DOI: 10.5281/zenodo.4784244
Originalni naučni rad
Primljen 11. novembar 2020. Prihvaćen 18. decembar 2020.

Milan N. Janjić

DIDRO I TEOLOGIJA

SAŽETAK
Polazeći od sažetog pregleda značenja pojma *teologija* (*θεολογία*) – između helenskog i srednjovekovnog – kao i kratkog osvrta na Didroovo (Denis Diderot, 1713–1784) formalno obrazovanje, cilj ovoga rada je da se na osnovu glavnog istraživačkog korpusa ustanovi i objasni njegov stav prema suštinskim teološkim pitanjima. Jedno od glavnih filosofsko-metodoloških načela kod Didroa je kritičko preispitivanje tradicionalnih načela. U tom smislu, on pristupa teologiji i centralnom teološkom problemu iz različitih uglova kako bi zasnovao antihrišćansku i materijalističku teologiju. Didro se na taj način udaljava od prethodne srednjovekovne sholastičke tradicije i vraća se antičkim filosofskim uzorima. U glavni analizirani korpus ulaze spisi: *Filosofske misli*, *O samodovoljnosti prirodne religije*, *Pismo o slepima*, *D'Alamberov san* i *Razgovor filosofa s maršalicom od* ***, kao i enciklopedijski članak „Teologija".

KLJUČNE REČI
Didro, filosofija, teologija, Bog, religija, priroda, prosvetiteljstvo, razum

1. Didro između filosofije i teologije

Eminentni klasični filolog XX veka, Verner Jeger (Jaeger), podvlači kako su reči poput imenice *teologija* (*θεολογία*) i *teolog* (*θεολόγος*), glagola *teologizovati* (*θεολογεῖν*) i prideva *teološki* (*θεολογικός*), skovane u delima antičkih filosofa Platona (Πλάτων) i Aristotela (Αριστοτέλης). U studiji *Teologija ranih grčkih filosofa* (1936), on s velikom sigurnošću procenjuje kako je Platon prvi upotrebio taj pojam u spisu *Država* (*Πολιτεία*), time je postao tvorac ideje teologije. Kod njega, bog se ne posmatra kao prvo načelo u kontekstu prirodnih pojava – kao, na primer, voda i vazduh kod Milećana ili vatra kod Heraklita (Ἡράκλειτος) – već u izvesnom etičkom određenju u odnosu na ljude.[1] U tom spisu Platon je nastojao da ustanovi „izvesne filosofske

1 Nemački teoretičar smatra da svako traganje za poreklom prirodne ili filosofske teologije mora da počne s presokratovcima i procenjuje da su tri značajna mislioca, kao teolozi-prirodnjaci, dostojni svakog poštovanja, upravo Milećani: Tales (θαλῆς),

Milan N. Janjić, Filozofski fakultet, Univerzitet u Nišu: milannjanjic@gmail.com

Ovaj rad napisan je u okviru projekta *Prevod u sistemu komparativnog izučavanja srpske i strane književnosti i kulture* (OI 178019), koji u celini finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

uzore i kriterijume koji važe za poeziju", ali je, neminovno, izložio i ključne „obrise teologije" uopšte; tako je ta *nova reč* kod Platona nastala iz „sukoba mitske tradicije i prirodnog (racionalnog) pristupa problemu boga" (Jeger 2007: 11). Opadanje uticaja starogrčke filosofije, pri kraju stare epohe, i pojava hrišćanske religije, na početku nove ere, izmenili su dalji tok ljudske potrage za odgovorima i pretpostavkama o *božanskom* i *onostranom*. Uprkos tome, Jeger smatra kako pojmove *bog*, *božansko* i *teologija* ne smemo shvatiti u „njihovom kasnijem hrišćanskom, nego, u njihovom grčkom značenju" i da je istorija grčke filosofske teologije, zapravo, „istorija njihovog racionalnog pristupa prirodi same stvarnosti u njenim uzastopnim fazama" (Jeger 2007: 7).

Ratko Nešković sagledao je problematiku teologije na primeru dve stvarnosti na kojima se gradila ljudska percepcija sveta kroz istoriju – helenska i hrišćanska – u studiji *Srednjovekovna filozofija: cogito i credo* (1998). Srpski medievalista veli da se u srednjovekovnom periodu pod teologijom ne podrazumeva više „razgovor o bogovima ili razmišljanje o bogu i božanskim pitanjima" kao kod Platona i Aristotela, već jedno „gotovo objavljeno natprirodno znanje o bogu"; a teolog je onaj koji poznaje „reči i izreke boga, on je, zapravo, *bogoslov*, onaj koji prenosi božansku istinu" (Nešković 2004: 103). Tu osnovnu razliku Nešković sumira latinskim pojmovima *Cogito* i *Credo* kada veli da ljudi „klasične antičke obrazovanosti nisu mogli lako da prihvate osnovno polazište i samu ideju objave (teocentrizam, kreacionizam, revelacionizam), a ljudi vere nisu mogli da pristanu na kritičko preispitivanje i raspravljanje o objavi" (2004: 90). Tako se Ratko Nešković nadovezuje na Hegelove postavke o srednjovekovnoj teološkoj misli, a koji je u predavanjima o istoriji filosofije procenio da razum „sholastičke filosofije nije bio u stanju da dospe izvan sebe do slobode i da shvati slobodu uma" (Hegel 1970: 119). Zbog toga će, nakon renesanse i kasnijeg kartezijanskog racionalizma XVII veka, Imanuel Kant u XVIII stoleću pridati odlučujući značaj čovekovom *razumu* u odgovoru na pitanje šta je *prosvetiteljstvo*.[2] Takvo racionalističko i načelno antiklerikalno shvatanje jedne od najosetljivijih tema epohe prosvetiteljstva zastupao je i Didro (Diderot).

Iako je u svojoj epohi i kao filosof i kao književnik bio u senci Monteskjea (Montesquieu), Voltera (Voltaire) i Rusoa (Rousseau), Loran Versini ističe da je Didro jedini među njima imao formalno univerzitetsko obrazovanje iz

---

Anaksimandar (Ἀναξίμανδρος) i Anaksimen (Ἀναξιμένης), jer njihova učenja predstavljaju dovoljnu osnovu da se presokratovska filosofija smatra prirodnom teologijom (Jeger 2007: 9, 37).

2 Značaj pojave *nove nauke* XVII veka ističe i Mirko Zurovac u studiji *Ideja estetike*, za koju veli da je bila težak udarac metafizici, jedan revolucionarni skok koji ne trpi kompromise (2016: 161).

filosofije i teologije (Versini 1994 : 4). Poznato je da je porodica Didro bila usko vezana za crkvene krugove; njegov mlađi rođeni brat postao je kanonik katedrale u rodnom Langru, sestra je bila monahinja, a brojni rođaci s Didroove majčine strane bili su sveštenici, opati ili monasi, beleži se u Vilsonovoj (Wilson) biografskoj studiji o Didrou (1985 : 11). Isprva je delovalo kako će i stariji Didro poći utabanim porodičnim stopama. Međutim, on je kao šesnaestogodišnjak napustio Langr, verovatno 1728. ili 1729. godine, i otišao u prestonicu na dalje školovanje koje će bitno odrediti njegov odnos prema teologiji i filosofiji. Mari Suviron (Souviron) u radu „*Mistična kriza* mladog Didroa" (1987), ističe da se njegovo stanovište korenito promenilo tek nakon studija filosofije (koje su u XVIII veku bile obavezni stepenik ka teologiji i sveštеničkom pozivu koji mu je otac namenio). Na osnovu sećanja gđe de Vandel (M^me^ de Vandeul), Didroove kćeri, i jednog pisma upućenog Sofi Volan (Volland), njegovoj prisnoj prijateljici, iz 1765. godine, francuska teoretičarka otkriva da je on 1731. godine doživeo *mističnu krizu* (*crise mystique*) koja je trajala između četiri i pet meseci (Souviron 1987: 318–319). U tom periodu, Didro je kao pobožni osamnaestogodišnjak spavao na slami u nadi da postane „iskušenik" u kartuzijanskom manastiru (1987: 319). Međutim, francuski mislilac je 1732. godine uspešno završio studije filosofije i retorike na Fakultetu umetnosti Univerziteta u Parizu. Nakon toga, u periodu 1732–1735, pohađao je nastavu na Teološkom fakultetu i spremao se za sveštenički poziv, ali nikada nije položio završni ispit, tj. napisao doktorsku tezu i obavio neophodnu raspravu s teolozima da bi stekao zvanje doktora teologije.

U radu „Didro teolog" (1978), američki teoretičar Blejk Hana (Hanna) prenosi svoje istraživanje koje je obavio u arhivi Teološkog fakulteta, a čije je sedište u XVIII veku bilo i na Fakultetu umetnosti koji je, uostalom, tada predstavljao glavni administrativni centar celog starog Univerziteta. Hana smatra da su mnogi didrolozi prethodno grešili jer su samo u zgradi Teološkog fakulteta tražili moguće dostupne podatke o Didroovom obrazovanju. Odgovor na pitanje zbog čega je Didro napustio studije teologije i time, praktično, odbacio predviđeni klerikalni poziv, Blejk Hana pronalazi, između ostalog, i u autobiografskim redovima Didroovog spisa *Pobijanje Helvecija* (1773). U ovom poznom kritičkom zapažanju o Helvecijevoj teoriji o ljudskom i životinjskom ponašanju, Didro navodi da su ga čitanje Homera (Ὅμηρος), Vergilija (Vergilius), Tasa (Tasso) i Miltona, ali i strast prema matematici, odveli na drugu stranu no što je to bio sveštenički poziv (Hanna 1978: 33).[3] Tako je Didro, nakon ove univerzitetske avanture,

3 U periodu kada je Didro pratio nastavu, sholastika se postepeno zamenjivala Dekartovim (Descartes) kartezijanskim racionalizmom (Hanna 1978: 33); stoga, Blejk Hana

završio kao filosof-polemičar, književnik i glavni enciklopedista, a koga danas poznajemo kao vatrenog borca protiv religijskog fanatizma i sujeverja. Ernst Kasirer (Cassirer) u *Filosofiji prosvetiteljstva* (1932) na odličan način smešta Enciklopedistu u okvire XVIII veka kada kaže da Didro „uspostavlja nov poredak ideja; on ne samo da prevazilazi dojakošnje rezultate, nego dira u oblike mišljenja pomoću kojih su bili dobijeni i u kojima su pokušali da sebi dadu čvrsto uporište" (Kasirer 2003: 122).[4]

To se posebno odnosilo na poimanje religije i filosofije kod njega. Ovaj prosvetiteljski reformator nipošto ne smatra da pojedinac treba da se odrekne vere, ukoliko pokazuje prirodnu sklonost ka njoj. Međutim, prema njegovom unutrašnjem filosofskom čulu, vera ne sme da bude dogmatska, proizvoljna, sujeverna, neutemeljena i iracionalna, kakvu je utemeljivala sholastička teologija. Ako se vera ograničeno shvati, kao puka pojavna i obredna praksa, a ne kao dublje filosofsko učenje, onda ona vrlo lako može da postane pogubna po čovekovu svest i duhovnost vodeći ga u netoleranciju i u mistične zablude. Takvo preispitivanje ustaljenog poretka i sholastičke teologije kod Didroa sledilo je najpre u ranim filosofskim spisima, kao što su aforistične i deističke *Filosofske misli* (1745) i *O samodovoljnosti prirodne religije* (1746/1770)[5], preko intrigantnog *Pisma o slepima* (1749), sve do zrelijeg, materijalističkog *D'Alamberovog sna* (1769/1830) i provokativno-ateističkog *Razgovora filosofa s maršalicom od **** (1775). Glavni teološki pojmovi kojih se Didro dotakao u pomenutim spisima, a koji će u ovom istraživanju poslužiti kao ključni primeri za njegovu filosofsko-teološku misao, jesu poimanje *Boga* – pri čemu on kritikuje tradicionalno teističko određenje antropomorfnog Boga, te pitanje *religije* – kada raspravlja o samom njenom poreklu i opravdanosti postojanja objavljene religije, i *priroda* – koja služi kao univerzalni okvir kako bi Didro mogao da razvije materijalističku teologiju, koja se racionalistički objašnjava prirodnim zakonima.

---

smatra verovatnim da je profesor filosofije Didrou prethodno usadio „prezir prema sholastici koji učitelji teologije nisu uspeli da suzbiju" [« que son professeur de philosophie lui inspira pour la scolastique un dédain que ses maîtres de théologie n'arrivèrent jamais à vaincre »] (1978: 33). Svi prevodi citata sa stranih jezika, ukoliko za njih ne postoji dostupan i objavljeni prevod koji se koristio, jesu autorski.

4 « Il crée un nouvel ordre des idées ; non content de dépasser largement les résultats acquis par son époque, il s'en prend aux formes de pensée grâce auxquelles ces résultats on été acquis et dans lesquelles on avait tenté de les fixer » (Cassirer 1983 : 116).

5 Ovaj spis, napisan 1746, objavljen je prvi put tek 1770. godine u Nežonovoj (Naigeon) *Filosofskoj zbirci ili Zborniku dela raznih autra o religiji i moralu* (*Recueil philosophique ou Mélange de pièces sur la religion et la morale par différents auteurs*), a potom i u posthumnom izdanju *Sabranih dela Denija Didroa* (iz 1798. godine, koje je, takođe, priredio Nežon (Versini 1994 : 54).

2. Bog, religija i priroda

U Didroovoj deističkoj fazi, koja je prema Vilsonovoj proceni (Wilson 1985: 85) trajala između 1745 i 1749. godine, mogu se pronaći odlučujuća, interesantna i plodonosna razmatranja o glavnim teloškim pitanjima, najpre o Bogu, religiji i prirodi. Njegovi prvi autorski spisi predstavljaju sažete aforizme koji su smelo, s prosvetiteljskom ironijom svojstvenoj Didrou, zadirali u autoritet Crkve. *Filosofske misli* i *O samodovoljnosti prirodne religije*, prema aforističnoj formi, u određenoj meri nastavljaju Paskala (Pascal) i najavljuju Ničea (Nietzsche). Teško se može reći da *Filosofske misli* predstavljaju remek-delo kakvo će Didro kasnije dostići, kao što je to bio slučaj s *Fatalistom Žakom* (1796), *Redovnicom* (1796) i *Ramoovim sinovcem* (1891). To se, uostalom, od prvog spisa našeg prosvetitelja ni ne može očekivati. Međutim, njegov potencijal, kao i značaj u istorijskoj hronologiji, kao spisa koji je zadirao u hrišćanske doktrine i vekovima neupitne *istine*, nisu zanemarljivi.

U *Filosofskim mislima*, Didro se inspiriše sećanjima flamanskog filologa i humaniste Žista Lipsa (Lipse) iz XVI veka, čijim rečima – „pišem o Bogu" (« *j'écris de Dieu* ») – započinje svoje misli. Pojam *Bog* (*Dieu*) se već dodatno proširio u XVIII veku nakon svega o čemu se propovedalo u sholastičkom periodu, a preispitivalo u renesansi i sedamnaestovekovnom racionalizmu; međutim, u ovom spisu Didro osporava tradicionalno hrišćansko poimanje Boga, ali indirektno, deistički tumačeći biblijske priče u kojima nalazi dosta nelogičnosti. Pitanje je jednostavno: „Šta je Bog?" – postavljaju ga i deca, ali filosofi već vekovima s poteškoćama na njega odgovaraju, dok tradicionalni teolozi nude besmislene odgovore koji prevazilaze racionalna objašnjenja, smatra naš prosvetitelj (Diderot 1994 : 27). Prema tome, šta može Didro da ponudi u XVIII veku kao relevantan odgovor? Da li je bog samo beskrajna *energija* koja je pokrenula univerzum, kako ga je doživljavala filosofija antike (većim svojim delom), ili je on mistični tvorac, sveprisutno Biće osobenog lika, kakvim ga prikazuje hrišćanstvo? Da li čovekov razum može da prevaziđe religijske misterije? – samo su neka od pitanja na koja se u početnim spisima ukazuje.[6] Kada je crkva institucionizovala veru, pretvorila je u religijski kult i svela je na pojavni *praxis*, ona je tako utemeljila svoje dogme kao jedina i opšteprihvaćena tumačenja sveta i čoveka. Didro smatra da je upravo taj trenutak bio presudno poguban po čovečanstvo. Tako su ljudi, zapravo, „prognali

6 Pomenuti Ernst Kasirer veli kako se u prosvetiteljstvu, „iz skučenosti i ograničenosti dogme, teži ka slobodi jedne sveobuhvatne, jedne istinski univerzalne svesti o Bogu", a da je tom osnovnom osećanju epohe, Didro, upravo u *Mislima*, dao „najsnažniji i najubedljiviji izraz" (Kasirer 2003: 211).

Božanstvo iz svog okruženja“ i „zarobili ga u svetilište“ – odsečan je on u dvadeset i šestom aforizmu svojih *Misli*. Na osnovu Didroove elaboracije u spisu, shvatamo da je postignut suprotan efekat od predviđenog: umesto da je božansko postalo dostupno svima, „zidovi hrama ograničavaju njegov pogled i ono uopšte ne postoji izvan toga“.[7] Tako se, na određeni način, rodilo ovozemaljsko *sujeverje* (*superstition*), što je prema Didroovom uverenju veća pošast za veru, jer je više naškodilo slici Boga negoli ateizam (1994: 21). Prema Didroovom kritičkom sudu, osim što zamagljuje istinu, objavljena religija koristi sliku Boga-ličnosti i doktrinu o nagradi, kazni i životu nakon smrti kako bi plašila ljude – drugu svrhu tih pretpostavki Didro ne uočava. U sedamnaestoj misli *Dodatka Filosofskim mislima*, koji je objavljen 1763. godine, osamnaest godina nakon izvornih *Misli*, Didro procenjuje da ukoliko hrišćaninu „oduzmete strah od pakla, oduzeli ste njegovu veru“.[8] Zar se svemoćni Um prvog bića ne dokazuje najbolje prirodnim pojavama, a ne suvoparnim i metafizičkim sholastičkim idejama, koje umesto da otkriju istinu još više je zamagljuju (1994: 25). Didro smatra da upravo na ovakvoj argumentaciji, ili na sličnoj od istovetne jednostavnosti, treba graditi veru da Bog postoji.

Iako su crkveni cenzori i klerikalni kružoci oštro osudili ovo delo i proglasili ga bogohulnim, Pjer Lepap smatra da se pitanje Boga u ovom spisu ipak stavlja u drugi plan (Lepape 1991: 59).[9] Lepap će proceniti da filosofija kod Didroa ima preča posla nego da dokazuje Boga: „ona posebno mora, s vernicima kao i s nevernicima, da uništi sujeverje, strahove i lakovernosti koji porobljavaju ljude i odvlače ih od toga da u njima samima i oko njih, u prirodi, potraže moral i istinu“.[10] Od početnih aforizama, koji predstavljaju skupinu nesređenih misli o gorućim filosofsko-teološkim pitanjima, ne može se tražiti više. To je, upravo, glavna Didroova misija iz deističke faze kada poziva na sumnju i racionalizam – da ukaže na razliku između vere i sujeverja, vere i razuma. Zbog svih navedenih primera i sudova iz *Filosofskih misli*, kako bi se najjednostavnije opisalo i argumentacijski saželo Didroovo filosofsko načelo, može se posegnuti za njegovim šestim

7 « Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux ; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire ; les murs d'un temple bornent sa vue ; elle n'existe point au-delà » (Diderot 1994 : 27).

8 « Ôtez la crainte de l'enfer à un chrétien, et vous lui ôterez sa croyance » (1994 : 42).

9 Značajna je studija Erika-Emanuela Šmita (Schmitt), *Didro ili filosofija zavođenja*, u kojoj autor rasvetljava Didroov odnos prema Bogu. Didro ga je, prema Šmitovoj analizi, „sreo slučajno“ i pisao je više reakcije na tuđa promišljanja po tom pitanju, nego što je hteo da samoinicijativno započne suštinsku i zahtevnu raspravu o Bogu (Schmitt 1997: 96).

10 « Elle [philosophie] doit en particulier, avec ceux qui croient au ciel comme avec ceux qui n'y croient pas, vaincre les superstitions, les peurs, les crédulités qui enchaînent les hommes et les détournent de chercher en eux-mêmes et autour d'eux, dans la nature, la morale et la vérité » (Lepape 1991: 59).

aforizmom u kojem se kaže: „istinito, nezavisno od mojih kaprica, treba da bude načelo mojih sudova“.[11]

Tu potragu za istinom i granicom ljudskih saznanja Didro je nastavio u *Pismu o slepima* iz 1749. godine. Ovaj zreliji filosofski spis predstavlja njegovo poslednje veliko delo pre nego je prosvetiteljski angažman većinski posvetio *Enciklopediji* (1751–1772). *Pismo* zatvara i unapređuje poglede ranog Didroa koji se javlja u *Filosofskim mislima* i vodi ga iz deizma u materijalizam. Loran Versini ocenjuje *Pismo* kao Didroovo prvo autorsko delo – ono je, prema rečima francuskog profesora emeritusa, ubojiti manifest njegove originalne filosofije u kojem se iznose stavovi o ateizmu i biološkom materijalizmu (Versini 1994 : 135). Iako je ovaj Didroov spis značajan pre svega zbog Didroove epistemologije, tj. njegove teorije saznanja koju temelji na čulnim razlikama i čulnim granicama između rođenih slepih i onih koji nesmetano vide, određene filosofsko-teološke osobenosti koje se u njemu kriju ne smeju biti zanemarene. Didro se bavi epistemologijom na primeru rođenog slepca inspirišući se biografijom izvesnog matematičara Sondersona (Saunderson), koji je uspešno predavao na Kembridžu, i pokazuje kako su percepcija sveta i primanje apstraktnih ideja slepih drugačiji od percepcije onih koji vide, ali da oni nemaju manju sposobnost od dobrovidećih da se bave tumačenjem različitih pojava u univerzumu.

Didro ispituje da li su spoljašnji materijalni svet i moralne ideje koje se tvore u nama jednake za slepog čoveka i onoga koji od rođenja ima nesmetano čulo vida, pri čemu ga ne interesuju samo granice i prepreke ljudskom saznanju kada je reč o fizičkim predmetima, poput lopte i kocke, već i kada se razmatraju apstraktni filosofski i teološki pojmovi, poput Boga i religije. Didro smatra, i to bez svake sumnje, da stanje naših čula i organa nema mnogo uticaja na našu metafiziku i moral (Diderot 1994: 147). Prema tome, slepi ljudi, kao i oni dobrovideći, imaju intelektualnu sposobnost da raspravljaju o filosofiji, religiji, teologiji.[12]

U drugom delu spisa, Didro prenosi čitaocima razgovor Sondersona i Holmsa koji raspravljaju o Bogu i (ne)mogućnostima koje su na raspolaganju ljudima da ga spoznaju. On više ne sledi istinsku biografiju pomenutog engleskog slepog matematičara na koju se referiše u prvom delu spisa, već

11 « Le vrai, indépendant de mes caprices, doit être la règle de mes jugements » (1994: 20).

12 U radu „Teorija saznanja u *Pismu o slepima*“, Gerhard Štenger (Stenger) veli da problem porekla saznanja Didro prebacuje na drugi teren, ne radi se samo o tome da saznamo kako dobijamo naše ideje, već da saznamo u kojoj meri nam one služe da shvatimo realnost (Stenger 1999 : 110). On sumira Didroove postavke na sledeći način: za razliku od Berklija (Berkeley) i Kondijaka (Condillac), za koje veli da su spiritualisti, teorija znanja kod Didroa je izrazito materijalistička, kod njega nije duša ta koja oseća usled nekog čulnog fenomena, već je to unutarnje čulo koje, prema njemu, nema ničeg duhovnog ili nematerijalnog (1999: 110).

izmišlja dijalog čiji je neposredni svedok i prenosi beleške koje je sačinio pretočivši ih u pismo upućeno tadašnjoj ljubavnici gđi de Pisije (M^me^ de Puisieux). Holms započinje razgovor tako što opravdava postojanje Boga *čudima prirode* (*merveilles de la nature*). Slepi Sonderson odgovara da se takva debata mora odvijati na drugom planu jer on ta čuda ne vidi; dakle, ukoliko Bog postoji njegova egzistencija mora ne samo da se objasni i rečima prenese slepima, već da im bude materijalno dostupna bez obzira na to što im je jedno čulo uskraćeno. U tom smislu, Holms treba da pronađe drugi argument jer, prema Sondersonovim rečima, ukoliko „želite da verujem u Boga, onda treba da mi omogućite da ga dodirnem".[13] U tom slučaju, dovitljivi sagovornik veli slepcu da dodirne samog sebe i da će tako spoznati božanstvo u „zadivljujućem mehanizmu sopstvenih organa" (« mécanisme admirable de vos organes », 1994: 166). O hrišćanskom Bogu u ovom *Pismu* nema mnogo reči, ni direktne kritike kao u *Mislima*, ali ni najmanje naznake da je njegovo postojanje moguće.[14] Debata se vodi oko prirodnog mehanizma i bioloških predispozicija čoveka. Slepi Englez neće biti ubeđen u ono na čemu Holms insistira, kao što ne može biti siguran ni u Njutnova (Newton) istraživanja na koja se sâm referiše jer, kako kaže, ta istraživanja na njega nisu ostavila tako jak utisak kao sama Priroda na Njutna. I dok je Njutn imao neposredni kontakt s Prirodom, tako i mogao da uspešno definiše pojedine njene zakone, Sonderson će uvek posredno saznavati stvari, čime više nego njegov sagovornik shvata granicu ljudskih čula, budući da ima jednu čulno-saznajnu prepreku, koju Holms iskustveno ne može da shvati i ističe kako treba mirno priznati neznanje o prvim uzrocima. Poruka *Pisma*, verovatno, leži u tome: slep čovek može da debatuje o neposrednoj stvarnosti kao i dobrovideći, ali on može samo da veruje na reč o onome što ne vidi, zbog toga se Sonderson u jednom trenutku u debati i povlači pred pitanjem o Božjem postojanju, zahtevajući slobodu da misli o prvim uzrocima kako mu je volja, jer u tim metafizičkim pitanjima čak i dobrovideći Holms „nije manje slep od njega".[15] Tako Didro odbacuje svu metafiziku i upušta se u materijalizam koji će u *D'Alamberovom snu* dostići filosofski vrhunac.

13 « Si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher » (Diderot 1994: 166).

14 Lester Kroker (Crocker) u studiji *Kontroverzni filosof* veli da je Didro u *Pismu* napustio dokaz Božje egzistencije koji je pre toga pronašao u samoj strukturi prirode upravo zbog toga što vizuelni dokaz nema efekta na slepog Sondersona, koji, pak, zahteva argument dodira (Crocker 1955: 95).

15 « Je vous le cède sur l'état actuel de l'univers, pour obtenir de vous en revanche la liberté de penser ce qu'il me plaira de son ancien et premier état, sur lequel vous n'êtes moins aveugle que moi » (1994: 167).

San već u prvim redovima direktno odbacuje ideju hrišćanskog, spiritualnog Boga kao „jedno Biće koje postoji a ne odgovara ni jednoj tački u prostoru" (Didro 1946: 345).[16] Takav koncept Boga je kontradiktoran sâm po sebi. Tradicionalno teističko određenje Boga, koje nudi sholastička teologija i *Biblija*, Didrou deluje u bîti toliko protivurečno prirodi da se teško može racionalno usvojiti. Zreli Didro je odustao od aforizama i napisao filosofski dijalog, u Platonovom maniru, a za likove uzeo stvarne osobe iz svog okruženja. Tako se slavni francuski matematičar, D'Alamber, našao u centru ovog „skandaloznog" i bezbožničkog dijaloga. Stoga, iako kroz usta fikcionalnog D'Alambera, Didro navodi sve nelogičnosti i kontradiktornosti jednog takvog spiritualističkog određenja Boga: to Biće, o kojem govori hrišćanska religija, neprostirljivo je a zauzima prostor i kao celina se nalazi u svakom delu tog prostora, ono se bitno razlikuje od materije a s njom je sjedinjeno, ono nju sledi i pokreće a da se samo ne kreće – sve je to Didrou u suprotnosti s prirodom kakvom je poznajemo (Didro 1946: 345). Majeutičkom metodom Didro izvlači iz sagovornika racionalno saznanje i u jednom trenutku na primeru jajeta obara svu tradicionalnu teološku misao. Naime, francuski materijalista veli kako je oblik ptica pre nego postanu bića koja mogu da lete – *jaje*, a ono je neosetljiva masa pre no što u nju uđe klica koja se toplotom i kretanjem dalje razvija da bi se stvorio biološki život. Dakle, fiziološkim i prirodnim pojavama, u kojima nema ničeg božanskog i spiritualnog. Tako je, prema istom rasuđivanju, i ljudsko biće samo zbir izvesnog broja težnji koje podleže jedino prirodnim zakonima; čovek je obična posledica koja je podjednako prirodna i neminovna kao deo svemirskog i opšteg poretka (Didro 1946: 374).

To će upravo ilustrovati još jedna stvarna ličnost umetnuta u Didroovu fikciju, gđa de Lespinas (M^me^ de Lespinasse), D'Alamberova ljubavnica, na primeru parabole o pauku i njegovoj mreži koju izlaže lekaru Bordeu u drugom delu ovog spisa. Na primeru pauka ilustruje se moguće postojanje jedino materijalističkog boga, kao osnovni princip stvaranja prirode, čime se još jednom negira Bog-ličnost koji gospodari u hrišćanskoj teologiji. Gđa de Lespinas zamišlja pauka koji je u centru svoje ispletene mreže: ona je njegov osetljivi deo, pauk je, budući da ju je stvorio, polazna tačka svih niti. Didro odbija bilo kakav spiritualizam i hrišćansku večnost kada naznači da pauk/bog, budući da bi bio „materija u svemiru, deo svemira, podložan promenama, stario bi, umro bi" (1946: 378). I kao što je pauk stvorio svoju mrežu, satkanu od niti, tako čovek ima glavu, noge, sve udove i

16 Rad na *D'Alamberovom snu* započet je 1769. godine, spis se sastoji iz tri dela/dijaloga: „Razgovor između Didroa i D'Alambera", „D'Alamberov san" i „Nastavak razgovora", a u celosti su objavljeni tek 1830. godine i, prema rečima Lorana Versinija, ovo delo predstavlja vrhunac Didroove filosofije (Versini 1994: 603).

ceo sadržaj utrobe, kao i sve ostale organe, koji su samo deo „mreže koja se stvara, raste, širi i pušta svu silu neprimetnih niti“ (1946: 376). Upravo je na toj pretpostavci Didro sazdao materijalizam, čija osnova se krije i u njegovoj teološkoj misli koja se dokazuje u prirodi stvari, u materiji, u samom fiziološkom sklopu individue a ne u hrišćanskom kreacionizmu i revelacionizmu.

Tako, otkrivanje istine postaje didroovski *kategorički imeprativ*. Francuski prosvetitelj očito stavlja istinu razuma iznad istinâ crkvene objave. Ako je u prethodno iznesenim primerima oborio sliku teističkog Boga, šta onda biva s religijom uopšte? U mladosti se zanosio idejom prirodne religije, osporavajući biblijska čudesa jednostavnim zakonima fizike. Didro je uvideo, tj. na izvestan način i predosetio, slabosti metafizike i ostavio po strani spekulativne apstrakcije koje, na osnovu očiglednih prirodnih granica ljudske empirijske spoznaje, ne mogu da ponude zadovoljavajući odgovor o nijednoj temi koja se odnosi na *onu stranu* ljudskog ili božanskog postojanja. Odgovore, dakle, treba potražiti u neposrednoj stvarnosti – a to je priroda, jedino u tim prirodnim okvirima treba otkrivati i religiju (stav blizak antičkim prirodnjacima, ali i mnogobrojnim kasnijim panteistima s kojima ga didrolozi često porede). Međutim, kako utvrditi poreklo prirodne religije? Da li je priroda za Didroa onda sinonim za boga, ili je on, nezavisan od nje, samo stvorio prirodu? Svakako, ne treba gubiti iz vida sledeće: „prirodna i otkrivena religija ne razlikuju se po svojoj supstanciji, već samo po načinu svoga obznanjivanja: jedna je unutrašnje, a druga spoljašnje objavljivanje volje jednog beskrajno mudrog i jednog beskrajno milostivnog bića“ (Kasirer 2003: 219).[17] Ovo polemičko pitanje uvodi spis *O samodovoljnosti prirodne religije* u dalju teološku debatu.

Ukoliko je prirodna religija božja tvorevina onda se Didro pita s kojim ciljem ju je on stvorio. Jezgro teološke debate kod Didroa proističe iz njegove etike i zasniva se na tome da se utvrde ispravna moralna načela i poreklo *zakona* (*loi*). Čak i u ovom spisu, on još uvek ne osuđuje oštro hrišćanske principe i religijski moral, koji će kasnije, kao ateista, u *Razgovoru filosofa s maršalicom od* *** u potpunosti odbaciti. On, s izvesnom dozom prosvetiteljske sumnje, racionalistički preispituje tumačenja hrišćanskih dogmi i sholastičkih misterijâ – zbog toga je udarna maksima prethodno pomenutih *Filosofskih misli*: „skeptizicam je prvi korak ka istini“.[18] Budući da je prevazišao mističnu krizu i odrekao se sveštеničke karijere, onda to

17 « Religion naturelle et religion révélée ne se distinguent nullement par leur substance mais seulement par la manière dont elles sont connues des hommes : l'une est la manifestation intérieure, l'autre la manifestation extérieure de la volonté d'un être infiniment sage et infiniment bon » (Cassirer 1983: 186).

18 « Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité » (Diderot 1994: 28).

znači da je na drugom mestu pronašao odgovarajući izvor za moralna načela kod čoveka i zaključio da ona nemaju isključivo poreklo u objavljenoj religiji. Zbog toga, Didro smatra da je prirodna religija najprimerenija za čoveka zato što se u svakom pogledu slaže s pojmom *pravde* (*justice*) – a ona čini bitan deo ljudskog *moralnog suda*. Ukoliko će Bog suditi ljudima prema njihovim delima, kako hrišćanstvo uči, onda Didro procenjuje da je sasvim moguće da se javi *nepravda* (*injustice*), jer na taj način se ne obezbeđuje objektivno merilo koje će proceniti svako individualno delo. Da bi izbegao nepravdu, Bog mora da se upravlja nekakvim opštim zakonima, a najprimereniji je, veli Didro, *prirodni zakon* (*loi naturelle*) – jer je podjednak i prilagođen svima (Diderot 1994: 57–58). Religijski, tj. *objavljeni zakon* (*loi révélée*), ne sadrži nikakva moralna načela, a koja se ne mogu pronaći u prirodnim zakonima – dakle, on nas ništa novo ne uči o moralu i ne otkriva nijednu novu istinu (1994: 56), time nije potreban da se doktrinarno sledi. Prirodni zakon se najbolje slaže, kako to on obrazlaže u spisu *O samodovoljnosti prirodne religije*, s *božijom dobrotom* (*bonté de Dieu*). On od boga i potiče (ukoliko je on stvorio prirodu u kojoj ljudi obitavaju), i jedino nam „prirodni zakon otkriva svetlost koju svaki čovek donosi na svet svojim rođenjem".[19] Tako se Filosof, na izvestan način, nakratko dotiče i problematike *teodikeje* budući da problematizuje i zadire u kategorije *pravedno* i *nepravedno*, a koje kod njega uvek idu i s etičkim pojmovima *dobro* (*bien*) i *zlo* (*mal*). Didro se, pak, ne bavi teodikejom sistematično kao Lajbnic (Leibniz), već samo zaključuje da prirodna religija poznaje samo dobro, a nikako zlo.

Osim toga, objavljena religija mora da objasni mnoge stvari koje su izvan čovekovog razuma, jer se zasniva na *misterijama*.[20] U tom smislu, prirodna religija je u prednosti, jer ona ne pruža mislećem pojedincu ništa što bi prevazišlo empirijske granice njegovog razuma (Diderot 1994: 58). To je, verovatno, i jedan od razloga zbog kojeg će se Didro okrenuti ka materijalizmu i udaljiti od religijskih misterija nakon 1749. godine. U prirodi je sve opipljivo, tj. materijalizovano, i ništa ne podleže različitim tumačenjima koja mogu zamračiti čovekov um i odvesti ga na pogrešan trag, kao, na primer, što je to slučaj s tumačenjma hrišćanskih doktrina. Didro, dakle,

19 « [...] car c'est d'elle [la loi naturelle] que l'on peut vraiment dire que c'est la lumière que tout homme apporte au monde en naissant » (1994: 57).

20 Kasirer veli: „Što se tiče reči „misterija", Toland objašnjava da je ona prvobitno značila učenje koje nije protivno umu, nego uključuje u sebe neku saznatu istinu, no koje će iz nekog razloga ostati skriveno jednom delu čovečanstva i pred njim držano kao tajna" (Kasirer 2003: 219). Religijska misterija, kao proizvoljna sholastička pretpostavka, za Didroa nije ništa drugo do puka *zagonetka* (*énigme*) ili *besmislica* (*absurdité*) kako je često u ovim spisima naziva.

uviđa da su slabe tačke hrišćanske religije upravo njene iracionalne postavke i još sumnjivija tumačenja. Zbog toga, on ističe kako hrišćanstvo svoje neznanje opravdava jedino misterijama kada navodi sledeći primer: „Ukoliko upitamo naturalistu: zbog čega čovek pati na ovom svetu? Odgovoriće: ne znam ništa o tome. Ako, pak, hrišćaninu postavimo isto pitanje, uzvratiće nekom zagonetkom ili besmislicom".[21] Na jednom mestu, u spisu *O samodovoljnosti prirodne religije*, on preispituje hrišćanske misterije na primeru iz *Svetog pisma* kada razmatra dogmu o *praotačkom grehu* (*péché originel*) kada objašnjava da ta dogma dogma polazi od pretpostavke da su sva Adamova deca bila grešna zbog krivice njihovog oca; stoga, ukoliko se ime *Adam* zameni imenom *Pjer* ili *Pol* i ako se pretpostavi da su i njihova deca po rođenju kriva zbog neke očeve pogreške, to je onda samo „besmislica" koju bi svako razuman osudio (1994: 57). Shodno tome, Didro zaključuje da nas „objavljena religija nije ništa naučila o moralu, a ono što smo od nje saznali o dogmi, svodi se na pet ili šest nerazumljivih pretpostavki, koje, prema tome, ne možemo da prihvatimo kao istine u odnosu na nas".[22]

U njegovom poznijem *Razgovoru filosofa s maršalicom od* *** Didro, pak, potpuno i jasnovido odbacuje potrebu za objavljenom religijom i hrišćanskom verom. Ovaj *Razgovor* je njegov konačni obračun s hrišćanstvom i potrebom da se čovekov moral izvede na osnovu religijskih postavki koje tradicionalna teologija nudi. Kratak, ali ubojiti spis pisan je u dijalogu, baš kao i *D'Alamberov san*. Sagovornici su filosof, tj. on lično, i maršalica od ***, anonimna pobožna žena njegovog prijatelja maršala kome je Didro došao u posetu. Maršaličina nesmotrena opaska, da je individua koja negira presveto Trojstvo samo puki zločinac koji će završiti na vešalima (Diderot 1994: 929), otvara filosofsko-teološku raspravu koja uzrokuje ateistički napad. Maršalica, koja sebe smatra pobožnom ženom ispravnih moralnih gledišta, upada u filosofski lavirint gde joj Didro na svakom koraku ateistički hladnokrvno ruši potrebu za verom u svakom pogledu: teorijskom i praktičnom. Ona polazi od toga da je Bog stvorio svet, a on je za nju Duh. Didro je odmah prebacuje na materijalistički teren i uzvraća kontrapitanjem: ukoliko duh stvara materiju, zašto materija ne bi stvorila duh (Didro 1958: 76; 1994: 938). Tako se Didro ovde, baš kao i u prethodno pomenutom *Snu*, čvrsto drži svojih materijalističkih postavki sveta i, još jednom, negira bilo kakav spiritualizam za kojim maršalica poseže. Pored toga, već

21 « Si l'on demande au naturaliste: Pourquoi l'homme souffre-t-il dans ce monde ? Il répondra: Je n'en sais rien. Si l'on fait au chrétien la même question, il répondra par une énigme ou par une absurdité » (1994: 61).

22 « La religion révélée ne nous a rien appris sur la morale et que ce que nous tenons d'elle sur le dogme, se réduit à cinq ou six propositions inintelligibles, et qui, par conséquent, ne peuvent passer pour des vérités par rapport à nous » (1994: 57).

prvi redovi ovog kratkog razgovora prikazuju sučeljavanje dijametralno suprotnih gledišta o odnosu *interes – (ne)verovanje*. Maršalica pita Didroa koja mu je korist od neverovanja, implicirajući time da ona ima određeni etički ali i finansijski interes od verovanja, budući da sama priznaje kako na ime Boga ubira lihvarske kamate. Njen etički interes se, s druge strane, sastoji u njenoj hrišćanskoj poduci prema kojoj religija postoji da bi se čovek religioznim duhom suprotstavio onoj „gadnoj pokvarenoj prirodi", a da ga duh neverstva „prepušta njenoj zlobi", oslobađajući ga od straha. Odbacujući hrišćanski moral prema kojem neverovanje vodi u zlobu, Didro racionalistički odmereno veli da on nema nikakve koristi od neverovanja, kao i to da se potreba za verom ne javlja zato što možemo nečim da se okoristimo (1958: 60). To je jedan od problema hrišćanstva koje propoveda o nagradi i kazni, raju i paklu, jer na taj način unosi zabunu i iskrivljenu sliku osnove verovanja kao filosofskog učenja, s jedne, i ovozemaljske prakse koja donosi bogatstvo i privilegije određenom društvenom sloju, s druge strane.

Na taj način, Didro potvrđuje nanovo da objavljena religija ne uči moralu ništa više od onoga što čovek može pronaći u prirodnom moralu, što je njegova pouka lekcije još iz ranijih filosofskih spisa, a koju je, vidi se, zadržao i u ovom *Razgovoru*. Maršalica pokušava da odbrani veru od filosofovih ateističkih napada ističući da u religiji, kao i u svim stvarima, postoje izvesne zloupotrebe, ali da su one sporedne u religijskim pitanjima i ističe da je bitna njena suština. To ne može biti slučaj s objavljenom religijom, uzvraća Didro, koji napominje da su „zloupotrebe neodvojive od srži" i smatra da objavljena religija samo unesrećuje ljudski rod. On filosofski prilaže sliku mizantropa koji, ako je bio „spreman da unesreći ljudski rod, šta bi mogao bolje da zamisli nego verovanje u neshvatljivo biće o kome ljudi nisu nikada mogli da se slože i kome su oni pridavali više važnosti nego svome životu" (Didro 1958: 67).[23] Maršalica, očito u strahu jer je Didro vidno uzdrmao temelje objavljene relgije, pita se čime će se onda ona zameniti? Francuski prosvetitelj uzvraća da na njeno mesto ne mora da dođe bilo šta, da će tako biti jedne predrasude manje, i da bi ljudi kao pagani bili veseliji (1958: 68).

Malo je reći da je ovakva ironizacija i kritičko preispitivanje teoloških tema u XVIII veku bio smeo zadatak. *Misli* su bile javno osuđene već 7. jula 1746. godine (Versini 1994: 16). Poučen tim iskustvom, Didro neće objaviti spis o prirodnoj relgiji te iste godine kada ga je i napisao, već će sačekati neko srećnije vreme bez autoritarne cenzure. Reakcija klerika na *Pismo*,

23 « [...] si un misanthrope s'était proposé de faire le malheur du genre humain, qu'aurait-il pu inventer de mieux que la croyance en un être incompréhensible, sur lequel les hommes n'auraient jamais pu s'entendre, et auquel ils auraient attaché plus d'importance qu'à leur vie » (1994: 933).

kako je već poznato iz istorije, odvodi ga u zatvorsku tvrđavu na tri meseca. Međutim, *Filosofske misli* su nešto više od aforizama koji „ismevaju" religijske teme, podstiču rđave običaje ili podrivaju crkveni autoritet, kakvim ih je Crkva doživela. Ipak, Didro nije odustao od borbe za prosvetiteljsku misao spremajući *Enciklopediju* – tu ratnu mašinu epohe XVIII veka.

3. Teologija u Didroovoj *Enciklopediji*

Vodeći francuski istraživač *Enciklopedije* u XX veku, Žak Prust (Proust), povezuje Didroov stav prema teologiji s filosofijom etike koju on zastupa kako u teorijskim spisima, tako i u privatnom životu, ali i enciklopedijskim člancima. Didro je posebno bio zainteresovan za članke koji su razmatrali religijske teme. On je sâm bio autor mnogih, ali je dobijao i znatnu podršku sveštenika, opata, klerika, kao i drugih saradnika, koji su težili da racionalno izučavaju teologiju i religiju. Didro je za takve enciklopedijske odrednice često pisao uvodne dodatke, redigovao tekst na kraju ili dovršavao započeti, ukoliko su autori bili napustili projekat zbog sve učestalijeg političkog pritiska i cenzure. Prust nas upućuje da *Enciklopedija* na kritički način u dobroj meri pokriva sve religijske teme, ali da je didroovski moral u osnovi stran hrišćanskim etičkim strukturama, što se i dâ zaključiti na osnovu prethodno analiziranih spisâ. Međutim, francuski profesor veli da česti atributi *antihrišćanstvo*, *antiklerikalizam* i *antireligioznost* ne predstavljaju vezivnu nit za jedinstvo isključivo Didroove moralne misli, već i svih saradnika na *Enciklopediji* (Proust 1995: 295). Didroov moral je, prema rečima francuskog stručnjaka, „svetovan, bezbožan, profan, ali nikako skrnaviteljski" (1995: 295). Didro shvata čoveka kao biće kome je prirodno da sumnja i kritički preispituje svoju okolinu, mentalnu i društvenu. On kritikuje neprirodne teze, čak ne toliko same religijske dogme koliko njihova tumačenja, često neuka i pogrešna. Proizvoljna tumačenja ograničavaju ljudski duh nerazumnim pretpostavkama.

Didro je napisao suptilnu pohvalu teologiji u uredničkom dodatku za enciklopedijski članak „Biblija" (« Bible »). Na tom mestu, Filosof veli da ne uočava da li bilo koja nauka zahteva više „pronicljivosti, tačnosti, tananosti i prefinjenosti duha od teologije".[24] U ovoj neobičnoj pohvali, Loran Versini pronalazi smelu ravnotežu s kojom se pristupa „neobičnostima teologa" (« curiosités du théologien »), ali i naslućuje određenu nostalgiju za Sorbonom gde je Didro proveo tri godine studirajući teologiju (Versini 1994: 281). Na istom mestu, Didro konstatuje da se u XVIII veku pogrešno stvorila slika

24 « Je ne vois aucune sceience qui demande plus de pénétration, plus de justesse, plus de finesse et plus de subtilité dans l'esprit, que la théologie » (Diderot 1994: 281).

da jedino teolog bolje poznaje veroučenje od ostalih ljudi i da su mu bilo koja racionalna obrazloženja *a priori* zabranjena (Diderot 1994: 280–281). Upravo suprotno, Didro doživaljava pravog teologa kao *biće razuma* (*être de raison*) i na njemu je da poznaje sve dužnosti jednog društva, da na pravi način dopre do pojedinca, verujućeg i neverujućeg, i veli: „kada on [teolog] govori o dužnostima naše religije, njegova rečitost mora biti kao grom koji raspaljuje naše strasti i zaustavlja njihov tok, ili mora imati onu blagost koja neprimetno unosi u našu dušu istine protivne našim sklonostima".[25]

Upravo se u *Enciklopediji*, u šesnaestom tomu, nalaze članci „Teologija" (« Théologie »), nepoznatog autora, i „Teolog" (« Théologien »), čije se autorstvo pripisuje Didrou, mada s rezervom, zbog čega su američki urednici elektronskog izdanja *Enciklopedije* pored Didroovog imena dopisali – *nepouzdano autorstvo* (*uncertain attribution*). Veronik Le Ri (Le Ru) u radu „Od nauke o Bogu do sujeverja" (« De la science de Dieu à la superstition », 2006), problematizuje pitanje autorstva dela članka „Teologija". Ona, s određenom sigurnošću, veli da je Didro napisao bar jednu manju celinu tog članka, onu koja se odnosi na mističku teologiju (Le Ru 2006: 70), ali ne nudi konkretne dokaze koje bi potkrepile tu tvrdnju. Francuska teoretičarka pretpostavlja, takođe, da je autor većeg dela članka vitez Luj de Žokur (Jaucourt) tako što analizira ustaljeni princip *autoreferenci* enciklopedista među člancima. Ona smatra da je taj autorski postupak „uopšteno pouzdani dokaz" (« indice en général assez fiable »): od ukupno sedam autorskih referenci na odrednicu „Teologija", četiri su viteževe (2006: 70). Osim toga, Le Ri pominje da je Žokur potpisao i delove članka „Religija" (« Religion »), o grčkoj i hrišćanskoj, i da je zbog toga bio upućen u religijsko-teološku materiju. Dakle, glavni razlozi francuske teoretičarke zbog kojih smatra da je vitez autor članka (tj. koautor s Didroom), jesu četiri autoreference u njegovim drugim člancima i to što je on doprineo da se uspešno dovrši šesnaesti enciklopedijski tom. Međutim, to je i dalje tek slabo održiva hipoteza – bez jasnijih i uverljivijih pisanih tragova to se ne može sa sigurnošću potvrditi. Referencu na članak „Teologija" mogao je da, u uredničkoj fazi, naknadno, dopiše i Didro. Osim toga, ova odrednica se ne nalazi na Prustovom spisku enciklopedijskih članaka s jasnim oznakama koje upućuju na pouzdani i već potvrđeni identitet autora (Proust 1995: 538), kao i u elektronskom izdanju *Enciklopedije* kod američkih istraživača s Univerziteta u Čikagu. Štaviše, i Didro se referiše na članak „Teologija". Francuski prosvetitelj, za razliku od polemičkog tona uredničkog dodatka za odrednicu „Biblija", definiše teologa u samo jednoj rečenici: to je osoba

25 « [...] lorsqu'il parle des devoirs de notre religion, son éloquence doit être un tonnerre qui foudroie nos passions et en arrête le cours, ou doit avoir cette douceur qui fait entrer imperceptiblement dans notre âme des vérités contraires à nos penchants » (1994: 281).

koja „izučava, podučava ili piše o teologiji“ i predlaže nam da pogledamo sadržajniji članak „Teologija“.[26]

Kada pogledamo odrednicu „Teologija“ uviđamo da se materiji pristupilo s velikom erudicijom i obuhvaćena su sva dostupna saznanja o njenom nastanku i razvoju, od antike pa do XVIII veka. U ovom enciklopedijskom članku primereno se polazi od antičkog doba i poziva se na Aristotelovu definiciju teologije iz *Metafizike*, ali se ne pominju presokratovci. Podvlači se i to da su „Pagani pesnike nazivali teolozima, jer su ih smatrali daleko učenijima od običnih ljudi u pitanjima prirode božanstva i misterijama religije“.[27] Ova tvrdnja ide u prilog Verneru Jegeru koji je odlučan da se teologija shvati u njenom izvornom značenju, pa tek u kasnijem hrišćanskom. Dakle, prema enciklopedijskoj odrednici, teolozi u antici nisu bili samo filosofi-prirodnjaci, već i pesnici, kako je i Aristotel smatrao, jer su umetničkim genijem pokušavali da razreše metafizičke tajne univerzuma u staroj epohi, pre procvata racionalističke filosofije kao nauke. Prema tome, teorijskom utemeljenju pojma *teologija* pristupilo se s naučničkom aparaturom koju je sebi metodološki pretpostavila *Enciklopedija*.

Nepoznati autor (ili koautori, ako se držimo pretpostavke da je Didro zasigurno napisao jedan deo članka, a da je drugi deo članka nepotpisan) definiše teologiju u užem smislu kao „nauku o Bogu i božanskim stvarima, onako kako ih možemo spoznati prirodnom prosvećenošću“.[28] U širem smislu, teologija se definiše kao „nauka koja nas uči kako moramo da verujemo u Boga i način na koji on želi da mu služimo; deli se na dve vrste: prirodna i natprirodna teologija“.[29] Njeno uže određenje zavisi od pozicije s koje se gleda na boga i o kom bogu je reč – religijskom ili filosofskom, otuda ova dvostruka podela. Tako, prema *prirodnoj teologiji* spoznaju boga i njegovih svojstava omogućavaju jedino svetlost razuma i sama priroda, a sve što je na svetu nastalo delo je božijih ruku (Enc. 1765: 249). Onako, kako to i Didro zagovara u spisu *O samodovoljnosti prirodne religije*. S druge strane, *natrpirodna teologija* se definiše kao „nauka u pravom smislu reči koja, zasnivajući se na objavljenim načelima, izvodi zaključke kako o Bogu, njegovoj prirodi i svojstvima, tako i o svim ostalim stvarima koje mogu imati

26 « Théologien, s. m. (*Gram.*) qui étudie, enseigne ou écrit de la théologie. Voyez Théologié » (Diderot 1765: 251).

27 « [...] les Payens donnoient à leurs poëtes le nom de théologiens, parce qu'ils les regardoient comme plus éclairés que le vulgaire, sur la nature de la divinité & sur les mysteres de la religion » (Enc. 1765: 249).

28 « La théologie [...] est la science de Dieu & des choses divines, même entant qu'on peut les connoître par la lumiere naturelle » (Enc. 1765: 249).

29 « une science qui nous apprend ce que nous devons croire de Dieu, & la maniere dont il veut que nous le servions ; on la divise en deux especes, qui sont la Théologie naturelle & la Théologie surnaturelle » (Enc. 1765: 249).

vezu s Bogom".[30] Ovde se, očito, termin *natrprirodan* koristi kao sinonim za čudesno i misteriozno, čim se veli da je to „nauka u pravom smislu", tj. prema tradicionalnom sholastičko-hrišćanskom osećanju kao objavljena teologija, gde se Bog doživljava kao osobena ličnost iznad prirode, koji nju stvara kao i čoveka.

Kada autor dođe do srednjovekovnog perioda, otvara se neminovna polemika i sukobljavaju se *cogito* i *credo*. Za srednjovekovnu hrišćansku misao antička prirodna teologija je bila paganska, zastarela i prevaziđena. Međutim, autor primećuje i da u samom hrišćanstvu reč teologija ima različita značenja, čime uviđamo da njena materija nikako nije homogena i da ju je teško definisati i u takvoj jednoj epohi koja je zagovarala didaktičku poduku i sholastičko jednoumlje. Nova teologija je višesložna a neke od glavnih tačaka su Bog, istina, religija, priroda, moralno načelo, na koje autor neprestano aludira. Metodološku okosnicu, da se srednjovekovna teologija definiše u jednoj enciklopedijskoj odrednici, predstavlja pojam *istine* (*vérité*). Kod Didroa, u prethodno analiziranim spisima, pokazalo se, čovek uz pomoć sopstvenog razuma može da spozna istinu. Međutim, religija ima svoju objavljenu istinu koju sadrže knjige *Svetoga pisma*. Tako se razlika u teologiji definiše i prema načinu na koji se ona odnosi prema istinama, te je autor deli na *spekulativnu* (*théologie spéculative*) i *praktičnu* ili *moralnu* (*théologie pratique ou morale*). Nepotpisani autor članka „Teologija" veli kako je „spekulativna teologija ona kojoj je cilj da utvrdi i da odbrani religijske dogme onako kako u njih treba da se veruje",[31] tj. prema crkvenim objavama, i kako se prikazuju u svetim spisima. Praktična ili moralna teologija nastoji da „odredi dužnosti religije, razmatrajući vrline i poroke, određujući pravila, i odlučujući šta je pravedno ili nepravedno, dopušteno ili nedopušteno, u religijskom poretku",[32] dakle, da ustanovi hrišćansku etiku. Videlo se koja je Didroova etička pozicija – materijalistička i antihrišćanska.

Enciklopedijski članak nije uspeo da razmrsi srednjovekovno teološko klupko, iako je autor nastojao da se ne bavi apstrakcijama, već da teologiju približi „običnom čoveku". Upravo sve teološke struje, kako su popisane u ovom enciklopedijskom članku, pokazuju manjkavost srednjovekovnog učenja o teologiji. To je ono usložnjavanje na koje se Didro referiše i

30 « La Théologie surnaturelle ou Théologie proprement dite est une science, qui se fondant sur des principes révélés, tire des conclusions, tant sur Dieu, sa nature, ses attributs, &c. que sur toutes les autres choses qui peuvent avoir rapport à Dieu » (1765: 249).
31 « La *Théologie* spéculative est celle qui n'a pour objet que d'éclaircir, de fixer, de défendre les dogmes de la religion, en tant qu'ils doivent être crus » (1765: 249).
32 « La *Théologie*, pratique ou morale, est celle qui s'occupe à fixer les devoirs de la religion, en traitant des vertus & des vices, en prescrivant des regles, & décidant de ce qui est juste ou injuste, licite ou illicite dans l'ordre de la religion » (1765: 249).

u *Planu jednog Univerziteta* (1775) kada je pokušao da razmotri i utemelji formalno teološko obrazovanje kroz univerzitetsku poduku (Diderot 1995: 483). Umesto da se srednjovekovna teologija bavila i utemeljila jasna moralna načela i religijske dužnosti, ona je ponudila samo puke definicije i različite termine za jednu istu materiju.

4. Zaključak

Za ovu analizu odabrana su Didroova dva početna spisa – *Filosofske misli* i *O samodovoljnosti prirodne religije* – iz vremena kada ga je obuzimao deizam, njegov prvi zreli spis *Pismo o slepima* koji ga vodi u materijalizam, ali i dva poznija – *D'Alamberov san* i *Razgovor filosofa s maršalicom od* ***, koji predstavljaju relevantne tekstove gde Didro zapečaćuje metarijalističku teologiju i odrično odbacuje hrišćansku religiju. I dok pomenute prve spise odlikuje umereni racionalazim prema religijskim i teološkim pitanjima, *San* i *Razgovor filosofa*, pisani u doba kada je rad na *Enciklopediji* privodio kraju, prenose njegove zrele antihrišćanske stavove kada se vratio i nanovo promislio teme iz filosofske mladosti, a gde se radiklano suprotstavlja srednjovekovnoj teologiji. *San* je pokazao da je nemoguće govoriti o spiritualnom Bogu, čiju sliku nudi hrišćanska teologija, a *Razgovor* ateistički ubeđuje da vera nije potrebna čoveku i da svoju etiku individua može sagraditi i bez nje.[33] Dakle, negirajući tumačenja osnovnih pojmova tradicionalne teologije, Didro je predstavljao onu novu struju prosvetiteljske misli koja racionalistički pristupa problemu vere, religije i filosofije. Stoga, možemo se složiti sa Šmitom koji je uočio da kod Didroa, kada se završi kritika hrišćanskih postavki sveta i Boga, ostaje jedino apstraktni filosofski bog, kao princip i poreklo poretka (Schmitt 1997: 107).

Možda ne presudno za centralni deo ovog istraživanja, ali svakako je bilo korisno pomenuti i enciklopedijsku odrednicu „Teologija". Iako je taj članak nepotpisan, on ostaje u *Enciklopediji* kao prosvetiteljsko svedočanstvo. Anonimni autor je želelo da razmotri suštinska teološka pitanja i poveže ih na jednom mestu. Osim toga, didrološka istraživanja o *Enciklopediji* nas uče da je Didro redigovao skoro svaki članak pre štampe. Nesumnjivo je da je odrednica „Teologija" prošla kroz njegov filosofski filter u uređivačkoj fazi. Stoga, pod širokom pretpostavkom da je pregledao i ovaj članak, i ako se u

33 Kada se govori o hrišćanskoj etici Didroov konačni stav je izrazito antihrišćanski. U članku „Nereligiozan" (« Irréligieux ») Didro smatra da se „ne treba mešati nemoral i nereligioznost. Moralan se može biti i bez religije, a religija može, štaviše često i jeste nemoralna" [« Il ne faut donc pas confondre l'immoralité et l'irréligion. La moralité peut être sans la religion ; et la religion peut être, est même souvent avec l'immoralité »] (Diderot 1994: 468).

obzir uzme da je to oblast koju je na Teološkom fakultetu učio, mogu mu se pripisati, bar jednim delom, zasluge što je XVIII vek imao produbljenu i analitičku enciklopedijsku definiciju pojma teologije.

Iako je Didro pripadao onoj epohi koja je svoja glavna načela sazidala na temeljima antičke, renesansne i kartezijanske filosofske misli, moguće je podvući i izvesnu paralelu sa srednjim vekom u domenu teologije. U srednjem veku nisu svi sholastičari bili hrišćanski dogmatičari. I tada su postojali kritički duhovi koji su preispitivali autoritet crkve i ustaljeni društveni poredak. Ratko Nešković je prikazao kako srednji vek nije celim delom samo „mračno doba", kakvim se obično predstavlja, već da su, iako marginalizovane, postojale izvesne racionalističke i progresivne struje u tom periodu. On veli da u srednjem veku nema čiste filosofije, „već je na delu jedno široko polje u kome se filosofija, slobodne veštine i umetnost stalno ukrštaju s teologijom i religijskim predstavama, umetnošću, moralom" (Nešković 2004: 17). Upravo kao što srednji vek „zna za zahtev da se um unese u dogmu, da se širi svetlost i razvijaju različiti oblici znanja" (2004: 267), tako i Didro posmatra teologiju i želi da u nju unese jednu novu osamnaestovekovnu prosvećenost. Da se, kojim slučajem, on našao u srednjem veku, verovatno bi u njegovo duhovno okruženje ušli Pjer Abelar (Abelard) i Anselmo (Anselmus), kao istaknuti medievalistički zagovornici *razuma* pre *vere*. Kasirer je ubeđen da u epohi prosvetiteljstva nije bilo mesta kompromisu: „treba birati između slobode i vezanosti, između jasne svesti i potmulog afekta, između saznanja i vere" (Kasirer 2003: 174). Didroov put i misija kao prosvetiteljskog intelektualca XVIII veka bili su beskompromisni i jasno okrenuti ka razumu i slobodi pojedinca.

Literatura

Anonym., « Théologie » (1765), u: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dostupno na:
https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/16/1097/ (pristupljeno 14. marta 2020).

Diderot, Denis (1994), « Bible, Irréligieux, Pensées philosophiques, De la suffisance de la religion naturelle, Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient, Le Rêve de D'Alembert, Entretien d'un philosophe avec la maréchale de *** », u: Laurent Versini (ur.), *Œuvres – philosophie* (tome I), Paris: Robert Laffont.

Diderot, Denis (1995), « Plan d'une Université », u: Laurent Versini (ur.), *Œuvres – politique* (tome III), Paris: Robert Laffont, str. 415–500.

Diderot, Denis (1765), « Théologien », u: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dostupno na:
https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/16/1100/ (pristupljeno 14. marta 2020).

Didro, Deni (1958), „Razgovor filosofa sa ženom maršala de ***", u: Nerkez Smailagić (prev.), *O religiji,* Sarajevo: Svijetlost, str. 59–86.

Didro, Deni (1946), „D'Alamberov san", u: Raško Dimitrijević i Haim Alkalaj (prev.), *Odabrana dela*, Beograd: Državni izdavački zavod Jugoslavije, str. 343–410.
Касирер, Ернст (2003), *Филозофија просветитељства*, Београд: Гутенбергова галаксија.
Cassirer, Ernst (1983), *La Philosophie des Lumières*, Paris : Fayard.
Crocker, Lester (1955), *The Embattled Philosopher*, London: Neville Spearman.
Hanna, Blake (1978). « Diderot théologien », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 78(1): 19–35.
Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1970), *Istorija filozofije III*, Beograd: Kultura.
Jeger, Verner (2007), *Teologija ranih grčkih filozofa*, Beograd: Službeni glasnik.
Lepape, Pierre (1991), *Diderot*, Paris: Flammarion.
Le Ru, Véronique (2006), « De la science de Dieu à la superstition : un enchaînement de l'arbre encyclopédique qui donne à penser », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 40–41: 67–76.
Nešković, Ratko (2004), *Srednjovekovna filozofija, cogito i credo*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
Proust, Jacques (1995), *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris: Albin Michel.
Schmitt, Eric-Emmanuel (1997), *Diderot ou la philosophie de la séduction*, Paris: Albin Michel.
Souviron, Marie (1987), « La *crise mystique* du jeune Diderot », *Dix-huitième siècle*, 19: 313–326.
Stenger, Gerhardt (1999), « La théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles* », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 26: 99–111.
Versini, Laurent (1994), « Introduction et notes », u: Laurent Versini (ur.), *Œuvres – philosophie, tome I*, Paris: Robert Laffont, str. 3–12.
Wilson, Arthur (1985), *Diderot, sa vie et son œuvre*, Paris: Laffont/Ramsay.
Zurovac, Mirko (2016), *Ideja estetike*, Beograd: Službeni glasnik.

Milan N. Janjić

DIDEROT ET LA THÉOLOGIE

Résumé

Partant d'un bref aperçu de la signification du terme *théologie* (*θεολογία*) – entre son sens hellénique et médiéval – ainsi que d'un bref résumé de la formation théologique de Diderot (Denis Diderot, 1713-1784), le but de cet article est d'analyser ses considérations relatives à la théologie en tant que science humaine. Au XVIII[e] siècle, Diderot vise à problématiser tous les aspects de la théologie afin d'établir une théologie anti-chrétienne et surtout matérialiste, à l'époque des Lumières françaises. Le penseur français s'écarte ainsi de la tradition scolastique médiévale et revient aux modèles philosophiques de l'Antiquité. Le corpus principal de notre analyse consiste en ces écrits : *Pensées philosophiques* (1745), *De la suffisance de la religion naturelle* (1746/1770), *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, *Le Rêve de D'Alembert* et *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de* ***, et les articles encyclopédiques « Théologien » et « Théologie ».

Mots-clés

Diderot, philosophie, théologie, Dieu, religion, nature, Lumières françaises, raison