

Predrag Krstić
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu

Religija i tolerancija: tematizovanje odnosa u doba prosvetiteljstva

Apstrakt *U ovom prilogu izlažu se dva konkurentna prosvetiteljska modela tolerancije i iskušava njihov status i domet. U prvom delu rada se ukazuje na granice one „religijske tolerancije“ umerenog toka prosvetiteljstva koju reprezentuju Lok i Volter i koja do danas dominira u javnom i akademskom diskursu. Drugi deo kroz likove Spinoze, Bejla i Didroa, izlaže koncepciju „univerzalne“ ili „filozofske“ tolerancije radikalnih prosvetitelja. Zaključuje se da, uprkos njenoj teorijskoj nadmoći, izgledi društvene implementacije potonje, srećom ili ne, i dalje nisu veći nego što su bili u sedamnaestom i osamnaestom veku.*

Gljučne reči *rana moderna filozofija, Spinoza, Bejl, Lok, Volter, Didro, tolerancija, religija, prosvetiteljstvo*

311

Pre nekoliko godina Emet Kenedi (Emmet Kennedy) zaključuje raspravu o istoriji sekularizma pitanjem savremenog značaja uvida u avanturu istrajnih i krivudavih podvajanja i sukobljavanja religioznog i sekularnog. On nalazi da njihovo razlikovanje određuje zapadnu civilizaciju i predstavlja nezamenljiv instrument našeg razumevanja „ko smo i opcija ko bismo mogli biti“. Jedna nesumnjiva vajda koja ishodi iz te dihoto-mije jeste „lekcija o tolerisanju različitih religija“, ali se nalazi da s druge strane iste (istorijske) poduke stoji makar potencijalna opasnost da iz javnog prostora iščeznu sve tolerantne religije i ustupe mesto netolerantnim ideologijama. Upravo njihov aktuelni uspon, koji ilustruju Le Penov (Jean-Marie Le Pen) pokret u Francuskoj i pokret islamista u svetu, prema Kenedijevom mišljenju svedoči da problem i dalje postoji na način na koji ga je video Lok (Locke) zagovarajući toleranciju još 1689. godine (Kennedy 2006: 228).¹ Umnogome saglasni sa ovom dijagnozom,

¹ Kao oprezna sugestija koja ukazuje na moguće rešenje „problema sekularnosti“ nudi se „praktična opcija“ nedavno kanonizovanog sveca Hosemarije Eskriva de Balagera (Josemaría Escrivá de Balaguer), osnivača „reda“ Opus Dei, budući da je od 1928. godine kada je ustanovljen do danas, on pridobio stotine hiljada laika sa svih kontinenata, odgovarajući na njihovu potrebu da posvete svoj „obični“ život i svakodnevni rad. Posebno se hvali „univerzalizacija svetosti“ i „materijalizacija duhovnog“ kojima se „personalistička poruka“ Opus Dei kandiduje za onu primerenu „sintezu sakralnog i sekularnog koja nedostaje modernom svetu“, za onu dimenziju „visokih ideala, veština, praksi, institucija i zapitanosti nad recentnim iskustvom“ koja se skladno „inkorporira u moderan način života“ (Kennedy 2006: 229).

krenućemo ipak drugim putem i ukazati da takva postavka problema baštini inherentne granice koje ga možda neminovno regenerišu, kao i da drugačiji orijentiri za njegovo postavljanje, pa onda i rešenje, odavno i naporedo postoje kao možda teorijski koherentnija i delotvornija terapija.²

312

Hrišćanstvo je svakako bilo jedan od odlučujućih momenata pri obrazovanju i profilisanju zapadne kulture. Hrišćanska crkva je, blagodareći tome, drugo vremena ne samo normirala moralno postupanje, nego i gospodarila intelektualnim životom i kontrolisala političke strukture društva u kojem je obitavala. Njen politički uticaj je postepeno počeo da slabi, jačanjem državnih struktura u četrnaestom veku i sukobima ingerencija pape i svetovnih vlasti. Raspad hrišćanskog jedinstva tokom reformacije suočio je političke vođe sa još dramatičnijom nevoljom: treba li da prihvate deobe svojih podanika i usvoje politiku religiozne tolerancije ili da pokušaju da nametnu religioznu homogenost? Odlučujući se isprva za drugu opciju, koju su uz to sa nemilosrdnom čvrstinom nastojali da sprovedu, izazvali su opšti ratni požar u zapadnoj Evropi koji je trajao gotovo čitav vek i završio se klimavim Vestfalskim mirom 1648. godine. Taj kompromis koji je bio *modus vivendi*, svojevrsni „ugovor o održanju građanskog mira“ (Rols 2003: 177–178) a ne istinski pristanak uz ideju tolerancije, ipak je poslužio kao osnova da u drugoj polovini sedamnaestog veka disidentske manjine, naročito u Engleskoj i Francuskoj, istrajavaju na svom pravu da praktikuju bogoslužjenje u skladu sa svojom savešću. Priznavanje tog prava i, sledstveno, „privatizacija vere“ zahtevali su, međutim, novo i sada kardinalno odvajanje crkve od države (Edelman 2004: 229–230).

Već priznate crkve su, naravno, na različite načine protestovale zbog oduzimanja prava da primenjuju principe koje propovedaju u javnoj sferi i saobražavaju društvo teološkim normama. U tome su možda jedino bile saglasne. Budući da, međutim, nisu postigle sporazum o uzajamnom priznanju, sam princip međusobnog tolerisanja postao je goruće i jednako sporno pitanje. Prestavši da bude integrativni faktor zapadne kulture, sve češće štaviše prepoznavana upravo kao dezintegrativna i

2 Članak je rađen u okviru projekata „Istraživanje klimatskih promena i njihovog uticaja na životnu sredinu, praćenje uticaja, adaptacija i ublažavanje“, potprojekat „Etika i politike životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja“ (br. 43007) i „Retke bolesti: molekularna patofiziologija, dijagnostički i terapijski modaliteti i socijalni, etički i pravni aspekti“, potprojekat „Bioetički aspekti: moralno prihvatljivo u biotehnoški i društveno mogućem“ (br. 41004), koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

destruktivna društvena ustanova, crkva je u osamnaestom veku konačno bila izložena radikalnom osporavanju. Osuda je dobrim delom proizlazila iz uvida da se na religiji osnovana ili iznuđena koncepcija tolerancije pokazala nedovoljnom čak i za praktikovanje one trpeljivosti koju ispoveda, a nekmoli one koja bi do kraja nediskriminativno univerzalizovala važenje tog načela.

Staro pitanje mirne koegzistencije različitih veroispovesti steklo je tokom sedamnaestog veka izuzetnu popularnost i novi kvalitet zahvaljujući gubitku nade da će višedecenijski sukob proizvesti ma kakvo definitivno geografsko razdvajanje ili makar smanjenje zbunjujućeg mnoštva sekti. I ustanove religijske tolerancije razvile su se u kasnom sedamnaestom veku ne toliko (ili ne uopšte) voljom njenih zagovornika koliko logikom zamora od neprestanog sukobljavanja političkih interesa. Prvi tekstovi koji su tematizovali toleranciju su najzad došli više kao teorijska advokatura sapostojanja mnoštva denominacija koje je već bilo na sceni; više su bili isprovocirani neposrednim događajima (pre svih političkim prevratom u Engleskoj 1688–1689. godine), nego što su ih inspirisali. Lokova dela *Pismo o toleranciji* i *Razložnost hrišćanstva* (Locke 1689; Locke 1695) u tom pogledu svakako imaju prioritet, a slede ih još subverzivnija *Hrišćanstvo bez misterije* Džona Tolanda (Toland 1696), *Istorijski i kritički rečnik* Pjera Bejla (Bayle 1697), Monteskjeova *Persijska pisma* (Montesquieu 1721), da bi do sredine osamnaestog veka žestoka i široka rasprava uključila i *Istraživanja o ljudskom razumu* Dejvida Hjuma (Hume 1748), Volterove priloge *Rasprava o toleranciji* i *Pitanja o čudima* (Voltaire 1762; Voltaire 1765), te se zaključila, recimo, Holbahovim (Holbach) *Razgolićenim hrišćanstvom* i *Sistemom prirode* (Holbah 1761; Holbah 1770).

Napredak u trpeljivosti se, dakako, može pratiti i na ovaj linearni način, kao postepeno napredovanje u svesti o neophodnosti njenog zasnivanja nezavisno od crkvenog nauka ili nasuprot njemu, o poželjnosti osvajanja sloboda pojedinih progonjenih ili nepriznatih grupacija, kao i o jednakopravnom osnovu za praktikovanje vlastitih, koliko god „majorizovanih“, verovanja, uverenja i stilova života. Ali slika polja borbe za toleranciju se možda i preciznije i plodotvornije može sagledati kao jedno podvajanje, kao sukob ne jednog jedinstvenog bloka zagovornika tolerancije protiv po definiciji netolerantnih inaugurisanih despota i sveštenstva, već kao raskol unutar samog tog korpusa rivalskih teorija tolerancije; jedna svađa koja nije unutarporodična već je konfrontacija konkurentskih familija koje s različitih i motiva i svrha ukazuju na

njenu uputnost. Izvesne strukturalne tenzije ili čak i paradoksi jamačno postoje pri zastupanju svake tolerancije (videti Krstić 2004), ali ograničenja koja se nalaze u zamisli religijske tolerancije detektovala je i nastojala da izbegne jedna obuhvatnija vizija tolerancije već u doba kada su obe pristupile njenoj tematizaciji, sa svom žestinom i šarmom opasnosti koja im je zajednički ali nejednako pretila.

314

Džonatan Izrael (Jonathan Israel) je ponajviše insistirao na tom uvidu, koji ćemo u daljem toku teksta rekonstruisati. On najpre razlikuje dva oštro suprotstavljena „pojma“ tolerancije koja su proizvela dva zaraćena (krila) prosvetiteljstva: umereno, koje je veličalo monarhijsku moć, i radikalno, koje je zagovaralo demokratski republikanizam.³ S jedne strane je bilo ono što će postati poznato kao prihvatljivo lice tolerancije: tolerancija ukorenjena u holandskom političkom iskustvu i potom u delu Džona Loka. Reč je o verskoj toleranciji – i to među hrišćanskim crkvama – a njena suština se ogleda u slobodi veroispovesti i mirnoj koegzistenciji nesaglasnih teoloških doktrina. Ta tolerancija se, dakle, prevashodno tiče slobode bogoslužnja i bogoslovskih rasprava, a jedva da se uzima u obzir sloboda mišljenja i govora mimo konfesionalno određene slobode savesti (Dunn 1991: 174). Izrael smatra da se Loku (i) ovde amblematski suprotstavlja Spinoza (Spinoza), odnosno onaj sadržaj njegovog učenja koji su verujući s dobrim razlogom izneli na zao glas, anatemisali i sistematski potiskivali. Spinozin primarni cilj je oblikovanje slobode filozofiranja, slobode mišljenja i govora, dok spasavanje duša ne igra nikakvu ulogu ni u zastupanju tolerancije niti čak u određivanju onih njenih granica koje u određenom društvu mogu biti preporučljive (Israel 2001: 265): „U demokratskoj republici radikala nagovor na toleranciju nije motivisan aspiracijom pojedinaca na spiritualno iskupljenje, kao kod Loka i glavnog toka prosvetiteljstva, već zahtevom za individualnom slobodom, slobodom mišljenja i slobodom da se objave ideje koje mogu biti 'filozofske' u novom smislu koji su skovali Spinoza i njegovi sledbenici, a kasnije prigrlili engleski deisti i francuski *philosophes*:

³ Radikalno prosvetiteljstvo, shvaćeno kao paket osnovnih koncepata i vrednosti, najjezgrovitije se sažima u osam kardinalnih tačaka: „(1) usvajanje filozofskog (matematičko-istorijskog) razuma kao isključivog kriterijuma istine; (2) odbacivanje svih natprirodnih delatnosti, magije, bestelesnih duhova i božanske promisli; (3) jednakost čitavog čovečanstva (rasna i polna); (4) sekularni 'univerzalizam' u etici osnovan na jednakosti, pravičnosti, pravdi i milosrđu; (5) sveobuhvatna tolerancija i sloboda misli osnovana na nezavisnom kritičkom mišljenju; (6) lična sloboda životnog stila i seksualnog ponašanja između saglasnih odraslih, koja čuva dostojanstvo i slobodu nevenčanih i homoseksualaca; (7) sloboda javnog izražavanja, političke kritike i štampe; (8) demokratski republikanizam kao najlegitimniji vid politike“ (Israel 2006: 864–865).

u smislu ukorenjenosti u sisteme mišljenja osnovane na 'prirodnom razumu' i, sledstveno, nepodudarne sa crkvenom teološkom koncepcijom Boga, čoveka i univerzuma" (Israel 2001: 267–268).

Tolerancija koju ispovedaju Spinoza i nastavljači, dakle, filozofska je, republikanska i izričito neteološka (Israel 1994: 24–28; Israel 2000: 107–111). Osamnaestovekovni autori su, međutim, u velikoj većini bili nesporni da prihvate tu drugu „vrstu“ tolerancije, odnosno zahtev „radikala“ za slobodu mišljenja i izražavanja, uključujući i izražavanje ideja koje su nespojive sa suštinom crkvenog učenja otkrivene religije. Izraelova demontaža nadmetanja oko validne vizije tolerancije će nešto kasnije Loku i Spinozi pridružiti i Bejla i tada će se razlikovati tri konkurentske „doktrine tolerancije“. Ocena (među)konfesionalnih ograničenja Lokove teorije tolerancije se, međutim, neće menjati (Israel 1994: 20–21).

315

Religijska tolerancija: unutarporodični mir

Lok ili svakom svoje spasenje

Nesumnjivo prvi celoviti nagovor na toleranciju, štampan kao *Pismo o toleranciji* anonimno na latinskom 1689. godine, toleranciju shvata kao „međusobnu toleranciju hrišćana koji se ispovedaju na različite načine“. Moglo bi se reći da dokazivanje kako je tolerancija osnovna karakteristika istinske crkve tu predstavlja glavni Lokov zadatak: „Tolerancija prema onima koji se od drugih razlikuju u religioznim pitanjima saglasna je sa Jevanđeljem Isusa Hrista i istinskim umom čovečanstva, tako da je užasno što su ljudi toliko zaslepljeni da ne vide nužnost i prednost ove tolerancije u jasnom svetlu“ (Locke 1978: 139). Istinski um čovečanstva i autentično hrišćanstvo, dakle, ne mogu da prosijaju ljudima i pokažu belodanost očite istine koja se sada spremno objavljuje: „Nije raznolikost mišljenja (koja se ne može izbeći), već odbijanje tolerancije prema onima sa različitim mišljenjem (koje je moglo da se dopusti) stvorilo svu zbrku i ratove u hrišćanskom svetu zbog vere“ (Locke 1978: 140). Stvari se u tom pogledu neće promeniti sve dok se ne razvrgne pakt crkve i države, odnosno onaj nesrećni sporazum sveštenika i vladara koji će, „protivno propisima Jevanđelja i nalogima milosrđa“, reprodukovati nasilje „sve dok princip persekucije zbog vere bude trajao i sve dok oni koji treba da budu propovednici mira i sloge nastave svom svojom snagom i umešnošću da pokreću ljude na oružje“ (Locke 1978: 170). Valja naime da se „tačno razgraniči zadatak građanske vlade od zadatka religije i da

se uspostavi pravična veza između jedne i druge“. Nadležnost vlasti treba da dopire samo do granica brige za „stvari ovoga sveta“, za građanske interese kao što su „život, sloboda, zdravlje i odsustvo telesnih bolova, kao i posjedovanje spoljašnjih stvari“. Ona nema nikakve veze sa „onozemaljskim svetom“, s obzirom da „briga o duši svakog čoveka pripada njemu samom“ i da je treba prepustiti njegovoj savesti (Locke 1978: 140–149, 163). Na tom razgraničenju domena uspostavljen prostor tolerancije, ima svoje (ne)ograničeno važenje i zahteve koje postavlja pred sve: „Niko, ni pojedine osobe, ni crkve, pa čak ni države, nema nikakvo pravo da međusobno ugrožava građanska prava i materijalna dobra pod izlikom religije“ (Locke 1978: 147).

316

Iako će vremenom postajati sve tolerantniji i sve neskloniji „nepogrešivosti“ autoriteta, iako oprezno i prećutno nagoveštava kraj konfesionalne države i zvanične crkve i sekularizaciju sfere javnosti, i u ovom i u prethodnim zapisima o toleranciji, Lok nikada neće preći granicu i odustati od hrišćanske vere ili istupiti iz Anglikanske crkve (Edelman 2004: 248; Kennedy 2006: 109–110). Lokova teorija tolerancije pretežno je teološka koncepcija koja zagovara slobodu veroispovedanja, bogoslovske rasprave i religiozne prakse, utoliko ukoliko su one produžetak slobode savesti, dok sloboda misli, rasprave i štampe u širem smislu ili sloboda izbora životnog stila nisu njene teme. Ona tvrdi da je na svakom pojedincu ne samo da preuzme odgovornost za spasenje vlastite duše, već i da otvoreno izvodi onaj vid obožavanja pomoću kojeg veruje da to najbolje čini (Dunn 1991: 174–178; Israel 1994: 20–21). Lokovska tolerancija, međutim, izričito poriče slobodu misli onima koji odbacuju božansko otkrovenje i, još i više, slobodu postupanja onima koji prihvataju različit moralni kodeks od onog koji ono propisuje (Wootton 1993: 105–110; Dunn 1991: 174–178; Waldron 2002: 209–210). Nevoljan da prihvati da je sveobuhvatna tolerancija mogućna ili poželjna, Lok predlaže sistem religiozne tolerancije, kadar da izađe u susret postojećem pluralizmu hrišćanskih crkava i osnaži slobodu izbora u stvarima vere – korespondentno slabeći i državnu kontrolu nad crkvama i položaj državnih crkava u društvu – dok nepokolebljivo odbija da izađe u susret nereligioznom, neverujućem i libertinskom životnom stilu. On nije mogao da dopusti potpunu jednakost religioznog statusa i izraza agnosticima, budistima, konfučijancima, hindusima ili muslimanima jer već iz njegovih teoloških premisa sledi teorijska sputanost, a iz preferencija i nevoljnost, da proširi toleranciju na određene grupe (Redwood 1976: 83; Wootton 1993: 104–105).⁴

⁴ Da, naprotiv, ova danas uznemirujuća restrikcija tolerancije kod Loka nije strukturalna nego kontekstualna, videti Rols 1998: 204–205.

Lokova koncepcija tolerancije će se tako pokazati krnjom s obzirom na makar šest ograničenja. Tolerancija je tu pre svega bila „privilegija“ ili „imunitet“ za drugačije vidove bogoslužjenja od onih koje je preko državne crkve propisao suveren (Dunn 1991: 177–179; Marshall 1994: 367–369). Nju su dakle mogle zahtevati samo formacije koje su predstavljale i praktikovale javni vid bogoštovanja: protestantski disidenti, katolici, Jevreji, muslimani ili pripadnici drugih definisanih vera. Oni koji ne pripadaju nijednoj organizovanoj religiji ili ne afirmišu besmrtnost duše, bilo da su agnostici, deisti, konfučijanci ili *indifferenti*, iako nisu izričito isključeni, ostali su u sivoj zoni bez jasnog statusa i priznatih prava. Ali postoje i ograničenja unutar bloka koji se prethodno legitimise. Iako se, naime, čini da sa sledbenicima priznate crkve, koja uz to podučava onostrano spasenje i besmrtnost duše, ne bi trebalo da bude poteškoća, Lok, poznato je, osporava bezuslovno tolerisanje katolika. Njihova odanost papi je sumnjiva: u slučaju konfrontacije oni bi je mogli pretpostaviti lojalnosti koja se polaže državi, tražiti za sebe „imunitet“ u odnosu na nju i time osporiti autoritet vlade i ugroziti građanski mir (Park 1991: 14; Wootton 1993: 95; Fitzpatrick 2000: 38). Umnogome iste sumnje javljaju se i s obzirom na muslimane: čini se da je Lok bio sklon da uskrati toleranciju katolicima i da okoliša u pogledu muslimana.

317

Isključenje „ateista“, u značenju onih koji poriču božansku promisao, treće je veliko ograničenje koje određuje Lokovu koncepciju tolerancije. Ateistima nedostaje motivacija za bilo kakvu ljudsku odgovornost ili građansku dužnost, budući da im manjka vera u večnu kaznu. „Uopšte ne treba tolerisati“, insistira Lok, „one koji poriču postojanje Boga“, zato što „obećanja, zaveti i zakletve, koji su veze ljudskog društva, ne mogu važiti za ateiste“. Loku se, kao i potom čitavom umerenom toku prosvetiteljstva, čini da „oduzimanje Boga, makar i samo u mislima, rastvara sve“ (Locke 1993: 426; uporediti Lennon 1997: 190–191). Ateistima uostalom nedostaje ikakva vera – da bi potpali pod načelo trpeljivosti različitih vera. Oni naprosto ne mogu polagati pravo na to da budu tolerisani – jer ne prihvataju nijedan priznati vid bogoslužjenja niti potrage za spasom svojih duša (Dunn 1991: 180–182; Park 1991: 14–17). Ako se već pretpostavi da svako ljudsko biće „ima besmrtnu dušu, kadru za večnu sreću ili bedu“, da njeno spasenje zavisi od ispunjenja onih stvari u ovom životu koje će osigurati božju milost, te da je sam bog propisao taj cilj, odatle zaista sledi „da je poštovanje tih stvari najviša obaveza čovečanstva, a da naša najveća pažnja, briga i revnost treba da budu poklonjene potrazi za njim i njegovom ispunjenju, budući da nema ničega na ovom

svetu što je vredno razmatranja u poređenju sa večnošću“ (Locke 1993: 421). Ovde argumentacija postaje prozirna. Principijelna tolerancija je opravdana na osnovu toga što spasenje duše ima prevashodstvo u životu čoveka. Budući da nijedan svetovni autoritet ne može da preuzme i zastupa odgovornost za spasenje duše, hrišćanska država mora da da primat pojedinčevim religioznim verovanjima, dužnostima i obredima pred drugim preduzećima i da obezbedi potpunu i neograničenu slobodu u toj oblasti (Dunn 1984: 17; Wootton 1993; Marshall 1994: 119–154, 329–383). Ali samo u toj. Pošto „ateizam (koji odbacuje sve religije“ – izrekom se navode skepticizam, epikurejstvo i spinozizam – niti veruje u „čudesno i natprirodno delo našeg spasenja“, on sam sebe, ukratko, isključuje iz domena onoga što može da ima „ma kakva prava na toleranciju“ (Locke 1692: 92).

318

I četvrto ograničenje religijske koncepcije tolerancije proističe iz teoloških premisa na kojima počiva: verujući da se iskupljenje odigrava isključivo kroz crkvu i da je dužnost hrišćana da utiču na preobraćenje onih koji to (još) nisu, tolerisanje Jevreja (kao verovatno i muslimana) Lok u svom *Drugom pismu o toleranciji* delom pravda, a zapravo zasniva, na argumentu olakšanja rada na njihovom privođenju hrišćanstvu (Matar 1997: 57–62). Lokova teorija društvenog ugovora nameće peto ograničenje njegovom shvatanju tolerancije: ugovorna teorija vlasti sprečava da se dosledno i bezuslovno, kao „univerzalni princip“, podrži čak i ograničena koncepcija hrišćanske tolerancije, budući da društvo u kojem većina građana beskompromisno pripada nekoj posebnoj teološkoj orijentaciji uvek može da odbaci toleranciju za volju uniformnosti (Michael 2003: 27, 38). Najzad, lokovski koncipirana tolerancija nedvosmisleno odbacuje slobodu izbora životnog stila (Israel 2006: 140–141).

Obećano uživanje tolerancije koje se deklarativno dopušta svim mišljenjima – sa razumnim ograničenjem: ukoliko „ne nameravaju da uspostave dominaciju nad drugima ili građanski imunitet crkve“ (Locke 1978: 166) – tako se daljom specifikacijom prema kriterijumima teološke i političke podobnosti uskraćuje izrečenim ili neizrečenim, ali svakako nemalobrojnim njihovim vidovima. Lokova koncepcija tolerancije, sa njenim naglaskom na temeljnim doktrinama religije kao bazičnim potporama moralnog poretka društva, sve do sredine osamnaestog veka je stoga korišćena koliko da promoviše toleranciju toliko i da opravda njena ograničenja. Na taj način se umereni glavni tok „tolerancije“ institucionalizovao kao polusekularna etablirana doktrina autorizovane netolerancije.

Volter ili svakom zaštita od fanatika

Volter se 1762. godine u svojoj *Raspravi o toleranciji* već osvrće na borbu za toleranciju sa osećanjem konačno izvojevane pobede. On izjavljuje da živimo u razdoblju u kojem razum svakim danom sve više prodire u palate imućnih i dućane građana i trgovaca, u vreme kada napredak razuma više ne može sprečiti ni obzir prema prošlosti ni strahopoštovanje pred tradicijom i kada njegovi plodovi neodoljivo ulaze u punu zrelost. Sa dozom patetike tolerancija se sad proglašava elementarnim zahtevom razuma i razumeva kao sam princip filozofije, njena štavije „suština i pravi osnov“ (Voltaire 1989: 48). Volter detektuje da se po završetku Tridesetogodišnjeg rata po prvi put desio temeljni društveni zaokret od netolerancije ka toleranciji, koji se dramatično suprotstavlja jednoj dihotomiji koja je prethodno obeležavala svetsku istoriju: milenijumima je tolerancija dominirala u Kini i Japanu, dok je istrajna netolerancija karakterisala zemlje poput Portugala i Španske imperije (Voltaire 1989: 49–55). Pa i sada, taj istorijski preobražaj Volter primećuje samo u jednom posebnom delu sveta: Nemačkoj, Britaniji, Holandiji i Francuskoj. On svejedno predstavlja nesumnjivi i kapitalni napredak u istoriji čovečanstva koji, prema Volterovom viđenju, dugujemo intelektualnom probodu koji je u kasnom sedamnaestom veku načinilo jedno novo i moćno oružje: „Filozofija, samo filozofija, ta sestra religije, otela je oružje iz ruku koje je praznoverje toliko dugo prekrivalo krvlju, a ljudski duh, otreznavši se, iznenadio se preterivanjima do kojih je doveo fanatizam“ (Voltaire 1989: 49; uporediti Voltaire 1750: 6).⁵ Još uvek preteklo zlo zanesenjaštva će postepeno i neizbežno izlečiti dobrodejstveni, blagi, vaspitni, objedinjavajući, vrloviti, neprinudni a neodoljivi razum (videti Kasirer 2003: 213–214).

319

Taj dualizam tolerancije i netolerancije koji sada nastupa istorijski a ne više geografski, Volter još galski sugestivno zaoštava, ukazujući na nepriličnost, pogubnost i teorijsku neobrazloživost drugog parnjaka. Očita namera je da se netolerancija progna u varvarske predele neprosvećenog doba, a da njen opozit, kao neka vrsta povratka zagubljenoj

5 Volter jedno poglavlje svoje *Rasprave o toleranciji* posvećuje „jedinim slučajevima u kojima je netolerancija u skladu s ljudskom prirodom“. Svi bi oni mogli stati pod jedno ime: fanatizam. Jedino prema protagonistima takvog postupanja, misli Volter, netrpeljivost je razumna, a slanje na robiju adekvatna protivmera. Svi ostali zaslužuju tolerisanje. „Da neka vlast ne bi imala pravo da kažnjava greške ljudi, nužno je da te greške ne budu zločini; one su zločini jedino kad uznemiruju društvo: one uznemiruju društvo ako potiču fanatizam; potrebno je, dakle, da ljudi ne budu fanatici da bi zaslužili toleranciju“ (Voltaire 1988: 109).

izvornosti čovečanstva, iznova iznikne i postane standard javnog ophođenja. „Ta tolerancija nije nikada izazvala građanski rat; netolerancija je prekrila zemlju leševima i krvlju. Pa prosudite sad, odlučite se između ove dve suparnice: između majke koja želi da joj ubiju sina i majke koja popušta samo da bi on živeo!“ (Voltaire 1988: 43). Nazivajući u *Filozofskom rečniku* trpeljivost „platom ljudskosti“, Volter insistira na razlozima za toleranciju koji leže u manjkavostima ljudske prirode, na tome da smo svi „sazdani od slabosti i zabluda“, da smo „slabi, nedosledni, podložni promenama, greškama“: stoga je „prvi zakon prirode“ da se „podnosimo“ i da opraštamo jedni drugima. „Hoće li prut, kojeg vetar povije u snopu, reći prutu do sebe, povijenom na drugu stranu: ‘Povijaj se kao ja, bedniče, jer ću podneti zahtev da te istrgnu i spale?’“ (Volter 1973: 384, 385). Dve godine ranije, i Volterova *Rasprava o toleranciji* vrhuni upravo tim opštim naturalističko-humanističkim argumentom za tolerisanje inoveraca: „Na sve ljude treba gledati kao na našu braću“, jer smo „svi mi deca istog oca i stvorenja istog Boga“, jer nas je priroda sve „rodila slabe i neuke, da bismo nekoliko trenutaka živeli na zemlji i pognojili je svojim leševima“. Stoga je jedino uputno da, kao slabi „pomažemo jedni drugima“, a kao neuki „prosvećujemo se i podnosimo međusobno“ (Voltaire 1988: 118, 131).⁶

„Volter je bio veoma tolerantan, međutim, jeste li znali da je svoj imetak uložio u trgovinu robljem?“ (Eko 2008: 132). Njegove kvalifikacije Jevreja, u kojima doduše nije bio nimalo usamljen, takođe se upisuju u jednu makar lokalnu istoriju beščaća i predstavljaju neočekivanu branu trpeljivosti na koju se činilo da se bezuslovno poziva (Schechter 2003: 73–76). Od nedoslednosti je međutim možda ozbiljniji problem što je Volterova perspektiva tolerancije ograničena i po obimu i po dubini. Njegov borbeni poklič „écrasez l’infame!“ nikada nije bio poziv da

6 Protivotrov netoleranciji se na način koji nije lišen naivnosti nalazi u „tržištu“: „Neka na berzi u Amsterdamu, Londonu, Suratu ili Basri, gebri, banijanci, Jevreji, muhamedanci, kineski deikoli, bramini, grčki hrišćani, rimohrišćani, hrišćani protestanti, hrišćani kvekeri trguju zajedno: oni neće podići nož jedni na druge da bi pridobili duše za svoju veru. Zašto smo se onda mi gotovo bez prekida ubijali još od sabora u Nikeji?“ Svaki pojedinac koji progona „svog brata“ čoveka, prema Volterovom mišljenju je „obično čudovište“, pa teško da bi se drugačije moglo suditi i vladama, sudovima i vladarima koji progone kultove različite od njihovih. Ali tu je i još jedno rešenje koje deli sa radikalnim prosvetiteljima, jedna sugestija koja se tiče „proliferacije“ religija – mira u državi radi: „Ako imate dve vere u kući, isključite se međusobno; ako ih imate trideset, živeće mirno“ (Volter 1973: 386, 390). Kao model služi, naravno, Engleska: kada bi tamo „postojala samo jedna religija, javio bi se strah od despotizma, kad bi bile dve, one bi jedna drugoj prerezale grkljan, ali je njih tridesetak, pa sve zajedno žive srećno i u miru“ (Volter 1990: 28).

se skrši tradicionalna i konvencionalna vera; meta napada je uvek bila netolerancija i uticaj crkvenih vlasti na kulturni život elita. Volterovom razumevanju religioznosti je dakle manjkao korenitiji, a njegovom političkom reformatorstvu ikakav zaokret: kod njega se ne može pronaći ozbiljno osporavanje statusa kraljeva, prinčeva, plemića, a do 1752. godine čak ni crkvenih starešina. Njegova simpatija za patnje naroda pod represijom je bila stvarna, ali uvek praćena strahom od javnih nereda, što ga je posledično navelo da ističe prednosti jake vlasti, makar isto onoliko koliko i nužnost reformi. Pa čak i iza te zebnje u pogledu revolucionarnog meteža, koja je uostalom bila zajednička bezmalo svim francuskim prosvetiteljima, Volterovi radovi otkrivaju i jednu temeljnu težnju da se očuvaju postojeće društvene institucije, doduše prikladno reformisane. On je branio religioznu toleranciju, slobodu štampe i reformu krivičnog zakona, no glavna tema njegove političke misli bila je odbrana slobode i prava srednjih klasa, te zaštita njihove svojine. Branio je princip jednakosti pred zakonom, ali nije bio pristalica društvene jednakosti (uporediti Džimak 2008: 280–281).

321

Pragmatička priroda Volterove misli i realna ograničenja onovremenog društva, koje pravde radi treba imati u vidu, ipak ne mogu da potru učinak njegovih žestokih protesta protiv represije i usredsređenosti na praktična pitanja koji su više doprineli ukidanju patnji čovečanstva od utopijskih shema njegovih savremenika. Tako je i njegovo investiranje u filozofiju, iako površno i sklono da previdi delatne uzroke prosvetiteljske tolerancije – bedu i beznade nastale ratnim pustošenjima i pat pozicijom posle sukoba katolicizma i protestantizma – u pravu utoliko što je intelektualnu artikulaciju te rezignacije i instinktivnog osećaja da religiozne doktrine nisu najvažnija stvar u životu ljudi, zaista mogla da ponudi jedino filozofija. Štaviše, teorijski zasnovana i opravdana tolerancija bila je nezamisliva upravo bez rekonfiguracije odnosa teologije i filozofije. Međutim, insistiranjem na lokovskom formatu nove slobode religije, Volter je skupa sa vodećim pravnim teoretičarima i državnim reformatorima instalirao onaj tip tolerancije koji rigorozno ograničava slobodu mišljenja, kritike i postupanja. Umereno prosvetiteljstvo je, u svom otvorenom neprijateljstvu prema „tolérance universelle“ radikalnog prosvetiteljstva i ponekad paničnom strahu od njega, tako imalo neliberalne implikacije koje se ne mogu prevideti, uključujući i blokiranje potrage ne više za spasom duše, nego za individualnom emancipacijom (Paradis 1991: 34).

Univerzalna tolerancija: precentrirana ekumena?

Spinoza ili svakom svoja sloboda mišljenja

322

Druga velika moderna koncepcija tolerancije ili porodica njenih teorija javila se sa Spinozom takođe u ranom prosvetiteljstvu. Prema Izraelovom tumačenju, ona se suprotstavlja hrišćanskom racionalizmu Loka, a crkvu i oblike bogoslužjenja odguruje na margine razmatranja, naglasak jednoznačno prebacujući sa slobode verovanja na slobodu mišljenja i štampe (Israel 2001: 266–267). Glavni zadatak Spinozine političke teorije uvek je bio da dokaže ne samo da takva sloboda može biti „podarena bez ugrožavanja pobožnosti i mira u državi“, već i da „mir u državi i pobožnost zavise od te slobode“ (Spinoza 1925: 51). Sloboda bogoslužjenja je tako u *Teološko-političkom traktatu* viđena kao politički problem, a ne kao temelj izgradnje dobrog društva, i samo se usputno diskutuje, dok se ekstenzivno izlaže položaj religije u društvu i teorija individualne slobode i tolerancije iz koje on ishodi. Religioznu slobodu, u svakom slučaju, Spinoza tretira kao deo opšte tolerancije, shvaćene kao slobode mišljenja i izražavanja (Spinoza 1958: 410–411).

U svom *Političkom traktatu*, kasnijem radu iz 1677. godine, Spinoza se doduše detaljnije bavi slobodom savesti i bogoslužjenja, ali na način koji ponovo pokazuje da njegova koncepcija tolerancije smjera da zasnuje individualnu slobodu mišljenja, govora i pisanja (Spinoza 1958: 411; Spinoza 1925: 49–57, 224). Sloboda religije razlikuje se od slobode da se širi crkvena vlast, uticaj i vlasništvo i tako je smeštena u Spinozin sistem da vazda ima sekundarni status u odnosu na slobodu mišljenja i izražavanja i da je neizbežno povezana sa ograničenjem nezavisnosti sveštenika i prava koje crkve imaju nad svojim pripadnicima. Sloboda da se prihvati određena vera, praktikuju religiozne dužnosti koje ona nalaže i ispovedaju načela koja njeno sveštenstvo propisuje, ne samo da se mora poštovati već je ona politički korisna za državu ukoliko je dobro uređena, što će reći, ukoliko je ta sloboda praćena efikasnom zaštitom od opasnosti religijske pomame i netolerancije.

Sama sloboda mišljenja i izražavanja je kod Spinoze zasnovana na posebnoj koncepciji političke moći i na ulozi i funkcijama države. Poistovetivši pravo države sa njenom moći i ubeđen da niko ne može da nadzire misli drugoga, on zaključuje da je nastojanje države da nadzire misli podanika i nemoguće i neprikladno. Ako su pojedinci prilikom uspostavljanja države zbog bezbednosti morali da ustupe svoje prirodno pravo da postupaju kako im je volja, nisu se odrekli i svog prava da

razmišljaju, prosuđuju i izražavaju mišljenja. Budući da svako zadržava pravo da samostalno misli i prosuđuje, sledi da svako ima pravo i da izrazi kakva god gledišta želeo o religiji, politici, pravu i svemu drugom što se odnosi na „opšti interes“ i državu, pod uslovom doduše da se takva sloboda praktikuje bez podrivanja zakona države. Izražavanje gledišta o ovoj ili onoj uredbi, događaju, političkoj odluci ili javnoj službi, Spinoza smatra da postaje subverzivno i stoga podložno kazni samo ako onemogućava sprovođenje zakona. Ta vododelnica između izražavanja mišljenja i delanja (p)ostaje osnova za Spinozinu i spinozističku koncepciju individualne slobode. U državi treba da budu dozvoljene ma kakve misli, stavovi, govori i publikacije – koje bezbedno mogu biti dozvoljene – budući da je temeljna „svrha države, zaista, sloboda“ (Spinoza 1925: 293). Sloboda mišljenja, osim što ovde bezbedno ukotvljuje slobodno pravo svakoga na pristup informacijama i idejama i njihov plasman, obezbeđuje i spreman metar za procenjivanje doličnosti država.

323

Spinoza ne sumnja da dobro uređena država „jemči svakom čoveku istu slobodu da filozofira, kao što je ona zajamčena i religioznom verom“ (Spinoza 1925: 295). Filozofija i teologija su potpuno odvojene, ali se ne sukobljavaju (Spinoza 1925: 87, 226–228, 232–237). Nije važno šta pojedina učenja religijskih doktrina znače ili šta se veruje da znače, već njihova praktična vrednost s obzirom na održanje društvene stabilnosti, disciplinovanje upravljanja državom i unapređenje pravde i dobročinstva (Spinoza 1925: 225–226; Israel 2000: 107). Konkurentske „sveobuhvatne doktrine“ sa svojim možda nepomirljivim pogledima na svet su tako pragmatičko-politički izmirene. Izostanak prinude je ključna tačka tog pomirenja: svako treba potpuno slobodno da prilagodi racionalne principe vere vlastitom razumevanju i interpretira ih na način koji mu pomaže da ih „bezrezervno prihvati“ (Spinoza 1925: 225; Preus 2001: 204–205). Tvrdeći, međutim, da je društvo ravnodušno prema teološkim pojmovima koje pojedinci prihvataju, Spinoza implicitno ne dozvoljava da religijske doktrine sadrže išta više do alegorijsku istinu. Funkcija takvih univerzalnih učenja nije onda da objasne stanje stvari ili uvećaju autoritet crkava, već jedino da unesu u društvo maksime dobrog vladanja. Pošto je to, prema Spinozi, i suština istinske „religije“, „dobročinstvo“ i „pravda“ su jedino autentično merilo „religioznosti“, jedini univerzalni i verodostojni kriterijum istinske pobožnosti (De Dijjn 1995: 42–44).

Samo sloboda mišljenja i njegovog objavljivanja bez osude cenzora ili većine, a ne religiozna tolerancija, principijelno obezbeđuje slobodu svih

pod državom i u državi. Nastojeći da to demonstrira, Spinozina teorija tolerancije je kao nijedna druga teorija ranog prosvetiteljstva slobodu savesti i bogoslužnja potčinila individualnoj slobodi mišljenja i izražavanja i time prokrčila neuporedivo prostraniji put za slobodu štampe i ljudska prava (Spinoza 1925: 295, 298). Princip da društvo može s pravom da zahteva od pojedinca podređivanje s obzirom na njegove postupke, ali ne kada je reč o mišljenjima, mnjenjima i konverzaciji, nesumnjivo je značio da ljudi treba da budu slobodni i da u štampanoj formi izraze svoja gledišta. Svi napori da se ograniči izražavanje mišljenja i sloboda da se piše i objavljuje, insistira Spinoza, ne samo da podrivaju sferu legitimne slobode već predstavljaju stalnu opasnost po stabilnost države: „Pravi raskolnici su oni koji denunciraju spise drugih i subverzivno podstiču nemirno mnoštvo njihovih autora, a ne autori sami koji načelno pišu samo za naučnike i pozivaju se samo na razum; pravi su uznemiritelji, najzad, oni koji se u slobodnoj državi uzalud trude da suzbiju slobodu prosuđivanja koja se ne može ugušiti“ (Spinoza 1925: 298).

Bejl ili svakom svoja (ne)vera

Bejlov pristup toleranciji se takođe suprotstavlja Lokovom, ali na jedan drugačiji način: ne toliko insistiranjem na političkoj poželjnosti gotovo bezuslovne slobode govora, izražavanja i objavljivanja, koliko odvajanjem ne više samo crkve od države nego i morala od vere. Smerajući da zasnuje moralni sistem isključivo na „la lumière naturelle“ (Bayle 1686: 86–95; uporediti Mori 1999: 290; Gros 1992: 23–24), on proklamuje slobodu savesti i preobraćenja koja daleko prevazilazi ono što je umereno prosvetiteljstvo moglo da smatra dopustivim. Bejlovi argumenti za toleranciju ne privileguju verovanje u odnosu na druge vrste mnjenja i ne pretpostavljaju da hrišćani *a priori* poseduju moralnu superiornost. U *Dodatku filozofskim komentarima* Bejl upozorava da ako je opravdano, kao što neki misle, da hrišćanska vera koristi prinudu da bi one koji nisu hrišćani dovela u krilo Crkve, onda su i grčko-rimske paganske vlasti pre Konstantina (Flavius Valerius Aurelius Constantinus Augustus) sa ne manje prava progonile hrišćane. Ili čak sa više prava, budući da hrišćanska doktrina tada nije samo remetila kultove koje je podržavala država i javno prkosila zakonima tog vremena već je, dopuštajući prinudu u stvarima vere, narušavala i „prirodnu religiju, zakone čovečnosti, razuma i jednakosti“ (Bayle 1688: 167–168; Bayle 1686: 89).

Bejlova teorija tolerancije počiva na skeptičkom argumentu da ne postoji način da se racionalno utvrdi da li postoji istinska vera. Vernici su

uvereni da joj pripadaju i ona ih vodi kroz život ali, pošto se ne može razumom dokazati da je nečija vera istina i za nekog ko drugačije veruje, svačija vera je za neke validna i istovremeno „praznoverje“ onog nekog drugog (Paradis 1991: 25–28). Budući da razum ne može da utvrdi istinitost ili lažnost ma koje religije, odnosno legitimnost ili nelegitimnost ma kog verovanja i od njega neodvojivog praznoverja, da ne postoje racionalna sredstva da se nekom ko veruje u apsurdnu doktrinu pokaže da njegova temeljna uverenja nemaju smisla, religija je, iako praktički primarna, jedna potpuno iracionalna stvar (Bayle 1686: 300–310; Gros 1992: 28–29). Odatle neminovno, ako još ne i izričito, sledi da racionalno rešenje nalaže priznanje iste slobode savesti i prava na praktikovanje religijskih obreda svim disidentskim manjinama, bez obzira na to u kojoj meri i u kom broju ih većina smatrala pogrešnim. Razum, dakle, nikada ne može da opravda progona, a netolerancija je uvek i bezuslovno „protivna mnoštvu različitih ideja prirodnog svetla“ (Bayle 1686: 97–98).

325

Bejlova teorija tolerancije koja odbija da pripiše ma kakvu urođenu moralnu superiornost hrišćanskoj ili bilo kojoj drugoj poziciji, dodatno je isprovocirala reakcije verskih zajednica (ne)čuvenom tezom da ateizam predstavlja najmanju moguću neprijatnost za društvo (Bayle 1722: 281–282), da nije veće zlo od idolatrije (Bayle 1722: 303) i da „ne vodi nužno kvarenju morala“. Ispostavlja se da je, štaviše, zamislivo da na temelju ateizma, a ne hrišćanske doktrine, može dobro da se uredi društvo (Bayle 1705: 5), a da bi društvo koje je iskreno predano hrišćanskoj etici bilo nesposobno da dugo odoli pretnjama suseda (Bayle 1705: 600). U svojim poslednjim knjigama, *Nastavak različitih misli* i *Odgovor na pitanja jednog provincijalca*, Bejl dakle otvoreno tvrdi da jedno „ateističko“ društvo može biti i moralnije i funkcionalnije od hrišćanskog, verovatno i sklonije toleranciji, te da ne postoje osnove da se religija smatra uslovom moralnih vrednosti društva (Bayle 1705: 591–592, 598–600, 757–759). Bejl pritom uverava da ne napada religiju već samo dokazuje da filozofija nema posla sa verom i da ne može da je podrži (Bayle 1706: 642–643). I pre i posle Bejlove smrti, međutim, praktično svi komentatori osuđivali su ga da podstiče „ateizam“ i subverziju (Paradis 1991: 28), a sve do sredine osamnaestog veka njegova ubedljiva apologija i delotvorna promocija tolerancije vezivana je za radikalnu poziciju onog „spinozizma“ koji se suprotstavlja lokovskoj tradiciji.

Za razliku od Lokove teološke tolerancije, tolerancija kod Bejla zaista hotimice počiva isključivo na principima morala, na onim principa koje su prečesto zaklanjale ili negirale teološke doktrine, baš kao što su,

upravo nasuprot Hristovoj nameri, sve hrišćanske crkve progonile ino-
verce i jeretike i sistematski bile netolerantne (Bayle 1686: 89–91; Para-
dis 1991: 32; Gros 2002: 296, 304). Opet za razliku od Loka, Bejlova tole-
rancija se ne tiče izuzeća iz važećih crkvenih struktura i, s obzirom da ne
priznaje unapred nijednu „priznatu“ crkvu, zapravo je manje teorija to-
lerancije, a više teorija univerzalne slobode savesti koja podrazumeva ne
samo uzajamnu trpeljivost hrišćana, muslimana i Jevreja, te međusobno
prihvatanje protestanata i katolika, nego i neophodnost da sve velike
crkve priznaju one manje, disidentske crkve kao jednake i da ne posta-
vljaju nikakve barijere jednom u principu beskonačnom umnožavanju
crkava (Gros 2002: 295–296, 308–309). Ali nije reč ni samo o veroispove-
stima; pravo na savest u Bejlovoj koncepciji su jednako mogli ili morali
imati i deistički slobodni mislioci, *indifférents* i ateisti, uprkos Bejlovom
možda taktičkom i svakako neubedljivom poricanju.⁷ Naime, poričući
da njegova teorija opravdava ateiste, on površno dodaje da, ukoliko se-
kularne vlasti smatraju ateizam nespojivim sa njihovim zakonima, uvek
mogu da ga zabrane (Bayle 1705: 5–8; Bayle [1686]: 272–276, 312–313;
uporediti Lennon 1997: 187, 193). To zapažanje međutim nema snagu

7 Malo je ličnih ubeđenja koja su bila stalno iznova izlagana sumnji i najširem spektru tumačenja kao što je Bejl (ne)vera: proglašavan je neutralnim istoričarem crkve, ateistom, kritičarem tradicionalne religije, prosvećenim pironističkim skeptikom, protestantskim hrišćaninom, fideistom, običnim pobožnim vernikom. Sasvim plauzibilno i, moglo bi se reći, danas dominirajuće „revizionističko“ gledište nalazi da je Bejlov skepticizam nesumnjivo bio u funkciji odbrane i promocije tolerancije prema onima koji drugačije misle, pre svega u stvarima religije – ali i da bi naglasio nužnost vere. Tek su kasnije francuski *philosophes*, po svojoj prilici tendenciozno, potonju intenciju tumačili kao puki „konvencionalni“ izgovor (Braun 2008: 54). Javno priznata, konstantna i kontinuirana Bejl (ne)vera je međutim bila da su neadekvatna i nekoherentna sva čovekova inetelektualna preduzeća i da su upravo stoga potrebni vodiči: vera i otkrovenje. Pisci osamnaestog veka su, prema ovoj interpretaciji, štedro koristili Bejlove skeptičke argumente kao „municiju prosvetiteljstva“ protiv neprosvećenih teologa i metafizičara i na taj način ga predstavili budućim istoričarima ideja kao avangardu prosvetiteljstva, prethodnika ireligioznih, empirijskih i naučnih tendencija koje će uništiti ideologiju *ancien régime*a (Popkin 2003: 301). Nemogućnost rekonstrukcije autentičnosti Bejlove vere i crkvene pripadnosti onemogućava i procenu (ne)razumevanja sledeće generacije prosvetitelja. Ali je ovakav ili onakav uticaj nesporan i, možda, važniji od utvrđivanja istorijske akuratnosti njegovih ionako nedostupnih namera. Kakva god bila istina o Bejlovim ličnim religioznim uverenjima, njegovi „skeptički“ argumenti su osnažili prosvetiteljski stav da sva pitanja prirode, tekstova i filozofije, ali sada i etike i politike, mogu biti istraživana samo ukoliko se ne pozivamo na veru, boga, teologiju ili crkveni autoritet. Prirodni razum, pod kojim Bejl podrazumeva filozofski um osnovan na geometrijskim standardima, uvek ima prednost pred verom (uporediti Bejl 1989 [1686]; Gros 2004: 417, 429). Stoga samo neteološki, dakle filozofski ustanovljeni univerzalni moralni zakoni ili pravila društva, mogu postati osnovom „opšteg dobra“ i pravde i ujediniti sve ljude izvan njihovih religijskih razlika (Bayle 1705: 640–641; McKenna 2004: 343).

koja bi osporila načelni manjak osnova da se prema Bejlovoj koncepciji tolerancije ateistima ona uskrati išta više nego ma kome drugom (Dunn 1991: 188–190; Schneewind 1998: 279–282).⁸

Najdalekosežnija, najdramatičnija i, pravo govoreći, politička posledica Spinozine i Bejlove teorije bila je izmeštanje svih crkava iz njihove tradicionalne uloge neprikosnovenog pastira moralne istine. Neograničena sloboda savesti preokreće drevnu proceduru prosuđivanja vrednosti: umesto da teolozi objave šta je ispravno i pogrešno u skladu sa božjim otkrovenjem, univerzalni moralni principi, koji su zasnovani isključivo na razumu filozofije i potpuno odvojeni od teoloških premisa, sada sude svim religioznim doktrinama, postupcima crkve i njenoj istoriji (Paradis 1991: 29–31). Podršku za takvu gotovo ničim ograničenu toleranciju Spinoza i Bejl će moći da pronađu samo kod „radikalnih pisaca“. Među zvučnijim imenima, u njih se ubrajaju Toland, Žan-Frederik Bernar (Jean-Frédéric Bernard), Kolins (Collins), Tindal (Matthew Tindal), Mandevil (Mandeville 1720: naročito 241, 246), Radikati (Radicali), Moreli (Morelly), Šmit (Johann Lorenz Schmidt), Edelman (Johann Christian Edelmann), La Bomej (Laurent Angliviel La Beaumelle), Daržans (d’Argens), Didro (Diderot) i, još kasnije, Kondorse (Condorcet) (Williams 2004: 120).

327

Didro ili sva sloboda svima

Inspirisana slobodarskim postavkama Bejla i Spinoze, sledeća generacija radikalnih pisaca će zaokružiti (radikalno)prosvetiteljsku, prevratničku viziju društva i morala. Za njih će svaka religija postati intrinzično indiferentna i u ishodu suprotstavljena opštem interesu i „dobrom građaninu“ (Bernard 1711: 170–171, 292; D’Argens 1746: 12–13; Moreli 1755: 102, 122–123; La Mettrie 1796: 39–40). Oni će potpuno izbaciti teologiju iz društvenog prostora i svrgnuti crkvene autoritete kao arbitre onog morala na kojem društvo i zakoni treba da budu zasnovani. Istrajavaće na tome da je najviše dobro u etici dobro društva i, delegitimišući svaku hijerarhiju, da stoga društvo i novi moral moraju da budu izgrađeni isključivo na principima jednakosti. Brisanje dotad presudne razlike legitimne hrišćanske tolerancije, kako su je sebi predstavljali njeni zagovornici, i nelegitimne sveobuhvatne slobode mišljenja i savesti „areligioznog indiferentizma“ koju su personifikovali Bejl i Spinoza, moralo je

⁸ Za isti zaključak u pogledu principa univerzalne religijske slobode koji zabranjuje prinudu, ali izveden iz suprotne pretpostavke neodvojivosti morala i religije kod Bejla, videti Kasirer 2003: 211–213.

tako najzad da se otvoreno i ofanzivno profiliše ne više samo kao teorijska projekcija nego i kao politički program.⁹

328

Prema Didroovom mišljenju, ne samo da Lokova sugestija da se država povuče i dozvoli crkvama *laissez-faire* ne predstavlja zadovoljavajuće rešenje, nego se više ne sme dopustiti, kao što su Bejl i Spinoza ipak dozvoljavali, ni nikakav moralni i društveni uticaj hrišćanstva: on bi mogao biti još samo štetan, budući da zaveštava društvu dva potpuno različita, sukobljena i nepomirljiva merila razlikovanja onoga što je dobro i onoga što je loše (Diderot 1763: 67; Cherni 2002: 488–489). Nije više reč samo o „prevrtljivosti“ lika boga u kojoj će Holbah videti razlog nepostojanosti morala i ponašanja njegovih obožavalaca (Holbah 1963: 77–79). Nije reč ni samo o tome da ova ili ona religija progoni ili da je većina religija netolerantna. Poteškoća je, prema Didroovom uverenju, u tome što vera u Boga, duhove, čuda i transcendenciju kao takva šteti i društvu i pojedincu, čak i kada je propagira crkva koja formalno odbacuje prinudu. Takve doktrine se izdaju za najsvetije i najtemeljnije ali su ipak, u isto vreme i po definiciji, neshvatljive, nedokazive i mogu ih tumačiti samo bogoslovi koji su posebno obučeni za tu svrhu. Konfesionalna vera, odnosno sva religija, ukratko, unesrećuje i razdire ljude, ubeđujući ih da su „himere koje niko ne razume“ važnije nego kvalitet i sadržaj svakodnevnog života (uporediti Diderot 1763 : 67–72; Duflo 2003: 390–391; Pätzold 2002: 25–27).

Perspektiva se potpuno izokreće i samouvereno zaoštava ono što će zapravo postati osnovna „spinozistička“ dilema: nije više problem kako izboriti mesto za slobodnu misao pod jarmom teoloških restrikcija već, obrnuto, kako pravi mislilac, priznajući da sloboda mišljenja i izražavanja uključuje i slobodu verovanja i religioznog ubeđenja, mirne savesti može ili sme da dopusti vlast crkve nad ljudima bez nastojanja da nametne ograničenja koja bi zaštitila „opšte dobro“ i sekularni društveni moral?¹⁰ Didro se u više navrata i, po običaju, ekvivokno vraća ovoj

9 Već Moreli 1751. godine više ne apeluje nego ukazuje da bi sekularna vlast trebalo da nametne toleranciju crkvama i protiv njihove volje i stara se o njenom sprovođenju. Svaka crkva ili sekta u Evropi bi govorila posve drugačije, primećuje on, da trenutnim okolnostima nije obavezana da prihvati princip tolerancije. Crkvenjaci su, naprosto, po svojoj prirodi skloni da podstiču mržnju i netoleranciju, osuđuju sve svoje rivale kao „idolopoklonike“, „jeretike“ i „raskolnike“. *Intolérance* sveštenstva se može neutralisati, zaključuje Moreli, jedino tako što vladari nikada neće učestvovati u teološkim sporovima i, šta god inače savetovali, nikada neće povređivati slobodu savesti svojih podanika (Morely 1751: 47–51).

10 Filozofija sada prema religiji takođe može, mora ili čak treba da bude netolerantna. Na tu „filozofsku“ netoleranciju žalili se mladi Tirgo (Turgot) 1746. godine,

dilemi. Jednom on tvrdi da je „apsolutna i savršena“ tolerancija „gotovo izmišljotina“ i da pre ili kasnije završavaju u omrazi svi koji se pridržavaju različitih mišljenja o božanstvu: sveštenik je netrpeljiv već po samom svom položaju i zarad očuvanja vlastitog kulta nije kadar da prizna da su i drugi kultovi ugodni bogu, baška što je „utuvio sebi u glavu da sav moral počiva na religiji, to jest na njegovoj religiji“ i da „bez vjere u boga, to jest u njegova boga, nema ni društvenih veza“; narod je uvek saglasan sa sveštenikom u tom pogledu, a „ministar“ i da hoće ne može biti bezbožnik, pa će uvek, „ne obraćajući pažnju na zasluge, odavati poštovanje onome koji dijeli njegovo mišljenje“ (Didro 1958b: 194–195). Na drugom mestu Didro konstatuje da se tolerancija „postepeno ukorjenjuje i proniče svugdje“, da katolici i hugenoti „prestaju da spaljuju jedni druge“, i da to uopšte nije malo. Ali daleko od toga da je dovoljno. Reklo bi se da se to više opaža kao signal pravca u kojem će stvar, s jedne strane, neminovno dalje teći, zahvaljujući „sveopštem zakonu“ prema kojem se „na našoj zemaljskoj kugli sve preobražava i mijenja, sve vene, suši, gasi, umire i iščezava“, tom udesu kojem za nevolju ne može umaći ni sveštenstvo, a s druge strane, kao upravo s obzirom na stvar tolerancije i/ili dobro uređenog društva poželjan razvoj događaja: „Pošto trpeljivost neizbježno vodi ka ravnodušnosti, ja smatram da će se hrišćanstvo održati još svega dva-tri vijeka“ (Didro 1958a: 117). Na trećem opet mestu, upravo odmeravajući autentičnost i vrednost religija metrom ne ubedljivosti apstraktnih razloga ili istorijskih činjenica, već dejstava koje one proizvode, izdvaja se jedna „prirodna religija“ pred ili nad svim „pozitivnim“ religijama. Nema odluke u utakmici pojedinih istorijskih religija, od kojih svaka samoproklamuje apsolutnu nadmoć, zatvara se i dogmatski odbacuje sve druge. Ali uvek čuva ili makar ne poriče odnos prema prirodnoj religiji, tom „majčinskom tlu kojem se svaka od njih na neki način još oseća obavezanom i od kojeg se nikada ne može potpuno otrgnuti“, tom *second best* svake pozitivne religije u imaginarnom glasanju svih

posle čitanja Didroove prve knjige, *Filozofske misli*. Optužujući Tolanda i Kolinsa za agresivnu netrpeljivost prema hrišćanstvu, on beleži da je čuo da i Šaftsburi (Shaftesbury) „svoju mržnju prema hrišćanstvu dovodi do netolerancije“ (Turgot 1746 : 91). Edvard Gibon (Edward Gibbon) boravi u Parizu između 28. januara i 9. maja 1763. godine, redovno posećuje salone i primećuje odvratnu netolerantnost ljudi od pera: „[N]isam mogao da prihvatim s odobravanjem netolerantnu revnost filozofa i enciklopedista, prijatelja Helvecija i Holbaha: podsmevali su se skepticizmu Hjuma, s dogmatskom zatucanošću propovedali su ateizam i proklinjali sve vernike s podsmehom i prezirom“ (Gibbon 1966, 126; Šartje 2006: 172). Jakobi (Jacobi) prigovara prosvetiteljima da su omogućili novu vrstu papstva, papstva koje je bilo isto toliko netolerantno prema gledištima koja se s njim ne slažu kao i rimsko papstvo, samo što mu je nedostajalo ozakonjenje tradicijske mudrosti na koje se potonje moglo osloniti (Jacobi 1782).

njih – „i time je spor rešen za nepristrasnog, za čisto filozofskog sudiju“. U prirodnoj religiji, čiji su uostalom jeretici i raskolnici svi ovako ili onako verujući, tek treba tražiti „istinsku opštost i istinsku večnost“. Njeno posvedočenje ishodi iz njene neugasle prvobitnosti, nekrivotvorenosti, onog apriorija koji se pojavljuje kroz dogme svake ustanovljene religije (videti Diderot 1746: 263, 268, 271; uporediti Kasirer 2003: 215-217).

330

U svom članku „Intolérance“, koji je oko 1759. godine pisao za njegovu i Dalamberovu (d'Alembert) *Enciklopediju*, Didro međutim nedvosmisleno premešta žižu rasprave sa unapređenja tolerancije na suzbijanje moralnog zla i užasne nepravde netolerancije, te „žestoke strasti koja primorava da mrzimo i da progonimo one koji su u zabludi“. Ovaj „običan smisao netolerancije“ potrebuje sada razlučivanje dva „pojma“ ili dve vrste koje netrpeljivost u praksi poprima i koje bi se mogle lako pobrkati. Jedno je „crkvena“ netrpeljivost koja se čvrsto drži ubeđenja da je lažna svaka religija osim one koju priznaje određena crkva, „bez obzira na najsirovije progone koji gaze ljudsko dostojanstvo i posežu za ljudskim životom“. Drugo je pak „građanska“ netolerancija koja, za razliku od tog „heroizma“ koji je proizvodio crkvene mučenike, „stavlja van zakona i podvrgava najžešćim progonima one čiji se pogledi na boga i vršenje kulta razlikuju od opšteprihvaćenog“. Kada je reč o prvom, Didrou je stalo da pokaže da je svaka crkvena netolerancija, blagodareći netolerantnoj osnovi samih dogmi koje sveštenstvo ispoveda, ne samo nemoralna nego i – bezbožna: „U religioznim pitanjima sva sredstva koja pobuđuju mržnju, negodovanje i prezir, bezbožna su. Sva sredstva koja pobuđuju strasti i koristoljubive interese, bezbožna su. Sva sredstva koja kidaju prirodne veze, koja odvrćaju očeve od djece, braću od braće, sestre od sestara, bezbožna su. Sva sredstva, usmjerena na to da se podignu ljudi i cijeli narodi jedan protiv drugog, da se zemlja zalije krvlju, bezbožna su“. Bezbožnim se uopšte pokazuje svako postupanje koje spoljašnjim zakonima potčinjava onu ljudsku savest čija je dužnost da upravlja svim postupcima čoveka. Vera se može raspirivati, ali su jedina zakonita sredstva za to „prosvećivanje, ubeđivanje, molitva“. Prinuda u ma kom obliku je teorijski nedopustiva i praktično kontraproduktivna (Didro 1958b: 175, 176-177, 178).

U svom kardinalnom odvajanju moralne istine od sfere crkve, Didro se tako pokazuje kao veći spinozista od Spinoze i veći bejlista od Bejla: ako se prihvati da je vladar zaštitnik „svih podanika“ i da je „njegova misija da ih učini srećnim“, onda je politički potpuno neodgovorno da on, u savezu sa crkvom, praktikuje ili oprašta netoleranciju (videti Diderot

1992: 30; Proust 1995: 496; Cherni 2002: 489; Quintili 2001: 189–190). Tako je dosegnuta tačka sistemskog osporavanja monopola crkve s koje nije bilo povratka. Velika francuska *Encyclopédie* je jednu dotad strogo ograničenu raspravu smestila nepovratno u javni domen, sa sve neprijatnom posledicom izlaganja osudi cenzure. Činjenica da su cenzori uglavnom zatvarali oči pred objavljivanjem njenog teksta mogla bi sugerisati da su stavovi značajnog dela francuske i evropske političke elite prema religioznim uverenjima podanika postali fleksibilniji. Činilo se da je ideja „Republike učenih“ konačno pred ostvarenjem.¹¹ Autonomija i kosmopolitske vrednosti koje je promovisala olakšale su komunikaciju i samopouzdanje njenih članova, ali ona još nije bila platforma s koje se moglo obratiti široj „javnosti“. Moglo bi se reći da će joj nešto više od pola veka po „osnivanju“, tek prosvetiteljstvo dodati i tu dimenziju, sa svim troškovima i ambivalentnim posledicama koje je to nosilo.

Razvoj (real)političkih događaja u Evropi tokom osamnaestog veka pokazao je da širenje slobode savesti i bogoštovanja, bez obzira koliko liberalno definisano, ne može biti poistovećeno sa porastom slobode mišljenja i izražavanja, a naročito ne sa slobodom iznošenja „filozofskih“ argumenata – u Spinozinom ili Didroovom smislu – koji neskriveno nastoje da oslabe crkvu, umanje moć sveštenika, suprotstave se osnovama otkrivene religije ili kritikuju vladare koji se proglašavaju zaštitnicima crkava (Wootton 1993: 109–110). Kada su vlade pokušale da prate i legitimišu eroziju teorijske izvesnosti i preduzele korake koji su se mogli tumačiti kao diranje u nasleđeni doktrinarni i društveni sistem vrednosti, izlagale su se značajnom riziku nasilne reakcije naroda.¹² Stoga

11 *République des lettres* – jedno nezvanično međunarodno, danas bi se reklo, „umrežavanje“ ljudi od pera koji su osećali potrebu za istraživanjem koje bi bilo nezavisno od crkve, države i društvenih poredaka – ime verovatno duguje Pjeru Bejlu kao uredniku i izdavaču *Nouvelles de la République des Lettres*, časopisa koji je od 1684. do 1678. godine nastojao da okupi intelektualnu energiju Evrope. Ta neformalna i svakako nevladina (dez)organizacija vremenom je postajala sve sekularnija i s pravom se smatra avangardom osamnaestovekovnog prosvetiteljstva. Mnogi njeni članovi su u njoj našli jedino utočište u kojem se beskompromisno zastupala i, možda važnije, praktikovala religijska i ne samo religijska tolerancija. Pripadnici Republike su od učesnika u neposrednoj komunikaciji očekivali da se izdignu iznad konfesionalnih razlika, a od korespondenata iz različitih zemalja da iskorače iz ograničenja koja su im nametnuli lokalni vladari. Samo naizgled paradoksalno, upravo blagodareći tim karakteristikama za koje su mislili da ih odvajaju, bili su svetovna replika one ideje ili onog ideala koji je već zastupala *Respublica christiana* (Waquet 1989: 494–500; Daston 1991: 370–375).

12 Najilustrativniji je verovatno austrijski slučaj – videti Winter 1962; Rieser 1963; Beales 2005: 287–307; Osterloh 1970.

su se radije uzdržavale od kontroverznih mera i gotovo kompulzivno odbijale sve što bi moglo protivrečiti konvencionalnoj pobožnosti i biti protumačeno kao bogohuljenje. Zapravo, nigde u Evropi nije došlo do stvarne tolerancije „prirodnim“ putem i bez natezanja i sukoba. Pre je reč o istoriji opreznih i kolebljivih zakonodavnih reformi koja bi mogla da svedoči da su priznate crkve zadržale snažnu društvenu poziciju (Munck 2002: 134–139; Beales 2005: 11–19). Štaviše, „ne možemo da pretpostavimo da je prosvetiteljstvo donelo neumoljivu sekularizaciju ili, kad smo kod toga, značajnu relaksaciju uobičajene religiozne netolerancije“ (Munck 2002: 30). Slična je bila i sudbina zalaganja za slobodu štampe i popuštanje stega cenzure (Munck 2002: 143–147).

332

Sintagma „libertas philosophandi“ koja se pojavljuje u podnaslovu Spinozinog *Tractatus theologico-politicus* – ukoliko je njeno značenje „pravo svakoga da ispita i, ako tako odluči, odbaci ili opovrgne i konačno doprinese smeni tradicionalnih teoloških i crkvenih struktura, kao i drugih vrsta mnjenja i autoriteta“ – i dalje je predstavljala zahtevan i nedogledan zadatak. U njoj je sadržana već ona prevratnička namera kojom su radikalni prosvetitelji proželi termin „filozofija“. Odredbena karakteristika njihove orijentacije postaće upravo onaj okret od slobode bogoslužjenja ka slobodi misli i izražavanja koji je začela Spinozina filozofija. Oni se, međutim, više uopšte nisu žalili na nedostatak religioznih sloboda. Svoja emancipatorska nastojanja usredsredili su na borbu za „intelektualne slobode“, koja će se pokazati dugotrajnom, mukotrpnom (Israel 2006: 135–163), a možda i neprestanom.

Primljeno: 15. mart 2013.

Prihvaćeno: 7. april 2013.

Literatura

- Bayle, P. (1992 [1686]), *De la tolérance: Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ „Contrains-les d'entrer“*, J.-M. Gros (prir.), Paris: Presses Pocket. Delimični prevod: Bejl, P. (1989), „Filozofsko tumačenje o rečima Isusa Hrista ‘Natjeraj ih da dođu’“, u I. Primorac (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, Beograd: „Filip Višnjić“, str. 51–71.
- Bayle, P. (2002 [1688]), „Supplément du Commentaire philosophique“, u Y. C. Zarka, F. Lessay & J. Rogers (prir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance: en France et en Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris: Presses Universitaires de France, tom 2, str. 19–259.
- Bayle, P. (1820 [1697]), *Dictionnaire historique et critique*, Nouvelle édition, tom 4, Paris: Desoer, Internet archive, dostupno na adresi: http://ia700307.us.archive.org/load_djvu_applet.php?file=30/items/dictionnairehis4ouunkngoog/dictionnairehis4ouunkngoog.djvu (pristupljeno 1. maja 2008).

- Bayle, P. (1705), *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Decembre 1680. Ou Réponse à plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur*, tom 2, Rotterdam: Reinier Leers. Dostupno na internet stranici: <http://books.google.rs/books?hl=sr&id=G585AAAACAAJ&q=christian#v=onepage&q=sorbonne&f=false> (pristupljeno 3. maja 2008).
- Bayle, P. (1722), *Continuation des pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comete qui parut dec. 1680; ou Réponse à plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'auteur*, tom 1, Amsterdam: H. Uytwerf. Dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=haoBAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=o#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 3. maja 2008).
- Beales, D. (2005), *Enlightenment and Reform in Eighteenth-century Europe*, London: I. B. Taurus.
- Bernard, J.-F. (1711), *Réflexions morales, satiriques et comiques sur les moeurs de notre siècle*, Cologne: Pierre Marteau le Jeune. Dostupno na internet adresi: <http://books.google.rs/books?id=oSR2ghoBqalC&printsec=frontcover&hl=sr#v=onepage&q&f=false> (pristupljeno 1. septembra 2012).
- Braun, S. (2008), „Uvod“, u S. Braun (prir.), *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva*. Beograd: Plato Books, str. 43–58.
- Cherni, A. (2002), *Diderot: l'ordre et le devenir*, Genève: Droz.
- D'Argens, J. B. (1746), *Songes philosophiques par l'auteur des lettres juives*, Berlin: bez oznake izdavača. Dostupno na internet adresi: <http://books.google.rs/books?id=jsoTAAAAQAAJ&pg=PA4&lpg=PA4&dq=D%E2%80%999Argens,+songs+philosophiques&source=bl&ots=R-RfUkGAhg&sig=PAzZ4kmlkVzl7szy-MmbNmUoOs&hl=sr&sa=X&ei=2OvIUMHDFYXhtQaAtoHAAQ&ved=oCE8Q6AEwBjgU#v=onepage&q=D%E2%80%999Argens%2C%20songs%20philosophiques&f=false> (pristupljeno 2. marta 2012).
- Daston, L. (1991), „The Ideal and the Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment“, *Science in Context* 4 (2): 367–386.
- De Dijn, H. (1995), „Spinoza and Revealed Religion“, *Studia Spinozana* 11: 39–52.
- Diderot, D. (1875-1877 [1746]), „De la suffisance de la religion naturelle“, u *Œuvres complètes de Diderot*, J. Assézat (prir.), Paris: Garnier, str. 261–273. Dostupno na internet adresi: http://fr.wikisource.org/wiki/De_la_suffisance_de_la_religion_naturelle (pristupljeno 12. aprila 2009).
- Diderot, D. (1990 [1763]), *Additions aux Pensées philosophiques*, u D. Diderot, *Œuvres philosophiques*, Paris: Garnier, str. 57–72.
- Diderot, D. (1992), *Political Writings*, J. H. Mason & R. Wokler (prir.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Didro, D. (1958a), „Razgovor sa sveštenikom Batrelemijem“, u D. Didro, *O religiji*, Sarajevo: Svjetlost, str. 87–123.
- Didro, D. (1958b), „Kraće bilješke i članci“, u D. Didro, *O religiji*, Sarajevo: Svjetlost, str. 175–211.
- Džimak, P. (2008), „Francusko prosvetiteljstvo II: deizam, moralnost i politika“, u: S. Braun (prir.), *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva*, Beograd: Plato Books, str. 272–292.
- Duflo, C. (2003), *Diderot philosophe*, Paris: H. Champion.
- Dunn, J. (1984), *Locke*, Oxford: Oxford University Press.

- Dunn, J. (1991), „The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?“, u O. P. Grell, J. Israel & N. Tyacke (prir.), *From Persecution to Toleration: the Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford: Clarendon Press, str. 171–193.
- Edelman, G. (2004), *Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven, CT, USA: Yale University Press.
- Eko, U. (2008), „Znamenje vremena“, *Gradac* 35 (167–168): 108–135.
- Fitzpatrick, M. (2000), „Toleration and the Enlightenment Movement“, u O. P. Grell & R. Porter (prir.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 23–68.
- Gibbon, E. (1966), *Memoirs of My Life*, G. A. Bonnard (prir.), London: Nelson.
- Gros, J.-M. (1992), „Introduction“, u P. Bayle, *De la tolérance: Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ „Contrains-les d'entrer“*, J.-M. Gros (prir.), Paris: Presses Pocket, str. 7–41.
- Gros, J.-M. (2002), „Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience“, u Y. C. Zarka, F. Lessay & J. Rogers (prir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance: en France et en Angleterre au XVIIe siècle*, tom 1, Paris: PUF, str. 295–311.
- 334 Gros, J.-M. (2004), „La tolérance et le problème théologico-politique“, u A. McKenna & G. Paganini (prir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, Paris: H. Champion, str. 411–439.
- Holbah, P. (1963 [1761]), *Razgoličeno hrišćanstvo ili ispitivanje načela i posledi- ca hrišćanske religije*, Beograd: Rad.
- Holbah, P. (1950 [1770]), *Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i moralnog sve- ta*, Beograd: Prosveta.
- Hume, D. (1956 [1748]), *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb: Kultura.
- Israel, J. I. (1994), „Toleration in Seventeenth-Century Dutch and English Thought“, u S. Groenveld & M. Wintle (prir.), *Britain and the Netherlands XI: Religion, Scholarship and Art in Anglo-Dutch Relations in the 17th Century*, Zutphen: De Walburg Pers, str. 13–30.
- Israel, J. I. (2000), „Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration“, u O. P. Grell & R. Porter (prir.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 102–113.
- Israel, J. I. (2001), *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650–1750*, New York: Oxford University Press.
- Israel, J. I. (2006), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, New York: Oxford University Press.
- Jacobi, F. H. (1815 [1782]), „Etwas das Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Papste“, u *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, C. J. F. von Roth & F. Köppen (prir.), Leipzig: Gerhard Fleischer, tom II, str. 325–411. Dostupno na internet adresi: <http://books.google.rs/books?id=eycCAAQAQAAJ&printsec=frontcover&dq=bibliogroup:%22Friedrich+Heinrich+Jacobi's+Werke+%5Bed.+by+C.J.F.+von+Roth+and+F.+K%C3%B6ppen.%5D%22&hl=sr&sa=X&ei=bAolUbGuCKWM4gSH5IHwBw&ved=oCDQQ6AEwAQ#v=snippet&q=an%20ound%20ofur%20sich&f=false> (pristupljeno 27. novembra 2009).
- Kasirer, E. (2003), *Filozofija prosvetiteljstva*, Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Kennedy, E. (2006), *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, Gordonsville, VA, USA: Palgrave Macmillan.
- Krstić, P. (2004), „Tolerancija“, u: P. Krstić (prir.), *Kritički pojmovnik civilnog društva*, tom 2, Beograd: Grupa 484, str. 123–168.

- La Mettrie, J. O. (1796), *Discours préliminaire*, u *Oeuvres philosophiques de La Mettrie*, tom I, Berlin: C. Tutot, str. 1–64. Internet archive, dostupno na adresi: <http://ia600506.us.archive.org/13/items/oeuvresphilosophoila-meuoft/oeuvresphilosophoila-meuoft.pdf> (pristupljeno 3. marta 2009).
- Lennon, T. M. (1997), „Bayle, Locke and the Metaphysics of Toleration“, u M. A. Stewart (prir.), *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, str. 177–195.
- Locke, J. (1993 [1689]), „A Letter Concerning Toleration“, u J. Locke, *Political Writings*, David Wootton (prir.), London: Penguin, str. 390–436. Prevod: Locke, J. (1978), „Pismo o toleranciji“, u J. Locke, *Dve rasprave o vladi kojima prethodi Patriarcha ser F. Filmera, a sledi Lockeovo Pismo o toleranciji*, tom 2, Beograd: Mladost, str. 133–175.
- Locke, J. (2010 [1692]), „Excerpts from A Third Letter for Toleration“, u J. Locke, *A Letter concerning Toleration and Other Writings*, M. Goldie (prir.), Indianapolis: Liberty Fund, str. 69–104.
- Locke, J. (1989 [1695]), *The Reasonableness of Christianity: As delivered in the Scriptures*, Washington: Regnery Gateway.
- Mandeville, B. (1720), *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, London: T. Jauncy & J. Roberts. Dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=gv4CAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 22. aprila 2008).
- Marshall, J. (1994), *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Matar, N. (1993), „John Locke and the Jews“, *Journal of Ecclesiastical History* 44: 45–62.
- McKenna, A. (2004), „Pierre Bayle: moralisme et anthropologie“, u A. McKenna & G. Paganini (prir.), *Pierre Bayle, religion, critique, philosophie*, Paris: H. Champion, str. 321–347.
- Michael, M. (2003), „Locke, Religious Toleration and the Limits of Social Contract Theory“, *History of Philosophy Quarterly* 20: 21–40.
- Monteskje, Š. (2004 [1721]), *Persijska pisma*, Beograd: Utopija.
- Moreli, E.-G. (1957 [1755]), *Zakonik prirode ili Istinski duh njenih zakona u svim vremenima prenebrengnut ili nepriznat*, Beograd: Kultura.
- Morelly, É.-G. (2011 [1751]), *Le Prince: Les Délices Des Coeurs Ou Traité Des Qualités D'un Grand Roi Et Système Général D'un Saga Gouvernement, Par Mr. M***** ...*, tom 2, Nabu Press.
- Mori, G. (1999), *Bayle philosophe*, Paris: H. Champion .
- Munck, T. (2002), *The Enlightenment: A Comparative Social History 1721–1794*, London: Arnold.
- Osterloh, K.-H. (1970), *Joseph von Sonnenfels und die österreichische Reformbewegung im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus: eine Studie zum Zusammenhang von Kameralwissenschaft und Verwaltungspraxis*, Lübeck: Matthiesen.
- Paradis, M. (1991), „Les Fondements de la tolérance universelle chez Bayle“, u E. Groffier & M. Paradis (prir.), *The Notion of Tolerance and Human Rights*, Ottawa: Carleton University Press, str. 25–35.
- Park, D. (1991), „John Locke: Toleration and Civic Virtues“, u E. Groffier & M. Paradis (prir.), *The Notion of Tolerance and Human Rights*, Ottawa: Carleton University Press, str. 13–24.

- Pätzold, D. (2002), *Spinoza, Aufklärung, Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Assen: Koninklijke Van Gorcum.
- Popkin, R. H. (2003), *History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Cary, NC, USA: Oxford University Press.
- Preus, J. S. (2001), *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Proust, J. (1995), *Diderot el l'Encyclopédie*, Paris: A. Colin.
- Quintili, P. (2001), *La Pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie 1742–1782*, Paris: H. Champion.
- Redwood, J. A. (1976), *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England 1660–1750*, London: Thames and Hudson.
- Rieser, H. (1963), *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben: der Kampf der Kirche um ihre Freiheit*, Vienna: Herder.
- Rols, Dž. (1998), *Teorija pravde*, Beograd, Podgorica: JP Službeni list SRJ, CID.
- Rols, Dž. (2003), *Pravo naroda sa „Još jednom o ideji javnog uma“*, Beograd: Alexandria Press, Nova srpska politička misao.
- Schechter, Ronald (2003), *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715–1815*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Schneewind, J. B. (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. de (1991 [1925]), *Tractatus theologico-politicus*, Gebhardt Edition, Leiden: Brill. Dostupno na internet adresi: [http://books.google.rs/books?id=5cxCWSEx17cC&pg=PR4&lpg=PR4&dq=Spinoza,+Benedict+de,+Tractatus+theologico-politicus,+ \(Gebhardt+edn.+1925\),+trans.+S.+Shirley+\(Leiden,+1989\).&source=bl&ots=PNxXrPBk37&sig=EKG_7W3vW54ghmd9qd_5mMonkdg&hl=sr&sa=X&ei=3QBOUe6dluHV4gSj9YC0Bg&ved=0CEcQ6AEwBQ#v=onepage&q=Spinoza%2C%20Benedict%20ode%2C%20Tractatus%20theologico-politicus%2C%20\(Gebhardt%20edn.%201925\)%2C%20trans.%20S.%20Shirley%20\(Leiden%2C%201989\).&f=false](http://books.google.rs/books?id=5cxCWSEx17cC&pg=PR4&lpg=PR4&dq=Spinoza,+Benedict+de,+Tractatus+theologico-politicus,+ (Gebhardt+edn.+1925),+trans.+S.+Shirley+(Leiden,+1989).&source=bl&ots=PNxXrPBk37&sig=EKG_7W3vW54ghmd9qd_5mMonkdg&hl=sr&sa=X&ei=3QBOUe6dluHV4gSj9YC0Bg&ved=0CEcQ6AEwBQ#v=onepage&q=Spinoza%2C%20Benedict%20ode%2C%20Tractatus%20theologico-politicus%2C%20(Gebhardt%20edn.%201925)%2C%20trans.%20S.%20Shirley%20(Leiden%2C%201989).&f=false) (pristupljeno 12. oktobra 2007).
- Spinoza, B. de (1958), *The Political Works*, A. G. Wernham (prir.), Oxford: Clarendon Press.
- Šartje, R. (2006), „Čovek od pera“, u M. Vovel (prir.), *Čovek doba prosvetćenosti*, Beograd: Clio, str. 149–198.
- Toland, J. (1696), *Christianity Not Mysterious or, A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*, London: Sam Buckley, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=ffHhOAAAacAAJ&printsec=frontcover&vq=mysterious&hl=sr&source=gs_bs_ge_summary_r&cad=o (pristupljeno 12. jula 2012).
- Turgot, A. R. J. (1913 [1746]), „Réflexions sur les Pensées philosophiques de Diderot“, u G. Schelle (prir.), *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, tom I, Paris: Librairie F. Alcan, str. 87–97, Gallica, dostupno na internet adresi: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12907d/f685.image> (pristupljeno 3. novembra 2010).
- Voltaire, F.-M. A. de (1989 [1762]), *Traité sur la tolérance*, René Pomeau (prir.), Paris: Garnier Flammarion. Prevod: Voltaire (1988), *Rasprava o toleranciji*, Zagreb: Školske novine.

- Voltaire, F.-M. A. de (1750), „La Voix du sage et du peuple“, Amsterdam: Le Sincere. Dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=SVQfHyM92PoC&printsec=frontcover&vq=fanatisme&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 2. aprila 2009).
- Voltaire, F.M. A. de (1765), *Questions Sur Les Miracles, à Monsieur le professeur Cl... par un Proposant*, bez oznake mesta i godine izdanja. Dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=m2ze-OZllsIC&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 3. maja 2009).
- Volter (1973 [1764]), *Filozofski rečnik*, Novi Sad: Matica srpska.
- Volter (1990 [1734]), *Filozofska pisma*, Beograd: Grafos.
- Waldron, J. (2002), *God, Locke and Equality: Christian Foundations of Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Waquet, F. (1989), „Qu'est-ce que la république des lettres? Essai de sémantique historique“, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 147: 473–502.
- Williams, D. (2004), *Condorcet and Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Winter, E. (1962), *Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus, 1740–1848*, Berlin: Rüttem & Loening.
- Wootton, D. (1993), „Introduction“, u J. Locke, *Political Writings*, D. Wootton (prir.), London: Penguin, str. 94–110.

Predrag Krstić

Religion and Tolerance: Thematization of the Relationship
in the Age of Enlightenment

Abstract

This paper presents the two competing models of Enlightenment tolerance and testing their status and scope. In the first part of the paper the author points out the limits of moderate Enlightenment's "religious tolerance" as represented by Locke and Voltaire. That notion of tolerance to this day dominates in public and academic discourse. The second part of the paper, through figures of Spinoza, Bayle and Diderot, presents the radical Enlightenment's concept of "universal" or "philosophical" tolerance. The conclusion is that, despite its theoretical superiority, the prospects of social implementation of the latter, fortunately or not, are still no bigger than they were in the seventeenth and eighteenth centuries.

Keywords early modern philosophy, Spinoza, Bayle, Locke, Voltaire, Diderot, tolerance, religion, enlightenment.