečnika* iz 1702. jasnije objasni ono što je rekao o mogućnosti da bi ateisti mogli biti moralni, o nesposobnosti pravovernog hrišćanstva da pruži racionalni odgovor na manihejske prigovore u vezi s problemom zla i o odnosu skepticizma i vere, te da objasni zašto se pojavilo toliko opscenog materijala u delu. Te su teme obrađivane u slavna četiri razjašnjenja pridodata drugom izdanju, dok se poseban odeljak bavi bestidnostima i u njemu Bejl svoje teze čini još napadnijim nego u prvom izdanju.

Konzistorijum je zahtevao od Bejla da objasni kako bi njegovi skeptički pogledi mogli biti saglasni s pogledima istinskog i verujućeg hrišćanina. Treće razjašnjenje koje je pridodato dru-

gom izdanju trebalo je da obradi to pitanje. Umesto toga, ono je najjači iskaz o nesaglasnosti vere i razuma. Na neki način, njegovo izlaganje jače je od Paskalovog ili Kjerkegorovog, ali je očigledno ironično. Zaključak istraživanja o neusaglasivosti vere i razuma jeste dugi citat iz libertinskog pesnika i esejiste Šarla Sen-Evermona, čiji jedan od karaktera kaže: „Dalje od razuma.’ Kakvu ti je izvanrednu milost nebo podarilo.“²² Uzimanje jednog libertinskog pesnika, a ne Paskala kao glasnogovornika ekstremnog fideizma, osnažilo je sumnje o Bejlovim stvarnim uverenjima.

Bejl je, takođe, dodao jedno razjašnjenje da bi objasnio tvrdnju da je maniheizam uverljiviji od svakog hrišćanskog objašnjenja problema zla. Manihejska tema imala je centralni značaj za religijske mislioce skraja sedamnaestog veka. Jeres je, naravno, bila davno osuđena i navodno su njene pristalice bile uništene u krstaškom ratu protiv albigenške jeresi. Bejl je uložio mnogo domišljatosti u potrazi za argumenatima u prilog maniheizma, tvrdeći da je njihovo gledište o dobrom i lošem božanstvu imalo mnogo više smisla u kategorijama svakodnevnog životnog iskustva nego hrišćansko gledište da je jedan dobar bog stvorio svet i da je odgovoran za događaje koji se zbivaju u ljudskoj istoriji.²³ Nastojao je da pokaže da svaki pokušaj razdvajanja Boga i božje svemoći od rezultata, u ljudskim stvarima neminovno završava s protivrečnostima i apsurdnostima. Sam Bejl došao je iz područja gde su postojali manihejci u jedanaestom i dvanaestom veku. Čak je moguće da je došao iz porodice koja je još bila manihejska. Gledište nije bilo stvarno živo sve do pojave Bejlovih članaka o manihejcima i pavličanima¹. Onda su, odjednom, teolozi morali da

²² Bayle, *Dictionary*, treće razjašnjenje, str. 431.

²³ Bayle, *Dictionary*, članak „Manichéenes“, primedba D.

¹ Pavličani ili pavlikijani bili su antivizantijski hrišćanski pokret koji se pojavio u sedmom veku u Jermeniji i istočnim provincijama Vizantijskog carstva. Pokret je insistirao na vraćanju jednostavnosti i običajima prvih hrišćanskih opština, bio je protiv naknadno dodavanih svetaca i protiv klanjanja ikonama. Za pavličane se dugo smatralo da su bili manihejci i

dokazuju da nisu manihejci ili da imaju odgovor na manihejce jer bi bili prisiljeni da prihvate Bejlovo gledište da je maniheizam ubedljiviji na osnovu empirijskih razloga.

Kao što je Bejl rekao, „istorija čovečanstva nije ništa drugo do laži, zle kobi i bede ljudske rase“. Članak o caru Davidu zapanjujući je primer iz istorije o nedaćama koje je izazvala jedna takva važna religijska ličnost. Bejl se potrudio da priču ispriča na najnegativniji način a da ipak i dalje sledi njen tok u Bibliji. Na jednom mestu kaže, ne bi li razoružao kritičare, da on to ne izmišlja već da je to ono što govori poglavlje i stih iz Biblije. Do vremena kad je završio tekst, potpuno je diskreditovao drevnog izrailjskog cara i osudio ga kao ubicu, seksualnog napasnika i počinitelja mnoštva drugih zločina.²⁴ U objašnjenju o nepristojnostima, Bejl je rekao da nije njegova krivica kao istoričara to što su ljudi činili takve užasne stvari. On samo izveštava o onome što se dogodilo; insistirao je, nema načina da se objasne neki događaji a da čitalac ili čitateljka ne obrazuju opscene slike u duhu. Bejl je ponudio primer objašnjavajući zašto je kraljevski brak opozvan. Ponudio je desetinu verzija kako bi se mogla objasniti ta situacija, od najelegantnije do najgrublje. No, sve one izlaze na isto objašnjenje, da je jedan kočijaš oplodio princezu. Takve se stvari događaju i ne treba kriviti istoričara što o njima izveštava. Ako hoćemo da budemo potpuno iskreni, Bejl je sugerisao, morali bismo na svet biblijskih patrijaraha gledati kao na varvarski i nemoralni svet, a ako jesmo potpuno iskreni, onda bismo morali videti da je ljudska istorija u sekularnim kategorijama takođe varvarska i nemoralna, od drevnih vremena do danas. Sve je to bila argumentacija za njegovu tezu

dualisti, ali su te tvrdnje dovedene u pitanje otkrićem 1891. u Jermeniji drevnog pavličanskog spisa „Ključ istine“. Pavličanska crkva anatemisala je Manija i mahihejce. Smatra se da se u Bugarskoj pod uticajem pavličanskih naseljenika pojavio bogumilski pokret (prema <http://sr.wikipedia.org/wiki/Павлићани>; pristupljeno 16. aprila 2009).

²⁴ Bayle, *Dictionary*, članak „David“, primedbe A, D, F i H.

da bi društvo ateista moglo biti mnogo moralnije nego društvo religioznih ljudi.

Bejlovo Razjašnjenje o ateizmu još je jedno intenziviranje njegove teorije; u njemu kaže da naprosto nije imao prilike da upozna nijednog nemoralnog ateistu, a potom moli čitaoce da mu, ukoliko imaju ikakvu informaciju o nekom takvom, ljubazno jave, te da će je on razmotriti. Potom je prešao na izlaganje teze da je u to vreme u svetu postojalo društvo ateista koje je napredovalo daleko bolje od ijednog evropskog društva. Bejl je sledio informacije koje su u Evropu stigle o Kini i prihvatio je sliku da je Kina, zapravo, bila jedno društvo ateista, visokomoralno društvo, mnogo stabilnije i etičkije od ijednog evropskog društva. Čak je smatrao da je Spinozino gledište vrsta kineske filozofije. S Kinom kao pozitivnim modelom, Bejl je mogao insistirati da će svako društvo koje ima religijsku strukturu ubrzo imati i religiozne šizme, religiozne dogme, religiozne progone, religiozne ratove i sve bolesti čovečanstva. Zastupanje moralnog ateističkog društva mogao bi biti način da se pred nemoralnost Evrope postavi ogledalo, kako je učinjeno u celom nizu radova kao što su [Monteskjeova] *Persijska pisma*. To bi mogla biti i ozbiljna tvrdnja da je moralnost nezavisna od religije i da ima nečeg u religiji što je čini antagonistički nastrojenom prema moralnosti. U moralnoj sferi, to bi sugerisalo da se mogu naći pozitivni principi koji ne bi bili potkopani skeptičkim umovanjem. Neki današnji komentatori kao što su Entoni Makena i Đanluka Mori razvili su tu sliku Bejla kao kompletnog skeptika u epistemologiji i metafizici i kao pozitivnog moralistu u ljudskim stvarima. Neki vide ponešto tome nalik kod Montenja, Šarona i La Mota le Vajea.²⁵ Ova Bejlova strana, razdvajanje religije i morala, biće od najveće važnosti u francuskom, engleskom i američkom prosvetiteljstvu. Sali L. Dženkinson nedavno je objavila novi prevod nekoliko članaka

²⁵ Videti, na primer, članke u „Le retour des sceptiques“, *Magazine littéraire* 394 (januar 2001), i Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, La Haye 1963.

iz *Rečnika* koji se bave političkom filozofijom i pružila je lepu analizu onoga što bi moglo činiti Bejlovu političku filozofiju u kontekstu njegovog vremena.²⁶

Područje u kojem je Bejl pokazao razdvajanje skeptičkog filozofiranja i pozitivnog moralisanja pojavljuje se u člancima o različitim proročkim i milenarističkim misliocima i o milenarističkim očekivanjima kao što je preobraćenje Jevreja. U članku o Savonaroli, kojim sam počeo ovu knjigu, Bejl pokazuje malo interesovanja za fratrovu misao, i uglavnom je zainteresovan da ispravi istorijski podatak koji jasno pokazuje, prema Bejlovom mišljenju, da Savonarola uopšte i nije bio istinski prorok – njegova predviđanja nisu se ostvarila. Takođe, prema Bejlu on nije bio ni posebno herojska ličnost, a zasigurno ne proto-protestant, što je gledište koje je propagirao Bejlov protivnik Žirje. Pokazalo se da je on samo odlučni fanatik koji je osuđen uglavnom zbog sopstvenih rđavih dela. Do vremena kada je Bejl završio članak, u Savonarolinoj priči uistinu nije ostalo ništa što bi pobudilo ikakvo moralno odobravanje. Bio je to tek tužni slučaj još jednog fanatika.²⁷

To je u saglasnosti s nizom članaka u kojima se Bejl bavi milenarističkim teorijama Džozefa Mida i drugih i u kojima pokazuje da te teorije nemaju vrednosti kao predviđanja onoga što će se desiti u svetu, te da su ljudi koji veruju tim proročkim sistemima duhovno neuravnoteženi. U nekim slučajevima bio je suviše ogorčen gledištima ličnosti kao što je Džon Djuri da bi bio u stanju da uradi išta više do da takve ljude naprosto otpiše kao one koji pate od neke vrste duševne bolesti.²⁸

Glavni primer tog prenošenja religijske misli na obično prirodno ispitivanje predstavlja Bejlovi pogledi o preobraće-

²⁶ *Political Writings: Bayle*, prir. i prev. Sally L. Jenkinson, Cambridge 1999.

²⁷ Bayle, *Dictionary*, članak „Savonarola“.

²⁸ Bayle, *Dictionary*, članak „Comenius, Ferry“ (Paul), pos. primedba F, i „Braunbom“, primedba C, pos. dug odeljak naslovljen sa „Calculs prophétiques de M. Jurieu réfutez“.

nju Jevreja. Pjer Žirje nadigao je veliku galamu o važnosti tog događaja u nagoveštavanju vrhunca svetske istorije. Žirje je insistirao da do preobraćenja treba da dođe u ranom osamnaestom veku, te je u prilog svojoj tezi ponudio mnoštvo svedočanstava iz Biblije i onih na osnovu tadašnjih događaja. Bejl je objavio nekoliko članaka o onima koji su se preobratali u hrišćanstvo i to je posmatrao kao deo društvene scene, što nije ništa više do slabost pojedinca i njegove predaje pred društvenim pritiskom. Bejl je pokušavao da pokaže da preobraćenici ne dobijaju ništa svojim preobraćenjem, niko im ne veruje, ni oni iz izvorne grupe ni oni iz nove. Budući da je sam bio preobraćenik i da je znao šta taj proces podrazumeva s obzirom na kategorije preko kojih je protestantska zajednica gledala na njegova dela te kako je prema njemu postupala grupa u koju se preobratio, Bejl je to lako mogao primeniti na druge. Svoje drugo preobraćenje, nazad u kalvinizam, nikad nije tumačio kao važan teološki korak već kao ispravku ranije greške, ranijeg preobraćenja.

Izdvajajući raspravu o preobraćenju iz teološkog konteksta i praveći od nje stvar jedne podgrupe ljudskih bića i primer društvenog pritiska dominantne grupe u društvu, Bejl je otvorio vrata za razmatranje takozvanog religijskog fenomena u kategorijama nauka o čoveku. O nekim ljudskim radnjama može se suditi bolje nego o nekim drugim na osnovu moralnog držanja koje je zajedničko nefanatizovanim ljudima svih uverenja. Bejl je, otud, postavio scenu za razvitak društvenih naučnih objašnjenja i naturalističkih moralnih procena koje će karakterisati veliki deo prosvetiteljske misli osamnaestog veka.

Mesec za mesecom, francuska Reformisana crkva Roterdama razmatrala je izbacivanje Pjera Bejla iz svojih redova. Napad je predvodio Žirje. Bejl se branio uporno tvrdeći da su njegova gledišta ista kao i gledišta Žana Kalvina, ali i Pjera Žirjea. Kad su neki liberalni protestanti pokušali da ga brane, Bejl se okrenuo protiv njih zato što su koristili razum da bi odbranili svoju veru. Poslednjih godina života, Bejl je pisao odgovor za odgovorom svojim kritičarima i umro je s perom u ruci, samo sat pošto je

dovršio poslednji rad protiv Žirjea i Žakloa. Beleška za prijatelja koju je napisao na dan smrti glasi: „Osećam da nemam više od još nekoliko trenutaka života. Umirem kao hrišćanski filozof, ubeđen i proboden nagradama i milošću Boga, želeći vam savršenu sreću.“²⁹ Beleška ne određuje pobliže šta je to u šta hrišćanski filozof veruje, nema pomena Isusa niti ijedne hrišćanske doktrine. Kako je kazala Elizabet Labrus, ljudi nisu mogli biti sigurni da li sahranjaju istinskog i verujućeg hrišćanina ili jednog od prvih deista ili, možda, čak i ateistu.³⁰

Bejlove polemičke aktivnosti nastavile su se do dana njegove smrti, 28. decembra 1706. kada je dao završni glanc poslednjem delu *Entretiens de Maxime et de Themiste (Razgovori Maksima i Temista)*. Dugo se i teško borio „protiv svega što je govoreno i svega što je činjeno“.³¹ Uprkos svim njegovim destruktivnim naporima, njegov dobar prijatelj Šaftsbere mogao je reći odajući mu počast: „Ma šta da je bio u spekulaciji, u praksi je bio jedan od najboljih hrišćana i skoro pa jedini čovek koga sam znao, a koji je, baveći se filozofijom, istinski i živeo kao filozof, s onom nevinošću, vrlinom, umerenošću, skromnošću, prezirom za svet i interesovanjem koje bi se moglo nazvati egzemplarnim. I nikad nije bilo poštenijeg mislioca niti uljudnijeg, pristojnijeg, duhovitijeg čoveka u razgovoru.“³²

²⁹ Labrousse, *Pierre Bayle*, tom 1, str. 269. [“I feel that I have no more than a few moments to live. I am dying as a Christian philosopher, convinced of and pierced by the bounties and mercy of God, and I wish you a perfect happiness.”]

³⁰ Isto.

³¹ U De Boze, „Eloge de M. le Cardinal de Polignac“, predgovor za De Polignac, *L'Anti-Lucrece*, Paris 1749, tom 1, Bejl je citiran kako kaže sledeće kardinalu kada se ovaj zaustavio u Holandiji da ga poseti i pitao ga kojoj on religiji pripada: „Oui, Monsieur, je suis bon protestant, et dans toute la force du mot, car au fond de mon ame, je proteste contre tout ce qui se dit et tout ce qui se fait“. („Da gospodine, ja sam dobar protestant i to sam u punom smislu reči jer, iz dubine svoje duše, protestujem protiv svega što je rečeno i svega što je učinjeno“.)

³² Pismo g. Darbiju [Darby] 2. februar 1708. u Rand, *Earl of Shaftesbury*, str. 385–386.

Bejlov zakleti neprijatelj Žirje pokrenuo je još jedan napad nazvan *La philosophe de Rotterdam, accusé, atteint, en convaincu* (*Rotterdamski filozof, okrivljen, optužen i osuđen*). Katolički list *Mémoires de trévoux* s tugom primećuje: „Kolika bi sreća bila za književni svet kada bi svi oni koji mnogo čitaju znali kako da svojim delima podaju šarmantni obrt kakav je on dao svojim! Kakva je nesreća to što je, posedujući u najvećoj meri dragoceni talenat da ukrasi ono što je najsvulje i što je u naukama, on bio spreman da ga neguje samo na ivicama ponora, gde nije mogao biti sleđen bez opasnosti.“³³ Pošto je pobožno objavio da neće raspravljati s mrtvim čovekom koji se više ne može braniti, Lokov prijatelj Leklerk samo je mogao izraziti malodušnost kada se pojavio Bejlov posthumni napad, pokazujući da, čak i kada autor počiva u grobu, njegovo pero i dalje može činiti štetu.

Pisci osamnaestog veka koristili su beskrajne argumente Bejla kao „arsenal prosvetiteljstva“ i pri tom izazvali kolosalne promene u intelektualnom svetu. Mnogi mislioci prosvetiteljstva i ličnosti devetnaestog veka zainteresovane za intelektualnu istoriju smatrale su, pošto je Bejl doba razuma snabdeo takvom količinom argumenata koji se mogu upotrebiti protiv neprosvećenih teologa i metafizičara, da je i on morao deliti avangardna gledišta prosvetiteljstva. Oni su ga tumačili kao prethodnika nereligioznih, empirijskih i naučnih kretanja koja će uništiti ideologiju *ancien régime*.

No bez obzira na posledice Bejlovog rada, možemo se zapitati da li je to bilo ono što je autor stvarno hteo da postigne. Od Žirjea i Voltera, preko Fojerbaha, pa do naših dana, postoji velika raznolikost tumačenja. Bejla su videli kao ateistu, kao kritičara tradicionalne religije, prosvećenog skeptika branitelja potpune tolerancije, fideistu, istinskog vernika, čoveka vere. Zadatak čitanja srca i duše Bejlove intrigirao je i zbunjivao mnoge, pa bi s moje strane bilo budalasto ako bih se pretva-

³³ „Mémoires pour l’histoire des sciences et des beaux-arts“, *Mémoires de Trevoux*, (april 1707), str. 706.

rao da imam *pravi* odgovor. Ukratko ću izložiti svoj odgovor kao jednu od mogućnosti. On je sličan nekim tumačenjima koja su nuđena počev od sredine dvadesetog veka, i sada, u dvadeset prvom veku, moje tumačenje, kao i ono Elizabet Labrus, Voltera Reksa i Harija Brekena, osporavaju nova tumačenja kao što su, među ostalim, tumačenja Đanluke Morija i Antonija Mekene.³⁴

Dovoljno je biografskih i teorijskih detalja koji čine veoma teškim da se pretpostavi da Bejl nije bio iskren u svojoj bezmalo životnoj privrženosti kalvinizmu. Uvek mi je izgledalo da mora postojati neki stepen iskrenosti u Bejlovoj privrženosti francuskoj Reformisanoj crkvi Roterdama. Dvadeset pet godina odlazio je u nju nedelju za nedeljom. U tolerantnoj atmosferi nizijskih zemalja, lako je mogao napustiti tu crkvu i pridružiti se nekoj liberalnijoj ili ostati izvan svake crkve.³⁵ U jednom trenutku pomišljao je da se preseli u Englesku, gde bi mogao da se povuče iz hugenotskog sveta. Elizabet Labrus je naglasila da je po temperamentu bio u najvećoj mogućoj meri hugenot. Došao je iz proganjane porodice mučenika i verovatno je imao jaku, automatsku odbrambenu reakciju na nehugenotski svet. To bi moglo objasniti godine pripadništva, ali ne i intelektualnu bitku koju je vodio s protivnicima s desnice, s levice i iz centra.

No u njegovim gledištima, njegovim interesovanjima i tumačenjima ima suviše osobenosti da bih olako prihvatio tezu da je stvarno bio kalvinista po uverenju. Možda religija za nje-ga nije imala izraženi ili izrazivi sadržaj već je bila „u srcu“ na neki potpuno neemocionalan način, i kada je pokušavao da

³⁴ Videti Gianluca Mori, *Bayle Philosophe*, Paris 1999; Antony McKenna, „Peut-on être pyrrhonien et chrétien?“, *Magazine littéraire* 394 (januar 2001), i *History of Heresy in Early Modern Europe*, priir. Chris Laursen, New York 2002.

³⁵ Studija K. C. Sandberga „Pierre Bayle’s Sincerity in His Views on Faith and Reason“, zasigurno pokazuje da Bejl nije imao razloga da se plaši progona ili cenzure u Holandiji i da je mogao da živi i piše kako mu je odgovaralo. *Studies in Philology* 61 (1964), str. 74–84.

misli i zaključuje o njoj, nalazio je i suviše uverljivosti u maniheizmu. Kada se okretao pobožnom izučavanju, mogao je zadržati smirenost kao „hrišćanski filozof“ uništavajući, istovremeno, svaku formu smislene hrišćanske teologije.

Ukoliko je Bejl bio superskeptik kakvog sam ga ja naslikao, čini se da je postojala tačka u kojoj je suspendovao svoj skepticizam i usvojio pozitivne moralne poglede. Bejla su videli kao oca moderne tolerancije, posebno zbog ranog dela *Commentaire philosophique*, u kojem je argumentisao protiv katoličkog progona hugenota, braneći pravo svakoga na njegova lična uverenja. On je ponudio i učenje o pravima savesti koja greši [*erring conscience*]; onoliko dugo koliko neko sa savešću veruje u nešto, treba mu dopustiti da zastupa svoje uverenje. Zasnivanje vere na savesti bilo je osnovno kalvinističko gledište, nasuprot prihvatanju bilo kog autoriteta kao merila nečije vere.

On je, nadalje, tvrdio da nema načina da se savest koja greši razlikuje od one koja ne greši. Otud, treba tolerisati sva gledišta. To je stanovište bilo radikalnije od onoga koje je izneo Džon Lok, pošto je Bejl obuhvatio svako gledište kao ono koje se može tolerisati, uključujući i gledišta Jevreja, muslimana, socinijanaca, Indusa, spinozista i sva druga. Sve je to razvijeno u prvoj knjizi dela *Commentaire philosophique*. U drugoj knjizi susrećemo se s problemom šta treba činiti u vezi s uverenjima koja sadrže uništenje drugih. Ako savest koja greši vodi uverenju da treba uništiti sve crvenokose ljude, treba li dopustiti da neko zastupa takvo uverenje i da dela u skladu s njim? Bejl se primakao vrlo blizu situaciji o kojoj je vek i po kasnije razmišljao Džon Stjuart Mil, naime da se mogu tolerisati sva mišljenja, ali ne i sve radnje. Ako bi stavovi vodili radnjama, moglo bi biti nužno da se postave neka društvena i građanska ograničenja. Bejl je počeo da razvija tezu da bi neka vrsta pozitivne prirodne moralnosti morala biti zaštićena od onih koji bi želeli da je unište. To je dobilo snažniji izraz u tvrdnji koju je razvijao tokom godina da bi društvo ateista moglo biti mnogo moralnije neko društvo hrišćana. Ukazivao je da su, istorijski gledano, hrišćanska društva još od starih vremena pa sve do

danas prepuna zlotvora, pokvarenjaka, seksualnih manijaka, lažova i varalica. Na osnovu njegovog izlaganja, istorija hrišćanstva strašna je slika nehumanosti ljudi jednih prema drugima. Njegova slika religioznog društva drevnog Izraela bila je, u neku ruku, čak i gora, kako je opisano u članku o caru Davidu.

Na drugoj strani, nekoliko ateista o kojima je raspravljao, kao što su Dijagora ili Spinoza, jesu živeli primernim životom, pomažući svojim sadruzima i ne pokazujući nikakve znake užasnog ponašanja religioznih ljudi. Članak o Spinozi daleko je najduži u rečniku. Mislim da treba još mnogo raditi na poruci koju on zaista sadrži. Bejl je uložio veliki napor da pronađe stvarne činjenice o Spinozinom životu. Čitao je rukopis rane biografije koji više ne postoji, razgovarao s ljudima koji su lično znali Spinozu, osporavao hagiografsku literaturu o Spinozi koja je narastala dovodeći u pitanje takozvanu pristojnost Spinozinog odbijanja ponuđenog mesta u Hajdelbergu i odbijanja da poseti Kondea. Delo koje je tada cirkulisalo u intelektualnim krugovima zvalo se *La Vie de M. Spinoza* i bilo je pripisivano izvesnom Žanu Maksimilijenu Lukasu, očigledno hugenotu koji se kretao u krugovima oko Spinoze; u njemu je slika o Spinozi bila nalik nalik onoj koja se mogla naći u žitijima svetaca. Od mnogih prekrasnih momenata koji pokazuju Spinozin istinski duhovni karakter, između ostalog, navedena su i sledeća dva. Prvo, kada mu je ponuđeno mesto na velikom univerzitetu u Hajdelbergu, on je plemenito rekao da mu je važnije da ima slobodu savesti, te da ne želi da pravi probleme univerzitetu ukoliko bi iskazao svoja istinska gledišta a oni bili prisiljeni da ga učutkaju. Tako im se zahvalio na ponudi i rekao da je ne bi mogao prihvatiti. Drugo, Spinoza je bio optuživan da je bio u kontaktu s velikim neprijateljem holandske republike, Kondeom, koji je osvojio Nizozemsku 1672. Spinoza je rekao da je bio u kontaktu s Kondeom i da je on, Spinoza, odbio da ga poseti zato što je odviše bio zauzet filozofiranjem da bi se bavio profanim stvarima.

Bejl je pronašao svedočanstvo koje bi moglo sugerisati da je Spinoza odbio mesto u Hajdelbergu tek pošto je ponuda povučena. Bejl je pronašao dvorjane koji su bili umešani u ceo

slučaj i od njih dobio izjave koje ukazuju da je Spinoza održao svoj uzvišeni govor tek pošto je njegovo nameštenje nestalo zato što su vlasti bile upozorene na Spinozu. U vezi s princom od Kondea, Bejl je pronašao svedoke koji su videli Spinozu kako ulazi u prinčeve odaje u Utrehtu. Jedan je svedok prodavac knjiga koji je imao knjižaru preko puta ulaza u palatu u kojoj je princ obitavao. Drugi je bio prinčev hirurg. Princ je slomio nogu i šest nedelja mu je bilo ograničeno kretanje. Želeo je da razgovara s pametnim ljudima i zato je poslao po Spinozu. Hirurg je Bejlu rekao da je viđao Spinozu dan za danom. Bejlov prijatelj Pjer Kost, Lokov sekretar, napisao je životopis princa u kojem jedino smelo kaže u engleskom izdanju da je Spinoza posećivao princa.³⁶ Spinoza se, navodno, vratio iz Utrehta s mnoštvom poklona od princa, ali je i dalje insistirao da ga nije video. U Bejlovim *Pismima*, njihov priređivač Pjer Demezo pronašao je da se spominje još nekoliko ljudi iz prinčeve pratnje i naveo još detalja o tome kako je princ ponudio Spinozi mesto u Parizu, da je Spinoza o toj ponudi razgovarao s prijateljima i konačno odlučio da ne ide.³⁷

No iako je pokušavao da sruši sliku o Spinozi kao o plemenitom čoveku, Bejl je istovremeno nameravao i da ga brani kao osobu koja je bila onkraj moralnog prebacivanja, kao jednog ateistu koji nije počinio moralne greške. Bejl je insistirao da je Spinozin život bio čist, da je Spinoza bio svetačka figura i da je bio ateista. Zapravo, Bejlova najveća hvala za Spinozu jeste to da je bio prvi od modernih koji je ateizam pretočio u sistem.

I dok se članak naširoko bavi Spinozinim karakterom, u raspravi o Spinozinoj filozofiji vlada potpuni metež. Za razliku od razmatranja drugih filozofskih pitanja, Bejl je ovde stalno izno-

³⁶ Pierre Coste, *The Life of Lewis of Bourbon, Late Prince of Condé*, London 1693. Videti i Richard H. Popkin, „Serendipity at the Clark: Spinoza and the Prince of Condé“, *Clark Newsletter* 10 (proleće 1986), str. 4–7.

³⁷ Videti Pierre Bayle, *Lettres de M. Bayle*, priir. Pierre Des Maizeaux, Amsterdam 1729. Bejlovi napori da uništi originalnu hagiografiju nisu uspeli pošto priče o slučaju Hajdelberg i (ne)poseti princu još se prepričavaju u istorijskim knjigama, uprkos Bejlovom naporu da ih opovrgne.

va pogrešno razumevao Spinozine stavove i nije se potrudio da pronade jasno značenje onoga što je Spinoza tvrdio. U drugom izdanju, posle pritužbi da je promašio Spinozinu poentu, kazao je da su jednom prilikom on i jedan spinozista vrlo pažljivo prošli kroz tekst. Potom je Bejl izašao sa istim pogrešnim tumačenjima kao i s nekim novim,³⁸ tako da je Spinozina superracionalna filozofija postala tek zbrka protivrečnosti i apsurdna. Kod svakog drugog filozofa Bejl je naprezao svoju domišljatost da bi došao do konzistentne i uverljive verzije onoga što je mislilac nameravao i pokrenuo bi svoju kritiku tek kada je svom protivniku pridao najbolje moguće stanovište. U slučaju Spinoze, od njegovih je gledišta napravio jednu besmislicu bez imalo pokušaja da vidi o čemu bi tu moglo da se radi.

Za razliku od svog prijatelja Žaka Banaža, koji je posećivao različite ljude iz jevrejske zajednice ne bi li ustanovio kako oni razumeju Spinozinu teoriju, Bejl se oslanjao samo na vlastito izvitopereno čitanje. Banaž, čija se *Istorija Jevreja* pojavila otprilike u isto vreme kada i Bejlov *Dictionnaire*, prikazuje Spinozu kao centralnu ličnost moderne jevrejske filozofije, naime onu koja je izložila kabalu u kartezijanskim kategorijama. Banaž je naveo da je razgovarao s glavnim rabinom Isakom Aboabom da Fonsekom, koji je verovatno bio isti onaj rabin koji je pročitao Spinozinu ekskomunikaciju u sinagogi. Pitao je rabina šta misli o Spinozinim gledištima, a ovaj je rekao da je Spinoza samo pokrao materijal od kabalista i pokušao da se prikaže kao originalan tako što je koristio kartezijansku terminologiju. Banaž je potom pokušao da protumači spinozistički sistem kao neku vrstu filozofske kabale.³⁹ Bejl, koji nije imao nimalo tolerancije ni za šta što bi makar i nalikovalo kabali, nije napravio

³⁸ Bayle, *Dictionary*, članak „Spinoza“, posebno primedbe N, O, R i T.

³⁹ Jacques Basnages, *History of the Jews from Jesus Christ to the Present Time: Containing their Antiquities, their Religion, their Rites, the Dispersion of the Ten Tribes in the East, and the Persecutions this Nation has suffer'd in the West. Being a Supplement and Continuation of the History of Josephus*, London 1708. Rad se originalno pojavio na francuskom 1707, a drugo uvelike prošireno izdanje 1716.

takav napor i umesto toga izobličio je Spinozine tekstove da bi izgledali smešni.

Interesantno je što je Bejl raspravi o Spinozi dodao novosti da se holandski teolog Johanes Bredenburg poduhvatio pobijanja Spinozine *Etike*. Bredenburg je planirao da ospori svaki korak Spinozine argumentacije. Umesto toga, postao je uveren da nema načina da se odgovori na argumente, tako da je reprodukovao Spinozin sistem i samo dodao da na osnovu vere zna da je pogrešan. To je postao još jedan primer protivstavljenosti vere i razuma i Bejl izgleda da sebe opisuje u beleškama o osobi koja nije u stanju da istraje u istim mislima u duhu kao i u srcu:

Verujem da se, takode, može reći da ima ljudi kojima je religija u srcima, ali ne i u razumu. Oni je gube iz vida čim za njom tragaju metodama ljudskog umovanja. Ona izmiče prefinjenostima i sofizmima njihove dijalektike. Oni ne znaju gde su dok porede razloge za i protiv. No, čim prestanu da se prepiru, čim počnu da slušaju samo dokaze osećanja, instinkte savesti, težinu koju ima obrazovanje i slično, uvereni su u religiju; i svoje živote saobražavaju njoj onoliko koliko to dopušta ljudska slabost. Ciceron je bio nalik tome. Teško u to možemo sumnjati ukoliko uporedimo njegove druge knjige s knjigom *De natura deorum*, u kojoj Kota [skeptik] trijumfuje nad drugim sagovornicima koji tvrde da ima bogova.⁴⁰

Bejlovi sasvim nenamerni iskazi o veri ukazivali bi na to da nije imao „religiju u srcu“ u Paskalovom smislu, iako ju je vrlo lako mogao imati u svojim vlastitim kategorijama. Sve je postajalo dvojbeno i zbunjujuće kada je pokušao da je opravda ili razume. Kada je bio u stanju da odustane od takvih racionalnih nastojanja, preovladavala je jedna vrsta mlake, neemocionalne religije.

U tumačenju koje nudim (koje je u nesaglasju s mnogim drugim tumačenjima, počev od onih da je Bejl kriptoateista

⁴⁰ Bayle, *Dictionary*, članak „Spinoza“, napomena M, str. 298–299.

ili deista do onih koji ga vide kao gorljivog pravovernog kalvinistu), u članku „Bunel, Pierre“⁴¹ pojavljuje se Bejlov iskaz o veri. Pjer Binel, renesansni učenjak iz okoline Tuluza koji je doprineo razvoju modernog skepticizma tako što je Montenjovom ocu dao primerak dela Rajmunda Sebonda *Prirodna teologija*, prikazan je kao savršeni hrišćanin *zato što* je živeo usamljeničkim, mirnim životom učenjaka, ne brigajući za svetovne probitke. Bejlova posvećenost stvari religije bila je ista kao Binelova. Proveo je ceo život otkrivajući čovekovo intelektualno stanje, baveći se najstrožim školskim radom i najvećim delom skeptičke argumentacije svojih dana. Bejlova verzija hrišćanskog života ne sadrži ništa od gorljivosti mistika kao što su sveti Franja Asiški, sveti Jovan od Krsta ili madam Gijon, niti nešto od anksioznosti Paskala, Kjerkegora ili Dostojevskog. Spokojni erazmovski učenjak, koji je proživljavao svoje dane u Erazmovom gradu ispitujući čovekovo intelektualno nasleđe i intelektualni svet, mogao je, svojom strpljivom erudicijom, srušiti ljudske intelektualne koordinate, istovremeno siguran i smiren sa svojom neemocionalnom religijom srca.

Sve dok stvarno ne odlučimo u šta je Bejl zapravo verovao i čemu je bio privržen, ne možemo utvrditi stupanj u kojem je bio iskren i stupanj u kojem ga je sledeća generacija mislilaca prosvetiteljstva razumela i pogrešno razumela. Javno, stalno i dosledno očitovanje Bejlove poruke izražavalo je neadekvatnost i nekoherentnost čovekovih intelektualnih poduhvata, jedne potrebe za drugačijim vodičem, verom i objavom, i jednu sliku hrišćanskog života u kategorijama erazmovskog cilja pobožnog izučavanja. Ukoliko je to bar deo onog u šta je verovao, kao što pretpostavljam da jeste, tada su ga mislioci prosvetiteljstva zasigurno pogrešno razumeli. Doba razuma je njegovo rušenje nekih gledišta preobrazilo u afirmaciju nekih drugih, u novu teologiju, scijentizam, u gledišta koja će se pokazati kao ni koherentnija niti adekvatnija od onih koje je Bejl već ogolio od svih njihovih pretenzija i slave. Bejl je jednom

⁴¹ *Isto*, str. 36.

rekao: „Suviše znam da bih bio skeptik i premalo znam da bih bio dogmatičar.“

Bejlov sveopšti napad na sve što je izrečeno i na sve što je urađeno doveo je skepticizam do krajnjeg ekstrema. Drugi skeptici sedamnaestog veka podrili su kartezijansku revoluciju da bi pripremili put za filozofiju i nauku bez metafizike. Bejl je podrio sve ljudske intelektualne napore i ostavio nekoherentne ruševine kao zaveštanje novoj filozofiji i nauci. Pokazao je da se svi pristupi svim problemima ubrzo rastaču u besmislice i nekoherentnosti. Problem nije bila tek unutrašnja struktura kartezijanske teorije saznanja već osnovna iracionalnost božjeg sveta koja se ispoljavala u svim naporima teoretisanja. Bejlova metoda nije bila tek ona drugih skeptika, različiti tropi Seksta Empirika, već jedna metoda analize u stilu „suptilnog“ Arijage i Lajbnica, metoda koja je, u njegovim rukama, vodila samo krajnjoj zbrci, smetenosti i zbunjenosti, a ne poštovanju empirijskog izučavanja. Svaki problem i svaka teorija, pokazao je Bejl, završavali su se u protivrečnostima, apsurdnostima i paradoksima. Samo novi vodič – vera i objava – mogao je voditi čoveka dalje od tih užasa. No, nalik Binelu, Bejl je mogao pronaći tu veru samo u duhu i mogao ju je pokazivati samo u mirnom životu školskog rada bez kraja i konca, umesto u životu pune religiozne posvećenosti, nalik Kjerkegovorom vitezu vere.

U kategorijama te slike, Bejl ima manje zajedničkog sa svojim prosvetiteljskim naslednicima nego drugi skeptici sedamnaestog veka. Gasendi, Sorbjer, Fuše, Lje i francuski prevod Džona Loka snabdeli su prosvetiteljske ličnosti jednom naukom bez metafizike, jednim *via media* između skepticizma i dogmatizma koji će odgovoriti na sve čovekove probleme tako što će uništiti kartezijanski projekat nauke zasnovane na metafizičkom znanju. Iako je obezbedio arsenal argumenata za prosvetiteljstvo, oružje i municiju kojima će biti pucano na sve protivnike doba razuma, Bejl nije imao iluzija o tome šta čovekov razum može postići.

Bejlov skepticizam preneo se na avangardne ličnosti osamnaestog veka. Njegova dela, knjigu po knjigu, ponajviše su pro-

učavali filozofi i teolozi. Mislilac koji je nastavio najskeptičkijom stranom bio je škotski filozof Dejvid Hjum koji će napisati skeptičko remek-delo naslovljeno kao *Rasprava o ljudskoj prirodi*, sa osam Bejlovih knjiga u prtljagu. Poneo je te knjige u jezuitski kolegijum La Fleš, u kojem je Dekart započeo studije. U La Flešu detaljno je istražio Bejlove argumente, modernizovao ih i uglavnom očistio od teološkog konteksta. Bejl je izjavio da uništava razum da bi napravio mesta za veru. Pošto je izložio lepezu skeptičkih argumenata u *Dijalozima o prirodnoj religiji*, Hjum je na usta skeptičkog učesnika u dijalogu izjavio da biti filozofski skeptik za učenog čoveka jeste prvi i najsušastveniji korak ka tome da se postane istinski i verujući hrišćanin. Sve do Hjuma niko to nije uzeo kao ozbiljnu izjavu vere, a oni koji su poznavali Hjuma bili su sasvim sigurni da on nikad nije postao istinski i verujući hrišćanin već da je pre bio, kako su ga nazivali, veliki nevernik. Skepticizam se izdvojio iz svakog religijskog ili teološkog konteksta i postao samo kritika ljudskog razuma. Istorija skepticizma, postbejlovska, imaće mnogo sekularniju formu, iako su neki pokušaji da se preformuliše fideistički motiv kod J. G. Hamana, Felisitea Robera de Lamenea, Serena Kjerkegora i Lava Šestova, među drugima, bili vapaj da se nađe religijska istina iz uronjenosti u skepticizam.⁴²

Na ovom se mestu završava ova istorija. Mnogi su pisali o skepticizmu u prosvetiteljstvu, i sâm sam pisao o tome, a neki su počeli da preispituju mislioce devetnaestog i dvadesetog veka u kategorijama skepticizma. Zapravo, nedavni broj časopisa *Magazine littéraire*, posvećen „le retour des sceptiques“, oslikava narastanje skeptičkih ideja na početku dvadeset prvog veka i skepticizam vidi kao najvitalniju snagu našeg vremena.⁴³ Naravno, prerano je da procenimo da li će se pojaviti ikakve no-

⁴² Drugi katolički biskup postavljen u Sjedinjenim Američkim Državama, Simon Brute [Simon Bruté] bio je Lamenaov učitelj. Kada mu je učenik poslao svoje delo *Les paroles d'incroyant*, biskup je dojurio u Pariz da žigoše studenta jer je loš skeptik baš kao Dejvid Hjum.

⁴³ „Le retour des sceptiques“, *Magazine littéraire* 394 (januar 2001).

ve forme skepticizma i da li će se skepticizam dvadeset prvog veka pokazati kao istrajni protivotrov za mnoštvo ideoloških dogmatizama koji nas okružuju.

Literatura

Objavljeni materijal

- Adam, Antoine, *Theophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Paris, Librairie E. Droz, 1935.
- Adam, Charles, *Vie de Descartes*, u *Oeuvres de Descartes*, C. Adam, P. Tannery (prir.), tom 12, Paris, L. Cerf, 1910.
- Adam, Michel, *Etudes sur Pierre Charron*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991.
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungschrift*, prev. Fritz Mauthner, Munich, G. Millier, 1913.
- , *Of the Vanitie and Uncertaintie of Artes and Sciences*, engleskom prilagodio James Sanford, London, Henry Wykes, 1569.
- Allen, Don Cameron, *Doubt's Boundless Sea: Skepticism and Faith in the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1964.
- , *The Legend of Noah*, Urbana, University of Illinois Press, 1963.
- Anonimus, apstrakt i prikaz Valensijinog dela *Academica*, *Bibliothèque britannique* 18 (oktobar–decembar 1741), str. 60–146.
- Anonimus, *Censure de la Sacree Faculté de Théologie de Paris, contre un livre intitulé La Somme Théologique des veritez capitales de la Religion Chrétienne, par R. P. François Garassus*, Paris, 1926.
- Anonimus, „Confession de foi des Englises protestantes de France, 1559“, u Eug. et Em. Haag, *La France protestante*, tom 10, Geneva, Paris, J. Cherbuliez, 1858.
- Anonimus. *De Tribus Impostoribus Anno MDICC*, prir. Gerhard Bartsch, Berlin, Akademie Verlag, 1960.

- Anonimus, „Pyrrhonism of Joseph Glanvill“, *Retrospective Review* 1 (1853), str. 105–119.
- Anonimus, prikaz knjige autora Villemandy *Scepticismus Debellatus. Histoire des Ouvrages des Savans* (februar 1697), str. 240–250.
- Armogathe, Jean-Robert, „The Scholars of the Mersenne Group and Academic Life in Seventeenth-Century Paris“, *Dix-septième siècle* (april–jun 1992), str. 131–139.
- Arnauld, Antoine, *De la nécessité de la Foy en Jesus Christ pour être sauvé*, Paris, C. Osmont (publié par L.-Ellies Dupin), 1701.
- , *La Logique ou l'art de penser*, prir. L. Barré, Paris, J. Delalain, 1859.
- , *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris, Chez Sigismond d'Arnay, 1775.
- Aubrey, John, „*Brief Lives*,“ chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 and 1696, prir. Andrew Clark, Oxford, Clarendon Press, 1898.
- Aumale, Henri d'Orléans Duc de, *Histoire des princes de Condé*, tom 6, Paris, Lévy frères, 1892.
- Auvray, L., „Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de la Rochemaillet“, *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 1 (1894), str. 308–329.
- Aymonier, Camille, „Un Ami de Montaigne: Le Jésuite Maldonat“, *Revue Historique de Bordeaux et du Département de la Gironde* 27 (1935), str. 5–29.
- Bacher, W., „Ibn Ezra Abraham ben Meir (Aben Ezra)“, *Jewish Encyclopedia*, tom 6, str. 520–524.
- Bacon, Francis, *Of the Advancement and Proficiencie of Learning; or the Partitions of Sciences*, London, T. Williams, 1674.
- , *The Works of Francis Bacon*, James Spedding, Robert Ellis, Douglas Heath, tom 8, Boston, Brown, 1863.
- Bagot, Jean, *Apologeticus fidei*, knj. 1, Paris, N. Buon et D. Thierry, 1644.
- Baillet, Adrien, *Vie de M. Descartes*, Collection Grandeurs, La Table Ronde, Paris, Table Ronde, 1946.
- Baker, Keith, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- Baker, Thomas, *Reflections upon Learning*, četvrto izd., London, Printed for A. Bosvile, 1708.
- Balzac, Jean-Louis Guez de, „Lettres de Jean-Louis Guez de Balzac“, pub. Philippe Tamizey de Larroque, u *Collection de Documents*

- inédits sur l'histoire de France, publiées par les soins de Ministre de l'Instruction Publique. Mélanges historiques. tom 1, Paris, (Imprimerie Impériale) Didot Frères, 1873.*
- , *Les Oeuvres de Monsieur de Balzac*, Paris, T. Jolly, 1665.
- Basnage, Jacques, *History of the Jews to the Present Time: Containing their Antiquities, their Religion, their Rites, the Dispersion of the Ten Tribes in the East, and the Persecutions this Nation has suffer'd in the West. Being a Supplement and Continuation of the History of Josephus*, London, T. Bever, B. Lintot, 1708.
- Bayle, Pierre, *The Dictionary Historical and Critical*, englesko drugo izd., Printed for J. J. and P. Knapton, etc., 1734–1738.
- , *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, etc., P. Brunei, P. Humbert, etc., 1740.
- , *Historical and Critical Dictionary Selections*, prir. R. H. Popkin. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- , *Lettres de M. Bayle*, prir. Pierre Desmaizeaux, Amsterdam, Au depens de la Compagnie, 1727.
- , *Oeuvres Diverses*, tom 4, The Hague, Chez P. Husson, 1727.
- Beaude, Joseph, „Amplifier le dixième trope, ou la difference culturelle comme argument sceptique“, *Recherches sur le XVIIe siècle* 5, Paris, Editions du CNRS, 1982, str. 21–29.
- Becker, Bruno (prir.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion: Recueil*, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink, 1953.
- Belin, Christian (prir.), *L'Oeuvre de Pierre Charron, 1541–1603: Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, Paris, H. Champion, 1995.
- Berkeley, George, *Philosophical Works*, prir. Michael R. Ayers. London, Everyman, 1975.
- Bernier, François, *Abrégé de la Philosophie de Gassendi*, sedam tomo-va, Paris, Fayard, 1997.
- Bernus, Auguste, *Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament*, Lausanne, G. Bridel, 1869.
- Berr, Henri, *An jure inter Scepticos Gassendus numeratus fuerit*, Paris, Libraire hachette, 1898.
- , *Du Scepticisme de Gassendi*, prev. B. Rochot, Paris, Albin Michel, 1960.
- Berti, Silvia, *Trattato Dei Tre Impostori: La Vita e lo spirito del Signor Benedetto De Spinoza*, Torino, G. Einaudi, 1994.
- , „La Vie et l'esprit de Spinoza' (1719) e la prima tradizione francese dell'*Ethica*“, *Rivista Storica Italiana* 98 (1986), str. 7–46.

- Berti, Silvia, Charles-Daubert Françoise, Popkin R. H. (prir.), *Heterodoxy, Spinozism, and Free-Thought in Early-Eighteenth-Century Europe: Studies on the Traité des trois imposteurs*, Dordrecht, Kluwer, 1996.
- Bett, Richard, *Against the Ethicists*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- , *Pyrrho, His Antecedents and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Bettenson, Henry (prir.), *Documents of the Christian Church*, New York, Oxford University Press, 1947.
- Beza, Theodore (Bèze), *De Haereticis a civili Magistratu puniendis libellus, adversis Martini Belliifarraginem, & Novorum Academicorum sectam*, bez mesta izdanja, Oliva, R. Stephani, 1554.
- , *A Discourse, of the True and Visible Marks of the Catholique Church*, London, Robert Walde-Graue, 1582.
- Bierling, Friedrich W., *Commentatio de Pyrrhonismo Historico*, Leipzig, 1724.
- Biographie Universelle ancienne et moderne*, Paris, Michaud Frères, 1817.
- Blanchet, Leon, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, Paris, Alcan, 1920.
- Bloch, Olivier, *La Philosophie de Gassendi*, International Archives of the History of Ideas, The Hague, Nijhoff, 1971.
- Blount, Charles, *The Miscellaneous Works of Charles Blount Esq*, London, 1695.
- Boas, George, *Dominant Themes of Modern Philosophy*, New York, Ronald Press, 1957.
- , *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1933.
- Boase, Alan Martin, *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580–1669*, London, Methuen, 1935.
- Bochart, Samuel, *Actes de la Conférence tenue à Caen entre Samuel Bochart & Jean Baillehache, Ministre de la Parole de Dieu en l'Eglise Réformée... et François Véron, prédicateur des controverses, et Isaac Le Conte...*, dva toma, Saumur, J. Lesnier et I. Desbordes, 1630.
- Bodin, Jean, *De la demonomanie des sorciers...*, Paris, J. Du Puys, 1581.
- Boucher, Jean, *Les Triomphes de la Religion Chrétienne*, Paris, L. Sonnius, 1628.
- Boullier, David-Renaud, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine...*, Amsterdam, J. F. Jolly, 1757.

- Bowle, John, *Hobbes and His Critics*, London, J. Cape, 1951.
- Boyle, Robert, *The Works of Robert Boyle*, prir. Thomas Birch, London, J. and F. Rivington, 1772.
- Bracken, Harry M., „Descartes Orwell, Chomsky: Three Philosophers of the Demonic“, *Human Context* 4 (1972), str. 523–536.
- , *Freedom of Speech: Words Are Not Deeds*, Westport, Conn., Praeger, 1994.
- , *Mind and Language: Essays on Descartes and Chomsky*, Cinnaminson, N.J., Foris, 1984.
- Brahmi, Frédéric, *Le Scepticisme de Montaigne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Braithwaite, William G., *The Beginnings of Quakerism*, drugo izd., prir. H. J. Cadbury, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- Bredvold, Louis I., *The Intellectual Milieu of John Dryden*, tom 12, Ann Arbor, University of Michigan Publications, 1934.
- Bremond, Henri, „La Folle ‘Sagesse’ de Pierre Charron“, *Le Correspondent* 252 (1913), str. 357–364.
- Brett, George S., *The Philosophy of Gassendi*, London, Macmillan, 1908.
- Brown, P. Hume, *George Buchanan: Humanist and Reformer*, Edinburgh, David Douglas, 1890.
- Brown, Stuart, *Nicolas Malebranche*, Assen, Van Gorcum, 1991.
- Brugmans, Henri L., *Le Sejour de Christian Huygens à Paris*, Paris, Libraire E. Droz, 1935.
- Brundell, Barry, *Pierre Gassendi from Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht, D. Reidel, 1987.
- Bruno, Giordano, *Cabala del Cavallo Pegaseo*, u *Opere Italiane*, prir. Giovanni Gentile, tri toma, Bari, Laterza, 1925–1927.
- , *La Cena de le Ceneri*, u *Opere Italiane*, prir. Giovanni Gentile, tri toma, Bari, Laterza, 1925–1927.
- Brunschvicg, Léon, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, New York, Brentano's, 1944.
- Brush, Craig B., *Montaigne and Bayle, Variations on the Theme of Skepticism*, International Archives of the History of Ideas tom 14, The Hague, Nijhoff, 1966.
- Buchanan, George, *George Buchanan in the Lisbon Inquisition. The Records of his trial with a translation thereof into English, facsimiles of some of the papers and an introduction by Guilherme J. C. Henriques*, Lisbon, 1906.

- Buckley, George T., *Atheism in the English Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1932.
- Budé, Guillaume, *De Asse*, Paris, M. Vascosanus Sibi, R. Stephano ac J. Roigny, 1541.
- Burnet, Gilbert, *Three Letters concerning the Present State of Italy written in the Year 1687*, London, 1688.
- Burnyeat, Myles (prir.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Burt, Edwin A., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York, Doubleday, 1955.
- Busson, Henri, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1933.
- , *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601)*, Paris, J. Vrin, 1957. Reč je o prepravljenoj verziji izdana *Les sources et le développement*.
- , *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601)*, Paris, Letouzey et Ané, 1922.
- Bützer, Johann Valentin, *Q. D. B. V. de Scepticorum Praecipuis Hypothesibus*, Kiel, Germany, Litteris, B. Reutheri, 1706.
- Cagnati, Marsilio, *Veronesis Doctoris Medici et Philosophi, Variarum Observationum Libri Quatuor...*, Roma, B. Donangelum, 1587.
- Calvin, Jean, *Institutes of the Christian Religion*, prir. John T. McNeill, prev. Ford Lewis Battles, dva toma, Louisville, Ky., Westminster Knox Press, 1960.
- Campanella, Thomas, *The Defense of Galileo, Mathematician of Florence*, prev. Grant McColley, *Smith College Studies in History* 22, nos. 3–4 (1937).
- Camus, Jean-Pierre, *L'Avoisinement des protestants vers l'Eglise romaine*, Paris, G. Alliot, 1640.
- , *La Démolition des fondemens de la doctrine protestante*, Paris, G. Alliot, 1639.
- , *Les Diversitez de Messire Jean Pierre Camus, Evêque & Seigneur de Bellay, Prince de l'Empire*, tom 4, Paris, E. Foucault, 1610.
- Cappel, Louis, *Arcanum punctuationis revelatum*, bez mesta izdanja, 1624.
- , *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum*, Amsterdam, P. i J. Blaeu, 1689.
- , *Critica sacra, sive de vards quae in Sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri VI*, prir. J. L. Vogel, tri toma, Halle, J. C. Hendel, 1775–1786.

- , *Theses theologicae de summo controversium iudice*, Sedan, France, 1635.
- Carl, N. S. – Grimm R. H. (prir.), *Perception and Personal Identity: Proceedings of the 1967 Oberlin Colloquium in Philosophy*, Cleveland, Press of Case Western Reserve University, 1969.
- Carroll, Robert Todd, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Stillingfleet, 1635–1699*, International Archives of the History of Ideas, The Hague, Nijhoff, 1975.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1922.
- , „La Place de la ‘Recherche de la Vérité par la lumière naturelle’ dans l’oeuvre de Descartes“, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* 127 (1939), str. 261–300.
- Castellio, Sebastian (Castellion, Châteillon), *Concerning Heretics*, prev. i prir. Roland H. Bainton, New York, Columbia University Press, 1935.
- , *De Arte Dubitandi*, u *Reale Accademia d’Italia, Studi e Documenti, VII, Per la Storia Degli Eretici Italiani del Secolo XVI in Europa*, prir. D. Cantimori, E. Feist, Roma, Reale accademia d’Italia, 1937. str. 307–430.
- , *De Arte Dubitandi et confidendi Ignorandi et Sciendi*, prir. Elisabeth Feist Hirsch, Leiden, E. J. Brill, 1981.
- , (Martino Bellio, pseud.), *De Haereticis...*, Magdeburg, G. Rasch, 1554.
- , *De l’art de douter et de croire, d’ignorer et de savoir*, prev. (s latinskog) Charles Baudouin, Pierre Raymond, Geneva, Jeheber, 1953.
- Castro, Americo, *La Realidad Historico de Espana*, Mexico, Editorial Porrúa, 1966.
- Caton, William, *A Journal of the Life of that Faithful Servant and Minister of Jesus Christ Will Caton*, London, Thomas Northcott, 1689.
- Cavini, Walter, „Appunti sulla prima diffusione in Occidente della Opere di Sesto Empirico“, *Medioevo, Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, tom 3 (1977), str. 16, nap. 3.
- Centre International de Synthèse, *Pierre Gassendi 1592–1655, sa vie et son oeuvre*, Paris, Éditions Albin Michel, 1955.
- Certeau, Michel de, *Heterologies: Discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- , *La Possession de Loudun*, Paris, Juilliard, 1970.
- Chadwick, Henry, „Lessing, Gotthold Ephraim“, u *Encyclopédia of Philosophy*, tom 4, New York, Macmillan, 1947, str. 443–446.

- Chamber, John, *A Treatise against Judicial Astrologie*, London, J. Harrison, 1601.
- Chambers, Ephraim, *Universal Cyclopaedia*, tom 2, London, D. Midwinter, etc., 1743.
- Champion, Justin, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and Its Enemies, 1660–1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Chanet, Pierre, *Considerations sur la Sagesse de Charron*, Paris, C. Le Groult, 1643.
- Charbonnel, J. Roger, *La Pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*, Paris, H. Champion, 1919.
- Charles-Daubert, Françoise, *Les Libertins érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1998.
- , *Le „Traité des trois imposteurs“ et „L'Esprit de Spinosa“: Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Series, Libre pensée et littérature clandestine, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.
- Charron, Jean D., „Did Charron Plagiarize Montaigne?“, *French Review* 34 (1961), str. 344–351.
- , *The „Wisdom“ of Pierre Charron: An Original and Orthodox Code of Morality*, University of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, no. 34, Chapel Hill, 1961.
- Charron, Pierre, *Toutes les Oeuvres de Pierre Charron...*, drugo izd., pri. J. Villery, Paris, 1635.
- , *Les Trois Véritez*, Paris, J. Du Corroy, 1595.
- Chesneau, Charles (Julien-Eymard d'Angers), *L'Apologétique en France de 1580 à 1670: Pascal et ses précurseurs*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1954.
- , *Du Stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien: Les „diversités“ de J. P. Camus (1609–1618)*, Meaux, André Pouyé, 1952.
- , „Le Fidéisme de J. Boucher, cordelier (1628)“, *Etudes franciscaines* 50 (1938), str. 579–593.
- , *Le Père Yves de Paris et son temps (1590–1678)*, dva toma, Paris, Société d'histoire ecclésiastique de la France, 1946.
- , „Un précurseur de Pascal? Le Franciscain Jacques Du Bosc“, *Dix-septième siècle* 15 (1952), str. 426–448.
- , prikaz, dela „La crise de la théologie au temps de Descartes“ Anrija Guijea [Henri Gouhier] *Dix-septième siècle* 28 (jul 1955), str. 295–297.
- , prikaz knjige *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* R. H. Popkina, *Dix-septième siècle* 59 (1963), str. 105–109.

- , „Sénèque et le Stoïcisme dans l'oeuvre du cordelier J. Du Bosc“, *Dix-septième siècle* 29 (1955), str. 353–377.
- , „Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII siècle: Les origines 1575–1616“, *Etudes franciscaines* 2 (1951), str. 389–410.
- , „Stoïcisme et 'libertinage' dans l'oeuvre de François La Mothe Le Vayer“, *Revue des Sciences Humaines*, Fasc. 75 (jul-sept. 1954), str. 259–284.
- Chillingworth, William, *Additional Discourses of Mr. Chillingworth, never before Printed*, London, A. & J. Churchill, 1704.
- , *The Religion of the Protestants, a Safe Way to Salvation*, u *The Works of William Chillingworth*, London, A. Churchill, 1704.
- Cicero, M. T. C., *Academiques*, Paris, Barbou Frères, 1796.
- Clauberg, Johann, *Opera Omnia Philosophica*, Amsterdam, prostant apud Wolfgang, Janssonio-Waesbergios Boom, A. Someron et Goethals, 1691.
- Clifford, Martin, *A Treatise of Humane Reason*, London, Henry Brome, 1675.
- Cochet, Jean-Baptiste, *La Clef des sciences et des beaux-arts, ou la logique*, Paris, J. Desaint et C. Saillant, 1750.
- Cole, John R., *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of Rene Descartes*, Urbana, University of Illinois Press, 1992.
- Coli, Rosalie L., *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- Collins, James, *A History of Modern European Philosophy*, Milwaukee, Bruce, 1954.
- Cope, Jackson L., *Joseph Glanvill: Anglican Apologist*, St. Louis, Mo., Committee on Publications, Washington University, 1956.
- Copenhaver, Brian P., Schmitt Charles B., *Renaissance Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, tom 3, *Ockham to Suárez*, Mahwah, N.J., Paulist Press, 1978.
- , *A History of Philosophy*, tom 5, *Hobbes to Hume*, Westminster, Md., Newman Press, 1961.
- Coralnik, A., „Zur Geschichte der Skepsis. I. Francisus Sanches“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 27, neue folge 20 (1941), str. 188–222.
- Coste Pierre, *The Life of Lewis of Bourbon Late Prince of Condé*, London, Printed for Tim, Goodwin, 1693.

- Cotin, Charles, *Discours à Théopompe sur les Forts Esprits du temps*, bez mesta izdanja, 1629.
- Coudert, Allison, Popkin R. H., Weiner Gordon (prir.), *Leibniz, Mysticism and Religion*, Dordrecht, Kluwer, 1998.
- Courtenay, William, „John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past“, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 39 (jul-decembar 1972), str. 224–256.
- Cousin, Victor, *Fragments philosophiques pour servir à l'Histoire de la philosophie*, peto izd., *Philosophie moderne*, deo 2, Paris, Didier, 1866.
- Couturat, Louis, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, F. Alcan, 1901.
- Cudworth, Ralph, *The True Intellectual System of the Universe*, London, Richard Royston, 1678.
- Curley, Edward M., *Descartes against the Sceptics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
- (prir.), *Spinoza: Issues and Directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1990.
- Daillé, Jean, *La Foy Fondée sur les Saintes Escriures: Contre les nouveaux methodistes*, drugo izd., Charenton, S. Périer, 1661.
- , *Traité de l'employ des Saints Pères, pour le jugement des différends qui sont aujourd'hui en la religion*, Geneva, P. Aubert, 1632.
- Dąbwska, Izydora, „Meditationes' Descartesa na tie Sceptycyzmu Francuskiego XVII Wieku“, *Kwartalnik Filozoficzny* 19 (1950), str. 1–24 (francuski rezime str. 161–162).
- , *Sceptycyzm Francuski XVI i XVII Wieku, Towarzystwo Naukowe Toruniv Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*, tom 7, no. 2. Torun, Poland, 1958.
- Daniel, Gabriel, *Voyage du monde de Descartes*, Paris, 1690.
- , *A Voyage to the World of Cartesius*, prev. T. Taylor, drugo izd., London, T. Bennet, 1694.
- Dear, Peter, *Mersenne and the Learning of the Schools*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1988.
- Dedieu, Joseph, „Montaigne et le Cardinal Sadolet“, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, ser. 4, tom 1 (1909), str. 8–22.
- , „Survivances et influences de l'Apologétique traditionnelle dans les 'Pensées'“, *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 37 (1930), str. 481–513.
- Degert, Antoine, „Véron, Francois“, u *Catholic Encyclopedia*, tom 15, New York, Robert Appleton, 1912, str. 359–360.

- Denis, Jacques, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle*, Gassendi, Gabriel Naudi, Gui-Patin, La Mothe-Le Vayer, Cyrano de Bergerac, Caen, F. Le Blanc-Hardel, 1884.
- Descartes, René, *Discours de la Méthode*, Texte et commentaire par Etienne Gilson, Paris, J. Vrin, 1947.
- , *Entretien avec Burman*, Paris, Boivin, 1937.
- , *Oeuvres de Descartes*, prir. Charles Adam, Paul Tannery, 12 tomova, Paris, L. Cerf, 1897–1910.
- , *Philosophical Works*, prir. Elizabeth Haldane, G. R. T. Ross, dva toma, New York, Dover, 1955.
- Desmaizeaux, Pierre, *Recueil de diverses pieces, sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques & c. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, & autres auteurs célèbres*, drugo izd., Amsterdam, Chez François Changuion, 1740.
- Desmarets, Samuel, *Refutatio Fabulae Prae Adamiticae*, Groningen, Holandija, Bronchorst, 1656.
- De Waard, Cornélius, „Les Objections de Pierre Petit contre le Discours et les Essais de Descartes“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 32 (1925), str. 53–89.
- Dibon, Paul, *La Philosophie neerlandaise au siècle dor*, tom 1, Amsterdam, Elsevier, 1954.
- (prir.), *Pierre Bayle: Le Philosophe de Rotterdam*, Amsterdam, Elsevier, 1959.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, tom 10, deo 2, Paris, G. Beauchesne, 1937.
- Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, tom 13, Paris, Letouzey et Ané, 1899–1950.
- Diderot, Denis, „Pre-Adamites“, u *Oeuvres complètes*, tom 16, Paris, Garnier Frères, 1876.
- Dini, Vittorio, Taranto Domenico (prir.), *La Sagessa Moderna: Temi e problemi dell'-opera di Pierre Charron*, Naples, Editioni scientifiche italiane, 1987.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, prev. R. D. Hicks, izd. Loeb, tom 2. London, W. Heinemann, 1950.
- Di Vona, Piero, „Spinoza e lo scetticismo classico“, *Rivista critica di Storia della Filosofia* 3 (1958), str. 291–304.
- Doney, Willis, „The Cartesian Circle“, *Journal of the History of Ideas* 16 (1955), str. 324–338.
- Dréano, Maturin, *La Pensée religieuse de Montaigne*, Paris, G. Beauchesne, 1936.

- Du Bosc, Jacques, *Le Philosophe indifférent*, Paris, A. De Sommaville et A. Courbé, 1643.
- Du Moulin Pierre, *Elements de la Logique François*, Geneva, P. Aubert, 1625.
- Du Perron, Jacques Davy, *Les Diverses oeuvres de l'illustrissime Cardinal Du Perron...*, Paris, A. Estienne, 1622.
- Du Pin, Louis Ellies, *Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques du seizième siècle*, Paris, André Pralard, 1703.
- , *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclesiastiques*, drugo izd., tom 1, Paris, A. Pralard, 1690.
- Du Pleix, Scipion, *Cours de philosophie. Reveu, illustri et augmenti*, Paris, C. Sonnius, 1632.
- Duvergier, de Hauranne Jean (Saint-Cyran), *La Somme des fautes et faussetez capitales conteues en La Somme theologique de Pere François Garasse de la compagnie de Jesus*, Paris, J. Bouillerot, 1626.
- Erasmus, Desiderius, *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤΡΙΒΗ, Basel, J. Frobenium, 1524.
- , *Inquisitio De Fide*, Yale Studies in Religion 15, prir. Craig R. Thompson, New Haven, Conn., Yale University Press, 1950.
- , *The Praise of Folly*, prev. Leonard F. Dean, Chicago, Packard, 1946.
- Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, Ariz., Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998.
- Faur, José, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. New York, SUNY Press, 1992.
- Felgenhauer Paul, *Anti-Prae-Adamitae*, Amsterdam, H. Betke, 1659.
- , *Bonum Nunciam Israeli quod offertur Populo Israel and Judae in hisce temporibus novissimus de MESSIAH*, Amsterdam, Typio Georii Trigge, 1655.
- Feret, L'Abbé P., *La Faculti de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Epoque moderne*, tom 4, XVIIe siècle, revue littéraire, Paris, E. Picard, 1906.
- Ferguson, Robert, *The Interest of Reason in Religion, with the Import and Use of Scripture metaphors; and the Nature of the Union betwixt Christ and Believers...*, London, D. Newmann, 1675.
- Fernandez, Alonso Justo, „Una bibliografia inedita de Miguel Molinos“, *Anthologia Annu*, Roma, 1964.
- Ferry Paul, *Le Dernier désespoir de la tradition contre l'écriture, où est amplement refuté le livre du P. François Veron, iesuite, par lequel il*

- prétend enseigner à toute personne, quoy que non versée en theologie, un bref et facile moyen de reietter la parole de Dieu et convaincre les églises reformees derreur et d'abus en tous et en chacun point de leur doctrine*, Sedan, France, J. Jannon, 1618.
- Filmer, Sir Robert, *Observations concerning the Originall of Government: upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius De Jure belli, Mr Hunttons Treatise of monarch*, London, R. Royston, 1652.
- Fisher, Samuel, *The Rustick's Alarm to the Rabbies*, London, Printed for Robert Wilson, 1660.
- , *The Testimony of Truth Exalted, by the Collected Labours of that Worthy Man, Good Scribe, and Faithful Minister of Jesus Christ*, London?, 1679.
- Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Formey, Jean-Henri-Samuel, *Histoire Abrigée de la Philosophie*, Amsterdam, H. Schneider, 1760.
- Foucher, Simon, *Critique de la Recherche de la Verité*, Paris, Chez Jean du Puis, 1675.
- , *Dissertation sur la Recherche de la Verité, contenant l'apologie des Acadmiciens*, Paris, E. Michellet, 1687.
- , *Nouvelle Dissertation sur la Recherche de la Verité*, Paris, M. Coustelier, 1679.
- , *Réponse pour la Critique de la preface du second volume de la Recherche de la Verité*, Paris, Charles Angot, 1676.
- Frame, Donald M., *Montaigne: A Biography*, New York, Harcourt Brace and World, 1965.
- , *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of a Humanist*, New York, Columbia University Press, 1955.
- , „What Next in Montaigne Studies?“ *French Review* 36 (1963), str. 577–587.
- Franck, Adolphe (prir.), *Dictionnaire des sciences philosophiques...*, drugo izd., Paris, Hachette, 1875.
- St. François de Sales, *Les Controverses*, u *Oeuvres*, tom 1, Annecy, J. Niérat, 1892.
- , *Lettres*. tom 4, u *Oeuvres*, tom 14, Annecy, J. Abry, 1906. Frankfurt Harry G., *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970.
- Freudenthal, Jacob, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften*, Leipzig, Königlich Preussischen Akademie des Wissenschaften, 1899.

- Froom, Leroy E., *The Prophetic Faith of Our Fathers*, tom 2, Washington, D.C., Review and Herald, 1946.
- Gabbey, Alan, „A Disease Incurable“: *Scepticism and the Cambridge Platonists in Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, prir. Richard H. Popkin, Arjo Vanderjagt, Leiden, E. J. Brill, 1993.
- Galilei, Galileo, *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del Mundi*, u *Le Opere de Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, Firenze, G. Barbèra, 1929–1939.
- , *Dialogue on the Great World Systems*, prir. Giorgio de Santilana, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- Galland, P., *Contra novam academicam Petri Rami Oratio*, Paris, Vascos Anum, 1551.
- Garasse, François, *Apologie du Père François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les atheistes and libertins de nostre siècle, et reponse aux censures et calomnies de Fauteur anonyme*, Paris, S. Chappelet, 1624.
- , *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels*, Paris, S. Chappelet, 1623.
- , *La Somme Theologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne*, Paris, S. Chappelet, 1625.
- Garfagnini, Gian Carlo (prir.), *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994)*, Mirandola, 4–8. oktobar 1994, Firenze, L. S. Olschki, 1997.
- Garin, Eugenio, *Der Italienische Humanismus*, Bern, A. Francke, 1947.
- Gassendi, Pierre, *Disquisito Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, prir. (s prevodom) Bernard Rochot, Paris, J. Vrin, 1959.
- , *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristoteliciens (Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos)*, knjiga 1 i 2, prir. i prev. Bernard Rochot. Paris, J. Vrin, 1959.
- , *Institutio logica*, prir. Howard Jones, Assen, The Netherlands, Van Gorcum, 1981.
- , *Lettres familières à François Lullier pendant l’hiver 1632–1633*, uvod, napomene i indeks Bernard Rochot, Paris, J. Vrin, 1944.
- , *Opera Omnia*, Stuttgart, Fromman, 1964.
- , *Opera Omnia*, šest tomova, Lyon, Sumptibus L. Anisson et J.-B. Devenet, 1658.

- , *The Selected Works of Pierre Gassendi*, prev. i prir. Craig Brush, New York, Johnson Reprint, 1972.
- Gaukroger, Stephen, *Descartes: An Intellectual Biography*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Gerhardt, C. J. (prir.), *Mathematische Schriften*, tom 4, Berlin, A. Asher, 1849–1855.
- Gilbert, Neal Ward, *The Renaissance Concept of Method*, New York, Columbia University Press, 1960.
- Gilson, Etienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930.
- , *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan, 1913.
- Giocanti, Sylvia, *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer, Trois itinéraires sceptiques*, Paris, H. Champion, 2001.
- Giran, Etienne, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste, les deux réformes*, Haarlem, Boisevain, 1913.
- Glanvill, Joseph, *A Blow at Modern Sadducism in some Philosophical Considerations about Witchcraft*, London, Printed by E. C. for J. Collins, 1668.
- , *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*, London, Printed by J. D. for J. Baker, etc., 1676. Reprint, New York, Johnson, 1970.
- , *Logou threskeia, or, A Seasonable Recommendation and Defence of Reason, in the Affairs of Religion; against Infidelity, Scepticism, and Fanaticisms of all Sorts*, London, Printed by E. C. and A. C. for J. Collins, 1670.
- , *Sadducismus Triumphatus: Or a Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions*, London, 1681.
- , *Scire tuum nihil est: or the Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing; Against the Exceptions of the Learned Tho. Albius in his late Sciri... (A Letter to a Friend Concerning Aristotle)*, London, E. Cotes for Henry Eversden, 1665.
- Godwyn, Morgan, *The Negro's and Indian's Advocate*, London, Printed for the Author by J. D., 1680.
- Gouhier, Henri, „La Crise de la Théologie au temps de Descartes“, *Revue de Théologie et de Philosophie*, ser. 3, tom 4 (1954), str. 19–54.
- , „Doute méthodique ou négation méthodique?“ *Etudes Philosophiques* 9 (1954), str.135–162.
- , *Essais sur Descartes*, Paris, J. Vrin, 1949.
- , *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1924.

- , „La première polémique de Malebranche“, *Revue d'histoire de la philosophie* 1 (1927), str. 23–48.
- , *Les Premières pensées de Descartes: Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, Paris, J. Vrin, 1958.
- , prikaz Pintarovih knjiga *Le libertinage érudit* i *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, u *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 134 (januar-jun 1944), str. 56–60.
- , „Sur la date de la Recherche de la Vérité de Descartes“ *Revue d'Histoire de la Philosophie* 3 (1929), str. 1–24.
- , „La Véracité divine dans la Méditation V“, *Etudes Philosophiques* 11 (1956), str. 296–310.
- Grafton, Anthony, „Joseph Scaliger and Historical Chronology: The Rise and Fall of a Discipline“, *History and Theory* 14 (1975), str. 156–185.
- Granada, Miguel A., *El Umbral de la Modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000.
- Gray, Floyd, „Reflexions on Charron's Debt to Montaigne“, *French Review* 35 (1962), str. 377–382.
- Greenwood, Thomas, „L'éclosion du scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes“, *Revue de l'Université d'Ottawa* 17 (1947), str. 69–99.
- , „Guy de Brués“, *Bibliothèque D'Humanisme et Renaissance* 13 (1951), str. 70–82, 172–186, 266–269.
- Grégoire, Henri, *Discours sur la liberté des cultes*, bez mesta izdanja, god. 3, 1795.
- , *Histoire des sectes religieuses*, tom 1, Paris, Baudouin Frères, 1828.
- Gregory, Tullio, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- , „La Saggezza Scettica di Pierre Charron“, *De Homine* 21, str. 163–182.
- , *Scetticismo ed empirismo: Studio su Gassendi*, Bari, Italy, Editori Laterza, 1961.
- Grenier, Jean, „Le Sceptique masqué: La Mothe Le Vayer“, *Table Ronde* 22 (1949), str. 1504–1513.
- Griffin, Martin I. J. Jr., *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, Leiden, E. J. Brill, 1992.
- Grotius, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis*, prev. Francis W. Kelsey, Oxford, Clarendon Press, 1925.

- , *Dissertatio altera de origine Gentium Americanarum adversus obtractatorem*, bez mesta izdanja, 1643.
- Guilloton, Vincent, „Autour de la Relation de voyage de Samuel Sorbière en Angleterre 1663–1664“, *Smith College Studies in Modern Languages* 11, br. 4 (jul 1930), str. 1–29.
- Haag, Eug. i Em., *La France protestante...* 10 tomova, Paris, J. Cherbuliez, 1846–1859.
- Hale, Matthew, *The Primitive Origination of Mankind*, London, William Godbid for William Shrowsbury, 1677.
- Hamel, Jean du, *Lettre de Monsieur Du Hamel Ancien Professeur de Philosophie de l'Université de Paris pour servir de Replique à Monsieur Regis*, Paris, 1699.
- , *Réflexions critiques sur le système Cartésien de la philosophie de M. Regis*, Paris, Edme Couterot, 1692.
- Hamlin, William M., „A Lost Translation Found? An Edition of *The Skeptick* (c. 1590) Based on Extant Manuscripts“, *English Literary Renaissance* 31, 1 (2000), str. 34–51.
- , „Skepticism in Shakespeare's England“, *Shakespearean International Yearbook* 2 (2001).
- Harari, David, „Léon l'Hébreu et Giordano Bruno; Leurs Rapports: Solution des Enigmes“, *Revue des Études juives* (januar–jun 1991), str. 305–316.
- , „Some Lost Writings of Judah Abravanel (1465?–1535?) Found in the Works of Giordano Bruno (1548–1600)“, *Shofar*, 10, 3 (proleće 1992), str. 62–89.
- Hartnack, Daniel, *Sanchez Aliquid Sciens*, Stettin, Deutschland, apud J. Mamphrasium, 1665.
- Hayer, Le P. Hubert, *La Règle de Foi vengée des Calomnies des Protestans et spécialement de celles de M. Boullier, Ministre Calviniste d'Utrecht*, Paris, Nyon, 1761.
- Hazard, Paul, *La Crise de la Conscience européenne, 1680–1715*, Paris, Boivin, 1935.
- Herbert, Lord Edward of Cherbury, *Autobiography*, drugo izd., priredio Sidney Lee. London, G. Routledge, 1906.
- , *De Veritate*, prev. Meyrick H. Carré. Bristol, J. W. Arrowsmith, 1937.
- Hess, Gerhard, „Pierre Gassend. Der Französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben“, *Berliner Beiträge zur Romanischen Philologie* 9, 3/4 (1939), str. 1–199.

- Heyd, Michael, *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, E. J. Brill, 1995.
- Heydon, Sir Christopher, *A Defense of Judicial Astrologie, In Answer to a Treatise lately Published by M. John Chamber. Wherein all those Places of Scripture, Councells, Fathers, Schoolemen, later Divines, Philosophers, Historics, Lawes, Constitutions, and Reasons drawne out of Sixtus Empiricus, Picus, Pererius, Sixtus Ab Heminga and others, against this Arte, are Particularly Examined: and the Lawfulness thereof, by Equivalent Proofes Warranted*, Cambridge, printed J. Legat, 1603.
- Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down*, London, Temple Smith, 1972.
- Hirsch, Elizabeth Feist, „Castellio's *De arte dubitandi* and the Problem of Religious Liberty“, u *Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion: Recueil*, prir. Bruno Becker, Haarlem, H. D. Tjeenk Wil-link, 1953.
- Hobbes, Thomas, *The Correspondence of Thomas Hobbes 1660–1679*, prir. Noel Malcolm, Oxford, Clarendon, 1994.
- , *Elemens philosophique du citoyen: Traicté politique, où les fondemens de la société civile sont découverts*, Amsterdam, De l'imprimerie de Jean Blaeu, 1649.
- , *Elementa philosophica de cive*, Amsterdam, L. Elzevirium, 1647.
- , *Leviathan*, u *The English Works of Thomas Hobbes*, prir. Sir William Molesworth, London, J. Bohn, 1839.
- Horowitz, Maryanne Cline, „Complementary Methodologies in the History of Ideas“ (a reply to A. Soman, *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), str. 501–509.
- , „Pierre Charron's View of the Source of Wisdom“, *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), str. 443–457.
- Huet, Pierre-Daniel, *Censura Philosophiae Cartisiana*, Paris, apud D. Horthemels, 1689.
- , *Demonstratio Evangelica*, treće izd., Paris, Danielem Horthemels, 1690.
- , *Nouveaux memoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme*, Paris, 1692. reprint, prir. Claudine Poulouin. Rezé, Séquences, 1996.
- , *Traité philosophique pour la foiblesse de l'esprit humain*, London, J. Nourse, 1741.

- Hull, William I., *The Rise of Quakerism in Amsterdam*, Swarthmore, Pa., Swarthmore College, 1938.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, prir. Norman Kemp Smith, drugo izd., London, T. Nelson, 1947.
- , *An Enquiry Concerning Human Understanding*, prir. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1955.
- , *A Treatise of Human Nature*, prir. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- Huxley, Aldous, *The Devils of Loudun*, New York, Harper, 1952.
- Huygens, Christian, *Le „Journal“ de C. Huygens, le jeune*, New York, 1933.
- Iriarte J., „Francisco Sánchez el Escéptico disfrazado de Carneades en discusión epistolar con Cristóbal Clavio“, *Gregorianum* 21 (1940), str. 413–451.
- , *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel*, Bonn, Bottrop, 1935.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Jacob, James R., *Henry Stubbe, Radical Protestantism and the Early Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Jacquot, Jean., „Notes on an Unpublished Work of Thomas Hobbes“, *Notes and Records of the Royal Society of London* 9 (1952), str. 188–195.
- Jones, Howard, *Pierre Gassendi's Intellectual Biography*, Nieuwkoop, Graaf, 1981.
- Jordain, Michael Howard, „The Collège de Guyenne: Its Significance and Its Contributions to French Renaissance Education“, Master's thesis, University of California at Los Angeles, 1960.
- Jordan, Charles Etienne, *Histoire d'une voyage littéraire fait en MDCCXXXIII*, The Hague, Moetjens, 1735.
- Jovy, Ernest, *Pascal et Silhon*, Etudes Pascaliennes 2, Paris, J. Vrin, 1927.
- Joy, Lynn, *Gassendi, the Atomist: Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Julien-Eymard, d'Angers, *vidi i Chesneau*, Charles.
- Julien-Eymard, d'Angers (Charles Chesneau), „Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVIIe siècle; les origins 1575–1616“, *Etudes franciscaines* 11 (decembar 1951), str. 389–410.
- Jurieu, Pierre, *Apologie du Sr. Jurieu*, The Hague, 1691.
- , *Courte revue des maxims de morale et principes de religion de l'auteur des pensees diverses sur les cometes & de la critique genera-*

- le sur l'histoire du Calvinisme du Maimbourg*, bez mesta i godine izdanja.
- , *Le philosophe de Rotterdam accuse, atteint et convaincu*, Amsterdam, 1706.
- , *Le Vray Système de l'Eglise et la veritable Analyse de la Foy...*, Dordrecht, Vre de Caspar et T. Goris, 1686.
- Jusserand, J. J., *English Essays from a French Pen*, New York, AMS Press, 1895.
- Kaye, Françoise, *Charron et Montaigne: Du plagiat à l'originalité*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1982.
- Keefer, M. H., „Agrippa's Dilemma: Hermetic Rebirth and the Ambivalence of *De vanitate* and the *Occulta philosophia*“, *Renaissance Quarterly* 41 (1988), str. 614–653.
- Kibre, Pearl, *The Library of Pico Della Mirandola*, New York, Columbia University Press, 1936.
- Kiefl, F. X., „Gassendi's Skepticismus und seine Stellung zum Materialismus“, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 6 (1893), str. 23–34, 295–311, 361–373.
- Kierkegaard, Soren, *Philosophical Fragments, or, A Fragment of Philosophy*, prev. David. Swenson, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1946.
- Kogel, Renée, *Pierre Charron*, Geneva, Droz, 1972.
- Korkowsky, E., „Agrippa as Ironist“, *Neophilologus* 40 (1976), str. 594–607.
- Koyré, Alexandre, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, E. Leroux, 1922.
- , „Le Savant“, u *Centre International de Synthèse*, Paris, *Pierre Gassendi*, Paris, Editions Albin Michel, 1955. str. 59–70.
- Kristeller, Paul Oskar, „The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought“, *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), str. 233–243.
- Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle*, tomovi 1 i 2, The Hague, M. Nijhoff, 1963–1964.
- Lachèvre, Frédéric, *Le Prince des libertins du XVIIe siècle: Jacques Vallée Des Barreaux, sa vie et ses poésies (1599–1673)*, Paris, H. Leclerc, 1907.
- , *Le Procès du poète Théophile de Viau*, dva toma, Paris, H. Champion, 1909.
- Lagrée, Jacqueline, „Herbert de Cherbury“, u *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, prir. Pierre-François Moreau, Paris, Editions Albin Michel, 2001.

- La Mothe Le Vayer, François de (Oratius Tubero, pseud.), *Cinq dialogues faits à limitation des anciens... par Oratius Tubero*, Mons, P. De La Flèche, 1671.
- , *Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens, par Oratius Tubero*. Nouvelle ed. Augmentée d'une refutation de la Philosophie Sceptique ou preservatif contre le Pyrrhonisme, uvod L. M. Kahle, Berlin, 1744.
- , *Deux dialogues faits à l'imitation des anciens*, uvod i napomene Ernest Tisserand, Paris, Editions Bossard, 1922.
- , *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer, Conseiller d'Etat Ordinaire*, 15 tomova, Paris, L. Billaine, 1669.
- Langius, Wilhelmus (Villum Lang), *De Veritatibus geometricus, libri II. Prior contra Scepticos & Sextus Empiricum & posterior, contra Marcum Meibornium*, Copenhagen, literis P. Morsingii, 1656.
- La Peyrère, Isaac, *Apologie de La Peyrère*, Paris, L. Billaine, 1663.
- , *Du Rappel des Juifs*, bez mesta izdanja, 1643.
- , *Lettre de La Peyrère à Philotime*, Paris, A. Courbe, 1658.
- , *Men before Adam*, bez mesta izdanja, 1656.
- , *Prae-Adamitae*, bez mesta izdanja, 1655.
- , *Recueil de lettres écrites à Monsieur le Comte de La Suze, pour l'obliger par raison à se faire Catholique*, Paris, S. Piget, 1661.
- , *Relation de l'Islande*, Paris, Billaine, 1663.
- , *Relation du Groenland*, Paris, Chez Augustin Courbe, 1647.
- La Placette, Jean., *De Insanabili Romanae Ecclesiae Scepticismo, Dissertatio qua demonstratur nihil omnio esse quod firma fide persuadere sibi Pontificii possint*, Amsterdam: G. Gallet, 1696.
- , *Of the Incurable Scepticism of the Church of Rome*, prev. (s francuskog) T. Tenison, Archbishop of Canterbury, London, Printed for R. Chiswel, 1688.
- , *Traité de la Conscience*, Amsterdam, G. Gallet, 1695.
- , *Traité de l'autorité des Sens contre la Transsubstantiation*, Amsterdam, G. Gallet, 1700.
- Laursen, John Christian, *Histories of Heresy in Early Modern Europe: For, Against, and Beyond Persecution and Toleration*, New York, Palgrave, 2002.
- , *The Politics of Scepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Leiden, E. J. Brill, 1992.
- Lea, Henry Charles, *Chapters from the Religious History of Spain, Connected with the Inquisition*, Philadelphia, Lea Brothers, 1890.

- Le Caron, Louis, *Le Courtisan second, ou de la vrai sagesse et des louanges de la philosophie*, u *Les Dialogues de Loys Le Caron, Parisien...* Paris, J. Longis, 1556.
- Lecler, Joseph, „Un Adversaire des libertins au début du XVIIe siècle—Le P. François Garasse (1585–1631)“, *Etudes* 209 (1931), str. 553–572.
- Leclerc, J.-V., „Sextus Empiricus“, u *Biographie Universelle*, tom 42, Paris, Michaud, 1825, str. 196–198.
- Lefèvre, d'Étapes Jacques, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étapes and Related Texts*, prir. Eugene F. Rice, Jr., New York, Columbia University Press, 1972.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'Origine du Mal*, Amsterdam, I. Troyel, 1710.
- , *Leibniz's Animadversiones ad Cartesii principia philosophiae*, Bonn, 1844.
- , „Lettre à l'auteur de *Histoire des ouvrages des sçavans*: Contenant un enlaidissement des difficultez que Mr. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'ame & du corps“, *Histoire des ouvrages des sçavans* (jul 1698).
- , *Opera philosophica*, prir. L. Dutens. Geneva, 1768.
- , *The Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, prir. C. J. Gerhardt, tom 1, Hildesheim, G. Olms, 1875.
- , *Sämtliche Schriften und Briefe VI Reihe-Philosophische Schriften* tom 1, Darmstadt, O. Reichl, 1930.
- , *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- Le Loyer, Pierre, *Discours et histoires des spectres, visions, et apparitions des esprits, anges, démons, et ames, se montrans visible aux hommes*, Paris, N. Buon, 1605.
- Le Mans, Faculté des Letters, *1588–1988, quatrième centenaire de la naissance de Marin Mersenne: Colloque scientifique international et célébration nationale*, Université de Maine, Le Mans, France, 1994.
- Lenoble, Robert, „Histoire et physique. A propos des conseils de Mersenne aux historiens et de l'intervention de Jean de Launois dans la querelle gassendiste“, *Revue d'Histoire des Sciences* 6 (1953), str. 112–134.
- , *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1943.

- , „Le retour des sceptiques“, *Magazine littéraire* 394 (januar 2001).
- L'Estoile, Pierre de, *Mémoires-Journaux*, 12 tomova, tom 2, *Journal de Henri Vol. 3. 1581–1586*, Paris, Librairie des Bibliophiles (A. Lemerre), 1888.
- Le Valois, Louis, *Sentimens de M Descartes touchant l'essence et les proprieté de la doctrine de l'Eglise, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie: Avec une dissertation sur la prétendué possibilité des choses impossibles*, Paris, E. Michallet, 1680.
- Levi, David, *Letters to Dr. Priestley in Answer to his Letters to the Jews, Part Vol. 2. Occasioned by Mr. David Levi's Reply to the Former Part*, London, Printed for the Author, 1789.
- Limbrick, Elaine, „Was Montaigne Really a Pyrrhonian?“, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 39 (1977), str. 67–80.
- Limbrick, Elaine – Douglas F. S. Thomson, *That Nothing Is Known: Francisco Sanches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Lindeboom, J., „La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit“, u *Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion: Recueil*, prir. Bruno Becker, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink, 1953.
- Lipse, Juste (Justus Lipsius), *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam libri tres...*, Antverpiae, ex Officina Plantiniana, apud J. Moretum, 1604.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, prir. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon, 1975.
- , *Posthumous works of Mr. John Locke viz. I. Of the conduct of the understanding. II. An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all things in God. III. A discourse of miracles. IV. Part of a fourth letter for toleration. V. Memoirs relating to the life of Anthony first earl of Shaftsbury. To which is added, VI. His new method of a commonplace-book, written originally in French and now translated into English*, London, PRINTED for W. B. and A. and J. Churchill, 1706.
- , *Works of John Locke*, London, W. Otridge, 1812.
- Luther, Martin D., *Martin Luther's Werke*, Weimar, H. Böhlau, 1883–1948.
- Maia, Neto José, „Charron's *époque* and Descartes's *cogito*: The Sceptical Base of Descartes' Refutation of Scepticism“, izloženo na konferenciji „The Return of Scepticism, from Descartes to Bayle“, Vercelli, Italy, 18–20. maj, 2000.

- , *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, Dordrecht, Kluwer, 1995.
- Maldonatus, John (Juan Maldonado), *A Commentary on the Holy Gospels*, drugo izd., prev. G. J. Davie, London, J. Hodges, 1888.
- , *Opera varia Theologica*, Lutetiae Parisiorum, A. Praland, 1677.
- Malebranche, Nicolas, *Oeuvres complètes de Malebranche*, priir. Andre Robinet, 21 tom, Paris, J. Vrin, 1958.
- , *Recherche de la verité. The search after truth; Elucidations of the search after truth*, prev. i priir. Thomas M. Lennon, Paul J. Olscamp, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- , *Réponse du Pere Malebranche, prestre de l'Oratoire, à la troisième lettre de M. Arnaud, Docteur de Sorbonne, touchant les idées and les plaisirs*, u *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnaud*, tom 4, Paris, M. David, 1709.
- Malvezin, Théophile, *Michel de Montaigne, son origine, sa famille*, Bordeaux, C. Lefebvre, 1875.
- Marandé, Léonard de, *Jugement des actions humaines*, Paris, C. Cra-moisy, 1624.
- Margival, Henri, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique en France au XVIIe siècle*, Paris, Maillet, 1900.
- Marolles, Michel de, *Le Livre de Genèse*, bez mesta i godine izdanja.
- , *Memoires*. Amsterdam (Paris), 1755.
- Martinelli, Lucia Cesarini, „Sesto Empirico e una dispersa enciclopedia delle arti e delle scienze di Angelo Poliziano“, *Rinascimento Seconda Serie* 20, Firenze (1980), str. 327–359.
- Martinich, A. P., *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York, International Publishers, 1970.
- McFarlane, I. D., *Buchanan*. London, Duckworth, 1981.
- McKee, David R., „Isaac de la Peyrère, a Precursor of the Eighteenth-Century Crucial Deists“, *Publications of the Modern Languages Association* 59 (1944), str. 456–485.
- McKenna, Antony, Moreau Pierre-François (priir.), *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, tom 2, Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne, 1997.
- Mede, Joseph, *Clavis Apocalyptica*, Cambridge, Thomas Buck, 1632.
- , *The Works of Joseph Mede*, London, R. Norton za R. Royston, 1672.

- Mellizo, Carlos, „La Preocupacion Pedagogica de Francisco Sanchez“, *Cuadernos Salmantinos de Filosofia* 2 (1975), str. 217–229.
- Ménage, Gilles, *Menagiana*, četiri toma, Paris, Chez la Veuve Delaunne, 1729.
- Menasseh, ben Israel, *Conciliator*, (Frankfurt) Amsterdam, 1632.
- , *Vindiciae Judaeorum*, London, štampao R. D., 1656.
- Menendez, y Pelayo Marcelino, *Ensayos de Critica Filosofica*, tom 9, u *Obras completas*, Madrid, 1918.
- Mersenne, Marin, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, obj. Mme. Paul Tannery; prir. Cornelis De Waard, uz saradnju s Reneom Pintarom, tom 1, Paris, G. Beauchesne, 1932, tom 2, Paris, G. Beauchesne, 1936, tom 3, Paris, Presses Universitaires, 1946, tom 4, Paris, Presses Universitaires, 1955.
- , *L’Impiété des déistes, athées, et libertins de ce temps, combattuë, et renversée de point en point par raisons tirees de la philosophie et de la théologie*, Paris, P. Bilaine, 1624.
- , *Quaestiones celeberrimae in Genesim...*, Paris, sumptibus S. Cramoisy, 1623.
- , *Questions Harmoniques. Dans lesquelles sont contenues plusieurs choses remarquables pour la morale, and pour les autres sciences*, sadrži i *Discours sceptique sur la musique*, La Mota Le Vajea, Paris, J. Villery, 1634.
- , *Questions inouyes ou recreation des scavans*, Paris, J. Villery, 1634.
- , *Les questions theologiques, physiques, morales et mathematiques*, Paris, H. Guenon, 1634.
- , *La verité des sciences contre les septiques ou pyrrhoniens*, Paris, T. Du Bray, 1625.
- Miguel, P., *Catálogo de los códices españoles de la biblioteca del escorial, I. Relaciones históricas*, Madrid, Imprenta helénica, 1917.
- Millet J., *Histoire de Descartes avant 1637*, Paris, Didier, 1867.
- Mintz Samuel I., *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- Missner, Marshall, „Skepticism and Hobbes’s Political Philosophy“, *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), str. 407–427.
- Molière, Jean-Baptiste Poquelin, *Le mariage forcé*, u *Oeuvres de Molière*, Les Grands Ecrivains de la France series, tom 4, Paris, Librairie Hachette, 1878.
- Molinós Miguel, *Guia Espiritual*, Barcelona, Barral Editores, 1974.
- Montaigne Michel E. de, „Apologie de Raymond Sebond“, u *Les Essais de Michel de Montaigne*, prir. Pierre Villey, Paris, F. Alcan, 1922;

- Apologie de Raimond Sebond De la Theologia à la Théologie*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1990.
- , *The Essays of Michel de Montaigne*, prev. i prir. Jacob Zeitlin, New York, Knopf, 1935.
- , *Journal de Voyage...*, prev. i prir. Louis Lautrey, Paris, Hachette, 1909.
- Montucla, Jean-Etienne, *Histoire des mathematiques*, dva toma, Paris, A. Jombert, 1758.
- More, Henry, *An Antidote Against Atheism, Or, An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man whether there be not a God*, London, J. Flesher for William Morden, 1655.
- , *Apocalypsis Apocalypseos, or the Revelation of St. John the Divine Enveiled*, London, Printed J. M. for J. Martyn i W. Kettilby, 1680.
- , *A Collection of Several Philosophical Writings*, drugo izd., London, James Flesher za William Morden, 1662.
- , *Enthusiasmus Triumphatus, or A Discourse of Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthusiasme*, London, J. Flesher for William Morden, 1656.
- , *The Immortality of the Soul, so Farre Forth as It Is Demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason*, London, J. Flesher for William Morden, 1659.
- , *Paralipomena Prophetica Containing Several Supplements and Defences of Dr. Henry More, His Expositions of the Prophet Daniel and the Apocalypse, Whereby the Impregnable Firmness and Solidity of the Said Expositions is Further Evidenced to the World*, London, W. Kettilby, 1685.
- Moreau, Joseph, „Doute et Savoir chez Francisco Sanchez“, *Portugiesische Forschungen des Görresgesellschaft*, erste reihe, Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte, tom 1 (1960), str. 24–50.
- Moreau, Pierre-François, *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe Siècle: Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 2001.
- Moréri, Louis, *Le Grand Dictionnaire Historique, ou le Melange Curieux de l'Histoire Saintet Profane*, Lyon, Chez Jacques Villery, 1681, Reprint, Paris, Les Libraires Associés, 1759.
- Mori, Gianluca, *Bayle philosophe*, Paris, H. Champion, 1999.
- Morize, André, „Samuel Sorbière (1610–70)“, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 33 (1908), str. 214–265.
- Morphos, Panos Paul, *The Dialogues of Guy de Brués: A Critical Ed. with a Study in Renaissance Scepticism and Relativism*, Johns Hopkins

- Studies in Romance Literatures, dodatni tom 30, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1953.
- Mothu, Alain, Del Prete Antonella, *Révolution scientifique et libertina-ge*, Turnhout, Brepols, 2000.
- Müller, K., „Neue Mittheilungen über Janos Lascaris und dir Medice-ische Bibliothek“, *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 1, 1884.
- Murr, Sylvia, *Gassendi et l'Europe, 1592–1792*, Paris, J. Vrin, 1997, Actes du Colloque International de Paris „Gassendi et sa postérité, 1592–1792“, Sorbonne, Paris, 6–10. oktobar 1992.
- Mutschmann, Hermann, „Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus“, *Rheinisches Museum für Philologie* 64 (1909), str. 244–283.
- Nashe, Thomas, *The Works of Thomas Nashe*, pet tomova, prir. Ronald B. McKerrow, London, Sedgwick, 1910.
- Naudé, Gabriel, *Advice on Establishing a Library*, uvod, Archer Taylor, Berkeley, University of California Press, 1950.
- , *Advis pour dresser une bibliotheque...*, Paris, F. Targa, 1627.
- , *Apologie pour les grands Hommes soupçonnez de Magie*, Der-nière, prir. Amsterdam, P. Humbert, 1712.
- , *Considérations politique sur les coups d'état 1667*, Cologne, 1744.
- , *Naudaeana et Patiniana, ou Singularitez remarquables prises des conversationes de Mess. Naudé and Patin*, drugo izd., prir. Pierre Bayle(?), Amsterdam, F. van der Plaats, 1703.
- Nauert, Charles G. Jr., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Illinois Studies in the Social Sciences, tom 55, Urbana, University of Illinois Press, 1965.
- , „Magic and Scepticism in Agrippa's Thought“, *Journal of the History of Ideas* 18 (1957), str. 161–182.
- Newton, Isaac, *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John*, London, J. Darby and T. Browne, 1733.
- Niceron, Jean-Francois, *Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, tom 20, Paris, Briasson, 1732.
- Nicole, Pierre, *Les Prétendus Réformez convaincus de schisme...*, Paris, G. Desprez, 1684.
- Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, Paris, Firmin Didot, 1858.
- Oddos, Jean-Paul, „Recherches sur la vie et l'oeuvre d'Isaac La Peyrère (1596?–1676)“, neobjavljena disertacija, Grenoble, 1974.

- Ogier, François, *Jugement et censure du livre de La Doctrine curieuse de François Garasse*, Paris, bez izdavača, 1623.
- Olaso, Ezequiel de, „Las Academica de Cicerion y la Filosofia Renacentista“, prikaz knjige *Cicero Scepticus*, Charles B. Schmitt, *International Studies in Philosophy* 7 (1975), str. 57–68.
- , „The Meaning of Sceptical Doubt“, *Revista Latinoamericana de Filosofia* 1 (1975), str. 27–37.
- , „Objectiones inédites de Leibniz au principe sceptique de l'équipollence“, *Akten des 4. International Kant Kongresses* (Berlin, 1974), str. 52–59.
- , „Praxi sans Théorie? La refutation pragmatiste de pyrrhonisme selon un texte inédit de Leibniz“, *Akten des 3. International Leibniz Kongresses* (Wiesbaden, 1980), str. 159–167.
- , „Thomas Hobbes y la recta razón“, *Manuscrito* 4 (1980–1981), str. 29–35.
- Oldenburg, Henry, *The Correspondence of Henry Oldenburg*, Madison, University of Wisconsin Press, 1965.
- Olschki, Leonardo, „Galileo's Philosophy of Science“, *Philosophical Review* 52 (1943), str. 349–365.
- Orcibal, Jean, *Les Origines du Jansénisme*, tom. 2, Paris, Vrin, Louvain, Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1947.
- Ortiz, Antonio Dominguez, *Los Judeoconversos en Espana y America*, Madrid, ISTMO, 1971.
- Osler, Margaret, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Ostrowiecki, Hélène, „La Bible des libertines“, *Dix-septième siècle* 194 (1997), str. 43–55.
- Owen, B. C., „Cornelius Agrippa's *De vanitate*: Polemic or Paradox?“, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 34 (1972), str. 249–256.
- Owen, John, *The Correspondence of John Owen (1616–1683)*, prir. Peter Toon, Cambridge, James Clark, 1970.
- , *Of the Divine Originall, Authority Self-Evidencing Light and Power of the criptures*, Oxford, Printed Henry Hall for Tho. Robinson, 1659.
- , *Pro Sacris Scripturis adversus hujus temporis Fanaticos Exercitationes Apologeticæ Quator*, Oxford, Excudebat A. Lichfield, Impensis T. Robinson, 1658.
- , *The Reason of Faith*, London, Printed for Nathaniel Ponder, 1677.

- , *The Skeptics of the French Renaissance*, London, S. Sonnenschein, 1893.
- Pacchi, Arrigo, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale de Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965.
- Paganini, Gianni, *Scepsi Moderna: Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Italy, Busento, 1991.
- Pagden, Anthony (prir.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Paine, Thomas, *The Age of Reason, Part the Second, being an Investigation of True and Fabulous Theology*, London, H. D. Symonds, 1795.
- Para, du Phanjas, Abbé François, *Théorie des êtres insensibles, ou cours complet de métaphysique, sacrie et profane, mise à la portée de tout le monde*, pet tomova, Paris, L. Cellot et A. Jornbert, 1779.
- Pascal, Blaise, *Oeuvres complètes*, predgovor Henri Gouhier, prir. Louis Lafuma, Paris, Editions de Seuil, 1963.
- , *Oeuvres de Blaise Pascal*, prir. Léon Brunschvicg, Emile Boutroux, Augustin Gazier, Grands Ecrivains de la France, tom 4, Paris, Librairie Hachette, 1914.
- , *Pensées*, prir. Léon Brunschvicg, Paris, Editions Gamier Frères, 1951.
- , *Pensées*, prevod na engleski Joseph Walker, London, Printed for Jacob Tonson, 1688, prir. A. J. Krailsheimer, Harmondsworth, England, Penguin, 1979.
- , *Selections*, prir. Richard H. Popkin, New York, Macmillan, 1989.
- Patin, Gui (Guy), *Correspondance de Gui Patin, extraits publiés, avec une notice bibliographique*, prir. Armand Brette, Paris, A. Colin, 1901.
- , *Lettres de Gui Patin*, tom 1, prir. Paul Triaire, Paris, H. Champion, 1907.
- Pattison, Mark, *Isaac Casaubon, 1559–1614...*, drugo izd., Oxford, Clarendon Press, 1892.
- Peiresc, Nicolas-Claude Fabri de, *Lettres de Peiresc...*, prir. Philippe Tamizey de Larroque, tom 4 u *Collections de documents inédits sur l'histoire de France*, druga serija, Paris, Imprimee nationale, 1893.
- Pellisson-Fontanier, Paul, *Réflexions sur les différends de la religion...*, Paris, G. Martin, 1686.
- Perrens, François-Tommy, *Les Libertins en France au XVIIe siècle*, Paris, C. Levy, 1899.

- Piters, Richard, *Hobbes*, Baltimore, Penguin, 1967.
- Pfaff, Christoph M., *Dissertationes de praeiudiciis theologicis, quarum prior eorundem causas atque remedia generaliori tractatione evoluit, tertia jam vice recusa novisque accessionibus aucta*, tom 1, Frankfurt, 1719.
- , *Petrus Baelius ... in Dictionario historico et critico ... evidentiam veritatis criterium haud esse probaturus ... provocat*, Tübingen, N.p., 1719. (takodje zvano i *Dissertationes Anti-Baelius*.)
- Pic Pierre, *Guy Patin*, Paris, G. Steinheil, 1911.
- Piccolomini, E., „Intorno alle condizioni ed alle vicende della Libreria Medicea privata“, *Archivio storico italiano*, treća serija, 19 (1874), 21 (1875).
- Pico Della Mirandola, Gian Francesco, Joannis Francisci Pici Mirandulae Domini, et Concordiae Comitum, *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium, et Veritatis Christianae Disciplinae, Distinctum in Libros Sex, quorum Tres omnem Philosophorum Sectam Universim, Reliqui Aristotelem et Aristoteles Armis Particulatim Impugnant Ubicunque Autem Christiana et Asseritur et Celebratur Disciplina*, Mirandulae, Impressit I. Maciochus Bundenius, 1520.
- Pico Della Mirandola, Gianfrancesco, *Opera Omnia*, Basel, ex officina H. Petrina, 1572–1573.
- Pico Della Mirandola, Giovanni, *De Hominis Dignitate*, prir. Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1942.
- , *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, prir. Eugenio Garin, Edizione Nazionale, Firenze, Vallecchi, 1946–1952.
- Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Réimpression de l'édition de Paris, 1943, Geneva, Editions Slatkine, 2000.
- Pintard, René, „Descartes et Gassendi“, *Travaux du IXe Congrès internationale de philosophie (Congrès Descartes) 2*, deo 2 (1937). Actualities scientifiques et industrielles, no. 531, str. 115–122.
- , *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Boivin, 1943.
- , „Modernisme. Humanisme, Libertinage, Petite suite sur le 'cas Gassendi'“, *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 48 (1948), str. 1–52.
- , *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, Paris, n.d. Reprint, Publications de l'Université de Poitiers, Série des Sciences de l'Homme, no. 5, str. 5–13.

- , *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin, Etudes de biographie et de critique suivies de textes inédits de Guy Patin*, Paris, Furne, Boivin, 1943.
- Pinvert, Lucien, „Louis Le Caron, dit Charondas (1536–1613)“, *Revue de la Renaissance* (1902), str. 1–9, 69–76, 181–188.
- Polignac, Melchior de, *L'anti-Lucrèce: Poème sur la religion naturelle*, Paris, H.-L. Guerin & J. Guerin, 1749.
- Popkin, Richard H., članci u *The Encyclopedia of Philosophy*, prir. Paul Edwards, New York, Macmillan, 1965: „Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim“, tom 1, str. 60–61; „Pierre Charron“, tom 2, str. 81–83; „Desiderius Erasmus“, tom 3, str. 42–44; „Pierre Gassendi“, tom 3, str. 269–73; „François de La Mothe Le Vayer“, tom 4, str. 382–383; „Marin Mersenne“, tom 5, str. 282–283; „Michel Eyquem de Montaigne“, tom 5, str. 366–368; „Francisco Sanches“, tom 7, str. 278–280; „Skepticism“, tom 7, str. 449–461.
- , „Berkeley and Pyrrhonism“, *Review of Metaphysics* 5 (1951–1952), str. 227–231.
- , „Bible Criticism and Social Science“, *Boston Studies in the Philosophy of Science* 14 (1974), str. 339–360.
- , „Charron, Pierre“, *Encyclopedia Britannica, Micropedia*, 15. izd. 1975, tom 2, str. 770.
- . „Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt“, *Journal of Philosophy* 51 (1954), pp. 831–837.
- , „A Curious Feature of the French Edition of Sextus Empiricus“, *Philological Quarterly* 35 (1956), str. 350–352.
- , „David Levi, Anglo-Jewish Theologian“, *Jewish Quarterly Review* 87 (1996).
- , „The Development of Religious Scepticism and the Influence of Isaac La Peyrère: Pre-Adamism and Biblical Criticism“, u *Classical Influences on European Culture*, prir. R. R. Bolgar, Cambridge, Cambridge University Press, 1976. str. 271–280.
- , „The Development of the Philosophical Reputation of Joseph Glanvill“, *Journal of the History of Ideas* 15 (1954), str. 305–311.
- , „Father Mersenne's War against Pyrrhonism“, *Modern Scholarman* 34 (1956–1957), str. 61–78.
- , „Hume and Kierkegaard“, *Journal of Religion* 31 (1951), str. 274–281.
- , uvod za Olmsovo fototipsko izdanje Heinrich Cornelis Agrippa von Nettesheim, *Opera*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1970. Col. 1, str. v–xxii.

- , *Isaac La Peyrère (1596–1677): His Life, Work and Influence*, Leiden, E. J. Brill, 1987.
- , „Joseph Glanvill: A Precursor of Hume“, *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), str. 292–303.
- , „Kierkegaard and Scepticism“, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 51 (1959), pp. 123–141.
- , „L'abbé Foucher et le problème des qualités premières“, *Dix-septième siècle* 33 (1957), str. 633–647.
- , „La Peyrère, the Abbé Grégoire and the Jewish Question in the Eighteenth Century“, *Studies in Eighteenth Century Culture* 4 (1975), str. 209–222.
- , „La Peyrère and Spinoza“, u *Spinoza: New Perspectives*, prir. R. Shahan, J. Biro, Norman, University of Oklahoma Press, 1978. str. 177–195.
- , „The Marrano Theology of Isaac La Peyrère“, *Studi Internazionali di Filosofia* 5 (1973), str. 97–126.
- , „Menasseh ben Israel and Isaac La Peyrère“, *Studia Rosenthalia* 8 (1974), str. 59–63.
- , „Pascal“, *Encyclopedia of Philosophy*, tom 6, prir. Paul Edwards, New York, Macmillan, 1967.
- , „The Philosophical Bases of Modern Racism“, u Craig Walton, John P. Anton (prir.) *Philosophy and the Civilizing Arts: Essays Presented to Herbert W. Schneider on His Eightieth Birthday*, Athens, Ohio University Press, 1974., str. 126–165.
- , „Pierre Charron“, *Encyclopedia Britannica*, 15. izd., tom 3, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- , „Postel and La Peyrère“, *Guillaume Postel 1581–1981*, Paris, Editions de la Maisnie, 1985.
- , „The Pre-Adamite Theory in the Renaissance“, u Edward P. Mahoney (prir.) *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden, Brill, 1976. str. 50–69.
- , prikaz *Dissertationes en forme de paradoxes contre les Aristoteliciens (Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteles)*, Pjera Gasendija, *Isis* 53 (1962), str. 413–415.
- , prikaz *Opera Philosophica* Franciska Sančeza, prir. Joaquim de Carvalho, *Renaissance News* 10 (1957), str. 206–208.
- , prikaz *The Renaissance Idea of Wisdom*, Judžina F. Rajsa [Eugene F. Rice Jr.] *Renaissance News* 12 (1959), str. 265–269.
- , „Samuel Sorbière's Translation of Sextus Empiricus“, *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), str. 617–621.

- , „Scepticism, Theology and the Scientific Revolution in the Seventeenth Century“, u I. Lakatos, A. Musgrave (prir.) *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam, North-Holland, 1968. str. 1–39.
- , „Scepticism and the Counter-Reformation in France“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 51 (1960), str. 58–88.
- , „Scepticisme et Contre-Reforme en France“, *Recherches et Debats du Centre Catholique des intellectuels français* 40 (Essais sur Teilhard de Chardin) (oktobar 1962), str. 151–184.
- , „Serendipity at the Clark: Spinoza and the Prince of Condé“, *Clark Newsletter* 10 (proleće 1986), str. 4–7.
- , „Scepticism and the Counter-Reformation in France“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 51 (1960), str. 58–87.
- , „Speculative Biology and Racism: Pre-Adamism in Early Nineteenth Century American Thought“, *Philosophia* 8 (1978), str. 205–239.
- , „Spinoza, the Quakers and the Millenarians, 1656–1658“, *Manuscrito* 6 (1982), str. 113–133.
- , „Spinoza and La Peyrère“, *Southwestern Journal of Philosophy* 8 (1977), str. 177–195.
- , „Spinoza’s Relations with the Quakers“, *Quaker History* 73 (1984), str. 14–28.
- . „Theological and Religious Scepticism“, *Christian Scholar* 39 (1956), str. 150–158.
- . *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1992.
- Popkin, Richard H. – J. E. Force (prir.), *Essays on Newton’s Theology*, Dordrecht, Kluwer, 1990.
- Popkin, Richard H. – José Maia Neto, „Bishop Pierre-Daniel Huet’s Remarks on Pascal“, *British Journal of the History of Philosophy* 3 (1995), str. 147–160.
- Popkin, Richard H. – Ezequiel de Olaso, Georgio Tonelli (prir.), *Scepticism and the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997.
- Popkin, Richard H. – C. B. Schmitt (prir.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1987.
- Popkin, Richard H. – Michael Signer, *Spinoza’s Earliest Publication?: The Hebrew Translation of Margaret Fell’s A Loving Salutation to the Seed of Abraham among the 400 Bibliography Jews, Wherever They Are Scattered Up and Down the Face of the Earth*, Assen, The Netherlands, Van Gorcum, 1987.

- Popkin, Richard H. – Arjo Vanderjagt (prir.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, E. J. Brill, 1993.
- Popkin, Richard H. – Richard Watson, James Force (prir.) *The High Road to Pyrrhonism*, Indianapolis, Hackett, 1993.
- Prat J. – M., S.J. – *Maldonat et l'Université de Paris au XVIe siècle*, Paris, Julien, Lanier, 1856.
- Rabbe F., *Etude philosophique sur l'abbé Simon Foucher*, Paris, Didier, 1867.
- Rabelais, François, *Oeuvres de François Rabelais*, Edition critique publiée sous la direction de Abel Lefranc, texte et notes par H. Clouzot, P. Delaunay, J. Plattard et J. Porcher, Paris, H. Champion, 1931.
- , *Le Tiers Livre*, prir. Jean Plattard. Paris, Fernand Roches, 1929.
- , *The Urquhart–Le Motteux Translation of the Works of François Rabelais*, prir. A. J. Nock, C. R. Wilson, New York, Harcourt, Brace, 1931.
- Rapin, René, *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne*, Paris, Chez FrancoisMuguet et chez Claude Barbin, 1676.
- Régis, Pierre-Sylvain, *Réponse aux Réflexions critiques de M Du Hamel*, Paris, 1692.
- , *L'usage de la raison et de la foy*, Paris, Fayard, 1704.
- Révah, I. S., „Aux Origines de la Rupture Spinozienne: Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugoise d'Amsterdam a l'époque de l'excommunication de Spinoza“, *Revue des Études juifs* 123, no. 3 (1964), str. 357–431.
- , *Spinoza et Juan de Prado*, Paris, Mouton, 1959.
- Rex, Walter E., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague, M. Nijhoff, 1965.
- Rice, James Van Nostrand, *Gabriel Naudé 1600–1653*, Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages 35, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1939.
- Richter, Raoul, *Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung*, tom 2, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1908.
- Ridolfi, Roberto, *The Life of Girolamo Savonarola*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1976.
- Robinet, André, *Malebranche et Leibniz*, Paris, J. Vrin, 1955.
- Rochot, Bernard, „Le Cas Gassendi“, *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 47 (1947), str. 289–313.

- , „Gassendi: Sa Place dans la pensée du XVII^e siècle“, *Revue de Synthèse* 60 (1940–5), str. 27–45.
- , „Gassendi et la ‘logique’ de Descartes“, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* 80 (1955), str. 300–308.
- , „Gassendi et le Syntagma Philosophicum“, *Revue de Synthèse* 67 (1950), str. 67–79.
- , „Le Philosophe“, u Centre International de Synthèse, *Pierre Gassendi, 1592–1655, sa vie et son oeuvre*, Paris, Editions Albin Michel, 1955, str. 71–107.
- , *Les Travaux de Gassendi sur Epicure et sur l’Atomisme, 1619–1658*, Paris, J. Vrin, 1944.
- , „La Vie, le caractère et la formation intellectuelle“, u Centre International de Synthèse, *Pierre Gassendi, 1592–1655, sa vie et son oeuvre*, Paris, Editions Albin Michel, 1955, str. 9–54.
- Rogers, J. A. G., Alan Ryan (prir.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Rosa, Susan, „Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire“, *Journal of the History of Ideas* 1 (januar 1996).
- Rosenfield, Leonora Cohen, „Peripatetic Adversaries of Cartesianism in Seventeenth-Century France“, *Review of Religion* 22 (1957), str. 14–40.
- Ross, Isabel, *Margaret Fell, Mother of Quakerism*, London, Longmans, 1949.
- Rossi, Mario, *La Vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, tri toma, Firenze, G. C. Sansoni, 1947.
- Rotondò, Antonio, „Calvin and the Anti-Trinitarians“, *Reformation Essays and Studies* 2, Saint Louis, Mo., Foundation for Reformation Research, 1968.
- Sabrié, Jean-Baptiste, *De l’Humanisme au rationalisme: Pierre Charron (1541–1603): L’homme, l’oeuvre, l’influence*, Paris, F. Alcan, 1913.
- Sadoletto, Jacopo, *Elogio della Sapienza (De Laudibus philosophiae)*, prev. i prir. Antonio Altamura, uvod Giuseppe Toffanin, Napoli, R. Pironti, 1950.
- , *Opera quae exstant omnia*, Veronae, ex typ. J. A. Tumermani, 1738.
- Saint-Gelays, Melin de (Mellin de Saint-Gelais), *Advertissement sur les jugemens d’astrologie*, Lyon, J. de Tournes, 1546.
- , *Oeuvres complètes de Melin de Saint-Gelays*, prir. Prosper Blanchemain, Paris, P. Daffis (Bibliothèque Elzévirienne), 1873.

- Sainte-Beuve, Charles A., „Ecrivains critiques et moralistes de la France. XI. Gabriel Naudé“, *Revue des Deux Mondes* 4, n.s. 13 (1843), str. 754–789.
- Sanches, Francisco, *Que Nada Se Sabe...*, prevod Marcelino Menéndez y Pelayo, Colección Camino de Santiago, no. 9, Buenos Aires, Editorial Nova, 1944.
- , *Quod Nihil Scitur*, u *Opera Philosophica*, Nova edição, uvod Joaquim De Carvalho, Separata de *Revista da Universidade de Coimbra*, tom 18. Coimbra, Portugal, Inedita Ac Rediviva, 1955.
- Sandberg, K. C., „Pierre Bayle’s Sincerity in His Views on Faith and Reason“, *Studies in Philology* 61 (1964), str. 74–84.
- Savonarola, Girolamo, *Prediche Sopra Ezechiele*, prir. Roberto Ridolfi, Edizione Nazionale, tom 1, Roma, Belardatti, 1955.
- , *Scritti Filosofici*, prir. G. Garfagnini, E. Garin. Roma, A. Belardetti, 1982–1988.
- , *Triumphus Crusis*, prir. Mario Ferrara, Roma, A. Belardetti, 1961.
- Schiff, Mario, *La Fille d’alliance de Montaigne. Marie de Gournay*, Paris, H. Champion, 1910.
- Schmitt, Charles B., *Cicero Scepticus*, International Archives of the History of Ideas, The Hague, Nijhoff, 1972.
- , „Filippo Fabri and Scepticism: A Forgotten Defense of Scotus“, *Storia e Cultura al Santo a cura di Antonio Poppi* (Vincenza, 1976), str. 308–312.
- , *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and His Critique of Aristotle*, International Archives of the History of Ideas, tom 23, The Hague, Nijhoff, 1967.
- , „Guilio Castellani (1528–1586): A Sixteenth-Century Opponent of Scepticism“, *Journal of the History of Philosophy* 5 (1967), str. 15–39.
- , „Philosophy and Science in Sixteenth-Century Universities: Some Preliminary Comments“, u *The Cultural Context of Medieval Learning*, prir. J. E. Murdoch, E. D. Sylla. Dordrecht, D. Reidel, 1975, str. 485–537.
- , „An Unknown Seventeenth-Century French Translation of Sextus Empiricus“, *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), str. 69–76.
- , „An Unstudied Fifteenth Century Latin Translation of Sextus Empiricus by Giovanni Lorenzi“, u *Cultural Aspects of the Italian Renaissance: Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, prir. Cecil

- H. Clough, Manchester, Manchester University Press, 1976. str. 244–261.
- Schoeps, Hans Joachim, *Philosemitismus im Barock*, Tübingen, J. C. Mohr, 1952.
- Schoockius, Martinus (Martin Schoock), *De Scepticismo Pars Prior, sive Libri Quatuor*, Groningen, ex officina H. Lussinck, 1652.
- Schoockius, Martinus, Gisbert Voetius, *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes*, Ultraiecti, ex officina J. Van Waesbergae, 1643.
- Schwarzbach, Bertram E., A. W. Fairbairn, „Sur les rapports entre les éditions du ‘Traité des trios imposteurs’ et la traduction manuscrite de cet ouvrage“, *Nouvelles de la République des Lettres* 2 (1987), str. 111–136.
- Schwarzfuchs, Simon, *Les Juifs de France*, Paris, Albin Michel, 1975.
- Sclafert, Clément, „Montaigne et Maldonat“, *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 52 (1951), str. 65–93, 129–146.
- Sebba, Gregor, *The Dream of Descartes*, iz rukopisa sakupio i predivio Richard A. Watson, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987.
- Secret, François, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Milan, Archè, 1985.
- Senchet, Emilien, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1904.
- Sergeant, John, *Sure-Footing in Christianity, or Rational Discourses on the Rule of Faith*, London, J. Sergeant, 1665.
- Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas opus, ... graece nunquam, Latine nunc primum editum*, Paris, Martinum Juvenem, 1569.
- , *Les Hipotiposes ou Institutions pyrroniennes (pyrrhoniennes)*, (Amsterdam), bez mesta izdanja, 1725; London, aux depens de la Compagnie, 1735.
- , *Oeuvres choisies*, prev. Jean Grenier, Geneviève Goron, Aubier, Montaigne, 1948.
- , *Opera, graece et latine ... notas addidit Jo. Albertus Fabricus*, Leipzig, J. F. Gleditschii, 1718.
- , *Outlines of Pyrrhonism*, prev. Rev. R. G. Bury, Cambridge, Mass., Loeb Classical Library, 1933–1949.
- , *Sexti Empirici Opera quae extant ... Pyrrhoniatarum hypotyposon libri III.... Henrico Stephano interprete. Adversus mathematicos ... libri X, Gentiano Herveto Aurelio interprete, graece nunc primus editi...*, Paris, P. & J. Chouet, 1621.

- , *Sexti Philosophi Pyrrhoniatarum hypotyposeon libri III*, Paris, excudebat idem H. Stephanus, 1562.
- Shaftsbury, Earl of (Anthony Ashley Cooper), *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftsbury*, prir. Benjamin Rand, London, S. Sonnenschein, 1900.
- Silhon, Jean de, *De L'Immortalité de l'ame*, Paris, P. Billaine, 1634.
- , *Les Deux veritez de Silhon: L'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'ame...*, Paris, L. Sonnius, 1626.
- , *Le Ministre d'Etat, treći deo, De la certitude des connoissances humaines*, Amsterdam, A. Michiels, 1662.
- Simon, Richard, *A Critical History of the Old Testamen*, prev. Dodwell, London, Printed for Jacob Tonson, 1682.
- , *De l'Inspiration des Livres Sacrés*, Rotterdam, Reinier Leers, 1687.
- , *Lettres choisies de M. Simon*, Rotterdam, Reinier Leers, 1702–1705.
- Simonutti, L. (prir.), *Dal necessario al possibile, Determinismo e libertà nel pensiero angloolandese del XVII secolo*, Milan, F. Angeli, 2001.
- Sirven, Joseph-Emmanuel, *Les Années d'apprentissage de Descartes, 1596–1628*, Albi, France, Imprimée Coopérative du Sud-Quest, 1928.
- Smyth, Thomas, *The Unity of the Human Races Proved to be the Doctrine of Scripture, Reason and Science*, New York, G. Putnam, 1850.
- Soman, Alfred, „Methodology in the History of Ideas: The Case of Pierre Charron“, *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), str. 495–501.
- , „Pierre Charron: A Revaluation“. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 32 (1970), str. 57–79.
- Sorbière, Samuel, *Discours sceptique sur le passage du chyle, et le mouvement du coeur...*, Leiden, J. Maire, 1648.
- , *Lettres et Discours de M. de Sorbière sur diverses matieres curieuses*, Paris, F. Clousier, 1660.
- , *Sorberiana ou les Pensées critiques de M. de Sorbière, recueillies par M. Graverol*, drugo izd., Paris, F. i P. Delaulne, 1695.
- Sorel, Charles, *La Bibliotheque françoise de M. C. Sorel*, Paris, Compagnie des Libraires du Palais, 1664.
- , *La Perfection de l'ame...*, tom 4 *La Science Universelle de Sorel*, Paris, T. Quintet, 1664.
- , *La Science des choses corporelles, premiere partie de la Science humaine*, Paris, P. Billaine, 1643.

- , *La Science universelle de Sorel, où il est traité de l'usage et de la perfection de toutes les choses du monde...*, tom 3, Paris, T. Quintet, 1647.
- Sortais, Gaston, „Le Cartesianisme chez les jesuites français“, *Archives de Philosophie* 7, no. 3 (Paris, 1929).
- , *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, tom 2. Paris, P. Letheilleux, 1922.
- Spinoza, Benedictus de, *The Chief Works of Spinoza*, dva toma, prir. R. H. M. Elwes, New York, Dover, 1955.
- , *Earlier Philosophical Writings*, prev. Frank A. Hayes, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963.
- , *The Ethics and Selected Letters*, prev. Samuel Shirley, Indianapolis, Hackett, 1982.
- , *On the Improvement of the Understanding*, prev. i uvod R. H. M. Elwes, New York, Dover, 1955.
- , *Opera Quotquot reperta sunt*, prir. J. Van Vloten, J. P. N. Land, četiri toma, treće izd., The Hague, Nijhoff, 1914.
- , *The Principles of Descartes' Philosophy*, La Salle, Ill., Open Court, 1943.
- Sprat, Thomas, *Observations on Monsieur de Sorbier's Voyage into England*, London, Printed for J. Martyn and J. Allestry, 1665.
- Stanley, Thomas, *The History of Philosophy*, London, Printed for T. Bassett, D. Newman, and T. Cockerill, 1687.
- Stäudlin, Carl Fridrich, *Geschichte und Geist des Skepticismus...*, dva toma, Leipzig, S. L. Crusius, 1794.
- Steinmann, Jean, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.
- Stolpe, Sven, *Christina of Sweden*, New York, Macmillan, 1966.
- Strathmann, Ernest A., *Sir Walter Raleigh: A Study in Elizabethan Skepticism*, New York, Columbia University Press, 1951.
- Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1965.
- Strowski, Fortunat, *Montaigne*, drugo izd., F. Alcan, 1931.
- , *Pascal et son temps*, tom 1, Paris, Pion-Nourrit, 1907.
- Talmor, Sascha, *Glanvill: The Uses and Abuses of Scepticism*, Oxford, Pergamon, 1981.
- Tamizey, de Larroque Philippe, „Document relatif à Urbain Grandier“ (Lettre d'Ismael Boulliau à Gassendi), *Cabinet historique* 25, series 2, no. 3 (1879), str. 1–14.
- , *Quelques lettres inédites d'Isaac de la Peyrère à Boulliau*, Paris and Bordeaux, Plaquettes gontaudaises, no. 2, 1878.

- Tessier, Antoine, *Les Eloges des hommes savans*, Leiden, 1715.
- Thijssen-Schoute, C. Louise, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers, 1954.
- Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, tom 6, New York, Macmillan, 1941.
- Tolmer, Leon, *Pierre-Daniel Huet (1620–1721), Humaniste-physicien*, Bayeux, Colas, 1949.
- Trevor-Roper, Hugh, *Catholics, Anglicans and Puritans: Seventeenth-Century Essays*, London, Secker and Warburg, 1987.
- Tuck, Richard, „Grotius, Carneades and Hobbes“, *Grotiana* 4 (1983), str. 43–62.
- Turretin, Johannes A., *Pyrrhonismus Pontificus*, Leiden, 1692.
- Tuveson, Ernest Lee, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1972.
- Ullman, Berthold L., Philip A. Stadter, *The Public Libraries of Renaissance Florence*, Padova, Editrice Antenore, 1972.
- Valence, Pierre (Valentia), *Les Académiques ou des moyens de juger du vrai ouvrage puissé dans les sources; par Pierre Valence*, u M. T. C. Cicero, *Academiques*, Durand ed. London, P. Vaillant, 1740.
- Valentia, Petrus (Valencia), *Academica sive de iudico erga verum, ex ipsis primis fontibus*, Antwerp, 1596.
- Van, Leeuwen Henry, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630–1680*, The Hague, Nijhoff, 1963.
- Verbeek, Theo, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992.
- , *La Querelle d'Utrecht: René Descartes et Martin Schoock*, Paris, Impressions nouvelles, 1988.
- Veron, François, *Du Vray Juge et jugement des Differents qui sont auourd'huy en la religion; où est respondu au Sieur Daillé Ministre de Charenton, nouveau pyrrhonien, and indifferent en religion, contraire à ses colleagues and à son party*, Paris, bez godine izdanja.
- , *Methodes de Traiter des Controverses de Religion...* (Oeuvres), Paris, Chez Louys de Heuquville, 1638.
- , *La Victorieuse Methode pour combattre tous les Ministres: Par la seule Bible*, Paris, 1621.
- Villey, Pierre (Villey-Desmeserets), „Montaigne a-t-il lu le Traité de l'éducation de Jacques Sadolet?“, *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire* (1909), str. 265–278.
- , *Montaigne devant la posterité*, Paris, Ancienne Librairie Fume, 1935.

- , *Les Sources et l'Evolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908.
- Viti, P. (prir.), *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, Olschki, 1994.
- Voetius, Gisbert (Gisbert Voet), Martinus Schoockius, *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Des Cartes*, bez mesta izdanja, 1643.
- Voltaire, François Marie Arouet de, *Dictionnaire philosophique*, prir. Julien Benda, Raymond Naves, Paris, Garnier Frères, 1954.
- Vossius, Gerard J., *De theologia gentili et physiologia Christiana: Sive de origine ac progressu idolatriae ad veterum gesta, ac rerum naturam reductae; deque naturae mirandis quibus horno adductitur ad deum*, Amsterdam, apud Ioh. & Cornelium Blaeu, 1641.
- Waldman, Theodore, „Hobbes on Liberty: A Study in Constructive Skepticism“, *Proceedings of the Congress: VIIe Congrès interaméricain de philosophie, sous les auspices de l'Association canadienne de philosophie*, (Quebec, 1967), Montreal, Bibliothèque nationale du Québec, 1995.
- , „Origins of the Legal Doctrine of Reasonable Doubt“, *Journal of the History of Ideas* 20 (1959), str. 299–316.
- Walker, D. P., *The Ancient Theology*, London, Duckworth, 1972.
- Ward, Richard, *The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More*, London, J. Downing, 1710.
- Watkins, J. W. N., *Hobbes's System of Ideas*, London, Ashgate, 1989.
- Watson, Richard, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1987.
- , *Cogito, Ergo Sum: The Life of René Descartes*, Boston, David R. Godine, 2002.
- , *The Downfall of Cartesianism 1673—1712: A Study of Epistemological Issues in Late Seventeenth-Century Cartesianism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
- , „Simon Foucher“, *The Encyclopedia of Philosophy*, prir. Paul Edwards. New York, Macmillan, 1967.
- Weber, Alfred, *History of Philosophy*, prev. Frank Thilly, New York, Scribner's, 1925.
- Wedderkopff, Gabriel, *Dissertationes duae quarum prior de Scepticismo profana et sacro praecipie remonstrantium, posterior de Atheismo praeprius Socinianorum*, Strasbourg, 1665.
- Weinstein, Donald, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1970.

- Westfall, Richard S., *Catalog of the Scientific Community in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Houston, Tex., Rice University, 1995, pristup preko interneta: <http://es.rice.edu/ES/humsoc/Galileo/Catalog/catalog.html>.
- White, Thomas, „Pyrrhonism of Joseph Glanvill“, *Retrospective Review* 1 (1853), str. 106.
- Wilbur, Earl Morse, *A History of Unitarianism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945–1952.
- Wild Ulrich, *Quod aliquid scitur*, Leipzig, 1664.
- Wilkins John, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, London, Printed by A. Maxwell for T. Basset, H. Brome, R. Chiswell, 1675.
- , *Sermons Preached Upon Several Occasions*, London, Printed for Tho. Basset, Ric. Chiswell and Will. Rogers, 1682.
- Williamson, Arthur H., *George Buchanan: The Political Poetry*, Edinburgh, Lothian, 1995.
- Winchell, Alexander, *Preadamites: or a Demonstration of the Existence of Men before Adam*, peto izd., Chicago, S. C. Griggs, 1890.
- Wojcik, Jan, *Robert Boyle and the Limits of Reason*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- Yves, de Paris, *La Théologie naturelle*, treće izd., tom 4, Paris, 1641.
- Zagorin, Perez, „Thomas Hobbes’s Departure from England in 1640: An Unpublished Letter“, *Historical Journal* 21 (1978), str. 157–160.
- , *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- Zambelli Paola, „A propositio della/de vanitate scientiarum et artium de Cornelio Agrippa“, *Rivista critica di storia della filosofia* 15 (1960), str. 166–180.
- , „Corneille Agrippa, Erasme et la Théologie humaniste“, *Do-uzième Stage International d’Etudes humanistes*, Tours 1969, Paris, 1972., tom 1, str. 113–159.
- , „Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), str. 69–103.
- Zimmels Bernhard, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance: Sein Leben, seine Werke und seine Lehren*, Leipzig, 1886.

Rukopisni materijal

- Boulliau, Ismael, pismo Ponteru [Pontero] decembar 3, 1655, *Bibliothèque Nationale*, Paris, Fonds français 13041, fol. 179.
- Boyle, Robert, *The Papers of Sir Robert Boyle*, Royal Society of England, London.
- Caton, William, *William Caton Mss.* Friends Library, London.
- Cazac, Henri, Rukopisi o Sančezu, Biblioteka Institut Catholique de Toulouse.
- Dury, John, zbirka Dureana, Zurich Staatarchiv, Switzerland.
- Gontery, Jean S.J., pismo Pjer-Danijelu ljeu (kasnije je bio otac P. D. Huet), *Bibliothèque Nationale*, Paris. Ms. Fonds française 11909, No. 41.
- Grimaldi kardinal, *Bibliothèque Nationale*, Paris. Baluze 325, fols. 63–66.
- Huet, Pierre-Daniel, *Censure de la reponse faite par M. Regis au livre intitulé Censura philosophiae cartesianae, par Theocrite de la Roche, Seigneur de Pluvigny*, *Bibliothèque Nationale*, Paris. Ms. Fr. 14703, no. 3.
- Langius, Wilhelmus (Villum Lang), pismo Ismael Boulliau, 9. jul 1657, The Hague, *Bibliothèque Nationale*, Paris. Ms. Fr. 13037, lot. 131.
- La Peyrère, Isaac, „Les Juifs élus, reiettés et rapellés“, Condé archives, Chantilly. Ms. 191 (698).
- , beleške u vezi s optužbom iz 1626, *Bibliothèque Nationale*, Paris, Ms. Fonds française 15827, fols. 149 and 162.
- Naudé, Gabriel, pismo kardinalu Barberiniju, 1641, Barberinijeva biblioteka, Vatikan, Latin 6471, fol. 22Y.
- Sextus, Empiricus, *Adversus mathematicos*, lat. Prevod Joh. Laurentius, Vatikanska biblioteka Ms. 2990, fols. 266–381.
- , *Hypotyposeon* i delovi *Adversus mathematicos*, lat. prevod Petr. de Montagnana, *Biblioteca Nazionale Marciana*, Venezia, Cod. lat. x267 (3460), fols. 1–57.
- , *Pyrrhoniarum hypotyposeon*, *Bibliothèque Nationale*, Paris. Ms. Fonds latin 14700, fols. 83–132.
- , *Pyrrhoniarum hypotyposeon*, *Biblioteca Nacional*, Madrid. Ms. 10112, fols. 1–30.

Dodaci

I. Skeptično o *Istoriji skepticizma*

Dominik Perler
Univerzitet Humbolt, Berlin

Da li je bilo „pironističke krize“ u ranoj modernoj filozofiji? Kritička beleška o Ričardu H. Popkinu*

Apstrakt. Tekst kritički ispituje tezu R. H. Popkina da je ponovno otkriće pironizma u šesnaestom veku izazvalo „pironističku krizu“ u svim ljudskim naukama i u filozofiji. Teza teksta je da nije bilo niti neke pojedinačne krize niti jednoobraznog skepticizma u ranoj modernoj filozofiji. Filozofi šesnaestog i sedamnaestog veka razvijali su različite skeptičke strategije koje su imale različite izvore i koje su težile različitim ciljevima. Ta raznovrsnost skepticizma ilustrovana je primerima Sančeza, Montenja i Dekarta.

Možemo li imati izvesno znanje u nauci i religiji? Veliki broj ranih modernih filozofa usredsređivao se na to temeljno pitanje, te je, otud, skepticizam bio centralna tema njihovih rasprava. Skepticizam je postao filozofska „bolest koja se nikad ne

* Naslov originala: Dominik Perler, „Was There a 'Pyrrhonian Crisis' in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86 (2004): 209–220.

može korenito izlečiti, već nam se mora vraćati svakog trenutka“¹; da upotrebimo Hjumovu slavnu frazu, bolest koja se proširila po kontinentu kao i u Engleskoj, u racionalističkim ali i u empirističkim krugovima. Šta je bilo odgovorno za nastanak i širenje te bolesti? U seriji uticajnih knjiga i članaka, Popkin je dao jasan odgovor na to ključno pitanje: ponovno otkriće spisa Seksta Empirika i drugih antičkih izvora o pironizmu uzrokovali su „pironističku krizu“ kojoj skoro nijedan rani moderni filozof nije mogao izmaći. Zapravo je ta kriza oblikovala intelektualni pejzaž od šesnaestog do ranog osamnaestog veka. Prvi put izneta 1960. i ponavljana u kasnijim radovima, ta teza je sada dodatno branjena u proširenoj verziji *Istorije skepticizma*.² Popkin tvrdi: „*Nouveau pyrrhonisme* okružice sve ljudske nauke i filozofiju jednom potpunom skeptičkom krizom iz koje će se konačno pojaviti moderna filozofija i naučni nazor“.

Novom izdanju svoje obuhvatne studije Popkin pridodaje impresivni broj tekstova da bi potkrepio tu tezu. Ne samo što vrlo detaljno ocenjuje one rasprave iz šesnaestog i sedamnaestog veka koje su već imale istaknuto mesto u prethodnim verzijama studije već i izlaže nov materijal i potcenjivane autore da bi dokumentovao „pironističku krizu“. Otud, on tvrdi da su renesansni autori bili pogođeni pironizmom mnogo pre nego što je Henri Etjen objavio svoj uticajni latinski prevod dela Seksta Empirika *Osnove pironizma*. Već je 1492. Savonarola naredio trojici monaha da pripreme latinsko izdanje tog dela.³ Nema

¹ Hume 2000, 144 (I, 4, ii). [Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 196].

² Richard H. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford & New York, Oxford University Press 2003, xxiv + 415. str. [pri navođenju citata iz Popkinove knjige pozivaćemo se na stranice u ovoj knjizi].

³ Iznenadjujuće, Popkin ne obraća pažnju na prvi latinski prevod urađen negde oko 1300. On ga samo pominje i pripisuje Nikolu da Ređu, bez ispitivanja autorstva prevodioca ili uticaja koji je taj tekst mogao imati na kasnije rasprave. Za detaljnu studiju i kritičko izdanje tog prevoda, videti Wittwer (u pripremi).

svedočanstava da je taj projekat i dovršen, kako i Popkin primećuje. No on pretpostavlja da je Savonarolina borba s papskim zvaničnicima ipak bila određena jasnom svešču o skeptičkim argumentima. Slično tome, Đanfrančesko Piko dela Mirandola, Erazmo Roterdamski i Sebastijan Kastelio takođe su bili pod uticajem skeptičkih strategija (#-#). Ti dobro dokumentovani primeri pokazuju da je, zapravo, postojalo jako interesovanje za pironizam pre nego što su relevantni tekstovi postali dostupni široj čitalačkoj publici. Uz to, Popkin ističe da je pironizam nastavio snažno da utiče na filozofske rasprave tokom sedamnaestog veka, dugo posle Dekartovog slavnog opovrgavanja skepticizma. Pironizam je igrao istaknutu ulogu među „novim skeptičcima“, kod Simona Fušea i Pjer-Danijela Ijea i bio je pokretačka sila za „superskeptika“ Pjera Bejla. Prema tome, ne bi bilo primereno posmatrati skepticizam kao marginalnu pojavu na početku rane moderne filozofije. On je, umesto toga, pre bio glavni intelektualni pokret koji je oblikovao filozofiju bar tokom sledećih dvesta godina.

Uprkos neoporecivim svedočanstvima o prisustvu pironističkih tekstova u šesnaestom i sedamnaestom veku, potrebno je kritički ispitati Popkinovu tezu da je „pironistička kriza“ odgovorna za skepticizam u ranoj modernoj filozofiji. Jer, puko prisustvo pironističkih tekstova ne dokazuje da su svi skeptički argumenti i strategije bili pod uticajem pironizma. To, takođe, ne dokazuje da su rani moderni filozofi bili pogođeni pojedinačnim krizama. U nastavku, pogledaću tri skeptičke strategije da bih razmotrio pitanje da li i na koji način možemo govoriti o „pironističkoj krizi“.

*

Godine 1581. Francisko Sančez, španski filozof i lekar koji je predavao na Univerzitetu u Tuluzu, objavio je knjigu s provokativnim naslovom *Quod nihil scitur*. Popkin uključuje Sančeza u svoju studiju, hvaleći ga da je „osim Montenja, interesantniji nego svi drugi skeptički šesnaestog veka“. U svetlu te pohvale,

zasigurno je privlačno ispitati Sančezovu knjigu koja počinje sledećim rečima: „Ja ne *znam* čak ni tu stvar, naime, da ne znam ništa“.⁴ Ova odlučna izjava o apsolutnom neznanju prućena je pažljivom analizom pitanja šta jeste znanje i kako bi se moglo steći. Sančez prvo ispituje različite aristotelovsko-sholastičke definicije znanja. Tako, on raspravlja o definiciji znanja kao „duhovnog stanja, polučenog demonstracijom“, ali i o definiciji koja se poziva na demonstraciju koja je zasnovana na silogizmima.⁵ Sančez promptno odbacuje te definicije kao nejasne i nerazumljive. Prema njegovom gledištu, one koriste tehničke izraze koje aristotelovci nikad nisu objasnili. Na primer, nejasno je šta je „duhovno stanje“ (*habitus*) osim ako se ne uzme da je aristotelovski govor o stanjima i radnjama samoobjašnjavajući. S tog razloga, Sančez napušta aristotelovske definicije i predlaže jednu za koju smatra da je osnovna i razumljiva: „Znanje je savršeno poimanje stvari“.⁶ Ta definicija sadrži tri elementa, kao što Sančez ističe: a) stvar koja funkcionše kao objekt znanja, b) jedno poimanje kao saznajni odnos uspostavljen s tom stvari i c) savršenost tog saznajnog odnosa. Sančez ispituje sva tri elementa i dolazi do zaključka da se svaki od njih može dovesti u pitanje. Kritički možemo pitati da li postoji stabilna, pojmljiva stvar koja bi služila kao objekt znanja; možemo, nadalje, pitati da li smo sposobni za poimanje takve jedne stvari, s obzirom na to da su naši čulni i intelektualni potencijali vrlo ograničeni; konačno, možemo pitati da li je ta savršenost moguća, pošto smo tako često žrtve čulnih iluzija i intelektualnih varki. U svetlu svih tih skeptičkih pitanja treba da priznamo da je znanje nemoguće.

Da li je to pironistička strategija? Sančezovo kritičko ispitivanje aristotelovsko-sholastičkih definicija znanja ne pokazuje znake pironizma. On ne koristi pironističku metodu pronalazjenja protivdefinicija ili protivargumenata koji bi ilustrovali

⁴ Sanches 1988, 172.

⁵ *Isto*, 178 i 185.

⁶ *Isto*, 200.

to da se svaka definicija može dovesti u ravnotežu sa suprotnom definicijom. Umesto toga, on napada aristotelovske definicije ukazujući da one pretpostavljaju jedan složen filozofski sistem. Na primer, pozivanje na „duhovno stanje“ ima smisla samo ukoliko se već *zna* da postoji jedna takva stvar kao što je stanje i ukoliko se *zna* da ona može biti aktualizovana da bi se proizveli akti znanja. No kako sve to možemo pretpostaviti u našoj potrazi za znanjem? To je ključna tačka za Sančeza: jedno radikalno traganje za znanjem ne može i ne bi trebalo nekritički da prihvata aristotelovski sistem. Ta je kritika zasigurno izuzetna zato što pokreće ključno pitanje o tome kako bi skeptik trebalo da nastavi. Treba li on ili ona da operiše unutar nekog filozofskog sistema, npr. aristotelovskog, pokazujući da neke pretpostavke tog sistema nisu ubedljivo potkrepljene argumentima? Ili bi trebalo da ostane izvan sistema i da napada same njegove temelje pokazujući da su nekritički prihvaćeni zdravo za gotovo? Sančezov napad je, takođe, izuzetan i zato što čini jasnim da je neprijateljsko držanje prema aristotelizmu bilo pokretačka snaga u šesnaestom veku. On nije naprosto doveo u pitanje neke od elemenata aristotelovske teorije saznanja (npr. tehniku konstruisanja silogizma) već je potkopao celu teoriju. Ključna tačka jeste to da njegova kritika nije bila inspirisana pironizmom već jednim antiaristotelizmom koji ima vlastitu tradiciju.⁷

No, šta je s drugim delom knjige, naime sa ispitivanjem Sančezove vlastite definicije znanja kao „savršenog poimanja jedne stvari“? Da li je ona inspirisana pironizmom? Sam Popkin daje negativan odgovor na to pitanje: „Sančezov totalno negativni zaključak nije stanovište pironističkog skepticizma, uzdržavanja od suđenja o tome može li išta biti spoznato već

⁷ Ta tradicija može se pratiti unazad bar do četrnaestog veka kada je Nikola iz Otrekura pokrenuo napad na Aristotela (vidi Nicholas of Autrecourt 1994) i koja je bila istaknuta među brojnim renesansnim autorima. Nažalost, Popkin ne poklanja pažnju toj tradiciji. Za detaljnu analizu, videti Zupko 1993, Thijssen 2000.

je, pre, potpuno izgrađeni negativni dogmatizam Akademije“. Otud se za Sančeza teško može reći da je bio pogođen „pironističkom krizom“. No smatram da bi, takođe, trebalo da bude-
mo oprezni kada koristimo oznaku „negativni dogmatizam“. Sančez ne tvrdi dogmatički i bezuslovno da ništa ne može biti spoznato. Njegova je tvrdnja ograničena na određenu definiciju znanja: *ukoliko* se smatra da je znanje savršeno poimanje stvari, *onda* se mora priznati da znanje nije moguće. No to ne isključuje da se može ukazivati na drugačiju definiciju znanja, možda umereniju, koja bi zadovoljila određena saznajna stanja, stanja koja ne bi bila savršena, ali bi, ipak, obezbeđivala neko poimanje stvari.⁸ S obzirom na njegovu opreznu proceduru, za Sančeza se može reći samo to da brani *uslovni* negativni dogmatizam.

Nadam se da sve ove opaske čine jasnim da teško da su „pironizam“ i „akademičarski dogmatizam“ magične reči, prikladne da objasne Sančezov skepticizam. Da bi razumeli specifičnu strukturu i ciljeve njegovih skeptičkih argumenata, moramo proceniti njegov napad na aristotelovske definicije znanja i njegovo kritičko ispitivanje sazajnih sposobnosti.

*

Montenj je zasigurno najpoznatiji skeptik šesnaestog veka koji je posedovao detaljno znanje o pironizmu. U svom slavnom ogledu „Apologie de Raimond Sebond“ (*Essais* II, 12), on opširno raspravlja o pironističkoj metodi i često aludira na primere koje su koristili antički skeptici. Otud, ne iznenađuje što Montenj zauzima istaknuto mesto u Popkinovoj studiji. Zapravo, izraz „pironistička kriza“, koji služi kao lajtmotiv za celu knjigu, uvedena je s obzirom na Montenja. Za Popkina,

⁸ Sančez se poziva na nameravanu raspravu *De modo sciendi*, u kojoj namerava da objasni kako je moguće takvo umereno znanje (vidi Sanches 1988, 276). Iako nemamo svedočanstva o takvoj raspravi, Sančezovo pozivanje ukazuje da on ne odbacuje mogućnost saznanja *tout court* već samo određenog njegovog tipa.

„Apologie“ je bila „zapanjujući proizvod njegove lične *crise pyrrhoniene*“. Ta je kriza Montenja vodila razvijanju tri tipa sumnji: sumnjama o religijskom znanju („teološka kriza“), sumnjama o kulturalnom znanju („humanistička kriza“) i sumnjama o naučnom znanju („naučna kriza“). Prema Popkinovom gledištu, sve te sumnje bile su proizvod Montenjevog *nouveau pyrrhonisme*.

Sigurno je tačno da je Montenj izradio različite tipove sumnji detaljnim ispitivanjem i upotrebom pironističkih izvora. No da li to kao takvo dokazuje da je pristao uz pironizam? Odgovor na to pitanje zahteva analizu strukture sumnji koje nalazimo u pironističkim izvorima u Montenjevom tekstu.

Kao što je dobro poznato, metoda sumnjanja izložena u delu Seksta Empirika *Osnove pironizma* jeste postupak koji sadrži četiri koraka. Oni se mogu rezimirati na sledeći način:⁹ 1) skeptik koristi svoju prirodnu sposobnost da pronađe protivargument ili protivpojavu za svaki argument ili pojavu koji su mu izloženi; 2) potom shvata da postoji jedna ekvipolencija (*isostheneia*) u suprotstavljenim argumentima ili pojavama; 3) to ga vodi uzdržavanju od suđenja (*epochè*) o tome kojem bi argumentu ili kojoj bi pojavi trebalo da se prikloni; 4) pošto više nije uznemiren potragom za boljim argumentom ili pojavom, skeptik dostiže stanje neuznemirenosti (*ataraxia*).

Važno je primetiti da pironistički skeptik tu metodu može primeniti na svaki argument i svaku pojavu koji bi mu mogli biti izloženi. Takođe, u svakom slučaju može naći odgovarajućí protivargument ili protivpojavu koji pretežu u odnosu na one s kojima je suočen. S tog razloga, on uvek može stići do tačke na kojoj uviđa da treba da se uzdrži od suđenja. Dostizanje te tačke može zahtevati više ili manje vremena i više ili manje napora, već u zavisnosti od tipa argumenta ili pojave kojima se bavi. No na kraju on je uvek u stanju da dođe do stanja koje je slobodno od suđenja, i sledstveno, do stanja neuznemirenosti.

⁹ See *PHI*, 8–10 (engl. prev. 4–5).

Možemo li tu metodu naći kod Montenja? Da li je on sledio četiri koraka kada je razvijao svoje sumnje? On zasigurno počinje prvim korakom. Na mnogim mestima ogleđa „Apologie“ on izlaže protivargumente za dobro poznate argumente. Na primer, iznosi seriju argumenata koji svedoče da životinje mogu misliti i tako se suprotstavlja argumentima koji pokazuju da su samo ljudi u stanju da misle.¹⁰ Slično, izlaže argumente sačinjene tako da dokažu da životinje imaju vrline, oponirajući na taj način argumentima koji podržavaju tezu da su samo ljudi vrlo vitna stvorenja.¹¹ Neko bi mogao očekivati da Montanja ta procedura vodi do argumentativne ravnoteže koja ga, nadalje, vodi do uzdržavanja od suđenja. No to nije put koji on sledi. Na ključnom mestu on izjavljuje:

Maintes-fois (comme il m'advient de faire volontiers) ayant pris pour exercice et pour esbat à maintenir une contraire opinion à la mienne, mon esprit, s'appliquant et tournant de ce costé là, m'y attache si bien que je ne trouve plus la raison de mon premier advis, et m'en despars. Je m'entraîne quasi où je penche, comment que ce soit, et m'emporte de mon pois.¹²

Očigledno, Montenj ne stiže do stabilnog stanja u kojem shvata da je svaki argument nadjačan protivargumentom. Umesto toga, zatiče sebe u stanju permanentne nestabilnosti. Svaki put on ispituje argument uz koji je pristao i kojim je potpuno uveren. Kada se, potom, okrene protivargumentu, jednako je obuzet njime i jednako uveren. To ga vodi tome da se kreće tamo-amo između argumenta i protivargumenta a da nikad ne dopre do tačke na kojoj bi se mogao odmoriti i zapaziti da argumenti nadmašuju jedan drugog. Sledstveno, on se ne može uzdržati od suđenja. Sve što može učiniti jeste da veže svoju pažnju za dati argument tokom nekog vremena i

¹⁰ Montaigne 1999, 462a–465a (II, 12).

¹¹ *Isto*, 476a–481a.

¹² *Isto*, 566b.

da na njega da svoj pristanak tokom tog vremena; čim se okrene drugom argumentu, on menja svoj pristanak. S obzirom na tu permanentnu promenu, ne iznenađuje to što Montenj svoju sposobnost razuma poredi s instrumentom napravljenim od olova ili voska koji se lako može saviti i uviti;¹³ razum se prilagođava novim kontekstima u kojima su novi argumenti izloženi. To znači, međutim, da „voštani“ razum neće biti slobodan od suđenja. On će, umesto toga, praviti vremenski ograničene prosudbe koje se menjaju onako kako se menjaju argumenti i kontekst koji su čoveku izloženi. U takvoj situaciji nije dostignuto nikakvo stanje neuznemirenosti. Postojeće konstantna potraga za novim argumentima u novim kontekstima koji traže nova suđenja.

Nadam se da ovaj kratki prikaz Montenjove skeptičke strategije pokazuje da se njegova metoda sumnjanja drastično razlikuje od pironističke metode. Naravno, nije lak zadatak proceniti tu specifičnu metodu. A. Hartl, skorašnji komentator, misli da je Montenj radikalno preobrazio pironistički skepticizam uvođenjem jedne forme „akcidentalne filozofije“ koja je uvek otvorena za nove argumente i nove kontekste.¹⁴ F. Brahami čak tvrdi da se Montenj suprotstavljao pironizmu dižući ruke od ideala intelektualne neuznemirenosti i pretvarajući sposobnost razuma u slabu sposobnost koja nema moći da upoređuje i procenjuje argumente. S tog razloga Brahami govori o „novom skepticizmu“ koji je vrlo daleko od antičkog modela.¹⁵ To bi moglo biti preterivanje zato što Montenj jasno koristi elemente antičkog pironizma. No, važan je momenat to što njegova upotreba i eventualno probražavanje pironizma treba da se razlikuje od pironizma samog. Kao čitalac pironističkih tekstova, Montenj nije nužnim načinom jedan *nouveau pyrrhonien*.

¹³ *Isto*, 565a: „... c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accomodable à tous biais et à toutes mesures.“

¹⁴ Hartle 2003, 13–25.

¹⁵ Brahami 1997, 58–78.

Popkin priznaje da postoje i drugi tipovi skepticizma osim pironizma, koje bi trebalo uzeti u razmatranje. Jedan od njih jeste i skepticizam zasnovan na argumentima o božanskoj svemoći. Ti se argumenti oslanjaju na sledeću hipotezu: zar se ne bi moglo desiti da Bog interveniše u našim saznavnim procesima koristeći svoju apsolutnu moć [*potentia Dei absoluta*]? Zar ne bi, otud, moglo biti da on svojim delovanjem čini da verujemo da nešto jeste što zapravo nije? V. Kurtenaj, A. Funkeštajn i H. Blumenberg ubedljivo su pokazali da ta forma sumnje jeste bila istaknuta među filozofima i teolozima od četrnaestog do sedamnaestog veka.¹⁶ Popkin je ukratko pominje, nazivajući je „teološki skepticizam“, ali je odbacuje kao irelevantu za Montenja. Nažalost, u odbacivanju ne uzima u obzir mesta iz *Apologije* na kojima Montenj aludira na teoriju o božanskoj svemoći. Ta je teorija čak igrala odlučujuću ulogu u Montenjovoj antropologiji, kao što je to pokazao R. Imbah.¹⁷ Čak i ako se povuče oštro razlikovanje između „teološkog“ i „pironističkog“ skepticizma, kako to Popkin sugerije, ne treba prevideti činjenicu da se Montenj poziva na oba i da pokušava da kombinuje njihove elemente. Takozvani „teološki skepticizam“ nije tek zasenjen pironističkim sumnjama. To ponovo postaje najočiglednije u „Apologiji“, gde Montenj potkopava privilegovano mesto ljudskog razuma, napadajući ga s dve strane: na jednoj strani, koristi pironističke primere da bi ilustrovao značajne saznavne sposobnosti životinja koje u nekim slučajevima čak i prevazilaze ljudske; na drugoj stranj, poziva se na božju svemoć da bi pokazao da je naš razum isuviše slab i zavisn od Boga da bi došao do izvesnog znanja. Obe strategije služe za degradaciju ljudskog razuma.

S obzirom na Montenjovu originalnu upotrebu pironizma i na način na koji ga kombinuje s teološkim skepticizmom, teško da koristi ako mu se pripiše *nouveau pyrrhonisme*. Ono što nam je potrebno jeste minuciozno ispitivanje a) strukture

¹⁶ Blumenberg 1988; Courtenay 1990; Funkenstein 1986, pogl. 3.

¹⁷ Imbah 1983, 99–119.

njegovih skeptičkih argumenata, b) funkcije tih argumenata u kontekstima u kojima ih koristi i c) generalni cilj skepticizma u *Ogledima*.

*

Dekart je zasigurno najslavnija ličnost koja se borila sa skepticizmom u ranoj modernoj filozofiji. Popkin mu posvećuje cela dva poglavlja; prvo se bavi skeptičkom strategijom izloženom u Prvoj meditaciji, a drugo raspravlja o skeptičkim posledicama kartezijanske teorije saznanja. U prvom poglavlju, Popkin detaljno ispituje različite tipove kartezijanske sumnje i sugerise da treba da razlikujemo tri nivoa: nivo „delimičnog pironizma“, koji dovodi u pitanje pouzdanost čula, nivo „metafizičkog pironizma“, koji se uvodi hipotezom o sanjanju i nivo „totalnog pironizma“, do koga se došlo pomoću hipoteze o zloduhu. Bez sumnje, razlikovanje tri nivoa jeste uverljiv način za strukturiranje Prve meditacije. No, pronalazimo li pironizam na sva tri nivoa, kako to Popkin tvrdi? Konkretno, da li treći nivo treba da bude određen kao „totalni pironizam“? Da bi se odgovorilo na to pitanje, još jednom, korisno je ukratko pogledati strukturu pironističke sumnje i uporediti je sa sumnjom koja je izazvana hipotezom o zloduhu.

Pironistički skeptik uvodi svoju sumnju koristeći takozvane „trophe“ koji imaju zajedničku argumentativnu strukturu. Skeptik posmatra neku pojavu, a potom argumentiše na sledeći način:¹⁸

- (1) x mi se pojavljuje kao F u situaciji S.
- (2) x mi se pojavljuje kao G u situaciji S*.
- (3) Nemam kriterijum koji bi mi omogućio da prednost dam S-u nad S* ili *vice versa*.
- (4) Prema tome, ne mogu prosuditi kakvo je x uistinu, već samo kako mi se pojavljuje u određenoj situaciji.

¹⁸ Za detaljno izlaganje, videti Annas & Barnes 1985, 21–26; Hankinson 1995, 155–161.

Važan momenat je to što pironistički skeptik ne pravi nikakvo suđenje o stvarnoj suštini x-a, suštini koja ostaje ista u svim situacijama. On čak ne može suditi ni o tome da li takva suština uopšte postoji. Zbog toga se on drži *suštinskog* skepticizma.¹⁹ No, pironistički skeptik ne uvodi *egzistencijalni* skepticizam, tj. sumnje o egzistenciji stvari koje se nalaze pred njim. Na primer, kada se bavi štapom koji je delimično uronjen u vodu i koji mu zato izgleda prelomljen, on nema nikakvu sumnju u vezi s egzistencijom tog štapa. On ne kaže: „Mislim da postoji štap delimično uronjen u vodu, ali možda štap uopšte ne postoji“. Sve što kaže jeste sledeće: „Kada je delimično uronjen u vodu, štap mi se pojavljuje kao prelomljen“. Sam mu se štap pojavljuje kao prelomljen. Čak i ako se pironističke sumnje prošire na veliki broj primera koji bi mogli biti izloženi da bi se stvorio „totalni pironizam“, u najvećem broju slučajeva to će i dalje biti skepticizam o *pojavljivanju* [*appearance*] materijalnih stvari, ne o njihovoj egzistenciji.²⁰

¹⁹ Pozajmljujem ovu terminologiju iz Hankinson 1995, 26. Valja primećiti, međutim, da „suština“ treba da se razume u širem smislu, tj. kao ekvivalentna sa „stvarna priroda“ (vidi *PH I*, 78, 87, 93, 123, 125, gde Sekst govori o onome što je *physis* stvari), a ne kao izraz koji referira na aristotelovsku suštinu koja treba da bude razlikovana od akcidencija. Skeptici ne sude o tome da li stvar kao određena suština obuhvata suštinu i akcidencije.

²⁰ Da ne bude zabune, ima nekih mesta koja bi mogla da budu tumačena kao da aludiraju na skepticizam o egzistenciji spoljnih stvari, kao što je nedavno ukazala Fine 2003, 341–385. Na primer, na mestu *PH II*, 72–75, Sekst kao da pojave (*phantasiai*) karakteriše ne naprosto kao stvari koje se pojavljuju na određeni način već kao neposredne entitete koji blokiraju naš pristup spoljašnjim stvarima. Međutim, čak i ako sledimo Fajnovu u interpretaciji tog mesta, može se samo pokazati to da je Sekst možda podržavao jedan skepticizam u vezi sa *lokalnim* spoljašnjim svetom, tj. jednu formu skepticizma koja dovodi u pitanje naš pristup egzistenciji (ne samo suštini) spoljašnjih stvari u nekim pojedinačnim slučajevima. No, teško da se može tvrditi da je Sekst branio jedan *globalni* skepticizam o spoljašnjem svetu koji bi doveo u pitanje generalni pristup tom svetu. Jer, ima mnogo mesta, kao što Fajnova i priznaje, na kojima Sekstova upotreba ključnog termina „pojave“ ne ukazuje na suprotstavljenost između posrednih entiteta i spoljašnjih stvari.

Nasuprot tome, u Prvoj meditaciji nalazimo skepticizam o egzistenciji materijalnih stvari. Čak nalazimo i opšti skepticizam koji nije vezan uz ograničeni broj pojedinačnosti, već za sve stvari bez razlike, uključujući i meditatorovo vlastito telo. Otud, to naprosto ne može biti „totalni pironizam“ koji je formulisan sredstvima hipoteze o zloduhu. Uvedena je nova forma sumnje, jedan opšti egzistencijalni skepticizam. Ta forma ne može voditi poreklo niti od pironizma niti od ijedne druge antičke forme sumnjanja, kao što je to M. Barneat ubedljivo pokazao.²¹ S tog razloga ne koristi mnogo ako se Dekart uključi u tradiciju takozvanog *nouveau pyrrhonisme*. Na trećem i poslednjem nivou sumnji, Dekart uvodi formu skepticizma koja ide dalje od pironizma.

Kako je, dakle, ta nova forma bila moguća? Šta je vodilo Dekarta tome da izađe sa egzistencijalnim skepticizmom? Nažalost, Popkin se nikad nije okrenuo tim pitanjima. No, smatram da ona moraju biti postavljena i raspravljana zato što su od ključnog značaja za razumevanje i funkcije kartezijanskih sumnji i pretpostavki na kojima su te sumnje zasnovane. Skicirao bih put za pronalaženje odgovora.

U svom egzistencijalnom skepticizmu, Dekart pretpostavlja da možemo i da treba da razlikujemo unutarne objekte od spoljašnjih. Jedino kada pravimo tu razliku, možemo pitati: „Postoji li zaista tamo u svetu jedan štap kada mislim o štapu?“, jer samo tada možemo razdvojiti spoljašnji štap, u čiju se egzistenciju sumnja, od unutarnjeg štapa (tj. sadržaja moje misli) koji je neposredno prisutan i nije doveden u pitanje. Ipak, to je razlikovanje daleko od trivijalnog. Ono ne samo što uzima zdravo za gotovo da neki unutarnji, nesumnjivi objekat može zapravo biti pojmljen od svakog od nas već i pretpostavlja jaku tezu u filozofiji duha – tezu koja se danas naziva „internalizam“. Ono o čemu mislimo može se objasniti uvođenjem unutar-njih stvari bez pretpostavljanja ikakve nužne povezanosti sa spoljašnjim stvarima. Otud, sledeće je pitanje ključno: kako je

²¹ Videti Burnyeat 1982, 3–40; videti i Bermúdez 2000, 333–360.

Dekartu postao blizak taj internalizam koji mu je omogućio da pokrene sumnje o egzistenciji spoljašnjih stvari?

Mislim da treba da se okrenemo kasnosholastičkim raspravama da bismo odgovorili na to pitanje. Jer u tim raspravama, najistaknutije u raspravama o tzv. „inteligibilnim likovima“ [*intelligible species, species intelligibilis*] nalazimo ideju da unutarnji objekti – „inteligibilni likovi“ u našem razumu – jesu jedini objekti koje možemo neposredno obuhvatiti.²² U nekim raspravama nalazimo tezu da mogu postojati takvi unutarnji objekti bez postojanja ikakve uzročne veze sa spoljašnjim predmetima.²³ Pošto je Dekart dobro poznao sholastičku filozofiju, znao je i za tu teoriju.²⁴ Takođe je znao i da su kasnosholastički autori koristili hipotezu o zloduhu da bi tu teoriju pretvorili u skeptički izazov. Jer, zar se ne bi moglo desiti da zloduh stvara jedan „inteligibilni lik“ u našem razumu a da nema nikakve spoljne stvari koja bi tim likom bila reprezentovana? I zar ne bi, otud, moglo biti da imamo pristupa samo unutarnjoj stvari a da nikad ne spoznamo da li postoji i odgovarajuća spoljašnja stvar?

Sve ovo je, naravno, ništa više do nacrt za jedan odgovor na pitanja koja sam postavio.²⁵ Potreban je ozbiljan rad da bi se rekonstruisala geneza kartezijanskog internalizma; potrebno je još i više rada da bi se bacilo svetlo na odnos između kasnosholastičke saznanje teorije i Dekartove filozofije duha. No, nadam se da nacrt bar pomaže da se vidi da teško da je pironizam bio taj koji je motivisao Dekarta, već da je to novi koncept duha i njegovih unutarnjih objekata.

*

²² Za istoriju te teorije, videti Spruit 1994–1995.

²³ Ta se teza već može naći u tekstovima o četrnaestog veka, na primer u Kretornovom *Komentar na Sentencije*. Videti Pasnau 1997.

²⁴ Mogao je to, na primer, naći u delu Eustahija od Sen Pola *Summa philosophiae quadripartita*, što je rad koji je poznao vrlo dobro i za koji je nameravao da napiše komentar.

²⁵ Za detaljniji odgovor, videti Perler 2003, 481–512.

Kakve posledice po istoriju skepticizma u ranoj modernoj filozofiji možemo izvući iz svih ovih opaski? Zahvaljujući Popkinovom važnom radu koji je trajao više od pet decenija, danas znamo koliko su bile važne skeptičke rasprave. Takođe, zahvaljujući njegovoj pionirskoj studiji o recepciji pironizma svesni smo važnosti helenističke filozofije u šesnaestom i sedamnaestom veku. Ne može se prenaslasi vrednost Popkinovog ponovnog otkrića zaboravljenih izvora i potcenjivanih autora. No, njegova teza da je rani moderni skepticizam bio proizvod jedne „pironističke krize“ zahteva da bude ponovo procenjena. Nažalost, oznaka „pironistički“ jeste prilično neodređena zato što može biti korišćena da se okarakteriše a) jedna određena filozofska metoda ili b) opšte držanje inspirisano antičkim izvorima koje, međutim, ne prihvata nužnim načinom i metodu koja je opisana u tim izvorima.²⁶ Nadam se da su moje prethodne opaske učinile jasnim da skepticizam koji nalazimo kod Sančeza, Montenja i Dekarta ne može biti nazvan „pironističkim“ u prvom smislu zato što ti autori naprosto nisu koristili pironističku metodu opisanu kod Seksta Empirika. Umesto toga, oni su se pozivali na različite metode s različitim obimima i različitim izvorištima. S tog razloga oni teško da mogu biti nazvani *nouveaux pyrrhoniens*. Nije jasno čak ni to da li se njihov skepticizam može odrediti kao pironistički u drugom smislu zato što nisu svi bili inspirisani Sekstom Empirikem i drugim antičkim autorima koji su izveštavali o pironističkoj metodi. Sančez, na primer, izgleda da je bio motivisan antiaristotelizmom. On čak nije ni nagovestio da je Sekstov tekst izvor njegovog skepticizma.

I šta s tezom o „pironističkoj krizi“? Možda ona deli sudbinu svih velikih teza: isuviše je dobra da bi bila istinita. Rani moder-

²⁶ Da bismo bili metodološki oprezni, treba takođe da razlikujemo između naše upotrebe oznake „pironizam“ i upotrebe kod ranih modernih autora. Potrebne su nove studije da bi se ocenila rana moderna upotreba, koja se može poprilično razlikovati od naše današnje, zasnovane na novim izdanjima tekstova i novim tumačenjima.

ni skepticizam teško da se može objasniti pozivanjem na jednu krizu.²⁷ Takođe, on ne može biti opisan ni kao unifikovana pojava s jednim izvorom. Smatram da treba da ga sagledamo kao snop različitih skeptičkih strategija koje su imale različite izvore i različite ciljeve. Neke od tih strategija zaista su bile inspirisane pironizmom, druge pak akademičarskim skepticizmom, a neke antiaristotelizmom ili teološkim spekulacijama o božanskoj svemoći ili kasnosholastičkim saznavnim teorijama. Ta bogata raznolikost čini od ranog modernog skepticizma tako fascinantnu temu za istoričare filozofije. Ista ta raznolikost jeste ono čime privlači savremene filozofe. Jer, ona pokazuje da nema unifikovane forme sumnjanja. Ono u šta sumnjamo i zašto sumnjamo uvek zavisi od specifičnog konteksta u kojem razvijamo svoju sumnju.

²⁷ Govor o krizi može čak voditi na krivi put. Pozajmljujući izraz *crise pyrrhonienne* od P. Vilea, Popkin pretpostavlja da su rani moderni mislioci bili uzdrmani psihološkom krizom. No, teško da postoji ikakvo svedočanstvo o takvom jednom ličnom iskustvu. Larmore 1998, 1158, suvo primećuje: „Zapravo, teza da je postojala skeptička kriza u ranom sedamnaestom veku generalno se čini kao preterivanje. Skeptici, kao što je Šaron, živeli su svoj skepticizam bez ikakvog osećaja krize“. S obzirom na nedostatak znakova koji bi ukazivali na krizu, primerenije bi bilo govoriti o skeptičkom držanju, u nekim slučajevima (npr. s obzirom na Prvu meditaciju), čak i o skeptičkoj strategiji korišćenju zarad neskeptičkih ciljeva.

Literatura

Sextus Empiricus:

PH = Pyrrôneiôn Hypotypôseôn libri tres, u *Sexti Empirici Opera*, tom I, prir. Mutschmann, H. & Mau, J., Leipzig 1958 (engl. prevod: *Outlines of Scepticism*, prev. J. Annas & J. Barnes, Cambridge 1994).

Annas, J. & Barnes, J. (1985), *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretation*, Cambridge.

Bermúdez, J. L. (2000), „The Originality of Cartesian Skepticism: Did it Have Ancient or Mediaeval Antecedents?“, *History of Philosophy Quarterly* 17: 333–360.

Blumenberg, H. (1988), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M.

Brahmi, F. (1997), *Le scepticisme de Montaigne*, Paris.

Burnyeat, M. F. (1982), „Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed“, *Philosophical Review* 91: 3–40.

Courtenay, W. J. (1990), *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo.

Fine, G. (2003), „Sextus and External World Scepticism“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24: 341–385.

Funkenstein, A. (1986), *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton.

Hankinson, R. J. (1995), *The Sceptics*, London & New York.

Hartle, A. (2003), *Michel de Montaigne. Accidental Philosopher*, Cambridge & New York.

Hume, D. (2000), *A Treatise of Human Nature*, prir. D. F. Norton & M. J. Norton, Oxford & New York.

Imbach, R. (1983), „Et toutefois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine. L'essai II, 12 de Montaigne et la genèse de la pensée moderne. Construction d'une thèse explicative“, u *Paradigmes de théologie philosophique*, prir. O. Höffe & R. Imbach, Fribourg, 99–119.

Larmore, Ch. (1998), „Scepticism“, u *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, prir. D. Garber & M. Ayers, Cambridge & New York, 1145–1192.

Montaigne, M. de (1999), *Les Essais*, prir. P. Villey, Paris.

Nicholas of Autrecourt (1994), *His Correspondence with Master Giles*

- & *Bernard of Arezzo*, prir. L. M. de Rijk, Leiden.
- Pasnau, R. (1997), *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge & New York.
- Perler, D. (2003), „Wie ist ein globaler Zweifel möglich? Zu den Voraussetzungen des frühneuzeitlichen Skeptizismus“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57: 481–512.
- Sanches, F. (1988), *That Nothing is Known (Qvod nihil scitvr)*, prir. D. F. S. Thomson, uvod E. Limbrick, Cambridge.
- Spruit, L. (1994–95), *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, dva toma, Leiden.
- Thijssen, J. M. M. H. (2000), „The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicholas of Autrecourt against the Academics“, *Acta Philosophica Fennica* 66: 199–223.
- Wittwer, R. (uskoro). *Sextus Latinus. Die erste lateinische Übersetzung von Sextus Empiricus' Pyrrōneioi Hypotypōseis*, Leiden.
- Zupko, J. (1993), „Buridan and Skepticism“, *Journal of the History of Philosophy* 31: 191–221

Dominik Perler (1965) predaje Teorijsku filozofiju na Univerzitetu Humbolt u Berlinu. Glavna polja njegovog istraživanja jesu srednjovekovna i rana moderna filozofija, preciznije filozofija duha, epistemologija i ontologija. Objavio je brojne studije i članke o Dekartu, o teoriji intencionalnosti u srednjem veku i o skepticizmu u srednjem veku. Godine 2006. dobio je Nagradu Gotfrid Vilhelm Lajbnic; član je Akademije nauka Berlin-Brandenburg.

II. Čovek i filozofija

G. A. Dž. Rodžers
Univerzitet Kil

Ričard Popkin – jedna lična zabeleška*

Ričard Popkin, koji je umro u aprilu [2005] bio je jedan od najistaknutijih istoričara filozofije u dvadesetom veku. Njegovo pionirsko delo *Istorija skepticizma od Erazma do Dekarta* prvi put je 1960. godine objavio Univerzitet u Utrehtu, jedna institucija s lepom reputacijom doma za istoriju filozofije. Knjiga će se pojaviti u još dva proširena izdanja, 1979. i 2003, s izmenjenim naslovima koji odražavaju širenje Popkinovih istraživanja od renesanse, na jednom kraju, pa sve do Bejla, na drugom. Isprepletano s tim bilo je i osnivanje časopisa *Journal of the History of Philosophy*, sada već u 43. godini izlaženja, i preko trideset knjiga i trista članaka koji čine Popkinov *oeuvre*. Njegova poslednja knjiga, objavljena 2004. bila je posvećena jednom od njegovih najvećih junaka, Baruhu de Spinozi, i naravno, uživanje je čitati je; pisana je u konverzaconom stilu koji u duh smesta priziva Popkinov glas. To što je uopšte napisana priznanje je njegovoj posvećenosti i posvećenosti onih koji su

* Naslov originala: G. A. J. Rogers, "Richard Popkin – A Personal Memoir", *British Journal for the History of Philosophy* 13 (2005): 421–423.

ga okruživali, jer Dik Popkin ozbiljno je bio bolestan već nekoliko godina, skoro slep i mnogo je patio od emfizema pluća, što je zahtevalo da stalno koristi kiseonik za disanje. Uprkos tim oštrim ograničenjima, često ste ga mogli videti u električnim kolicima, zajedno s kiseonikom i s Džuli, njegovom ženom, na ulicama oko Pacifičkih palisada, kako kreće prema najboljem restoranu u komšiluku, često praćen mladim akademcem koji im je navratio.

Dika Popkina prvi put sam sreo 1981. kada je bio profesor na Univerzitetu Kalifornija Los Anđeles, gde smo ja i još nekoliko mlađih učenjaka imali istraživačke stipendije u instituciji William Andrews Clark Memorial Library. Naši susreti na pauzama za kafu pretvorili su se u više-manje kontinuirani seminar o svakom aspektu rane moderne misli, i u tim Reganovim godinama, o politici ondašnje američke vlade. Dik je bio na vrhuncu snaga i savršeni domaćin serije gostujućih predavanja i društvenih događaja koji su Clark Library pretvorili u Atinu zapadne obale. Sam Dik bio je duboko zaokupljen temama u vezi sa izučavanjem milenarističkih pokreta sedamnaestog veka, a neke doktrine iz Vašingtona isporučene mudrosti imale su zabrinjavajuće sličnosti s milenarističkim tvrđnjama u Evropi sedamnaestog veka**. Ta godina u Klarkovoj biblioteci odlikovala se seminarima koje je Dik organizovao, a koji su okupljali vodeće stručnjake za misao sedamnaestog veka iz svih krajeva sveta. Svi smo toplo cenili društvene i intelektualne kontakte i oni su doveli do mnogo zajedničkog rada i mnoštva zajedničkih knjiga.

Dik je imao osobeni lični stil. Imao je predivan smisao za humor koji je stalno probijao u razgovoru i koji je bio pothranjivan ličnim toplim odnosom prema publici, bilo da ga je to bila jedna osoba ili više njih, tako da je smesta uspostavljao

** Autor misli na izjave američkog predsednika Ronalda Regana o odnosima Istok-Zapad u hladnoratovskom kontekstu, a u kojima je često koristio religijske motive borbe između dobra i zla (SSSR kao „imperija zla“), te neminovnog konačnog obračuna i, a šta bi drugo, pobede dobra/„dobra“.

odnos koji je proizvodio snažnu želju kod onih koji su se s njim upoznali da i dalje nastoje da budu u njegovom društvu i da dodatno istraže ezoteričnije uglove ma koje teme koja se trenutno ispitala. Susret s njim uvek je bio otkrovenje. Imao sam ih na mnogim konferencijama tokom poslednje dve decenije prošlog veka i uvek me je pozdravljao pričom o otkriću nekog rukopisa u Britanskoj biblioteci, Nacionalnoj biblioteci Francuske ili u biblioteci u Firenci, Dablinu, Lionu ili na nekom od dvadesetak drugih mesta, otkriću koje je unapređivalo njegovo razumevanje uticaja skepticizma na evropsku misao. Jednom prilikom, u Parizu, večerali smo u restoranu prepunom dima od cigareta, što je proizvelo strašan atak na Dikovo disanje. Izveo sam ga iz restorana i prislonio ga uz zid na svežem vazduhu uske ulice na levoj obali Sene. No, Diku je bilo toliko stalo da mi objasni svoje poslednje rukopisno otkriće da sam mislio da nikad neće prestati da priča i dopustiti sebi mogućnost da se oporavi. Na sreću, ipak je učutao.

Dik Popkin uvek je bio vrlo dobar prijatelj ovog časopisa. Kada sam mu rekao da planiram da ga pokrenem, bio je oduševljen i odmah je podržao ideju. Nekoliko smo puta razgovarali o načinu kako bi bilo najbolje to uraditi i dao mi je nekoliko saveta koji su mi veoma koristili. Uvek je bio oduševljeni čitalac *Britanskog časopisa za istoriju filozofije* i obično imao umesne komentare o tekstu ili o prikazu kada bi se pojavio novi broj i to će mi mnogo nedostajati.

Dik je mnogo patio zbog zdravstvenih problema poslednjih godina života, problema koji su mu organičavali mogućnost da putuje u posete bibliotekama i na konferencije, i morao je da odbija pozive, jedan za drugim, posebno posle dva ili tri veoma teška iskustva u nabavljanju kiseonika na mestima gde je boravio. No, uz Džulinu stalnu i nenametljivu brigu, putovao je vozom širom Sjedinjenih Američkih Država i gore-dole po zapadnoj obali. Na kraju, i to je moralo da prestane.

Najveće postignuće Dika Popkina bilo je to što je napisao klasičan i veoma originalan tekst koji je promenio način na koji se razume istorija filozofije. Sve nas je učinio svesnima toga da

filozofske ideje nikad nisu nastajale u izolaciji od drugih istraživanja, možda posebno religijskih. Otkrio je kako su skeptičke sumnje nahrupile u evropsku misao i kako su filozofski i religiozni dijalog prodrli jedan u drugi na veoma dubokom nivou. Druge je učenjake učinio svesnima produbljene važnosti skeptičkih uticaja tokom istorije filozofije, i to ne samo u klasičnoj grčkoj misli. Podstakao je ceo novi pogon školskih istraživanja skeptičkih uticaja za koje je pokazao da su u stopu pratile dogmatičnije filozofske i religijske tvrdnje. No, svojom jedinstvenom ličnošću, svojim podučavanjem i ličnim kontaktom, inspirisao je možda dve generacije mlađih učenjaka koji nisu nužnim načinom bili i predani učenici – jer šta bi bilo manje poželjno za jednog skeptika od tako nečeg – koji su nastavili da istražuju i objedinjavaju svoja otkrića u svetlu njegovih dostignuća, i intelektualnog i možda čak još više, njegovog ličnog uticaja. Uvek će zauzimati posebno mesto u istoriji učenosti i u srcima onih koji su ga poznavali.

G.A.Dž. Rodžers vanredni je profesor Istorije filozofije na Keel University, Velika Britanija, i osnivač časopisa *British Journal for the History of Philosophy*. Objavio je više knjiga i mnoštvo studija o Hobsu i Loku, a trenutno priređuje za objavljivanje drugi i treći tom Lokovih *Nacrta za Ogled o ljudskom razumu*.

Napomena prevodioca: Eros vedrine

Prevoditi Ričarda Popkina nimalo nije teško i vrlo je zahtevno. Jasne misli u jasnim rečenicama izložene su stilom neuobičajenim za filozofsku literaturu, jer Popkin, zapravo, priča priču o nastanku (rane) moderne filozofije. Kao u svakoj dobroj priči, i u ovoj ima prinčeva i princeza, kraljeva i kraljica, bauka i aždaja, krupnih reči i sitnih duša, zlih duhova i bogova, a o prorocima i ekspres-loncima da i ne govorimo...

Otud, glavni zadatak nije bio tek prevesti smisao teksta već „preneti“ na ogromnoj i nenametljivoj erudiciji utemeljenu živu atmosferu knjige, *vedru ozbiljnost teksta* i autorovo beskrajno uživanje u radu na istoriji rane moderne filozofije koje se, možda, ponajbolje vidi u tome što svoje filozofe naprosto obožava čak i kada im se ruga. Eros (istoričara) filozofije? Da, eros.

Upravo s tih razloga, Popkin na mnogim mestima koristi kolo-kvijalizme. Nažalost, pri prevođenju morao sam da ih pomalo ublažavam zato što sam se, polazeći od samog sebe, bojao da bi čitaoci, navikli na smrtno ozbiljne/dosadne filozofske tekstove, njihovo javljanje pripisali lošem prevodu: kako bi – o zaboga! – jedan tako ozbiljan istoričar filozofije mogao imati *takav* stil, kako bi mogao *tako* pisati? Može se činiti da su taj problem i slični problemi minorni jer ne dotiču smisao argumentacije. Tačno, ali Popkinova knjiga nije samo argumentacija!

„Ja ne naučavam, ja pričam“, zapisao je negde Montenj; kao istoričar filozofije, Popkin priča i podseća nas šta istorija filozofije danas jedino može biti, jedna pri-povest.

Odlučio sam da knjizi pridodam i dva kraća članka. Tekst Dominika Perlera, vrhunskog istoričara srednjovekovne i rane moderne filozofije, kritički se odnosi prema glavnim Popkinovim tezama. Iako

nimalo nije uobičajeno da se na mestu pogovora nađe tekst koji kritički preispituje osnovne teze knjige, uveren sam da bi sam Popkin bio vrlo zadovoljan takvim izborom: tekst koji je skeptičan prema *Istoriji skepticizma*! Takođe, siguran sam da će čitaocu mnogo više koristiti ovakav jedan članak nego tekst koji hvali Popkina; *Istorija skepticizma* isuviše je dobra i poznata knjiga da bi joj bile potrebne posebne hvale.

Drugi tekst, takođe vrhunskog istoričara rane moderne filozofije i Popkinovog dugogodišnjeg prijatelja Grejama Alana Džona Rodžersa, svedoči o tome kakav je Popkin bio čovek, pomažući nam da razumemo razigranost *Istorije skepticizma* i još jednom potvrđujući istinitost slavne Fihteove izreke: kakav je ko čovek, takva mu je i filozofija. Sasvim usput, a opet i dalje o čoveku, Popkin je jedan od prvih autora koji je doveo u pitanje zvaničnu verziju ubistva predsednika SAD Džona F. Kenedija (*The Second Oswald: The Case for a Conspiracy Theory*, 1966).

Najtoplije zahvaljujem kolegama i prijateljima koji su mi pomogli pri prevođenju. Petru Bojaniću i Ivanu Milenkoviću zahvaljujem na početnoj pomoći oko transkripcije imena, profesoru Živanu Lazoviću hvala na pomoći oko pojedinih termina, Aleksandru Vasiću na pronalaženju citiranih mesta iz nekih kod nas prevedenih dela i podataka o tim delima, a Tanji Paunović na proveru ispravnosti prevoda sa engleskog jezika sedamnaestog veka. Zahvaljujem i profesoru Perleru koji je dao pristanak da se njegov tekst prevede na naš jezik.

Jedna bibliografska napomena: zahvaljujući velikom međunarodnom projektu, pre svega američkih i evropskih biblioteka, na internet-sajtu www.archive.org moguće je naći mnoga dela koja Popkin pominje.

Indeks

- Aboab da Fonseka, Isak [Aboab da Fonseca, Isaac]
Abravanel, Juda [Abravanel, Judah]. *Videti* Ebreo, Leone.
Ačajuoli, Zanobi [Acciaiuoli, Zanobi]
Akosta, Urijel [Acosta, Uriel]
Enesidem s Knososa [Aenesidemus of Cnossos]
Agrida od Neteshajma, Hajnrih Kornelije [Agrippa von Nettesheim, Henricus Cornelius]
Okerman, Suzana [Åkerman, Susanna]
Albici, kardinal [Albizzi, Cardinal]
Alemano, Isak [Alemanno, Isaac]
Alemano, Johanan [Alemanno, Yohanan]
Aleksandar VII (papa) [Alexander VII]
Ambrođini, Anđelo [Ambrogini, Angelo]. *Videti* Policijano, Anđelo
Ejms, Vilijam [Ames, William]
D'Anžer, Žilijen-Ejmar [d'Angers, Julien-Eymard]
Anžujski, vojvoda [d'Anjou, Duc]
Akvinski, Toma (sveti) [Aquinas, Thomas]
Arkesilaj iz Pitane [Arcesilas of Pitane]
Aristotel [Aristotle]
Armogat, Žan-Rober [Armogathe, Jean-Robert]
Arno, Antoan [Arnauld, Antoine]
Arue, Fransoa-Mari [Arouet, François-Marie]. *Videti* Volter.
Arijaga, Roderigo [Arriaga, Roderigo]
Ober, Gijom [Aubert, Guillaume]
Obri, Džon [Aubrey, John]
Avgustin (sveti) [Augustine]
Aurispa, Đovani [Aurispa, Giovanni]
Averoes (ibn Rušd, Abu Alvalid Muhamed ibn) [Averroës, ibn Rušd, Abū al-Walid Muhammad ibn]

Bejkon, Fransis [Bacon, Francis]

Gvidi di Banjo (kardinal) [Guidi di Bagno]
Bago, Žan [Bagot, Jean]
Bajif, Žan-Antoan de [Baif, Jean-Antoine de]
Balzak, Gez de [Balzac, Guez de]
Bangijus, Tomas [Bangius, Thomas]
Barberini, Frančesko (kardinal) [Barberini, Francesco]
Banaž, Žak [Basnage, Jacques]
Banaž de Buval, Anri [Basnage de Beauval, Henri]
Bejl, Pjer [Bayle, Pierre]
Bekman, Isak [Beeckman, Isaac]
Belarmin, Roberto (sveti) [Bellarmine, Roberto]
Berkli, Džordž [Berkeley, George]
Bernar, Žak [Bernard, Jacques]
Beril, Pjer de (kardinal) [Bérulle, Pierre de]
Besarion, Bazil (kardinal) [Bessarion, Basil]
Bet, Ričard [Bett, Richard]
Beza, Teodor [Beza, Theodore]
Bil, Gabrijel [Biel, Gabriel]
Birling, Fridrih V. [Bierling, Friedrich W.]
Blant, Čarls [Blount, Charles]
Boetuo, Pjer [Boaistuau, Pierre]
Bošar, Danijel [Bochart, Daniel]
Boden, Žan [Bodin, Jean]
Beme, Jakob [Boehme, Jacob]
Borel, Adam [Boreel, Adam]
Bosije, Ž.-B. [Bossuet, J. B.]
Bušar, Žan-Žak [Bouchard, Jean-Jacques]
Buše, Žan [Boucher, Jean]
Bulio, Ismael [Boulliard (Boulliau), Ismaël]
Bulije, David [Boullier, David]
Burden, Pjer [Bourdin, Pierre]
Buve, Joakim [Bouvet, Joachim]
Bojl, Robert [Boyle, Robert]
Breken, Hari M. [Bracken, Harry M.]
Brahami, Frederik [Brahami, Frédéric]
Bredenburg, Johanes [Bredenburg, Johannes]
Bredvold, Luis [Bredvold, Louis]
Brije, Gi de [Brués, Guy de]
Bruno, Đordano [Bruno, Giordano]
Bjukenan, Džordž [Buchanan, George]
Bakli, Džordž T. [Buckley, George T.]
Bide, Gijom [Budé, Guillaume]
Binel, Pjer [Bunel, Pierre]
Burg, Albert [Burgh, Albert]

Burman, Frans [Burman, Frans]
Bernet, Gilbert (biskup) [Burnet, Gilbert]
Bernet, Tomas [Burnett, Thomas]
Bison, Anri [Busson, Henri]
Bukstorf, Johanes [Buxtorf, Johannes]

Kanjati, Marsilio [Cagnati, Marsilio]
Kalvin, Žan [Calvin, Jean]
Kampanela, Tomazo [Campanella, Tommaso]
Kami, Žan-Pjer [Camus, Jean-Pierre]
Kao, Đan Mario [Cao, Gian Mario]
Kapel, Luj [Cappel, Louis]
Kardano, Đirolamo [Cardano, Girolamo]
Karnead [Carneades]
Kastelani, Đulio [Castellani, Guilio]
Kastelio, Sebastijan [Castellio, Sebastian]
Katelan, Loren [Catelan, Laurent]
Katon, Vilijam [Caton, William]
Kosen, Nikola [Caussin, Nicolas]
Kavini, Volter [Cavini, Walter]
Čejmber, Džon [Chamber, John]
Šandu, N. de [Chandoux, N. de]
Šane, Pjer [Chanet, Pierre]
Čarls II (kralj, Engleska) [Charles II]
Šaron, Pjer [Charron, Pierre]
Šestov, Lav [Шестов, Лев Исаакович]
Čilingvort, Vilijam [Chillingworth, William]
Šuet, Ž. [Chouet, J.]
Šuet, P. [Chouet, P.]
Kristina, (kraljica, Švedska) [Christina]
Ciceron
Klavijus, Kristofer [Clavius, Christopher]
Kleant
Kliford, Martin [Clifford, Martin]
Komenijus, Johan Amos [Comenius, Johann Amos]
Kont, Ogist [Comte, Auguste]
Konde, Luj II Burbon de; Veliki Konde [Condé, Prince Louis II de]
Konvej, En [Conway, Anne]
Kuper, Entoni Ešli [Cooper, Anthony Ashley]
Koup, Džekson [Cope, Jackson]
Koplston, Frederik [Copleston, Frederick]
Kopenhejver, Brajan [Copenhagen, Brian]
Kopernik, Nikola [Copernicus, Nicolaus]
Korneto, Adrijaano di (kardinal) [Corneto, Adriano di]

Kost, Pjer [Coste, Pierre]
Koten, Šarl [Cotin, Charles]
Kremonini, Čezare [Cremonini, Cesare]
Kreskas, Hasdaj [Crescas, Hasdai]
Krinito, Pjero [Crinito, Piero]
Kromvel, Ričard [Cromwell, Richard]
Kadvort, Ralf [Cudworth, Ralph]
Kerli, Edvard M. [Curley, Edward M.]

Daje, Žan [Daillé, Jean]
Dampska, Isidora [Dambaska, Izydora]
Danijel, Gabrijel [Daniel, Gabriel]
Danson, Tomas [Danson, Thomas]
Del Rio, Martin [Del Rio, Martin]
Demokrit,
De Baro, Žak Vale [Des Barreaux, Jacques Valleé]
Dekart, Rene [Descartes, René]
Demezo, Pjer [Desmaizeaux, Pierre]
Demare, Samuel [Desmarets, Samuel]
Dijagora
Diodati, Eli [Diodati, Élie]
Diogen Laertije
Di Vona, Pjero [Di Vona, Pierro]
Dole, Etjen [Dolet, Étienne]
Dormi, Klod [Dormy, Claude]
Dostojevski, Fjodor M. [Достоевский, Фёдор Михайлович]
Di Bosk, Žak [Du Bosc, Jacques]
Di Feron, Arno [Du Ferron, Arnould]
Di Mulen, Pjer [Du Moulin, Pierre]
Diperon, Žak Davi, kardinal [Duperron, Jacques-Davy]
Di Pin, Luj Elije [Du Pin, Louis Ellies]
Diplesi-Morne, Filip de [Duplessis-Mornay, Philippe de]
Di Rondel, Žak [Du Rondel, Jacques]
Djuri, Džon [Dury, John]
Di Ver, Gijom [Du Vair, Guillaume]
Diveržije de Oran, Žan [Duvergier de Hauranne, Jean]. *Videti* Sen-Siran

Ebreo, Leone (Abravanel, Juda) [Ebreo, Leone (Jehuda, Abravanel)]
Ek, Johan [Eck, Johann]
Elizabeta, Moravska, princeza
Epikur
Erazmo Roterdamski / Erazmus, Deziderus [Desiderius Erasmus Roterodamus]
Etjen, Anri [Étienne, Henri]

Euklid

Fabri, Filipo [Fabri, Filippo]

Fabricijus, J. A. [Fabricius, J. A.]

Faur, Hose [Faur, José]

Felgenhauer, Paul [Felgenhauer, Paul]

Fel, Margaret [Fell, Margaret]

Feri, Pol [Ferry, Paul]

Fojerbah, Ludvig [Feuerbach, Ludwig]

Fičino, Marsilio [Ficino, Marcilio]

Filelfo, Frančesko [Filelfo, Francesco]

Fišer, Samjuel [Fisher, Samuel]

Floridi, Lučano [Floridi, Luciano]

Flad, Robert [Fludd, Robert]

Fuše, Simon [Foucher, Simon]

Frejm, Donald [Frame, Donald]

Franja Asiški (sveti),

Franja Saleški (sveti)

Frojđ, Sigmund [Freud, Sigmund]

Funkenstajn, Amos [Funkenstein, Amos]

Gabi, Alan [Gabbey, Alan]

Galen,

Galilej, Galileo [Galilei, Galileo]

Galand, P. [Galland]

Garas, Fransoa [Garasse, François]

Garin, Euđenio [Garin, Eugenio]

Gasendi, Pjer [Gassendi, Pierre]

Gazali [el-Gazālī]

Gibon, Edvard [Gibbon, Edward]

Žilson, Etjen [Gilson, Étienne]

Đokanti, Silvija [Giocanti, Sylvia]

Glenvil, Džozef (biskup) [Glanvill, Joseph]

Gonteri, Žan [Gonterey, Jean]

Guije, Anri [Gouhier, Henri]

Gurne, Mari de [Gournay, Marie de]

Guveija, Andre de [Gouveia, André, de]

Grandje, Urban [Grandier, Urbain]

Grinvud, Tomas [Greenwood, Thomas]

Gregori, Tulio [Gregory, Tullio]

Grgur iz Riminija

Grenije, Žan [Grenier, Jean]

Grocijus, Hugo [Grotius, Hugo]

Gijon, Žan-Mari Buvje de la Mot [Guyon, Jeanne Marie Bouvier de La Motte]

Hal, Metju [Hale, Matthew]
Halevi, Juda [Halevi, Judah]
Haman, Johan Georg [Hamann, Johann Georg]
Hamlin, Vilijam [Hamlin, William]
Arduen, Žan, [Hardouin, Jean]
Aj, Iber [Hayer, Hubert]
Anri III (kralj, Francuska),
Anri IV (kralj, Francuska),
Herbert od Čerberija (lord Edvard) [Herbert of Cherbury (Lord Edward)]
Hervet, Gentijan [Hervetus, Gentianus]
Hejdon, Kristofer [Heydon, Christopher]
Hil, Kristofer [Hill, Christopher]
Hobs, Tomas [Hobbes, Thomas]
Holbah, baron [d'Holbach, Baron]
Huker, Ričard [Hooker, Richard]
Horovic, Marijana K. [Horowitz Cline, Maryanne]
Ijar, Klod [Huart, Claude]
Ije, Pjer-Danijel (biskup) [Huet, Pierre-Daniel]
Hjum, Dejvid [Hume, David]

Ibn Ezra, Avraham (Aben-Ezra) [ibn Ezra, Abraham]
Inokentije XI (papa),
Izrael, Menaše ben [Israel, Menasseh ben]
Džejkob, Džejms, [Jacob, James]
Žaklo, Isak [Jaquetot, Isaac]
Džejms I (kralj Škotske, Džejms I od Engleske)
Dženkinson, Sali [Jenkinson, Sally L.]
sveti Jovan od Krsta [Juan de la Cruz]
Žirje, Pjer [Jurieu, Pierre]
Žistel, Anri [Justel, Henri]

Kale, Ludvig Martin [Kahle, Ludwig Martin]
Kant, Imanuel [Kant, Immanuel]
Kepler, Johanes [Kepler, Johannes]
Kjerkegor, Seren [Kierkegaard, Søren]
Koare, Aleksandar [Koyré, Alexandre]
Kristeler, Pol Oskar [Kristeller, Paul Oskar]
Kruk, Dorotea [Krook, Dorothea]

Labadi, Žan de [Labadie, Jean de]
Labrus, Elizabet [Labrousse, Elisabeth]
Lamene, Felisite Rober de [Lamennais, Félicité Robert de]

La Mot le Vaje, Fransoa [La Mothe le Vayer, François]
Langijus, Vilhelm [Langius, Wilhelm]
Lanion, opat [Lanion, abbé de]
La Pejrer, Isak [La Peyrère, Isaac]
La Plaset, Žan [La Placette, Jean]
Laud, Vilijam (biskup od Kenterberija) [Laud, William]
Lanu, Žan de [Launoy, Jean de]
Laurencijus, Johanes [Laurentius, Johannes]
Li, Henri Čarls [Lea, Henry Charles]
Le Karon, Luj [Le Caron, Louis]
Leklerk, Žan [Le Clerc, Jean]
Lefevr d'Étapl, Žak [Lefèvre d'Étaples, Jacques]
Lajbnic, Gotfrid Vilhelm fon [Leibniz, Gottfried Wilhelm von]
Le Loaje, Pjer [Le Loyer, Pierre]
Lenobl, Rober [Lenoble, Robert]
Lav X (papa),
Levi, David [Levi, David]
Levita, Elija [Levita, Elias]
Limborh, Filip van [Limborch, Philip van]
Limbrik, Elejn [Limbrick, Elaine]
Lipsijus, Justus [Lipsius, Justus]
Lok, Džon [Locke, John]

Lopez, Gregorio [Lopez, Gregorio]
Lopez, Marko [Lopez, Marco]
Lorena, kardinal [Lorraine]

Luj XIV
Lup, Antoaneta de (gospođa de Montenj) [Louppes, Antoinette de (Mme de Montaigne)]
Lojola, Ignacio [Loyola, Ignatius]
Lukas, Žan Maksimilijen [Lucas, Jean Maximilien]
Lukijan,
Lukrecije,
Luis de Leon [Luis de Leon]
Lulije, Fransoa [Lullier, François]
Luzitanijus, Amatus [Lusitanus, Amatus]
Luter, Martin [Luther, Martin]
Makijaveli, Nikolo [Machiavelli, Nicolo]
Maja Neto, Hose [Maia Neto, José]
Membur, Luj [Maimbourg, Louis]
Majmonid, Moše [Maimonides, Moses]
Maldonado (Maldonat), Huan [Maldonado (Maldonat), Juan]
Malbranš, Nikola [Malebranche, Nicolas]

Marande, Leonar de [Marandé, Leonard de]
Margarita (kraljica, Francuska),
Marol, Mišel de [Marolles, Michel de]
Martinič, A. P. [Martinich, A. P.]
Marks, Karl [Marx, Karl]
Mazaren, Žil (kardinal) [Mazarin, Jules]
Makena, Entoni [McKenna, Antony]
Mid, Džozef [Mede, Joseph]
Mediči, Kozimo di [Medici, Cosimo di]
Mediči, Lorenc di [Medici, Lorenzo di]
Melvil, Herman [Melville, Herman]
Memijus, Anri [Memmius, Henri]
Mendoza (kardinal) [Mendoza]
Mersen, Maren [Mersenne, Marin]
Meser Leon, David [Messer Leon, David]
Meser Leon, Jehuda [Messer Leon, Yehuda]
Mil, Džon Stjuart [Mill, John Stuart]
Minc, Samjuel [Mintz, Samuel]
Minutoli, Vinsent [Minutoli, Vincent]
Jovan iz Mirekura [Mirecourt, Jean de]
Misner, Maršal [Missner, Marshall]
Molijer (Žan-Batist Poklen) [Molière (Jean-Baptiste Poquelin)]
Molinos, Migel de [Molinos, Miguel]
Montenj, Mišel de [Montaigne, Michel de]
Montenj, Pjer Ekem de [Montaigne, Pierre Eyquem de]
Moren di Sandat, Žan Fransoa [Morin du Sandat, Jean-François]
Mor, Henri [More, Henry]
Moreri, Luis [Moréri, Louis]
Mori, Đanluka [Mori, Gianluca]
Mur, Silvija [Murr, Sylvia]
Napoleon [Napoleon]
Naš, Tomas, [Nash, Thomas]
Node, Gabrijel [Naudé, Gabriel]
Nauert, Čarls G. ml. [Nauert, Charles G. Jr]
Nezi, Đovani [Nesi, Giovanni]
Njutn, Isak [Newton, Isaac]
Nikez, Klod [Nicaise, Claude]
Niketas [Nicetas]
Nikola Kuzanski [Nicholas of Cusa]
Nikol, Pjer [Nicole, Pierre]
Niko, Žan [Nicot, Jean]
Nithamer, Fridrih Imanuel [Niethammer, Friedrich Immanuel]
Nizolije, Marije [Nizolius, Marius]

Okino, Bernadino [Ochino, Bernadino]
Ožije, Fransoa [Ogier, François]
Olaso, Ezekijel [Olaso, Ezequiel]
Oldenburg, Henri [Oldenburg, Henry]
Orsibal, Žan [Orcibal, Jean]
Origen Aleksandrijski,
Orobio de Kastro, Isak [Orobio de Castro, Isaac]
Orvel, Džordž [Orwell, George]
Osler, Margaret [Osler, Margaret]
Oven, Džon [Owen, John]

Paez de Kastro, Huan [Paez de Castro, Juan]
Paganini, Đani [Paganini, Gianni]
Pejn, Tomas [Paine, Thomas]
Papen, Deni [Papin, Denis]
Paracelzus,
Paskal, Blez [Pascal, Blaise]
Paten, Gi [Patin, Guy]
Pavle (sveti),
Pelison-Fontenije, Pol (kardinal) [Pellisson-Fontanier, Paul]
Pen, Vilijam [Penn, William]
Piters, Ričard [Peters, Richard]
Peti, Pjer [Petit, Pierre]
Pfaf, Kristof M. [Pfaff, Christophe M.]
Filopon, Jovan
Piko dela Mirandola, Đanfrančesko [Pico della Mirandola, Gianfrancesco]
Piko dela Mirandola, Đovani [Pico della Mirandola, Giovanni]
Pintar, Rene [Pintard, René]
Pirkhajmer, Vilibald [Pirckheimer, Wilibald]
Platon
Pleton [Plethon]
Plotin
Plutarh
Poare, Pjer [Poiret, Pierre]
Poul, Redžinald [Pole, Reginald]
Policijano, Anđelo [Poliziano, Angelo]
Pomponaci, Pjetro [Pomponazzi, Pietro]
Poper, Karl [Popper, Karl]
Porfirije
Postel, Gijom [Postel, Guillaume]
Prado, Huan de [Prado, Juan de]
Pristli, Džozef [Priestley, Joseph]
Piron
Rable, Fransoa [Rabelais, François]

Roli, Volter [Raleigh, Walter]
Remzi, Endru Majkl („vitez“) [Ramsay, Andrew Michael (Chevalier)]
Ramus, Petar, Rame, Pjer de la [Ramus, Petrus, Ramée, Pierre de la]
Rendal, Džon Herman [Randall, John Herman]
Rapen, Rene [Rapin, René]
Ravijus, Kristijan [Ravius, Christian]
Ređo, Nikolo da [Reggio, Niccoló da]
Režis, Pjer Silven [Régis, Pierre-Sylvain]
Regijus, Henrik [Regius, Henry]
Rojhlin, Johanes [Reuchlin, Johannes]
Reva, Izrael Salvator [Révah, Israel Salvator]
Reks, Volter [Rex, Walter]
Ribera, Danijel [Ribera, Daniel]
Rišelje, Arman Žan di Plesis, vojvoda od [Richelieu, Armand Jean du Ples-
sis, Duc]
Rošmaje, Gabrijel Mišel de la [Rochemaillet, Gabriel Michel de la]
Rošo, Bernar [Rochot, Bernard]
Ronsar, Pjer [Ronsard, Pierre de]
Rosa, Suzan [Rosa, Susan]
Ruso, Žan-Žak [Rousseau, Jean-Jacques]

Saci, Isak le Metr de [Saci, Isaac, le maistre de]
Sadoleto, Jakopo (kardinal) [Sadoleto, Jacopo]
Sen-Žele, Melen de [Saint-Gelays, Melin de]
Sen-Siran [Saint-Cyran]
Sent-Bev, Šarl Ogisten [Sainte-Beuve, Charles Augustin]
Sen-Evermon, Šarl [Saint-Évremond, Charles]
Sančez, Francisko [Sanches, Francisco]
Somez, Klod [Saumaise, Claude]
Soran, Eli [Saurin, Élie]
Savonarola, Đirolamo [Savonarola, Girolamo]
Skaliger, Julije Cezar [Scaliger, Julius Caesar]
Šmit, Čarls B. [Schmitt, Charles B.]
Shokus, Martin [Schoockius, Martinus]
Šurman, Ana Marija van [Schurmann, Anna Maria van]
Sebond, Rajmund [Sebond, Raimond]
Sardžent, Džon [Sergeant, John]
Servet, Migel [Servetus, Miguel]
Sekst Empirik [Sextus Empiricus]
Šaftsberi, lord [Shaftesbury]. Vidi Kuper, Entoni Ešli.
Šijon, Žan de [Silhon, Jean de]
Simon, Rišar [Simon, Richard]
Smit, Tomas [Smyth, Thomas]
Sokrat

Soman, Alfred [Soman, Alfred]
Sorbjer, Samuel [Sorbière, Samuel]
Sorel, Šarl [Sorel, Charles]
Sorte, Gaston [Sortais, Gaston]
Spener, Jakob [Spener, Jacob]
Spinoza, Baruh [Spinoza, Baruch]
Sprat, Tomas (biskup) [Sprat, Thomas]
Stenli, Tomas [Stanley, Thomas]
Štojdlin, Karl Fridrih [Stäudlin, Carl Fridrich]
Stefanus [Stephanus]. *Videti* Etjen, Anri
Stilingflit, Edvard (biskup) [Stillingfleet, Edward]
Straus, Leo [Strauss, Leo]
Strovski, Fortunat [Strowski, Fortunat]
Stab, Henri [Stubbe, Henry]
Stabs, Džon [Stubbs, John]
Suza, grof od [Suze, Comte de]
Sidnam, Tomas [Sydenham, Thomas]
Tacit
Talon, Omer [Talon, Omer]
Tereza Avilska (sveta) [Teresa of Avila]
Tertulijan
Teofrast
Tomson, Daglas [Thomson, Douglas]
Tilotson, Džon (nadbiskup kenterberijski) [Tillotson, John]
Tiseran, Ernest [Tisserand, Ernest]
Torijani, Đoakino [Torriani, Gioacchino]
Tak, Ričard [Tuck, Richard]
Tvis, Vilijam [Twise, William]
Valensija, Petar [Valentia, Petrus]
Vanini, Lučilio [Vanini, Lucilio]
Veron, Fransoa [Veron, François]
Vespuči, Đorđo Antonio [Vespucci, Giorgio Antonio]
Vio, Teofil de [Viau, Théophile de]
Viko, Đanbatista [Vico, Giambattista]
Vil, Luj de la [Ville, Louis de la]
Vile, Pjer [Villey, Pierre]
Vinsent Paulski (sveti)
Voetije, Gizbert [Voetius, Gisbert]
Volter [Voltaire]
Vosijus, Gerard [Vossius, Gerard]
Vosijus, Isak [Vossius, Isaac]
Voker, D. P. [Walker, D. P.]
Valis, Džon [Wallis, John]
Votkins, Džon (Dž. V. N. Votkins) [Watkins, John (J. W. N. Watkins)]

Votson, Ričard A. [Watson, Richard A.]
Veber, Albert [Weber, Albert]
Vajnštajn, Donald [Weinstein, Donald]
Vajt, Tomas [White, Thomas]
Vilkins, Džon (biskup) [Wilkins, John]
Vinčel, Aleksander [Winchell, Alexander]
Vorm, Ole [Worm, Ole]
Ren, Kristofer [Wren, Christopher]
Himenez, kardinal [Ximines, Cardinal]
Jehijel da Piza [Yehiel da Pisa]
Iv iz Pariza [Yves de Paris]
Zagorin, Perez [Zagorin, Perez]
Zenon iz Eleje
Šabataj, Cvi [Zevi, Sabbatai]
Cvingli, Ulrih [Zwingli, Ulrich]

Sadržaj

Predgovor.....	9
Reči zahvalnosti.....	13
Uvod.....	17
1. Intelektualna kriza reformacije	29
2. Oživljavanje grčkog skepticizma u šesnaestom veku...53	
3. Mišel de Montenj i <i>nouveaux pyrrhoniens</i>	112
4. Uticaj novog pironizma	150
5. <i>Libertins érudits</i>	182
6. Protivnapad počinje	219
7. Konstruktivni ili umereni skepticizam	242
8. Herbert od Čerberija i Žan de Šijon	271
9. Dekart: Pokoritelj skepticizma	298

10. Dekart: <i>Skeptique malgré lui</i>	328
11. Neki duhovni i religijski odgovori na skepticizam i Dekarta.....	356
Henri Mor, Blez Paskal i kvijetisti	356
12. Politički i praktički odgovori na skepticizam.....	384
Tomas Hobs.....	384
13. Filozofi Kraljevskog društva	418
Vilkins, Bojl i Glenvil	418
14. Biblijska kritika i početak religijskog skepticizma	437
15. Spinozin skepticizam i antiskepticizam	477
16. Skepticizam i metafizika skraja sedamnaestog veka .	503
17. Novi skeptici	539
Simon Fuše i Pjer-Danijel Ije	539
18. Pjer Bejl.....	555
Superskepticizam i počeci prosvetiteljskog dogmatizma	555
Literatura	589
Objavljeni materijal	589
Rukopisni materijal.....	631

Dodaci

I. Skeptično o <i>Istoriji skepticizma</i>	635
Da li je bilo „pironističke krize“ u ranoj modernoj filozofiji? Kritička beleška o Ričardu H. Popkinu	635

Istorija skepticizma

Literatura.....	651
II. Čovek i filozofija	653
Ričard Popkin – jedna lična zabeleška	653
Napomena prevodioca:	
Eros vedrine.....	657
Indeks.....	659

